HAL
open science

# Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)

Maud Saint-Lary

## To cite this version:

Maud Saint-Lary. Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso). Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006. Français. NNT : . tel-02496817

**HAL Id: tel-02496817**

**https://shs.hal.science/tel-02496817**

Submitted on 3 Mar 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Thèse de doctorat

Spécialité : anthropologie sociale et ethnologie

Présentée le 20 mars 2006

par

Maud SAINT-LARY-MAÏGA

# Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)

Jury

Giorgio Blundo, MCF, EHESS

Mirjam de Bruijn, Professeure, ASC Leiden

Michel Izard, Directeur de recherche émérite, Collège-de-France

Jean-Pierre Olivier de Sardan, Directeur de recherche, IRD/CNRS (directeur de thèse)

René Otayek, Directeur de recherche, CEAN

# Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)

Maud Saint-Lary-Maïga

A Bourëma,

*REMERCIEMENTS*

Ce travail s'achève à l'issue d'un peu plus de quatre années au cours desquelles un grand nombre de personnes ont apporté leur soutien moral ou matériel. Que toute ma gratitude aille d'abord aux Burkinabè qui ont fait preuve d'un haut sens de l'hospitalité et de collaboration. Je pense d'abord aux chefs de Thiou et de Todiam, les personnages principaux de cette thèse. Ma dette envers eux est immense. Ces chefs, tout comme ceux de Banh, de Diouma et de Bosomnore ont été d'une grande disponibilité. Toujours généreux, ils m'ont réservé un accueil chaleureux. Je remercie tous les autres qui m'ont reçue chez eux : Saïdou Sawadogo de Bosomnore et sa famille, Abdoulaye Tall de Dingri et les habitants du quartier de Itaore à Rom Bagare. Je suis très reconnaissante envers les gens de Kindo Saadogo à Youba qui m'ont non seulement accueillie mais en plus, m'ont attribué une maison afin que je sois comme chez moi. Parmi eux, il y a bien sûr Salif Kindo, ses femmes et le vieux Saïdou dont l'humour et la bonté sont irremplaçables. Je remercie les femmes de la concession, jeunes et moins jeunes, pour avoir mis tant de joie dans mes séjours et particulièrement les premiers. Je ne saurai oublier Mariam Ouédraogo à qui je dois bien plus que tout. L'intelligence des mots et du dialogue appartient à ceux qui ont joué le rôle d'interprète et m'ont aidée à décoder les subtilités de leur univers. Ma pensée se dirige d'abord vers Bourëma Maïga, mais aussi Sita Diallo, Oumarou Barry et Hassane Tall.

La thèse est au jeune chercheur ce que sont les premiers édifices d'un maçon sans expérience. Entre découvertes, erreurs, oublis et émerveillements, le travail se construit et les conseils des maîtres expérimentés sont précieux. Je remercie d'abord Jean-Pierre Olivier de Sardan qui a dirigé cette thèse et m'a permis de prendre conscience de tout ce qu'apporte l'anthropologie du changement social et du développement. Ma rencontre avec l'anthropologie s'est faite entre plusieurs "écoles", de l'université Paris VIII-Saint-Denis à l'E.H.E.S.S. en passant par Paris X-Nanterre. Je remercie particulièrement Faouzia Belhachemi de Paris VIII pour m'avoir tant incitée à poursuivre dans la recherche. Messieurs Boutrais et Hamès sont de ceux qui ont lu mes premiers écrits, m'ont conseillée et encouragée. D'autres chercheurs ont su à certaines étapes de ce travail m'apporter un peu de leur savoir : Marc-Eric Gruénais, Pierre Joseph Laurent, Jacky Bouju, Sten Hagberg, Jean-Pierre Chauveau et Giorgio Blundo.

Enfin, je dois beaucoup à Michel Izard qui n'a jamais douté que ce travail puisse aboutir et qui s'est toujours rendu disponible.

L'isolement est le pire ennemi du chercheur et c'est à la bibliothèque du Laboratoire d'Anthropologie Sociale puis au centre marseillais de la Vieille Charité que je l'ai combattu. A Paris comme à Marseille, j'ai rencontré des bibliothécaires d'un extraordinaire dévouement et d'une grande gentillesse. Mes amitiés s'adressent à Marie-Christine Vickridge, Sandrine Lecointre et Marion Abélès ainsi qu'à Alba Balestri, Amel Bismuth et "Boulle". J'ai pu mesurer à quel point les regards extérieurs sont importants dans le processus d'écriture. Je remercie Anne Attané qui a relu d'un œil averti toutes ces pages et m'a fait part, sans ambages, de ses critiques. Elisabeth Brun-Hurtado et ma mère ont été elles aussi, des lectrices attentionnées me donnant de judicieux conseils. Je souhaite témoigner ma reconnaissance à Cyril Lemieux et tout le groupe de l'atelier d'écriture avec qui les séances les plus stimulantes de critique de textes ne se comptent plus. Mes amis de la vieille charité m'ont beaucoup apporté par leur présence et leurs connaissances. Leur passion des sciences sociales, leur amour de la vie, des bonnes choses et des bons moments ont rendu chaque jour de rédaction plus agréable. Je pense non seulement à Florence Bouillon et Charles Grémont mais aussi à Cyril Farnarier, Alèssia Baldoni et Loïc Lepape.

Cette recherche n'aurait pu démarrer sans le concours de Madame Tardieu-Dumont qui m'a attribué la bourse Louis Dumont. L'année suivante, j'ai obtenu la bourse "aire-culturelle" de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, et enfin en tant que "lauréate du programme Lavoisier", j'ai pu poursuivre mes dernières recherches sur le terrain. Parce qu'ils ont été présents à leur manière, merci à Céline Lesourd, Françoise Pessidoux, Cyrille Rousset et Sylvain Saillet. Qu'il me soit permis ici de dire à mes parents combien ils ont été généreux, financièrement mais aussi moralement. Ils n'ont à aucun moment douté que toute passion mérite d'être vécue.

Pour finir, mes mots ne seront jamais assez forts pour exprimer à mon mari, Bourëma Maïga, ma plus profonde gratitude. Interprète devenu mari, ce travail aurait difficilement abouti sans lui. Du Burkina à la France, du premier entretien à la dernière ligne de ces pages, il m'a soutenue dans chacune de ces étapes. Il m'a fait part de ses analyses, m'a aidée à apprendre le *moore* et à comprendre sa société. Sa bonne humeur et sa sensibilité ont donné à chaque instant de cette expérience, le goût du bonheur.

## SOMMAIRE

**Introduction : reconsidérer un objet. ..... 17**

**Première partie : Marginalité et dynamiques politiques dans le Yatenga. ..... 31**

**Chapitre 1. Peuls et *Moose* : interactions sociales et logiques de différenciation. ..... 33**

I. Remarque sur les études peules ..... 33

II. Les Peuls dans le royaume du Yatenga ..... 38

III. L'occupation de l'espace : entre contraintes et intérêts mutuels..... 55

**Chapitre 2. Le processus d'islamisation. ..... 68**

I. Remarques sur les recherches portant sur l'islam ..... 68

II. Présence discrète de l'islam dans le Yatenga précolonial ..... 71

III. Les mouvements de conversions à l'islam ..... 80

IV. Islam et politique après les Indépendances..... 91

**Chapitre 3. La chefferie, du général au particulier ..... 100**

I. La chefferie comme système politique précolonial ..... 101

II. Le tournant colonial..... 105

III. L'évolution postcoloniale..... 121

**Deuxième partie : La chefferie *diallube* de Thiou. Réactivation des traditions et projets de développement..... 136**

**Chapitre 4. D'un ancêtre à une chefferie ..... 148**

I. Le flux migratoire : ancêtre, origines et itinéraire ..... 149

II. Les *Diallube* et l'Etat *moaga* : de l'allégeance à la défiance..... 154

III. La pénétration coloniale, un moment décisif. ..... 161

**Chapitre 5. Hiérarchie sociale, honneur et don au service du pouvoir ..... 170**

I. Formation d'une société hiérarchisée ..... 170

II. Le don et l'honneur dans l'espace public..... 181

**Chapitre 6. Du courtage à l'ombre de la chefferie. ..... 190**

I. La chefferie entre développement et politique. ..... 190

II. Sédentarisation, courtage et stratégies de développement autour du fait minoritaire. ..... 204

**Troisième partie : La chefferie *tooroobe* de Todiam. Quand l'islam est au cœur du pouvoir.** ..... **226**

**Chapitre 7. Passé et usages du passé.** ..... **230**

I. La formation d'une identité collective ..... 230

II. Les changements issus de l'époque coloniale ..... 238

**Chapitre 8. Un pouvoir fondé sur des compétences religieuses** ..... **254**

I. Droit musulman et jurisprudence locale ..... 254

II. Les connaissances ésotériques et exotériques. ..... 273

**Chapitre 9. Le cumul des pouvoirs traditionnels et religieux.** ..... **284**

I. Soigner sa réputation. ..... 284

II. Assise économique du pouvoir ..... 292

III. La chefferie religieuse : force et ambivalence ..... 301

**Conclusion générale : pour une comparaison des chefferies peules.** ..... **316**

## *ABREVIATIONS*

A.O.F. : Afrique Occidentale Française

A.P.E.S.S. : Association Pour l'Elevage dans la Savane et au Sahel

A.S.E.S. : Association pour la Sauvegarde de l'Elevage au Sahel

C.D.P. : Congrès pour la Démocratie et le Progrès

C.D.R. : Comités de Défense de la Révolution

C.M.B. : Communauté Musulmane du Burkina

C.N.R. : Conseil National de la Révolution

C.O.N.A.T. : Comité National sur la Transhumance

F.M.I. : Fonds Monétaire International

M.D.V. : Mouvement Démocratique Voltaïque

M.L.N. : Mouvement de Libération Nationale

P.R.A. : Parti du Regroupement Africain

R.A.F. : Réorganisation Agraire et Foncière

R.D.A : Rassemblement Démocratique Africain

U.D.I.H.V. : Union pour la Défense des Intérêts de la Haute-Volta

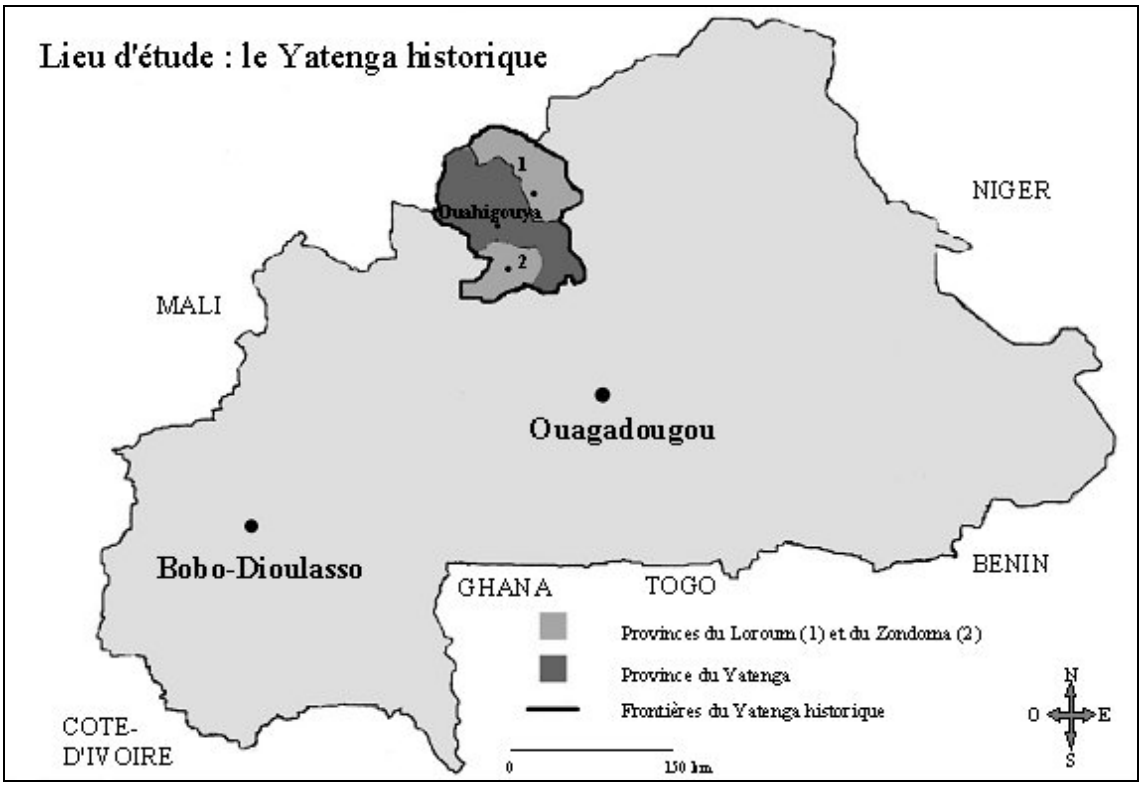
U.N.I : Union Nationale des Indépendants.

## *NOTE SUR LES TRANSCRIPTIONS*

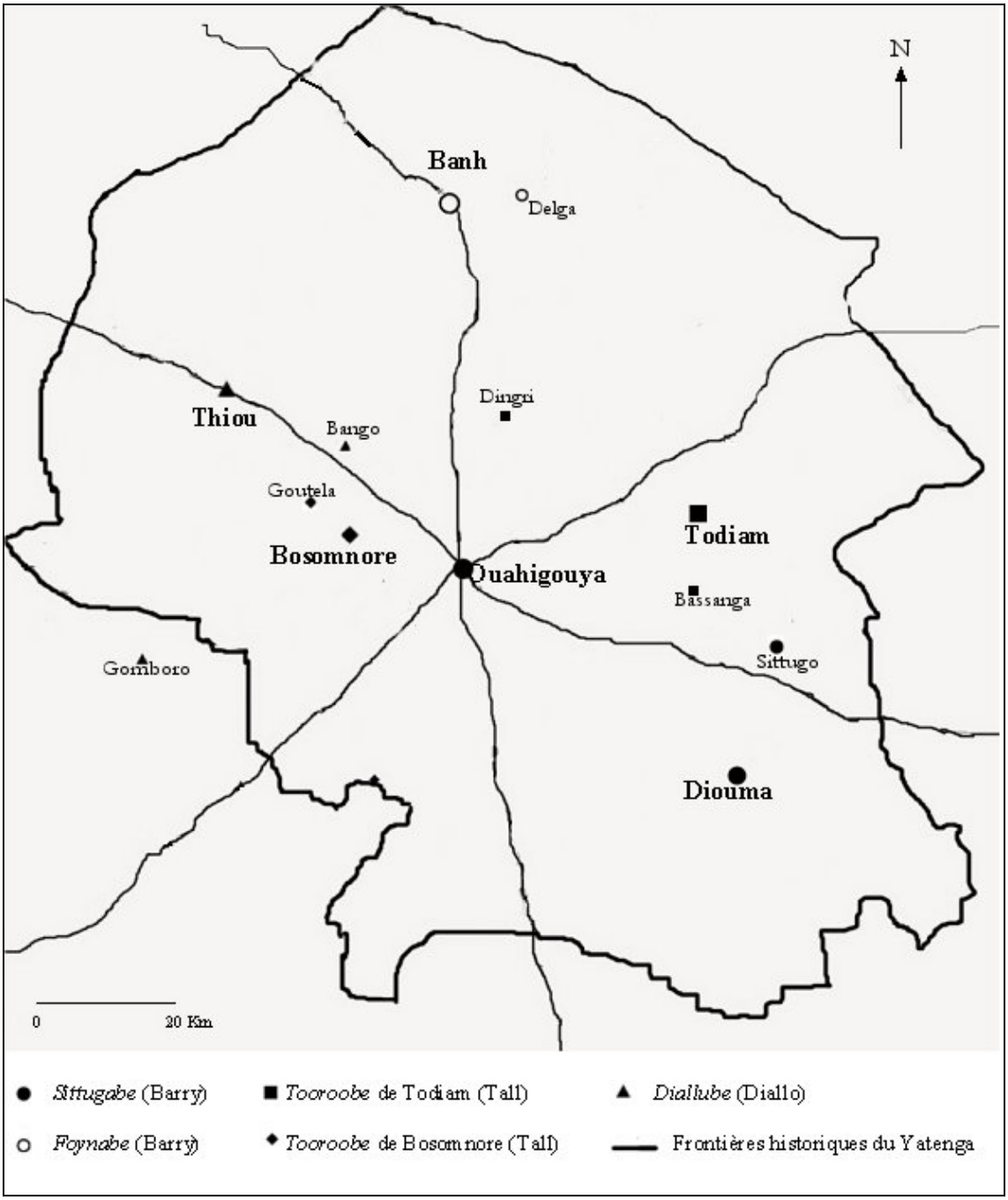
Dans les pages qui suivent, nous utilisons des termes issus du *moore*, langue des *Moose*, du *fulfulde*, langue des Peuls et de l'arabe.

Pour le *moore*, nous retenons les transcriptions respectant les accords en nombre. L'ethnonyme étant marqué par le suffixe "-se" et le singulier "-ga", cela abouti au modèle suivant : les *Moose* (Mossi), un *Moaga* ou encore, les *Fulse*, un *Fulga*. Le *moore* suppose une règle selon laquelle le toponyme admet le suffixe "-go" et la langue le suffixe "-re". Pour ne citer qu'un exemple, le *fulre* est la langue des *Fulse* et le *Fulgo*, leur "pays". Néanmoins la règle des noms de lieux n'est pas généralisable. Certains quartiers *fulse* portent le nom "*fulgè*" et non "*fulgo*", de même que l'on appelle le pays des *Ninise* (Samo), le *Ninigi* et non le Ninigo. Afin d'alléger le texte, nous avons choisi de ne pas utiliser de signes diacritiques, à l'exception de l'accent grave et du tilde (~) pour l'ethnonyme *Marãse* (sing. *Marãga*), le "ã" se prononçant entre le "a" et le "an" de la langue française. Le redoublement d'une voyelle signale un son long que nous retrouvons dans le terme "*naaba*". Pour les noms de lieux, nous avons fait le choix arbitraire d'employer les noms modernes même pour les époques anciennes afin d'homogénéiser l'écriture. Nous écrivons donc "Ouahigouya" et non "Waiguyo" s'agissant de la capitale du Yatenga fondée par *Naaba* Kango, de même que nous choisissons Ouagadougou au lieu de Wogodogo. Pour ce qui est du *fulfulde*, langue des Peuls, l'usage aurait voulu que nous accordions les termes en genre et en nombre. Le suffixe "*be*" indiquant le pluriel et "*do*", le singulier finalisant un modèle tel que les *Tooroobe*, un *Tooroodo* ou encore les *arbe*, un *ardo*. Cependant, toujours afin d'alléger le texte, nous avons utilisé uniquement les pluriels du *fulfulde* (*Tooroobe, rimaïbe*…). Pour ce qui est des Peuls eux-mêmes nous avons préféré utiliser le mot français "Peul", qui s'accorde en genre et en nombre plutôt que le mot *fulfulde*, *Fulbe*, (sing. *Pullo*). Les mots arabes sont transcrits en partie sur la base de l'orthographe utilisée dans l'encyclopédie de l'islam. On trouvera à la fin, un lexique des termes *moore*, *fulfulde* et arabes figurants dans le texte.

**Carte 1 . Localisation de l'étude**



**Carte 2 . Les chefferies peules du Yatenga**



# Introduction : reconsidérer un objet.

"Mort tragique d'un chef coutumier"[1], "Audience du chef de l'Etat. Les chefs coutumiers chez Blaise Campaoré"[2], "Rapports chefferie coutumière-Etat de droit : une ambiguïté à démêler"[3], "L'association *Voix des femmes* sensibilise les chefs coutumiers et les élus locaux" [dans la lutte contre le SIDA][4], "Duel fratricide pour un bonnet"[5]. Ces quelques titres puisés dans la presse burkinabè en disent long sur la chefferie aujourd'hui: campagnes électorales, conflits de succession mortels, aide au développement, accusations de sorcellerie… Le domaine d'action des chefs "coutumiers" ne se résume pas à une simple esthétique folklorique. Les chefs sont des médiateurs qui se situent au centre de dynamiques sociopolitiques locales.

Ce travail est une contribution à l'analyse des logiques de pouvoir qui se jouent autour de la figure du "chef traditionnel". Il s'inscrit dans le contexte particulier des sociétés peules d'un ancien royaume *moaga*[6] du Burkina Faso, le Yatenga. Cette étude d'anthropologie politique conjugue un double questionnement. Le premier, qui relève des études peules, traite d'un cas particulier où les Peuls sont en situation de marge dans un univers dominé par les *Moose*. Le second questionnement pose la fonction et le rôle du chef actuel au regard du changement et notamment à l'épreuve de la colonisation. En nous appuyant sur l'ethnographie de deux chefferies, le fait politique est décliné sur deux registres : l'islam et le développement.

*Peuls de la marge*

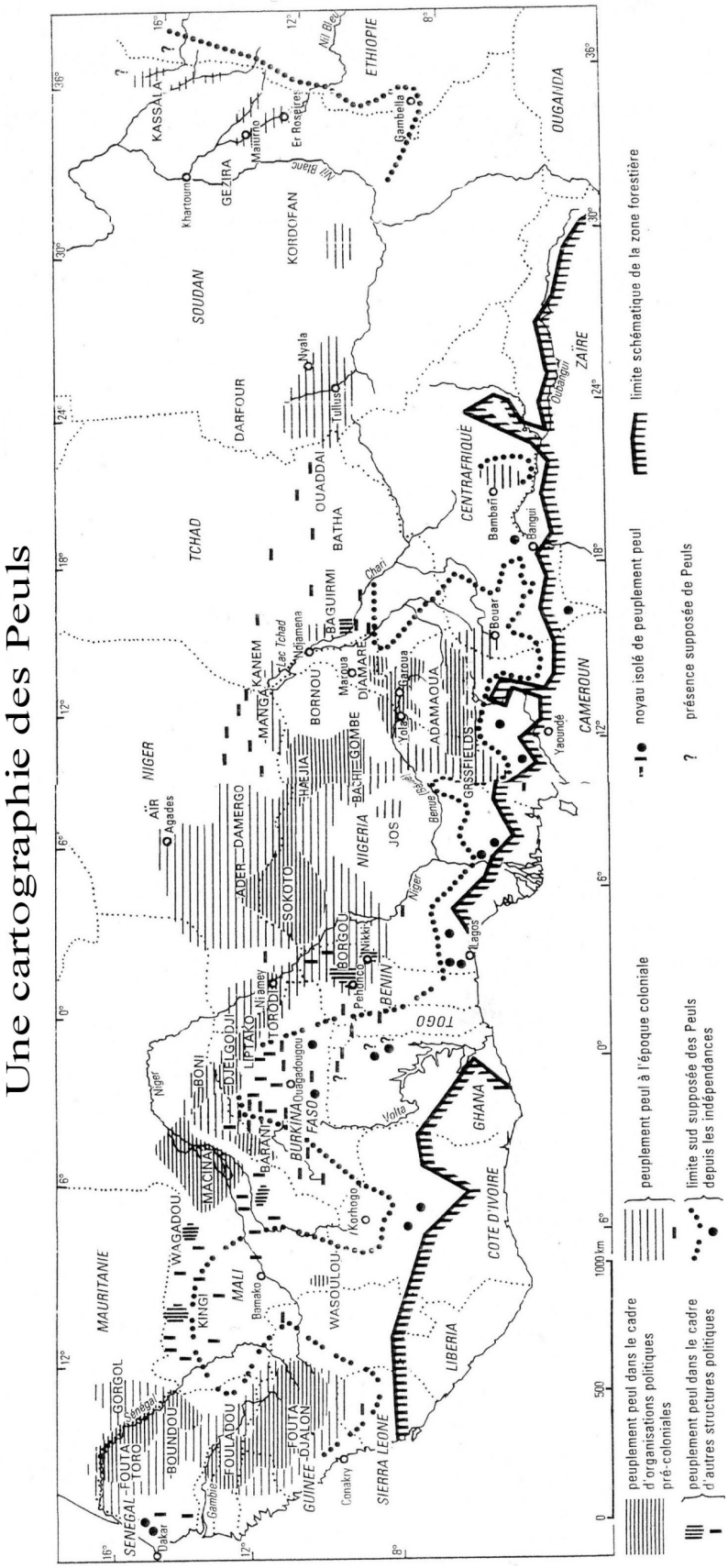
Présents du Sénégal au Soudan, les Peuls ont peuplé l'Afrique subsaharienne en édifiant des formes d'organisations politiques multiples (cf. carte 3). Des grands Etats théocratiques peuls comme le Maasina, aux petits commandements régionaux comme le

---

[1] *Lefaso.net*, 14 juillet 2004.
[2] *Sidwaya,* 10 juin 2005.
[3] *Lefaso.net*, 17 octobre 2005.
[4] *Observateur Paalga*, 22 décembre 2004.
[5] *L'événement*, décembre 2001.
[6] Les *Moose* sont majoritaires au Burkina Faso puisqu'ils représentent près 48, 6 % de la population du pays et les Peuls 7,8 % d'après le recensement de 1991 (Atlas Jeune-Afrique 1998).

Jelgooji, l'image d'un archipel peul évoque la présence de vastes territoires de peuplement dispersés aux côtés de petits "îlots" (Boutrais 1994). Entre les grands royaumes et les petites chefferies, il ne faut pas oublier les Peuls marginaux qui ont su s'intégrer dans les interstices de formations politiques fortes dominées par d'autres groupes. C'est à cette dernière configuration que s'intéresse cette étude. Le phénomène de marginalité, bien qu'il ne suppose aucunement l'exclusion, est donc d'abord lié au contexte historique de l'ancien royaume du Yatenga où, dès le XVIII$^{è}$ siècle, les Peuls se sont implantés. Çà et là dans le royaume, ils ont tissé des relations spécifiques avec les pouvoirs locaux avec lesquels ils étaient en contact direct. Quant au pouvoir central incarné par le Yatenga *Naaba*, il leur accordait une autonomie relative sous réserve d'une sorte de pacte tacite d'alliance et d'assistance mutuelle. C'est ainsi que ces minorités se sont insérées à la société *moaga* dont il faut préciser dès maintenant quelques particularités pouvant paraître paradoxales. C'est une société à la fois homogène et hétérogène. Homogène par la langue, le système social et une culture marquée par la double référence au pouvoir et à la terre. Hétérogène par la multiplicité des identités collectives qui la composent. En effet, par delà la distinction entre "gens du pouvoir" et "gens de la terre" (Izard 1985b), la société *moaga* est composée de plusieurs groupes "ethniques", auxquels se superposent les catégories de forgerons et d'artisans-commerçants. En dépit de cette hétérogénéité caractérisant la société *moaga*, les Peuls, qui coexistent depuis le XVIII$^{è}$ siècle avec les *Moose*, sont toujours restés à l'écart. Jusqu'à aujourd'hui, ils ont conservé leur langue, le *fulfulde*, leur système matrimonial endogame et ils se réfèrent à une organisation politique traditionnelle distincte de celle des *Moose*. Au-delà de ces dimensions historiques et culturelles, la marginalité des Peuls doit également être considérée sous sont aspect économique car beaucoup d'entre eux pratiquent un agropastoralisme dont les intérêts sont peu défendus dans les sphères politiques.

**Carte 3 : "Une cartographie des Peuls", *source* : Boutrais (1994)**



Aujourd'hui on considère que les Peuls du Yatenga se divisent en trois principaux groupes, les *Diallube*, les *Tooroobe* et les Peuls de patronyme Barry. Au sein de cet ensemble se sont formées cinq chefferies. Leurs chefs sont établis à Todiam, Bosomnore, Thiou, Banh et Diouma (cf. carte 2 p 15). Bien qu'ayant reçu le titre de "canton" à l'époque coloniale, ces chefferies n'ont actuellement plus de statut officiel mais constituent un pouvoir local informel. Il ne faut pas surestimer leur influence qui peut toutefois varier considérablement selon les cas. Des chefs actifs et respectés succèdent à des chefs inactifs, impopulaires ou sans autorité. Le pouvoir qu'un chef exerce au sein de la collectivité est donc très variable. La comparaison des cinq chefferies peules du Yatenga en donne une illustration frappante. Ainsi à Diouma, Adama Barry est-il un vieil homme n'ayant de chef que le titre. Loin des cérémonies en grandes pompes, ce chef et son entourage mènent un train de vie plus que modeste. A Bosomnore, l'autorité du chef a été largement supplantée par le "grand imam" et les deux hommes continuent d'entretenir des relations conflictuelles. A Banh, bien qu'il soit relativement âgé et inactif, le chef laisse derrière lui le souvenir d'une carrière bien remplie. Le réseau de relations que les membres de son lignage (frère cadet, fils aîné) entretiennent avec d'autres pouvoirs locaux est significatif d'une chefferie qui est loin d'être en perte de vitesse comme peuvent sembler l'être les deux précédentes. En revanche, à Thiou et à Todiam, nous avons rencontré de jeunes chefs investis dans des actions d'intérêt public. Ils saisissent la possibilité que leur offre leur statut pour être de véritables "entrepreneurs". Pour cette raison, une grande partie de ce travail leur est consacrée. La notion d'entrepreneur doit être considérée dans une acception large, c'est-à-dire politique, traditionnel, religieux et non exclusivement économique[7]. Nous espérons, à travers ces cas spécifiques de formes politiques issues de groupes en marge de la société *moaga*, réinterroger plus largement les potentialités et logiques d'action de la chefferie. Pour cela, une approche dynamiste présente un double intérêt : elle permet de considérer les processus de formation et de recomposition politique des chefferies mais aussi l'usage qu'elles font de leur passé.

[7] Il a notamment été abordé ainsi lors du colloque de l'APAD intitulé "Entrepreneur et entreprise en quête de normes" (2005).

*La question du changement*

L'étude des formes de pouvoir précolonial a longtemps été le domaine de l'anthropologie politique "classique". Les nombreuses et riches monographies qui ont jalonné l'histoire de la discipline s'attachaient à décrire parfois très finement le fonctionnement du pouvoir politique, sa transmission, son assise religieuse et économique. L'intérêt s'est principalement porté sur les modes de reproduction du pouvoir et moins sur le changement. Or, les pages qui suivent révèlent que la chefferie est d'abord une institution de "grande historicité" (Taguem Fah 2003). Qu'elle soit de faible influence ou éminemment puissante, la chefferie a souvent été un des points névralgiques des transformations politiques. De la mise en place du système colonial où les Français ont besoin des chefs, à la période révolutionnaire qui les exclue violemment de la vie politique, les chefferies se recomposent lorsqu'elles sont mises à l'épreuve du changement. C'est pourquoi la mise en perspective historique s'impose comme une évidence, dévoilant la nature même d'une institution politique capable d'absorber continuellement les mutations sociales. Ce travail ne prétend pas faire une histoire de la chefferie depuis le XIX$^{e}$ siècle. Nous entendons, à la lumière de nos enquêtes effectuées dans les cinq chefferies et plus particulièrement à Thiou et Todiam, cerner les événements historiques qui s'expriment comme ayant été des moments charnières pour le devenir des chefferies peules : peuplement des Peuls dans le Yatenga, processus d'islamisation, conquête coloniale, traité de protectorat, création des "cantons" peuls, "hamallisme" et son retentissement dans le Yatenga, Révolution.

La chefferie comme objet d'étude doit également être reconsidérée à la lumière des phénomènes politiques contemporains. Depuis le début des années 1990, historiens[8] et anthropologues[9] se penchent sur le phénomène de "retour des rois" dans les sphères politiques (Perrot et Fauvelle-Aymar 2003). Ces auteurs montrent que les chefferies et les royautés réapparaissent sous des formes nouvelles, dans un contexte nouveau. Les manifestations de ce retour sont multiples : les élites cumulent des fonctions administratives et traditionnelles, certains chefs se font entrepreneurs ou interviennent dans des mouvements internationaux de pacification[10], des cérémonies d'intronisation

[8] Coquery-Vidrovitch (2003), Somé (2003), Traoré (2000).
[9] Rouveroy van Nieuwaal (2000), Bako-Arifari et Le Meur (2000), Soumoni (2003), Warnier (2003).
[10] Comme à Niamey où en 1996 onze rois se sont réunis pour proposer leur médiation dans différents pays déchirés par la guerre civile (Perrot et Fauvelle-Aymar 2003).

sont sur-médiatisées. Il est donc nécessaire de s'interroger sur les rapports entre les "organisations politiques traditionnelles et les organisations politiques modernes" comme le préconisait Georges Balandier (1967/1995 : 10) il y a plus de 35 ans. Dans *Le retour des rois*, les contributeurs déclinent une multitude de relations possibles entre la chefferie et l'Etat, allant de l'exclusion à l'intégration. A plusieurs égards, nous interrogeons la relation entre chefferie et Etat, en tentant aussi de confronter les réalités globales avec le local. Ceci permet de voir de quelle manière les chefs gèrent les contraintes imposées d'en haut.

*La chefferie et la gouvernance locale*

Il nous paraît néanmoins réducteur de considérer la chefferie dans ses seuls rapports avec l'Etat. Cette institution est aussi un pouvoir local qui participe parfois à la création et à la gestion de biens ou de services collectifs (judiciaires, fonciers, hydrauliques, éducatifs). Pour ce faire la chefferie dispose de ses réseaux relationnels, de son mode de "gouvernementalité", d'une idée du service public et de critères de légitimité et d'éligibilité qui lui sont propres. A cet égard, nous souhaitons voir en quoi la chefferie peut être considérée comme une forme de gouvernance locale. Précisons que la notion de gouvernance est réapparue dans le contexte de crise des politiques d'ajustement structurel à destination de l'Afrique. La Banque Mondiale focalisait sa réflexion sur les réformes à promouvoir dans ces Etats, à savoir, favoriser une bonne administration, accroître la responsabilité des dirigeants et des agents de l'Etat à l'égard des citoyens, garantir la transparence et asseoir la primauté de l'Etat de droit. Ces critères ont par la suite déterminé l'aide financière octroyée aux pays en voie de développement. Ainsi au début des années 1990 une mutation des institutions africaines s'opère-t-elle : décentralisation, développement des associations, transfert de compétence vers des acteurs privés. On pourra notamment voir en quoi la chefferie peut récupérer certaines de ces compétences et interroger son rôle dans la gouvernance. Comme le préconise Giorgo Blundo, il importe d'analyser empiriquement le sens que peut revêtir la gouvernance une fois débarrassée de ses valeurs normatives et de considérer la manière avec laquelle les différents acteurs sociaux définissent et règlent les affaires qu'ils conçoivent comme publiques (Blundo, 2002). Des auteurs[11] ont montré

[11] Voir à ce sujet Blundo (2002), "La gouvernance au quotidien en Afrique : les services publics et collectifs et leurs usagers".

que des services qui relevaient autrefois de l'action de l'Etat sont aujourd'hui produits par des institutions à caractère non étatique comme des associations, des groupements de quartier, des O.N.G. nationales ou internationales, mais aussi par des acteurs privés comme les notables ou les gros commerçants. Bien que cela soit loin d'être une règle générale, certains chefs investissent leur fonction dans ce sens. C'est le cas de ceux de Todiam et de Thiou.

A Todiam, le chef est quotidiennement sollicité par des personnes venant lui soumettre une requête : bénédictions, conseils juridiques, règlement de conflits conjugaux, accusations de sorcellerie. Il se trouve au centre d'un service judiciaire qui atteste de son autorité sur une population allant bien au-delà de la seule référence ethnique ou villageaoise. Le processus d'islamisation et les conversions récentes et massives des *Moose* à la religion du prophète participent de son influence croissante. L'exemple de cette chefferie donne à voir une forme de pouvoir où se cumulent en la seule personne du chef des pouvoirs politico-traditionnels et des pouvoirs religieux. A la fois descendant des chefs de cantons de l'époque coloniale et cheikh initié à Nioro au Mali, le chef de Todiam porte en lui l'histoire d'un groupe marquée par le hamallisme, une branche de la tidjâniyya malmenée par l'administration coloniale. Par conséquent, il faut voir l'émergence de cette chefferie islamique sous le signe de l'ambivalence : entre docilité et résistance vis-à-vis des autorités coloniales. En outre, si cet attachement au hamallisme est encore aujourd'hui clairement revendiqué, il s'inscrit dans des enjeux nouveaux. L'allégeance au grand maître établi à Nioro garantit au chef un pouvoir de bénir dont il ne faut pas sous-estimer les effets structurants dans la confrérie et les implications économiques. Inscrite dans des logiques d' "économie de la prière" (Last 1988, Soares 1996), la chefferie de Todiam gère les ressources des innombrables demandes de bénédictions.

En effet, une chefferie ne peut s'ériger en forme de gouvernance locale si elle ne dispose pas de ressources économiques. Certes, les chefs dont il est question ici ne vivent pas dans l'opulence, mais ils sont au centre d'une circulation de richesses qu'ils savent répartir. Ces chefs ne sont pas des "figures de la réussite"[12] mettant en scène une

[12] Dans leur article "Les figures de la réussite et imaginaires politiques", Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier (1999) analysent l'émergence de nouvelles figures de la réussite comme le sportif, l'opérateur religieux ou le "diaspo", alors que d'autres comme l'intellectuel diplômé ont vu leur valeur sociale se dégrader. Les auteurs considèrent que ces acteurs mettent en scène une "culture matérielle du succès"

richesse matérielle. Ils vivent modestement (ils possèdent tout au plus une moto, une voiture et une belle cour), mais n'en demeurent pas moins dans une position sociale singulière faisant d'eux les acteurs principaux dans leur espace de gouvernance. Sans nier les intérêts personnels qu'ils tirent de ce jeu, dont le plus significatif est le prestige social, il faut s'interroger sur les contraintes inhérentes à leur fonction. Le statut des chefs est le plus souvent informel et il est essentiel de rappeler qu'ils ne perçoivent plus de rémunération comme à l'époque coloniale. Pourtant leur budget est lourd (Olivier de Sardan 1998) et leurs actions nécessitent des moyens financiers. Ce qui les pousse à se consacrer à des activités pourvoyeuses de ressources.

A Thiou, c'est dans le domaine du développement que se concentre principalement l'action du chef. Aujourd'hui chef-lieu de département et commune rurale[13], Thiou reçoit des revenus au titre de l'aide au développement affectés depuis les années 1990 à l'économie locale. En effet, le processus de décentralisation s'est accompagné d'une réorientation de l'aide internationale vers les collectivités territoriales, mais aussi d'une multiplication des services déconcentrés de l'Etat (Blundo et Jacob 1997) et des représentants du pouvoir à l'échelle villageoise. Dans cette petite ville où le pouvoir est diffus, les financements provenant des pays occidentaux drainent des ressources économiques que de nombreux intermédiaires sont en mesure de contrôler : président du groupement coopératif, fonctionnaires de la santé, villageois scolarisés. Ces "courtiers en développement" sont, au même titre que le chef "traditionnel", des médiateurs entre les organisations internationales et les bénéficiaires des aides. La chefferie constitue ici le socle sur lequel le chef ou ceux qui revendiquent leur lien avec la chefferie peuvent s'appuyer pour mener à bien des projets de développement. En outre, le pouvoir du chef découle de l'attitude bien disposée de ses prédécesseurs vis-à-vis des pouvoirs coloniaux et de l'éducation scolaire. Ceci leur a permis d'être insérés dans les sphères politiques ou, au moins, d'entretenir un réseau de relations issues de ce milieu. Les exemples des projets d'alphabétisation en *fulfulde* et d'aménagement territorial montrent que les stratégies de réussite de ceux qui mettent en place ces projets à l'ombre de la chefferie s'ancrent fortement dans un discours sur la marginalité des Peuls.

---

exhibant de manière emblématique la richesse matérielle et l'argent. Ils reconnaissant néanmoins que cette analyse n'englobe pas les "figures de la réussite" qui, intentionnellement, ne participent pas à une "culture matérielle du succès". Les chefs peuls du Yatenga s'inscrivent plutôt dans cette dernière catégorie.

[13] Le représentant de la commune rurale est un préfet-maire, il n'y a donc pas d'élections communales à Thiou.

Cette thèse s'articule autour de questions visant à comprendre d'abord la place des chefferies peules au regard de leurs transformations et recompositions passées, mais aussi de quelles manières elles appréhendent aujourd'hui la gestion de biens et de services considérés comme collectifs.

*De la découverte du terrain à l'élaboration du sujet d'étude.*

Ce travail est issu d'une expérience de terrain dont les premiers jalons ont été posés par un séjour de deux mois à Youba dans le cadre d'une maîtrise d'anthropologie portant sur les forgerons (Saint-Lary 2000). Le projet de thèse préparé en D.E.A (Saint-Lary 2001) a orienté notre intérêt sur la question de la cœxistence entre des éleveurs peuls et des agriculteurs *moose*. Face au nombre réduit d'études sur les Peuls du Yatenga, nous avons, dès le premier terrain, choisi de porter notre attention sur ce groupe plutôt que sur les relations entre éleveurs et agriculteurs. Compte tenu de notre intérêt pour les questions politiques, nous avons naturellement choisi d'enquêter sur les chefferies.

Cette recherche s'est déroulée en plusieurs étapes : les douze mois de terrain ont été échelonnés en cinq séjours entre août 2001 et juin 2004. Ce choix présente l'intérêt de pouvoir affiner et préciser progressivement la recherche au fil des allers-retours : l'éloignement, les lectures et les séminaires permettent un recul indispensable pour formuler de nouvelles questions. Au départ, nous pensions pouvoir étudier les cinq chefferies peules du Yatenga, mais réalisant combien ce projet était ambitieux pour une thèse, nous avons décidé de restreindre cette étude aux deux grandes chefferies de Thiou et de Todiam[14]. Contrairement aux autres chefs, ceux-là nous sont apparus comme de véritables entrepreneurs, illustrant que les chefs sont des acteurs capables d'adopter des stratégies pour faire leur place dans des logiques de pouvoir. Les cas de Thiou et de Todiam nous donnaient à voir que la chefferie n'est pas une simple institution folklorique.

Le travail préalable dans les cinq chefferies a eu néanmoins une valeur heuristique importante, car il a permis de dresser les grandes lignes de ce que l'on pourrait appeler une "logique peule de pouvoir" dans un pays dominé par les *Moose*, de cerner les différentes pratiques politiques en fonction des histoires locales et d'éviter

[14] Cette idée a été suggérée par Pierre-Joseph Laurent, Marc-Eric Gruénais, Jacky Bouju et Sten Hagberg, lors des journées de l'école doctorale, nous les en remercions.

toute généralisation abusive. Enfin, ces premières enquêtes ont permis d'appréhender les importantes variations en terme d'autorité et de pouvoir des chefs, observées d'une localité à l'autre. Souhaitant vivre en immersion dans le milieu afin de mener des enquêtes participantes, nous avons séjourné chez les chefs (excepté à Bosomnore où nous étions dans une famille *moaga*). Or, vivre chez un chef ne va pas nécessairement de soi. Etre familiarisé avec les codes sociaux en vigueur dans l'univers rural ne suffit pas pour pénétrer les réalités sociales qui caractérisent le monde des chefs. La vie de cour, la manière dont un chef mène une conversation et les prosternations quotidiennes des visiteurs venant le saluer ou encore les rapports de domination du chef sur ses "sujets" fournissent autant de scènes de la vie quotidienne devant être comprises.

Les explications détaillées de nos objectifs n'ont jamais empêché les chefs de vivre notre "enquête participante" comme une intrusion dans leur vie, voire comme un travail cachant des objectifs mal intentionnés. A Todiam, la méfiance du chef était due au fait que nous sommes arrivés en pleine crise de succession. Prenant le turban en janvier 1999, le chef a été confronté à d'importants conflits. Son homologue de Thiou y était impliqué en tant que beau-frère d'un des protagonistes. Les conflits se sont envenimés et des accusations entre les deux chefs ont été diffusées à la radio, notamment en 2001, année de notre premier séjour à Todiam. La perspective de recevoir une étrangère devant séjourner également à Thiou, n'était donc pas là pour rassurer le chef de Todiam. Séjour après séjour, les soupçons se sont dissipés[15] et le chef s'est révélé être un informateur très précieux. A Thiou, le sentiment de méfiance du chef n'a par contre jamais réellement disparu. La sensation d'être sous son contrôle constant nous a souvent donné l'impression de faire intrusion chez lui. La peur d'être présenté comme un personnage corrompu et l'appréhension que de vieux conflits interfamiliaux resurgissent, telles pouvaient être certainement les inquiétudes du chef de Thiou. Cette crainte est surtout celle de voir un jour décrites de façon explicite, des relations sociales et politiques qui par essence même, sont implicites. La méfiance à laquelle nous avons été confronté est pour le moins compréhensible et la question de la restitution de ce travail se posera probablement un jour[16].

---

[15] Comme le souligne Olivier Schwartz (1993), le temps et la quotidienneté sont deux agents puissants de banalisation de l'ethnographe.

[16] Sur les questions de méfiance réciproque entre enquêteur et enquêtés et sur les difficultés liées à la restitution, on renvoie aux contributions de l'ouvrage dirigé par Florence Bouillon, Marion Fresia et Virginie Tallio (2005).

Un autre problème s'est posé : celui de l'"enclicage" (Olivier de Sardan 1995b). Vivre chez les chefs ferme certaines portes, et notamment celles du monde des descendants des esclaves, *rimaïbe*. Ce sentiment d'être assimilé à un groupe nous est apparu beaucoup plus nettement chez les *Tooroobe*, c'est-à-dire à Bosomnore et à Todiam, que dans les autres localités. Parler de l'histoire des *rimaïbe,* et donc des conditions de leur mise en captivité, était si difficile à Bosomnore qu'un devoir d'autocensure s'est imposé de lui-même. Pourtant cette réserve bienveillante s'est avérée par la suite ne pas être toujours pertinente. En effet, à Thiou, les discours à ce sujet sont dégagés de tabou comme en témoignent les démarches généalogiques des *rimaïbe* qui tentent de retrouver leur famille d'origine dans les lieux où leurs ancêtres ont été capturés. L'attitude des *rimaïbe* à l'égard de leur propre histoire variant d'un milieu à l'autre, aucune règle ne peut être établie en la matière.

Grâce aux enquêtes "participantes", nous avons pu appréhender ces différents mondes du pouvoir par le biais de l'observation quotidienne que nous avons conjuguée à des entretiens nous permettant ainsi d'accéder à une histoire orale. Bien que notre méconnaissance du *fulfulde* ait été, de toute évidence, un inconvénient, nous avons autant que possible effectué des entretiens dans la langue maternelle de nos locuteurs. Dans chacun des lieux d'enquête, Bourëma Maïga nous a accompagné et s'est chargé de la traduction en français des entretiens en *moore*. Avec son aide, nous avons recherché sur place un interprète issu de la société peule pour traduire les entretiens en *fulfulde*. Sur les douze mois passés dans le Yatenga, 105 entretiens enregistrés ont été effectués avec l'accord des interlocuteurs et traduits directement en français. A Todiam, où aucun habitant n'a été en mesure d'accomplir ce travail d'interprète, car personne n'était scolarisé en français, les entretiens ont été menés en *moore*. Il faut dire que les Peuls du Yatenga, et plus particulièrement les hommes, maîtrisent souvent parfaitement le *moore*.

Nos enquêtes ont donc consisté en des observations, des discussions improvisées et des entretiens formels semi directifs. Au départ, notre grille de questions était ouverte à de nombreux domaines liés à l'histoire et à la vie sociale : généalogies de chefs, récits de fondation, islamisation, pénétration coloniale, agrégation de groupes

formant aujourd'hui la société peule, tels que les captifs, *maccube*[17] ou les artisans et griots, *nyeyybe* et *laobe*. Le contexte social singuliers que constitue chaque chefferie a appelé à des approfondissements différents. Pratiques et conceptions du droit musulman, constitution des savoirs coraniques, histoire du hamallisme, perception de l'école sont autant de questions qui se sont imposées avec force à Todiam. A Thiou, d'autres interrogations ont commandé nos enquêtes : la formation scolaire des chefs, leurs rapports aux institutions étatiques, les conséquences de la construction du barrage, les enjeux de l'alphabétisation en *fulfulde*.

***

Les pages qui suivent se divisent en trois parties, chacune étant composée de trois chapitres.

La première partie, "**Marginalité et dynamiques politiques dans le Yatenga**", permet de comprendre l'émergence et les recompositions des chefferies peules du Yatenga. On considère ici que les "frontières ethniques" entre Peuls et *Moose* se maintiennent dans des rapports d'interdépendances politique et économique. Le **chapitre premier** traite de la question des relations interethniques dans le Yatenga à partir de la littérature disponible, mais aussi sur la base de nos propres données recueillies dans les cinq chefferies où nous avons séjourné. Il s'agit de voir qu'au XVIII$^{e}$ siècle, lorsque les Peuls s'établissent dans le Yatenga, des mécanismes de différentiation ethnique s'amorcent. On comprend alors la place des chefferies peules dans cet ancien royaume *moaga* dont nous retraçons brièvement l'histoire. Des interdépendances de tous ordres sont à l'œuvre et les relations entre Peuls et *Moose* s'imprègnent d'ambivalence : entre symbiose et méfiance, les deux groupes n'en restent pas moins étrangers les uns pour les autres. Ceci est vrai de l'intégration politique autant que du rapport à l'espace. Le **chapitre 2** décrit les mêmes logiques relationnelles dans le domaine du religieux. L'objet est de montrer le processus d'islamisation dans le Yatenga qui compte aujourd'hui près de 85 % de musulmans alors qu'en 1925 seulement 10% de la population était islamisée. Ce chapitre doit permettre de comprendre qu'il n'y a pas, dans le Yatenga, un processus unique d'islamisation, mais plusieurs mouvements de

[17] Avant la "pacification", les maîtres appelaient leurs esclaves, *maccube* (sing. *maccudo*). Ce terme a aujourd'hui cédé la place à celui, plus respectueux de *dimaïdjo* (plur. r*imaïbe*), qui implique la notion d'affranchissement et se traduit parfois par "serviteur" ou "ancien captif".

conversion. Ceci aboutit à une pluralité de manières de concevoir sa pratique de l'islam et à une valorisation des chefs musulmans issus de groupes anciennement islamisés comme le sont les *Tooroobe* de Todiam. Le **chapitre 3** tente d'abord d'éclairer la notion polysémique de "chefferie" qui désigne des formations politiques précoloniales mais aussi contemporaines. Cette notion a cheminé dans l'histoire de notre discipline autant que dans l'histoire politique de l'Afrique. Ce chapitre ne s'en tient pas à l'exercice de décryptage de ce qu'est la chefferie. Nous montrons que la période coloniale a marqué une rupture majeure pour les chefferies peules du Yatenga puisque les chefs peuls obtiennent le titre de "chef de canton". L'histoire révèle que les chefs ont fait des choix stratégiques et qu'ils ont saisi des opportunités dont ils n'imaginaient certainement pas les conséquences. A l'épreuve du changement, la chefferie se recompose, même lors de la Révolution lorsqu'elle vécut ses jours les plus noirs.

La seconde partie est intitulée "**La chefferie *diallube* de Thiou. Réactivation des traditions et projets de développement**". Dans le **chapitre 4**, on voit clairement que si l'histoire est régulièrement convoquée, c'est parce qu'elle asseoit la légitimité des pouvoirs traditionnels. Toutefois, nous ne nous contentons pas ici d'analyser les usages du passé. Il s'agit de reconstruire une histoire mettant en lumière des logiques de peuplement, et la formation d'un groupe. Le pouvoir chez les *Diallube* a pris corps dans un processus de construction identitaire étroitement lié aux aléas de l'histoire (batailles, relations avec l'Etat *moaga* précolonial, pénétration coloniale, décentralisation…). Le **chapitre 5** interroge le sens concret des rhétoriques de la hiérarchie du don et de l'honneur, formulées lors d'une la réunion. Cet instant de la vie publique nous permet d'examiner les échanges portant sur les devoirs de chacun dans la collectivité ainsi que la réactivation des rapports hiérarchiques anciens. On constate que hiérarchie sociale, honneur et don forment des éléments centraux du pouvoir en action. Enfin, dans le **chapitre 6**, la chefferie s'accommode d'un jeu entre mouvements à caractère identitaire, développement et politique. On voit comment le chef ou d'autres acteurs se réclamant de la chefferie peuvent mettre leurs moyens de captation et de redistribution des flux d'aide au développement au service de leur pouvoir. Il s'avère que les catégories des domaines du politique et du développement se chevauchent et s'interpénètrent.

La troisième partie intitulée "**La chefferie *tooroobe* de Todiam. Quand l'islam est au cœur du pouvoir**" met en scène des logiques de légitimation du pouvoir

analogues à celles observées à Thiou, notamment s'agissant des usages du passé. Le domaine d'action du chef de Todiam est, quant à lui, tout autre. A la fois chef et cheikh de la tidjâniyya, c'est un homme reconnu de ses coreligionnaires dans le Yatenga. Ses liens avec le maître de la confrérie établi à Nioro tiennent autant à l'histoire des *Tooroobe* et de Todiam qu'à une stratégie actuelle revandiquée. C'est ce que nous montrons dans le **chapitre 7**. L'activité religieuse et judiciaire observée aujourd'hui à Todiam résulte d'un processus historique qui débute avec la construction d'une identité collective *tooroobe* au Yatenga, puis avec la formation de quatre factions reconnaissant un même ancêtre et qui se poursuit avec la pénétration coloniale. Cette période de l'histoire est décisive pour deux raisons : c'est la mise en place de la chefferie et aussi l'émergence du "hamallisme". Le **chapitre 8** présente différentes procédures de décision de justice. Ainsi, l'application des textes sacrés est-elle loin de se soumettre à une norme figée et rigide, elle relève plutôt d'une forme de jurisprudence. En outre, le pouvoir est fondé sur des compétences détenues par les juristes de Todiam. Au-delà de leur pratique juridique bien huilée, leurs connaissances exotériques et ésotériques sont déterminantes. En effet, l'apprentissage des savoirs religieux et la pratique mystique sont considérés comme des voies d'accès à la connaissance de la volonté divine, ce qui n'est pas sans garantir la réputation de la localité. Le **chapitre 9** interroge le cumul des pouvoirs politico traditionnels et religieux en la seule personne du chef. Ce fait donne à la chefferie toute sa force mais dévoile également les ambiguïtés et ambivalences qui en découlent inévitablement. Il s'agit notamment de mettre en évidence les contradictions inhérentes aux représentations du pouvoir politique, mais aussi d'analyser les logiques particulières de valorisation de l'image de la chefferie lors de l'intronisation. Enfin l'implantation d'une école primaire à Todiam ayant provoqué peurs et querelles, constitue à notre sens un cas tout à faite éclairant sur les mécanismes de rivalité lors de la transmission du pouvoir, les tensions entre islam et innovation et leur manipulation.

# Première partie : Marginalité et dynamiques politiques dans le Yatenga.

**photo 1 : Marché de bétail, Thiou**

Les cinq chefferies peules du Yatenga pourraient aujourd'hui être aisément présentées comme des institutions "traditionnelles" en place depuis un lointain passé. A regarder de plus près, on constate que ce pouvoir n'est souvent guère plus ancien que la pénétration coloniale. Néanmoins, depuis le XVIII$^{e}$ siècle où les Peuls commencent à s'installer dans le Yatenga, leurs relations avec les populations qui peuplent le royaume conditionnent fortement leur place dans cet espace politique. Comprendre la formation des chefferies peules, c'est avant tout mesurer ce qu'est pour les Peuls qui s'installent, le rapport à l'espace et aux autres. Les relations entre les Peuls et les *Moose* dans le Yatenga montrent que les groupes peuvent interagir et s'emprunter des traits culturels et établir des liens d'interdépendance sans pour autant perdre leur identité. Le maintien des frontières ethniques entre Peuls et *Moose* a, d'une certaine manière, conduit les autorités coloniales à favoriser la création des "cantons" peuls pour mieux administrer ces populations.

Nos investigations menées dans les cinq chefferies peules du Yatenga et quelques localités alentours nous permettent de reconstituer les dynamiques politiques liées au phénomène de marginalité. Les deux premiers chapitres de cette partie montrent comment les frontières ethniques entre les deux groupes se maintiennent depuis que les Peuls se sont installés dans le Yatenga et que leurs relations sont marquées d'ambivalence, parfois d'hostilité ou d'ignorance mutuelle et souvent d'interdépendance. Cela s'observe aussi bien dans le domaine des relations sociales et économiques (chapitre 1), que sur le plan religieux (chapitre 2). Ces considérations permettent de prendre la mesure du fait que dans cet environnement socioculturel particulier, les Peuls en marge de la société *moaga*, se fraient une place, forment des groupes, puis des chefferies (chapitre 3). De la période coloniale à aujourd'hui, la chefferie n'est jamais épargnée par les aléas de l'histoire et les vicissitudes politiques…

# Chapitre 1. Peuls et *Moose* : interactions sociales et logiques de différenciation.

## I. Remarque sur les études peules

Dispersés sur la vaste bande sahélienne, les Peuls et locuteurs *fulfulde* représentent près de six millions d'individus (Dupire 1970 : 13). Comme le rappelle Thomas Bierschenk (1997 : 5), l'abondante littérature à leur égard révèle toute la fascination qu'ils ont produit sur les explorateurs et représentants de l'administration coloniale autant que sur les chercheurs. Plus de deux mille références ont été recensées en 1977 dans la bibliographie de Christiane Seydou. A cela s'ajoutent de nombreuses publications dont certaines trouvent leur origine dans les travaux du groupe d'études comparatives des sociétés peules (Greful)[1]. La littérature qui nous intéresse touche principalement aux thèmes de l'identité, du pastoralisme, des rapports de domination et de hiérarchie, tous étant nécessairement imbriqués.

Au Burkina Faso, plusieurs études portant sur le monde peul ayant été menées (cf. carte p. 36), il est nécessaire d'en faire un rapide tour d'horizon. Dans le Jelgooji, région septentrionale du pays dont la population entretient des relations particulières

[1] Ce groupe de recherche, fondé en 1989 par Jean Boutrais, Roger Botte et Jean Schmitz (CEAf), s'est réuni tous les premiers lundis de chaque mois dans le cadre d'un séminaire consacré à la "diaspora des *Fulbe*" (selon l'expression des organisateurs). Au rythme de deux ou trois exposés par séance, ce séminaire a attiré, tout au long de son existence, des anthropologues, géographes et historiens, européens et africains, permettant ainsi le croisement de nombreux parcours individuels de recherche. Grâce à ses rencontres, à ses échanges de savoirs, le Greful a donné à chacun la possibilité d'inscrire ses propres travaux dans des problématiques plus larges relevant des sociétés peules. L'année 2005 marque la fin volontaire de cette aventure.

avec ses voisins peuls du Yatenga[2], plusieurs travaux ont attiré notre attention. La thèse de l'historien Hamidou Diallo intitulée "Les *Fulbe* de Haute-Volta et les influences extérieures de la fin du XVIII$^{e}$ à la fin du XIX$^{e}$ siècle" (1979), sont d'une grande utilité pour comprendre les flux de peuplement dans le bassin voltaïque, ainsi que les conflits et les alliances historiques qui se sont opérés à l'heure où retentissait le *jihad* de Seku Amadu au Maasina. Nous avons constaté avec étonnement que la "contribution à l'histoire du Djelgodji" de Patrick d'Aquino et Saïdou Dicko (1999) ne fait pas mention des travaux d'Hamidou Diallo, pourtant incontournables pour traiter de l'histoire de la région. L'ouvrage d'anthropologie introspective de Paul Riesman (1974) reste, malgré les critiques dont il fait l'objet, une source de réflexion pour comprendre les rapports d'autorité et ce que représente cette catégorie morale qu'est la honte pour les Peuls. Au Nord-Est, l'ancien émirat du Liptako fut dominé par les Peuls après 1804. Une partie des recherches de Hamidou Diallo (1979) est consacrée à cet espace politique mais on peut noter également les travaux d'historiens tels qu'Anna-Marie Pillet-Schwartz (1999) et plus anciennement Paul Irwin (1976). Plus à l'est encore, aux confins du pays *gulmance* étudié par Georges Madiéga (1982), se trouve une enclave peule, le Yagha. Les travaux que l'anthropologue Brigitte Thébaud (2002) y a menés sont d'un grand intérêt. Comparant les fondements du pastoralisme au Niger oriental et au Yagha burkinabè, l'auteur montre le poids des contraintes auxquelles sont soumis les agropasteurs pour garantir la survie de leur troupeau et la reproduction de leur société. Elle critique vivement les théories prônant la disparition de l'élevage extensif et met en évidence la nécessité d'une "économie de partage" fondée sur l'équilibre entre agriculture et pastoralisme. Enfin, elle montre les limites d'un tel système toujours happé par des déséquilibres structuraux d'où l'agropasteur ne sort pas souvent gagnant. D'une manière générale, les rapports entre les Peuls et leurs "hôtes" sédentaires font l'objet de mécanismes relationnels bien étudiés. Le travail effectué par Mark Breusers (1998), intitulé *On the move. Mobility, land use and livelihood practices on the central plateau in Burkina Faso*, se focalise sur ces questions en privilégiant les conséquences des migrations sur l'accès aux terres et les "arrangements" qui en découlent. Dans cette région du plateau central fortement touchée par les flux migratoires, les Peuls sont considérés comme

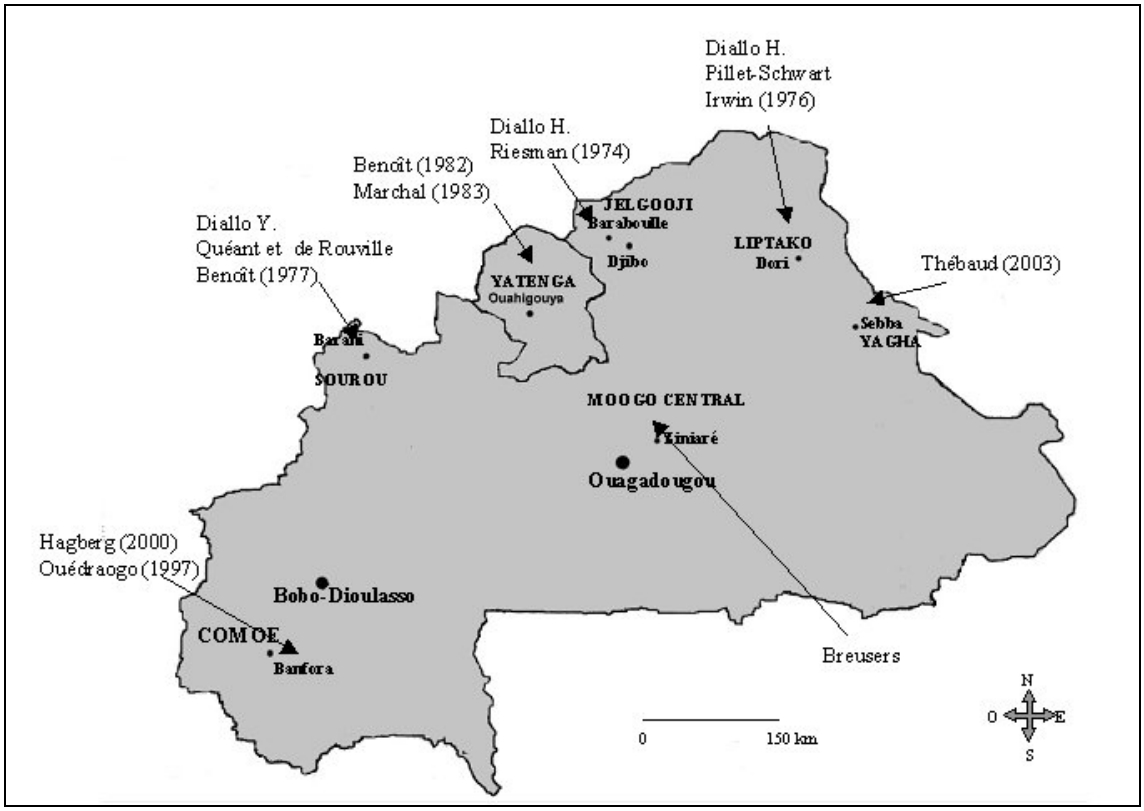
[2] Les relations ont un caractère religieux, puisque beaucoup de Peuls du Yatenga vont faire une partie de leurs études coraniques dans le Jelgooji. Les relations se manifestent également par des mariages. Sur le plan administratif, il faut garder à l'esprit que le cercle de Ouahigouya regroupait le Yatenga et les cantons peuls de Djibo, Tongomayel et Baraboulle situés dans le Jelgooji.

ceux qui, bien qu'étant restés sur place depuis plusieurs générations, reprendront à un moment leurs errances. L'antagonisme des conceptions des *Moose* et des Peuls sur l'accès à la terre suscite des interrogations. L'auteur analyse les représentations que chacun a de l'autre et les interdépendances socio-économiques entre agriculteurs et pasteurs. Le rapport de Thierry Quéant et Cécile de Rouville intitulé, *Agriculteurs et éleveurs de la région du Gondo-Sourou* (1969) révèle que cette question des rapports entre agriculteurs et éleveurs n'est pas nouvelle. Elle a également intéressé les géographes tels que Michel Benoît (1977, 1982) et Jean-Yves Marchal (1983) précisément portés sur le Yatenga. Le premier a d'abord étudié le pastoralisme dans la région du Boobola pour ensuite s'intéresser au Yatenga qui constitue une zone où le pastoralisme est en "état de survie". Cette analyse est alors confirmée et approfondie grâce au travail impressionnant de Jean-Yves Marchal (1983) qui a consacré sa thèse d'Etat à l'étude du pastoralisme dans le centre du Yatenga. Avec les monographies de quelques administrateurs du cercle de Ouahigouya (Noiré 1904, Vadier 1909[3], Tauxier 1917), ces travaux de géographie humaine sont à notre connaissance les seules études systématiques qui aient porté sur les Peuls du Yatenga. Certes, Anne Bergeret (1999) s'est penchée sur la question des savoirs pastoraux dans la région de Banh, mais son travail ne reste qu'une étude ponctuelle. Enfin, si les auteurs précédemment cités se sont plus spécifiquement intéressés aux moyens de conserver un mode de vie agropastoral, et donc aux relations d'interdépendance avec les populations d'agriculteurs, la question des conflits ne reste souvent qu'évoquée. Les mécanismes de pouvoir, d'aggravation et de règlement des conflits ont été analysés à partir des cas d'affrontements sanglants entre éleveurs peuls et agriculteurs qui ont soulevé la région de Bobo-Dioulasso en 1995. Cette tragédie a fait l'objet de deux études principales (Ouédraogo 1997, Hagberg 2000). S'agissant des études peules traitant de questions politiques, les travaux de Youssouf Diallo, parmi lesquels, sa thèse, "Les *Fulbe* du Boobola. Genèse et évolution de l'Etat de Barani" (1997), traite de ce petit Etat situé au sud-ouest du Yatenga. Par de nombreux aspects, l'approche de cet auteur retient notre attention. D'abord parce qu'une place importante est assignée à la perspective historique permettant de dégager les processus de recomposition du pouvoir au gré des

[3] Cité par Tauxier et Benoit.

aléas de l'histoire. Ensuite, Barani est un Etat[4] qui a entretenu des relations commerciales et politiques avec le Yatenga avant et pendant la colonisation.

**Carte 4 . Des études peules au Burkina**




Nous souhaitons maintenant aborder la littérature portant sur les Peuls au-delà des frontières du pays. D'une manière générale, si "la quête des invariants caractérisant le monde peul s'est avérée bien décevante" (Schmitz 1999 : 23), elle a tout de même permis de montrer avec force l'hétérogénéité des configurations sociopolitiques peules. Dans *L'archipel peul* (1995), Jean Schmitz et Roger Botte montrent que ce vaste ensemble ne peut désormais plus être analysé à travers la dichotomie simpliste : Peul nomade, païen, de la brousse/Peul sédentaire, musulman, des villes. Les auteurs remarquent que le "paradoxe identitaire" qui traverse les sociétés peules est lié au fait que l'opposition est aussi forgée par les Peuls eux-même au XIX$^{e}$ siècle, et précisément

[4] Dans sa thèse, Youssouf Diallo fait le choix de désigner Barani comme un Etat. En revanche, dans d'autres travaux (Diallo 1994), il considère Barani comme une chefferie. Ce qu'il faut retenir est qu'il s'agit d'une forme de pouvoir centralisé.

par les musulmans (Schmitz et Botte 1995). Après les *jihad* des XVIIIe et XIXe siècles menés par des Peuls, des Etats musulmans voient le jour au sein desquels les pasteurs, présentés comme des païens, sont sédentarisés. On reconnaît désormais l'hétérogénéité du monde peul et on considère l'ethnicité en tenant compte des analyses développées autant par les Peuls que par les Européens. En effet, si l'on suit de près les discours concernant les Peuls sur à peu près deux siècles, on ne peut que constater combien les manipulations idéologiques y ont toujours été fortes (Boëtsch et Ferrié 1999)[5]. D'une manière générale en Afrique de l'Ouest, on observe un essor des mouvements à caractère ethnique au sein des communautés peules à l'occasion desquels les stéréotypes sont mobilisés et où le *pulaaku* est présenté comme un symbole identitaire figé et immuable. Récemment, Günther Schlee note à juste titre la nécessité de s'intéresser davantage à la question de l'ethnicité peule dans des situations marginales (Diallo et Schlee 2000). Par exemple les populations d'origine non peule "fulanisées" ou des Peuls "arabisés", "songhaysés" ou "dogonisés" (de Bruijn et van Dijk 1988[6]) constituent des cas cruciaux. Günther Schlee estime regrettable que cette marginalité du monde peul ait été relativement négligée dans la littérature pendant plusieurs décennies. Ce n'est qu'au début des années 1990 que les "faux peuls" sont devenus un thème reconnu (Schlee 2000)[7].

Les fondateurs du Greful ont mis en évidence les multiples cas de *Figures peules* (Botte, Boutrais et Schmitz 1999) déclinant dans le temps et dans l'espace des réalités sociales très différentes : des façons d'apprivoiser l'espace, de se considérer en tant que groupe, de voir au détour de l'histoire se transformer la société. En 1997, Thomas Bierschenk et Pierre Yves Le Meur avaient déjà adopté un tel positionnement, mais là, il s'agissait de montrer différents aspects de la société peule dans la seule région du Borgou au Nord du Bénin. Les différentes *Trajectoires Peules au Bénin* montrent que les pratiques économiques pastorales s'associent à l'agriculture dans un même foyer (Jung 1997), mais aussi, et c'est nouveau, que l'apparente homogénéité de la catégorie sociale des "anciens esclaves" cache une grande hétérogénéité et des conflits identitaires forts

[5] A travers l'exemple des discours sur l'ethncité peule, les auteurs suivent les aléas des classifications à l'intérieur de l'espèce humaine et les discours qui se sont succédés depuis l'arrivée des premiers observateurs en Afrique.
[6] Thèse citée par Schlee et Diallo (2000).
[7] Pourtant en 1969, Fredrik Barth préconise déjà une telle approche puisqu'il considère que le trait décisif pour déterminer l'existence d'une ethnie est la caractéristique de l'auto attribution ou de l'attribution par d'autres d'une catégorie ethnique.

(Hardung 1997). Comme les auteurs de *Trajectoires peules au Bénin,* il nous semble important de montrer que dans une seule et même région, les nuances au sein du monde peul peuvent être liées à des contraintes naturelles, mais aussi à des variations historiques locales. L'économie pastorale, bien qu'étant souvent couplée avec l'agriculture, reste un moyen de production apprécié dans la société peule et les modalités du système agropastoral se redéfinissent au gré des crises climatiques. Les sécheresses se font de plus en plus fréquentes et révèlent l'inquiétante "avancée du désert". En outre, la question des relations avec les autres groupes se pose toujours au sein du monde peul et d'une manière générale au sein des sociétés nomades (Khazanov 1984). Contre toute vision idéaliste d'un monde nomade autosuffisant, Anatoli Khazanov montre dans son ouvrage intitulé *Nomads and the outside world*, l'inévitable interdépendance des sociétés nomades avec les groupes sédentaires qu'elles rencontrent[8].

# II. Les Peuls dans le royaume du Yatenga

## 1. Les "frontières ethniques" entre les *Moose* et les autres.

L'ethnonyme "*Moose*", désigne d'une manière générale l'ensemble des habitants du *Moogo*. Il y a cependant deux degrés d'appartenance à distinguer. Au sens strict et historique du terme, les *Moose* sont censés être les descendants en ligne agnatique d'un héros fondateur, *Naaba* Wedraogo. Deux générations après lui, dans la deuxième moitié du XVè siècle, commence l'histoire des *Moose*. Ce groupe de descendance patrilinéaire d'une profondeur généalogique de plus d'une vingtaine de générations s'appelle le *moos buudu*. Le terme *buudu* est polysémique et désigne autant le groupe de descendance patrilinéaire à ancêtre unique que le patrilignage exogame minimal qui intervient dans les échanges matrimoniaux. Pour simplifier, les *Moose* au sens strict, *nakombse*[9], sont les descendants des "conquérants" détenteurs du pouvoir, *naam*[10].

---

[8] Bien que les Peuls soient sédentaires et pratiquent pour la plupart une économie couplée sur l'agriculture et l'élevage, ils se perçoivent et sont perçus comme des nomades.

[9] Les *Nakombse* (sing. *nakombga*) signifie littéralement,"ceux qui ont raté le pouvoir". Ce sont les *Moose* au sens strict, ceux qui se considèrent comme les descendants en ligne agnatique d'un ancêtre unique, *Naaba* Wedraogo.

[10] Le terme "*naam*" désigne le pouvoir et implicitement le pouvoir politique.

Envisagé au sens large, l'ethnonyme "*moose*"[11] désigne les membres de la société à laquelle se sont agrégés plusieurs groupes autochtones ou étrangers. Les autochtones sont les "gens de la terre" (*tengdemba*) ou "fils de la terre" (*tengbiise*). Ils ont reçu ce titre des *Moose* et, par le biais de leurs compétences religieuses, ils confortent le pouvoir des *nakombse*. En effet, la terre est une instance de légitimation du pouvoir politique, mais aussi de contrôle social : le rôle du maître de la terre (*tengsoaba*), en matière de régulation de l'accès à des parcelles cultivables, est primordial. Ces "maîtres de la terre" ne forment pas pour autant un univers homogène car ceux qui çà et là dans le Yatenga, ont reçu ce titre appartiennent à des groupes autochtones d'origines multiples (Izard 1985b : 350)[12]. La distinction entre gens du pouvoir et gens de la terre laisse à l'écart deux fractions de la population *moaga*, au sens large : les forgerons et les artisans-commerçants *marãse* et *yarse*[13]. Les *Marãse*, qui sont supposés être des Songhay, ont une histoire très mal connue. Cependant, on sait qu'ils étaient spécialisés dans le commerce du sel saharien et dans la teinture à l'indigo. Les *Marãse* du Yatenga semblent être venus de Hombori (Mali actuel). Beaucoup d'entre eux ont été assimilés aux populations *Fulse* qui dominaient le royaume du Loroum[14] avant l'arrivée des "conquérants" (à la fin du XVè siècle). Ceux qui s'en sont démarqués forment aujourd'hui le groupe des *Marãse*. Les *Yarse*, d'origine *sarakolle* (venus eux aussi du Mali actuel), étaient non seulement des commerçants caravaniers pratiquant le négoce à longue distance, mais aussi des tisserands. Dans un univers où le commerce est synonyme d'islam, les deux groupes se distinguaient des *Moose* par leur affiliation à la religion du prophète. En ce qui concerne les forgerons, dans le Yatenga, ils forment un groupe strictement endogame contrairement à ceux du *Moogo* central qui pratiquent le mariage exogame.

Ces différentes composantes de la population une fois identifiées, il convient d'indiquer qu'en matière de système social, la société relève d'un mode d'organisation unique. Les *Moose* au sens large sont patrilinéaires et patrilocaux, mais la parenté utérine revêt une grande importance à travers le caractère privilégié de la relation oncle maternel/neveu utérin. Le mariage est proscrit à l'intérieur du lignage minimal.

---

[11] Dans les pages qui suivent nous employons systématiquement le terme "*Moose*" le groupe au sens large. S'agissant des *Moose* au sens strict nous utiliserons le terme "*nakombse*".
[12] Michel Izard montre que si les "autochtones" ont fourni une grande proportion des maîtres de la terre, les *Moose* au sens strict en ont fourni près de 35 %.
[13] Marãse (sing. *marãga*), Yarse (sing. *yarga*).
[14] Ou Lurum

L'alliance avec les quatre lignages des grands-parents est proscrite. Le lignage minimal est généralement divisé en un petit nombre de fractions localisées qui forment les quartiers de village. Autrefois, la seule subdivision du quartier correspondait à la grande famille étendue qui a désormais cédé la place au ménage polygame, seule véritable unité de production. Cet ensemble laisse à l'écart les membres de la société peule qui ont conservé certaines caractéristiques culturelles (langue, système matrimonial) et affirment encore aujourd'hui leur identité. Ce maintien des "frontières ethniques" (Barth 1969/1995) ne s'observe pas à quelques kilomètres au Sud-Ouest du Yatenga. En effet, dans les chefferies de Dokwe, chez les Bwa ou de Lankoy chez les Samo, les Peuls sont totalement intégrés. Ainsi, Youssouf Diallo[15] remarque-t-il que dans ces sociétés peu hiérarchisées, les Peuls ont adopté la langue des agriculteurs bwa et samo, ainsi que le système matrimonial. Force est de constater que dans le Yatenga, il n'en est pas ainsi : Peuls et *Moose* ont maintenu des "frontières ethniques". La notion d'*ethnic boundary*[16] élaborée par Fredrik Barth (1969/1995) marque un tournant important pour la compréhension des phénomènes liés à l'ethnicité puisqu'il considère que les interactions sociales sont au fondement des distinctions ethniques. Si les différences culturelles persistent entre deux groupes, c'est grâce au contact interethnique et à leurs relations d'interdépendance et non du fait d'un isolement géographique ou social. Pour l'auteur de *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, ce n'est pas le contenu culturel interne mais la volonté de marquer sa différence qui définit le groupe ethnique.

Dans le Yatenga, la population peule, loin d'être homogène, est composée de plusieurs groupes d'origine différente dont les principaux sont les *Foynabe*, les *Diallube* et les *Tooroobe*. Si chacun d'entre eux se définit comme Peul lorsqu'il se réfère à ses voisins *moose*, l'appartenance lignagère devient une trame de référence à l'intérieur du monde peul. Cette diversité interne s'affirme sur des registres politiques, historiques ou religieux. Néanmoins, prise dans sa globalité, la société peule admet plusieurs distinctions qui prévalent en fonction des contextes locaux. L'intensité des rapports de domination entre "hommes libres", *rimbe,* et anciens "captifs", *rimaïbe,* est variable d'un

---

[15] D'après l'intervention de Youssouf Diallo lors d'un séminaire du Groupe de Recherches sur les Sociétés Peules de février 2005.

[16] Le texte *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* a été traduit par J. Bardolph, Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart en français par "Les groupes ethniques et leurs frontières" (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 203-249).

groupe à l'autre. De même, si les *Diallube* et les *Foynabe* admettent en leur sein des castes d'artisans, tels que les forgerons-bijoutiers, les boisseliers ou les tanneurs, il n'en est pas de même chez les *Tooroobe*. En effet, ces derniers se hiérarchisent essentiellement à travers la distinction entre hommes libres et anciens captifs, et principalement dans les localités où résident les chefs. A Todiam et Bosomnore, les quartiers de *rimaïbe* ont fourni la main d'œuvre servile indispensable aux familles de chefs ou de marabouts et aux plus nantis. Les artisans présents à Banh et à Thiou pouvaient posséder eux-mêmes des captifs selon les rapports qu'ils entretenaient avec la chefferie[17]. D'une région à l'autre, la société s'organise en fonction de l'environnement humain et des aléas de l'histoire.

Contrairement à la région du Jelgooji (située au nord du Yatenga) où les Peuls sont majoritaires et ont imposé partout leur langue *fulfulde*, dans le Yatenga il n'en est pas ainsi. Les Peuls s'adressent aux *Moose* dans un *moore* qu'ils maîtrisent souvent très bien. Chacun sait que jamais un *moaga* ne ferait, dans le Yatenga, l'effort de s'exprimer en *fulfulde* alors qu'il reconnaîtrait volontiers y être obligé dans le Jelgooji. Le choix d'une langue est bien souvent l'expression de la domination régionale. On peut également constater que le lexique politique des Peuls du Yatenga compte de nombreux emprunts au *moore*. "*Naaba*", que l'on traduit en *moore* par "chef", est employé parfois pour désigner le chef peul, l'équivalence en *fulfulde,* "*amiru*" ou "*kananke*", étant également utilisée. Quant au chef des captifs, il porte le nom de "*debere naaba*", et à Bosomnore, le chef est entouré de certains captifs portant les titres de *togo naaba*[18] et de *kamba naaba*[19]. Bien que l'on désigne généralement les Peuls du Yatenga par l'expression "les Peuls des *Moose*", ceux-ci se distinguent nettement entre eux. Ils forment des entités politiques précoloniales distinctes, chacune ayant son ancêtre de référence.

Les logiques de différenciation entre Peuls et *Moose* s'affirment par la pratique stricte du mariage endogame. Ce constat est mis en évidence par Marguerite Dupire dans son *Organisation sociale des Peuls* (1970). L'auteur, qui a observé la pratique de l'endogamie chez les Bororo du Niger, met cette caractéristique à l'épreuve de la

---

[17] Nous aborderons cette configuration sociale commune aux *Foynabe* et aux *Diallube* dans le chapitre 5.
[18] Le *togo naaba* est un dignitaire du Yatenga *Naaba*.
[19] Signifie littéralement le "chef des enfants", à Bosomnore ce dernier était chargé de récolter les impôts auprès des *rimaïbe*.

comparaison dans tous les genres de vie allant du nomadisme à la sédentarité. Elle remarque rapidement que l'endogamie chez les Peuls sédentaires de Guinée est aussi forte que chez les Bororo (Dupire 1970 : 15). Comme l'affirment Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995 : 167), "l'entretien des frontières ethniques nécessite l'organisation des échanges entre les groupes et la mise en œuvre d'une série de proscriptions et de prescriptions réglementant leurs interactions". Dans le Yatenga, hier comme aujourd'hui, il est très rare d'observer des unions avec des *Moose* et la préférence reste celle du mariage avec la cousine croisée ou parallèle. Face à ce que certains jeunes estiment être un immobilisme social, les aînés sont encore ceux qui peuvent imposer une alliance. Alors, dans la vie de tous les jours les situations sont aux yeux de l'étranger parfois étonnantes. Une petite-fille est promise à son cousin vivant dans la même cour. Le mariage n'est pas encore consommé, mais les deux enfants savent qu'au demeurant rien n'empêchera cette alliance. Ils s'évitent et baissent la tête quand au détour d'une phrase, un de leur frère vient à leur adresser une petite moquerie. Les mariages entre groupes peuls sont aussi pratiqués, mais dans la vie maritale d'un homme polygame, la première épouse est généralement choisie parmi les cousines. Cette forme de mariage contribue largement au maintien des frontières ethniques. L'union entre une femme peule et un homme *moaga* (et inversement) est présentée comme une alliance prohibée : "les *Moose* ne veulent pas d'une femme qui ne cultive pas", pour reprendre les paroles du chef de Diouma.

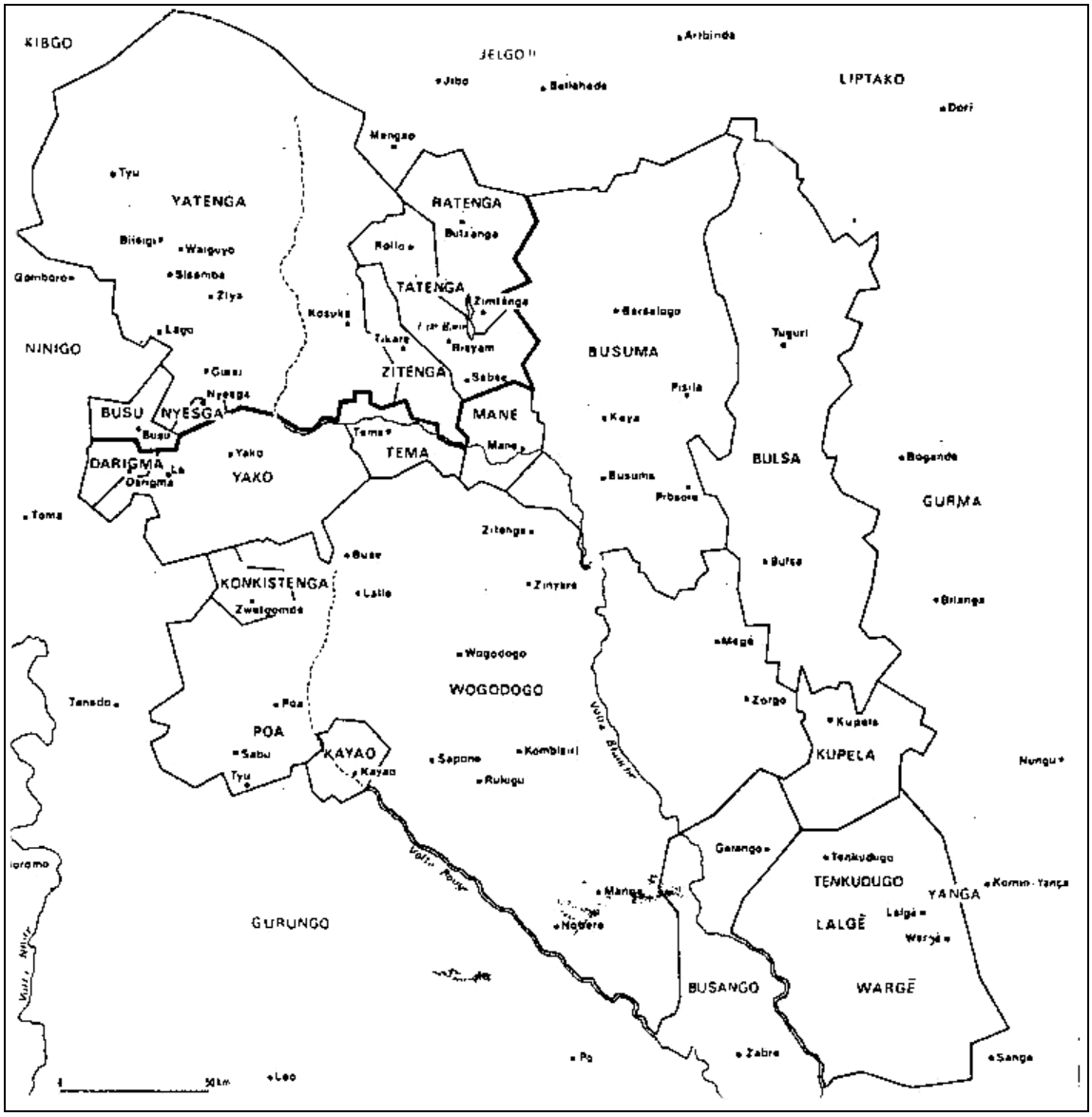
De loin en loin on entrevoit les groupes issus de cette union : les *Silmimoose*. Selon Michel Izard, à côté de la société *moaga* et de la société peule, "une place à part doit être faite aux *Silmimoose*" (Izard 1985b : 5) qui forment la troisième société présente dans le Yatenga. Comme le propose Michel Benoît (1982 : 53), "il est douteux que cette population ait un ancêtre commun". Ceci nous invite à relativiser l'interprétation du Capitaine Noiré (1903) pour qui les *Silmimoose* sont issus de l'union d'un Peul de Banh et d'une femme *moaga*. Selon l'auteur, un Peul aurait quitté Banh pour la région de Téma. Sa femme étant morte sans laisser d'enfant, le roi de Téma lui aurait offert une de ses filles, leurs descendants formant la "couche des Silmi-mossis". La réalité est certainement plus complexe et il nous semble qu'au détour de l'histoire se sont créées çà et là des alliances entre Peuls et *Moose* grâce auxquelles des groupes *Silmimoose* ont vu le jour. Etudiant leur ethnogenèse, Zakaria Lingane (2001) définit les *Silmimoose* comme une "ethnie prohibée". Le mode de vie qu'ils adoptent, ainsi que certains traits

culturels, semblent être néanmoins déterminés par les populations qu'ils côtoient. Les *Silmimoose* de Todiam sont totalement "fulanisés", alors que ceux de Diouma ont adopté la langue et le système matrimonial des *Moose* et pratiquent autant l'agriculture que le pastoralisme[20]. La réalité est donc plus nuancée qu'une représentation de l'univers social selon laquelle "la double activité économique des *Silmimoose* (agriculture + élevage) n'est que la conséquence de leur double origine historique (*Moose* + *Silmiise*)" (Izard 1985 b : 67).

## 2. La formation du royaume du Yatenga.

**Carte 5 . Royaumes *moose* en 1895, *source* : Izard (1985a).**

[20] Alors que le *Moose* pratiquent un élevage intensif et refusent de traire le lait, ce qu'ils considèrent comme le travail des femmes peules, les *Silmimoose* ne répugnent pas cette tâche qu'ils confient aux enfants.




On considère qu'à la fin du XIX$^{è}$ siècle, le Moogo regroupe une vingtaine de formations politiques dont les deux principales sont les royaumes de Ouagadougou (Wogodogo) et du Yatenga (cf. carte 5 ci-dessus). On raconte que tout commence dans l'actuel Ghana, où un certain *Naaba* Wedraogo serait sorti armé d'une forêt pour s'élancer vers le nord. Plusieurs mythes, que nous n'évoquerons pas ici parlent de ce personnage[21]. Ce qu'il faut retenir est que les *Moose* au sens strict se considèrent comme les descendants de ce *Naaba* Wedraogo. En fait, on s'accorde pour dire que l'histoire débute deux générations plus tard avec *Naaba* Wubri qui est reconnu comme le

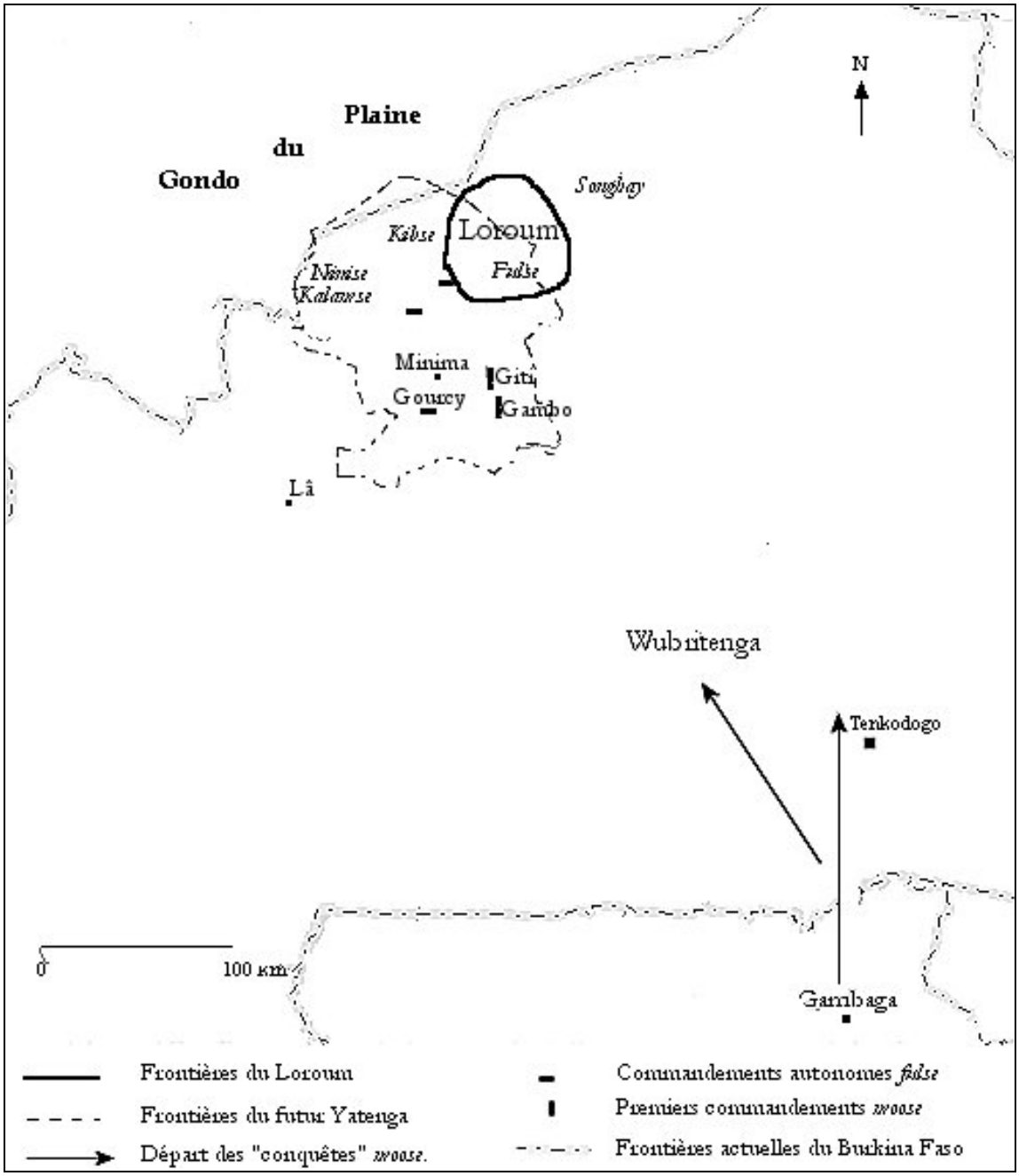
[21] Junzo Kawada a recensé près de 20 versions différentes de ce mythe.

fondateur du Wubritenga, littéralement "la terre de Wubri", qui deviendra le royaume de Wogodogo. L'époque de *Naaba* Wubri se situe dans la deuxième moitié du XVè siècle selon les estimations de Michel Izard (1970). Plusieurs de ses fils seraient partis conquérir les terres en direction du nord, élargissant le territoire du Wubritenga. Ils atteignent de petites zones méridionales du Yatenga et fondent respectivement les petits royaumes de Giti et Gambo (cf. carte 6 p. 45). Jusque là, toutes ces expéditions se sont faites dans le but d'agrandir le Wubritenga, mais cette conquête de nouveaux territoires s'achèvera avec l'arrivée de *Naaba* Yadega, petits-fils de *Naaba* Wubri.

Avant l'arrivée des *Moose*, le Yatenga est peuplé de groupes d'origines multiples. En premier lieu, il y a les *Fulse*[22], présentés comme une population guerrière venue de l'Est. Après avoir probablement démantelé quelques petits commandements songhay, les *Fulse* fondent le royaume du Loroum. Ce pouvoir qu'ils imposent à des populations autochtones d'agriculteurs sédentaires, s'étend sur l'actuel Jelgooji et dans la partie orientale du Yatenga pour se prolonger vers le sud jusque dans la région de Gourcy[23]. Parmi les groupes songhay, beaucoup sont assimilés aux *Fulse* et ceux qui s'en distinguent formeront le groupe des *Marãse*. Ceux-là sont généralement reconnus comme des commerçants caravaniers, musulmans et de surcroît teinturiers (Izard 1985a). Quant aux autres populations d'agriculteurs sédentaires que les *Fulse* dominent, elles gardent la maîtrise de la terre et le pouvoir religieux qui lui est associé. A l'extérieur du territoire contrôlé par les *Fulse*, vivent des populations organisées en communautés villageoises. Parmi elles, aux frontières occidentales du Loroum, se trouvent les *Kibse*[24] dont beaucoup ont fui et que l'on désigne aujourd'hui comme les ancêtres des Dogons. Plus à l'Ouest vivent les *Kalamse* en nombre réduit et les *Ninise* dont une partie forme les ancêtres des Samo.

**Carte 6 . Le Yatenga avant l'arrivée des *Moose* (XVè siècle).**

[22] Eux-mêmes s'appellent *Kurumba*.
[23] Anciennement Gurcy.
[24] "Une partie de la population du Yatenga est constituée de *Kibsi*, devenus culturellement *Moose*, ressortissant du même ensemble de peuplement que les Dogons orientaux et septentrionaux" (Martinelli 1995 : 383).




A cette époque, l'économie est essentiellement fondée sur l'agriculture, l'élevage du petit bétail, le commerce du sel pratiqué par les *Marãse* et la métallurgie. Il faut dire que le Yatenga est un pays riche en minerai de fer comme l'Afrique de l'Ouest en compte peu. Les forgerons sont principalement des *Kibse* (Izard 1985 : 20). Ainsi, avant l'arrivée des *Moose*, le pays est-il habité par des populations d'origines multiples et les jalons d'un Etat sont-ils posés par les *Fulse*. Des *Moose* commencent à s'y implanter par vagues successives, leur dessein étant à l'époque d'étendre le royaume du Wubritenga.

Mais l'entrée en scène de *Naaba* Yadega en fera le deuxième royaume du *Moogo* par la taille et par l'importance géopolitique après le Wubritenga…

A la mort du fils de *Naaba* Wubri, la compétition s'ouvre entre *Naaba* Kumdumye et *Naaba* Yadega. Le premier est intronisé Moogo *Naaba* et s'installe à La (devenu La-Todé). Evincé du pouvoir, le futur *Naaba* Yadega complote avec sa sœur Pabré qui dérobe les emblèmes royaux transmis depuis *Naaba* Wubri. Les deux quittent secrètement La pour Minima, localité où *Naaba* Yadega a fait son éducation de prince. On dit que les deux fugitifs (probablement entourés de compagnons) sont poursuivis en vain[25]. Quoi qu'il en soit et après maintes ruses, *Naaba* Yadega s'installe à Gourcy et fédère sous son autorité des commandements déjà existants. Il place ses compagnons de la première heure dans de nombreuses localités. Il brise la résistance des *Kibse* et parvient à les expulser puis place les *Fulse* comme maîtres de terres désormais associés au pouvoir, *naam*. Il renforce l'organisation militaire des localités sous son autorité (Izard 1985a : 10-43). Au crépuscule du XVè siècle, le royaume du Yatenga est fondé, mais il faudra attendre le règne de *Naaba* Yemde (1850-1877) pour que les frontières du royaume soient définitivement stables. Nous ne reprendrons pas ici l'histoire du royaume dont la construction est jalonnée de conflits dynastiques, de résistances internes et externes[26]. Il convient néanmoins de revenir brièvement sur le XVIIIè qui est à la fois une époque charnière dans la centralisation du royaume et aussi celle de l'implantation des Peuls.

Vers le début du XVIIIè siècle, le pouvoir royal se consolide, les *Moose* n'ont presque plus d'espaces nouveaux à faire passer sous leur domination. Le pays est composé de commandements locaux dirigés par les fils de rois et leur densité est telle qu'il n'est presque plus possible d'installer de nouveaux chefs. Les conflits entre branches dynastiques sont inéluctables d'autant qu'ils sont arbitrés par des rois, qui, soucieux de nantir leur fils laissent "les *nakombse* se manger les uns les autres". Dans ce contexte de saturation des espaces politiques, il s'agit pour une dynastie désirant renforcer son pouvoir, de consolider l'appareil d'Etat (Izard 1985 : 63-65). L'Etat du Yatenga n'est abouti et stabilisé qu'à la fin du XVIIIè siècle sous le règne d'une figure

[25] A Ouagadougou, capitale du Wubritenga, cet événement n'est pas relaté.
[26] Voir à ce sujet Michel Izard (1985a).

exceptionnelle, *Naaba* Kango. Ce personnage, que certains récits[27] qualifient de cruel et autoritaire, organise l'économie du pays en assurant la sécurité des axes commerciaux sur lesquels transitent les denrées telles que le sel, la cola, les nattes et les étoffes. Il protège Youba, principal marché du royaume habité par des *Yarse* et des *Marãse* et crée non loin de là, Ouahigouya[28], la capitale. Cette phase de l'histoire, caractérisée par l'intégration du commerce transsaharien à l'organisation du royaume, marque l'aboutissement d'un processus progressif de formation d'un Etat. Que les Etats soudanais soient tributaires des échanges commerciaux entre le monde noir et l'Afrique du Nord est, d'après les conclusions de Jean-Louis Triaud, la clé de voûte de leur existence et de leur prospérité. Ainsi, "le ralentissement du trafic, ou bien le déplacement de ses voies de passage, est fatal aux royaumes qui en bénéficiaient jusqu'alors" (Triaud 1973 : 218). Les pouvoirs *moose* avaient donc tout intérêt à entretenir les meilleures relations avec les commerçants musulmans *yarse* et *marãse* dont ils protégeaient les routes. *Naaba* Kango renforce également le contrôle des frontières et centralise le pouvoir. Bref, le Yatenga est désormais un territoire dont les dispositifs de contrôle économique, militaire, administratif et politique sont unifiés. Or, c'est à cette même période et un peu avant, quand le royaume se consolide, que les Peuls commencent à s'implanter massivement sur le royaume. Leur installation dans les zones frontalières inhabitées recèle pour le Yatenga, un danger potentiel évident.

## 3. Le peuplement des Peuls dans le Yatenga.

Les trois principaux groupes peuls (cf. carte 2 p. 15) , *Foynabe*, *Tooroobe* et *Diallube*, ont peuplé le Yatenga selon des logiques multiples qu'il est nécessaire de rappeler. Connus pour leur mobilité, les Peuls, où qu'ils soient, s'inscrivent dans des mouvements de grandes migrations.

Les *Tooroobe* (de patronyme Tall) sont probablement les premiers à avoir commencé à s'établir dans le Yatenga. Comme le suppose Michel Izard (1985a), ils seraient venus au début du XVIII$^{è}$ siècle. Originaires du Fouta Toro, les *Tooroobe* auraient fait une boucle vers la région de Torodi (actuel Niger) et peut-être Sokoto (actuel Nigeria) avant de pénétrer le *Moogo*. Dans leur itinéraire, certains essaiment au Liptako et du Yagha. Ils atteignent le Yatenga dans des conditions que nous

[27] D'après ceux que nous avons recueilli à Youba.
[28] Ouahigouya ou Waiguyo, est la contraction de "*Wa ya yougouya*" (venez vous prosterner).

n'aborderons pas ici (cf. chapitre 7). Chassés de Gibou, une petite localité à l'Est du royaume, les *Tooroobe* peuplent le "marigot de Todiam" (Benoît 1982) pour certains, et traversent le Yatenga d'Ouest en Est pour d'autres, afin de s'établir à Goutela puis Bosomnore. Les *Tooroobe* essaiment donc dans ces deux principales zones. Du côté de Todiam, ce n'est qu'à la période coloniale et peut-être quelques années avant qu'apparaît un chef faisant autorité sur les *Tooroobe* de la région du Marigot de Todiam, alors que Bosomnore et Goutela sont dès la seconde moitié du XVIIIè siècle, des centres politiques où résident des chefs *Tooroobe*. Les traditions orales recueillies à Bosomnore rendent compte de la formation d'un groupe sociopolitique *tooroobe* dans cette zone dont le premier chef apparaît en la personne de Daoud Jibaïro. Toutefois, les récits s'attardent plus sur le personnage de Idriss Jibaïro, frère cadet du premier chef qui lui succède. Idriss est présenté comme un homme particulièrement versé dans l'islam et détenteur de pouvoirs magiques exceptionnels. Il avait, d'après certains récits que nous avons recueillis sur place, l'habitude de recevoir *Naaba* Kango en quête d'une protection bienveillante. Michel Izard présente la chefferie de Bosomnore comme le "centre maraboutique" privilégié des rois du Yatenga (Izard 1985a). Comme Todiam, Bosomnore deviendra canton peul pendant la période coloniale.

Dans la première moitié du XVIIIè siècle probablement, les *Diallube* (de patronyme Diallo) venus du Maasina pénètrent le Yatenga. En tout cas, c'est à cette période que se situe l'arrivée de l'ancêtre commun. Rien n'empêche cependant de penser que leur peuplement se soit fait par petits groupes dont certains seraient arrivés dès la seconde moitié du XVIIè siècle comme le suppose Michel Izard (1985 : 68-69). Chassés de Bosomnore et Goutela par les *Tooroobe*[29], les *Diallube* essaiment dans l'ouest du Yatenga près des frontières. Dans la seconde moitié du XIXè siècle, ils forment un groupe sociopolitique hiérarchisé, reconnaissant l'autorité d'un chef dont la résidence alterne entre Bouro, Bango et Thiou. Nous reviendrons sur leur peuplement dans la seconde partie.

Les derniers, de patronyme Barry et Sangare (ou Sankara[30]) se disent originaires de Fittuga dans l'actuel Mali. D'après nos enquêtes, ils s'établissent non loin de là, à Sari, puis à Delga, sur le territoire du Yatenga. Ce n'est que sous leur chef nommé

[29] Information recueillie à Bosomnore et confirmée à Thiou.
[30] Sankara est aussi un patronyme attribué aux *Silmimoose*.

Sidiki que les *Foynabe* forment une chefferie dont le territoire, qu'ils appellent "*foy*", s'étend dans la zone nord du Yatenga peu peuplée par les *Moose*. Avec Sidiki, certains s'implantent à Banh. Plusieurs récits montrent qu'ils y chassent les *Tooroobe*. Cette indication permet de supposer qu'ils étaient capables de s'imposer par la force et confirme le fait que la présence des *Tooroobe* dans le Yatenga est antérieure à celle des *Foynabe*. D'après certains interlocuteurs, Sidiki était un contemporain de *Naaba* Yemde (1850-1877). Cette hypothèse, sachant que deux chefs ont précédé Sidiki à Delga, nous permet de supposer que les *Foynabe* commencent à s'implanter dans le Yatenga au début du XIX$^{e}$ siècle, c'est-à-dire bien plus tardivement que l'estimation de Michel Izard (Izard 1985a : 70-71) ne le laisse supposer. Malgré leur réputation de mauvais élèves des *Moose*, les *Foynabe* ont semble-t-il beaucoup combattu aux frontières du Yatenga, essentiellement contre les formations politiques peules du Jelgooji (Diallo 1979, Izard 1985, D'Aquino et Dicko 1999). Les récits de complots avec des mercenaires *moose* et des Peuls de Boni pour combattre les Touaregs mettent en scène une géopolitique des frontières où les *Foynabe* occupent un espace politiquement stratégique. Leurs pratiques fréquentes du pillage et de la guerre en faisait une population à maîtriser. En dépit du peu de confiance que leur accordaient les *Moose*, les récits recueillis à Banh rendent compte de leur allégeance au Yatenga *Naaba* :

> "Avant, Banh faisait partie de la zone *moaga*. Les *Moose* commandaient tout. Si tu voulais une entente avec eux, il fallait collaborer avec eux. Les Peuls, qui étaient là aux alentours, reconnaissaient le pouvoir du Yatenga *Naaba*. Pour mieux s'entendre avec lui, il fallait partir le voir et discuter avec lui pour avoir de meilleures relations" (LB Barry, Banh, janvier 2003).

Cette allégeance n'enlève cependant rien aux mésententes entre les *Foynabe* et les *Moose* de Ingani, localité située près de Titao à une vingtaine de kilomètres de Banh. Il est notamment question d'une expédition de pillage effectuée à leur encontre et à l'issue de laquelle des *Moose* sont capturés. Leurs descendants sont encore aujourd'hui les *rimaïbe* de certaines familles peules de Delga. Il n'est donc pas impossible que malgré une collaboration supposée avec le Yatenga *Naaba*, les *Foynabe* aient été en conflit avec certains commandements locaux *moose*.

A une époque que l'on ignore, un conflit de succession éclate et une faction commence à effectuer une descente vers Sittugo[31] où elle forme progressivement un petit groupe, les *Sittugabe*, sous l'autorité d'un chef. Celui-ci se déplacera à Diouma et sera chef de canton pendant la colonisation. Michel Izard date cette rupture sous le règne de *Naaba* Yemba, au milieu du XVII$^{e}$ siècle. Selon l'auteur, la descente de ces Peuls dans la région de Sittugo n'est pas étrangère au fait que dans cette même localité, le roi avait élu domicile ou à défaut de cela, avait placé un des siens pour surveiller les lieux. Sittugo était, dans l'hypothèse de Michel Izard (1985a), un "poste d'observation privilégiée des mouvements migratoires *fulbe*". Ainsi les pouvoirs *moose* voyaient-ils d'un œil inquiet l'occupation des lieux par les *Foynabe* mais aussi les *Tooroobe*. Que la région ait été un foyer de peuplement peul important suscitant de la part des *Moose* des inquiétudes est une chose fort probable, mais comme nous venons de le dire, l'hypothèse d'une installation au milieu du XVII$^{e}$ siècle nous semble tout à fait précoce, pour le moins s'agissant des *Foynabe*. Quoi qu'il en soit, les *Foynabe* se sont vite divisés en deux formations sociopolitiques. Celle de Banh au Nord du Yatenga et celle de Diouma au Sud-Est. Cette dernière est peu connue parce que le chef n'a aujourd'hui de chef que le titre, et que les Peuls y sont peu nombreux. Beaucoup ont migré récemment, en l'occurrence vers Bobo-Dioulasso.

D'une manière générale, les traditions nous permettent de situer l'arrivée des ancêtres respectifs de ces groupes au XVIII$^{e}$ siècle, en nous référant aux rois *moose* auxquels ils avaient à faire et en recoupant les informations issues des cinq localités. Ceci étant, on peut imaginer que ces implantations dans le royaume du Yatenga aient été précédées par des flux permanents de pasteurs antérieurs au XVIII$^{e}$ siècle et même dès le cours du XV$^{e}$ siècle, comme l'avance Hamidou Diallo (1979). Cet auteur, qui s'est intéressé aux formations politiques peules du Jelgooji et du Liptako, montre notamment que les flux migratoires sont stimulés par des influences extérieures et que les mouvements de peuplement peul à l'intérieur de la Boucle du Niger sont concomitants aux deux périodes d'expansions songhay d'une part, et *Moose* d'autre part. C'est selon lui, au cours du XV$^{e}$ siècle que les Peuls commencent à s'installer dans le Jelgooji et le Liptako et il est question de deux groupes, les *Bingaabe* et les *Worongomaabe* qui s'établissent d'abord sur le *Moogo* avant de s'installer au Jelgooji (Diallo 1979).

[31] Ou Sitigo.

L'auteur propose également des "causes objectives" ayant déterminé un repli des Peuls de la zone de Tombouctou vers l'actuel Burkina. Ces causes sont essentiellement politiques et naturelles. En effet, l'émiettement dû à la chute de l'empire songhay en 1591 sous les coups des troupes marocaines provoque l'appauvrissement du pays. La guerre devient une entreprise économique que les Peuls cherchent à fuir. A ces tragiques évènements s'ajoute une succession de fléaux naturels (sécheresse, invasion acridienne) ainsi que des épidémies (Diallo 1979 : 57-62). Pour ces raisons, des vagues de migration se sont probablement succédées entre le XV$^{è}$ siècle et le XVIII$^{è}$ siècle. Or, le passage permanent des Peuls dans le Yatenga est pour les *Moose* un sujet de préoccupation. Comme nous l'avons vu, les *Diallube* et les *Foynabe* occupent respectivement les frontières de l'Ouest et du Nord. Dans le contexte d'une politique de contrôle des routes du sel empruntées par les commerçants caravaniers, on comprend mieux l'inquiétude des pouvoirs *moose* craignant qu'une fièvre déloyale ne sévisse au sein de ces groupes peuls. De plus, les Peuls commencent à être organisés politiquement au Jelgooji et sont nombreux au Maasina. Ainsi, représentent-ils une menace contre laquelle il convient d'être méfiant qui plus est quand à la fin du XVIII$^{è}$ siècle s'amorcent loin vers l'Est, les prédications musulmanes des Peuls de Sokoto (cf. Chapitre 2).

## 4. Tolérance mesurée de l'autorité centrale

Les groupes peuls proches des frontières septentrionales du Yatenga étaient, selon les *Moose* susceptibles à tout moment de s'allier aux formations politiques Peules du Maasina ou du Jelgooji dont ils étaient proches géographiquement et culturellement. C'est pourquoi les chefferies peules du Yatenga étaient autonomes les unes par rapport aux autres et globalement par rapport au pouvoir *moaga*, sous réserve du respect d'une sorte de pacte d'alliance et d'assistance mutuelle. Elles n'étaient pas représentées à la cour du Yatenga *Naaba*. Cette exclusion politique des Peuls ne s'observait pas avec autant de force dans d'autres royaumes. En effet, dans le Ratenga, royaume qui appartenait à la zone d'influence du Yatenga, les commandements peuls étaient placés sous l'autorité d'un "chef peul" (*Silmii Naaba*), reconnu comme tel par le pouvoir et qui, à ce titre, avait ses entrées dans la résidence du roi, le Ratenga *Naaba*. Néanmoins, la présence des Peuls dans les affaires politiques du royaume du Yatenga se manifeste

progressivement par leur intégration dans les rituels politiques *moose*, et une reconnaissance de l'économie pastorale.

Pour son intronisation, *ringu,* le roi effectue un parcours de près de 36 jours constitué d'étapes dans tout le royaume (Izard 1985b). Cet événement donne lieu à une préparation principalement fondée sur l'accumulation de marchandises distribuées pendant son voyage initiatique. Si les *Yarse* et les *Marãse* offrent au roi des barres de sel et les forgerons, des couteaux, les Peuls du Yatenga fournissent des bœufs et des moutons. Beaucoup de proches du roi lui témoignent leur soumission en contribuant à cette vaste accumulation de biens que la coutume impose de redistribuer. A cette occasion, les Peuls se sont faits les gardiens du troupeau royal : les *Tooroobe* de Bosomnore établissent un campement près de la résidence royale pour garder les animaux jusqu'au départ pour le *ringu*. Ces faits permettent de relativiser l'exclusion des Peuls de la vie du royaume : non seulement ils sont intégrés aux rituels royaux, mais participent aussi à l'économie puisqu'ils fournissent une bonne part des bovins du troupeau royal.

L'économie du palais du Yatenga *Naaba* s'organise pour que des biens soient capitalisés et redistribués à l'occasion des cérémonies annuelles et exceptionnelles. Outre la production artisanale des forgerons qui fournissent un ensemble de biens allant des ustensiles de cuisine aux armes, outils agricoles et bijoux, le troupeau royal de bovin est un élément important de cette économie. Les "gens de *bagare*[32]" sont les gardiens du troupeau royal et non des éleveurs. Ils sont établis dans plusieurs localités du royaume, parmi lesquelles Rom Bagare où nous avons séjourné. Nos enquêtes menées dans ce village permettent de souligner un fait singulier. Les gardiens du troupeau royal ne sont pas des Peuls, mais leurs récits de fondation mettent en évidence l'existence, dans un lointain passé, d'un Peul à qui le troupeau du roi aurait été confié premièrement et qui aurait fui avec les animaux en laissant ses femmes. Ceci révèle qu'au moins à Rom Bagare, mais certainement dans les autres localités où demeure le troupeau royal, les gardiens appartiennent à la société *moaga*. Dans cette économie, les Peuls du royaume offrent les bœufs à l'occasion des cérémonies royales : ceux de Bosomnore fournissent le bœuf destiné au sacrifice annuel, ceux de Todiam

[32] "*Bagare*" (mor.): l'enclos.

amènent au palais les bœufs pour la fête de *filiga*[33]*;* ceux de Thiou en amenent pour le *naapusum*[34] (Izard 1985b : 494).

On ne peut que constater la place faite à la société pastorale dans l'idéologie du pouvoir, si l'on s'arrête sur les devises déclamées par les musiciens royaux. Dans un chapitre intitulé "La nature, les hommes, le roi", Michel Izard (1992) analyse un ensemble de six devises collectives tambourinées par les musiciens royaux à l'occasion des fêtes de début d'année cérémonielle dans le Yatenga. Les six devises collectives sont, dans cet ordre, celles des gens de la terre, réputés être des autochtones, des forgerons, des tambourinaires royaux, des captifs royaux, des Peuls et des "boisseliers peuls". L'auteur montre que les six groupes ainsi identifiés appartiennent à trois entités : une société agricole pré-étatique (gens de la terre et forgerons), une société pastorale non étatique (Peuls et boisseliers) et la société étatique *moaga,* dont l'existence se manifeste ici par la "parole" du pouvoir (tambourinaires royaux) et la "force" du pouvoir (captifs royaux). Ainsi, les *Moose* ont-ils une idéologie politique et une représentation du monde qui associe société agricole et société pastorale dans un même univers qu'ils dominent et auquel ils donnent le nom, d'origine arabe, de *dunya.*

Au-delà de la place qu'a progressivement acquis l'économie pastorale les *Tooroobe,* en tant que marabouts guérisseurs, ont rempli un rôle dans la vie intime du roi. Certes, on ne dit pas que le roi est malade, mais c'est un homme, et ses sujets savent que l'âge venant, il manifeste des signes d'affaiblissement ou de présence de la maladie. Au crépuscule de sa vie, ses dignitaires et plus précisément le *balum naaba,* suivent l'évolution de son état de santé et à son chevet, des marabouts guérisseurs sont là pour tenter d'enrayer ses maux. Ce sont ceux de Bosomnore, de Bassanga[35] ou de Youba car ils ont bonne réputation. Ces médecins musulmans, dont les techniques de guérisons font uniquement appel aux vertus des amulettes, sont grassement payés (Izard 1985b : 120).

Avant la pénétration coloniale, bien qu'étant aux marges de la société *moaga*, les Peuls sont largement pris en compte dans l'organisation administrative du royaume. Michel Izard a montré le rôle central des captifs royaux dans le système de

---

[33] Fête annuelle de célébration des ancêtres familiaux.
[34] Salutations annuelles au Yatenga *Naaba.*
[35] Michel Izard évoque les consultation auprès des marabouts de Todiam. Il s'agit en fait de ceux de Bassanga ou de Dingri car la localité de Todiam n'est fondée qu'en 1898.

gouvernement et plus largement la place des dignitaires royaux, les *nesomba* qui sont des "hommes de bien", "dignes de confiance". En définitive, en haut de la hiérarchie politique, les quatre *nesomba* royaux administrent l'ensemble des commandements locaux du royaume. Ils sont les intermédiaires privilégiés entre le pouvoir local et le pouvoir central, car le roi n'est consulté qu'en dernier recours. Ces quatre dignitaires sont respectivement le *Togo Naaba*, le *Balum Naaba*, le *Weranga Naaba* et le *Rasam Naaba*. Si chacun se charge de l'administration d'une partie du royaume, ils sont également investis d'une fonction particulière à la cour du roi. Pour ce qui est de leur rôle vis-à-vis des Peuls, Michel Izard écrit que le W*eranga Naaba* a la charge, avant la période coloniale, des relations du pouvoir central avec les *Diallube* et les *Foynabe*. Quant au *Bin Naaba*, le chef des captifs royaux, il est chargé des relations avec les *Tooroobe*.

Le schéma général des rapports entre Peuls et gens du pouvoir *moaga* relève d'un pacte tacite d'alliance et d'assistance, doublé d'une méfiance réciproque. Les Peuls s'engagent à faire allégeance et, si besoin est, à fournir le royaume en hommes lors d'expéditions guerrières. Quant aux *Moose*, ils garantissent çà et là, la paix à des pasteurs sillonnant le pays à la recherche de pâturages et par conséquent particulièrement soumis aux attaques fréquentes de pillards. Ici, chacun mesure les intérêts d'une cohabitation où des formes d'échange économique s'instaurent progressivement, créant des interdépendances : les produits de l'élevage (lait, beurre, fumure) sont échangés contre des céréales. Ce type de relations désormais bien connues perdure encore de nos jours, mais il faut bien garder à l'esprit que les mondes peuls et *moose* restent à bien des égards cloisonnés par des codes, des systèmes sociaux et économiques très différents.

## III. L'occupation de l'espace : entre contraintes et intérêts mutuels.

Le Yatenga est une région sahélienne située dans une zone climatique délimitée par les isohyètes 500 mm et 600 mm : très faibles, les précipitations sont également irrégulières. 1983, année de sécheresse, ne totalise que 30 jours de pluie. Nous sommes donc à l'extrême limite des mises en culture non irriguées, qui selon certains

spécialistes, ne peuvent être pratiquées en dessous du seuil des 500 mm. La saison des pluies s'étend de juin à septembre. A ces quatre mois correspond une période de travail agricole intense. Dans leur très grande majorité, les champs sont ensemencés en mil et en sorgho (gros mil). A ces cultures de base s'ajoutent le maïs et le gombo (plante à sauce), cultivés autour des habitations. Les cultures du pois de terre et de l'arachide sont des activités exclusivement féminines. L'agriculture est principalement vivrière et généralement couplée avec un élevage de bétail : ovins, caprins et bovins (dans une moindre mesure) tandis que l'élevage de bétail est essentiellement l'affaire des Peuls.

## 1. Logiques d'installation précoloniale

Si l'on associe généralement, les Peuls à leur activité pastorale, il faut garder à l'esprit que la catégorie même de pasteur masque des réalités bien différentes. Comme le souligne Claude Raynaut (1997 : 147-148), il convient d'éviter l'amalgame usuel entre pasteur et nomade. Alors que le pastoralisme désigne une forme de production qui s'organise autour de l'appropriation de l'exploitation et de la circulation du troupeau et détermine l'existence matérielle d'un groupe, le nomadisme quant à lui ne désigne qu'un mode de résidence et d'occupation de l'espace fondé sur la mobilité. Or la diversité des sociétés pastorales peut s'appréhender par un croisement de ces deux catégories, qui en plus, admettent de nombreuses nuances. En effet, il existe des degrés dans la mobilité qui va du grand nomadisme déplaçant l'ensemble de la communauté avec ses troupeaux, à la petite transhumance où le cheptel se replie à certaines périodes de l'année sous la conduite de bergers. Les nuances sont toutes aussi fréquentes en ce qui concerne le pastoralisme : une population peut dépendre plus ou moins exclusivement du bétail pour sa reproduction matérielle et sociale. De telles variations peuvent être appréhendées à l'aune du système politique auquel les pasteurs sont soumis.

### a. Les Peuls dans des configurations politiques diverses

L'existence d'un "archipel peul"[36] qui s'étend du Fouta Toro sénégalais à l'Adamaoua camerounais, révèle la diversité des configurations politiques façonnées par les Peuls au cours de leur peuplement. Dans sa cartographie des Peuls, Jean

[36] Terme donné par Roger Botte et Jean Schmitz (1994) pour désigner l'ensemble de l'espace subsaharien occupé par les Peuls.

Boutrais (1994) met en évidence les blocs de peuplement plus ou moins homogènes où s'intercalent les Etats pré-coloniaux avec de petits noyaux peuls éparpillés et minoritaires. Les grandes discontinuités sont constituées par des espaces politiques fondés par d'autres populations. Les royaumes *moose* ou bambara du Kaarta et de Ségou sont des exemples notoires et non les seuls. En outre, une autre configuration est celle des petites formations politiques peules qui ont encerclé de grands Etats comme à l'Ouest du Bornou ou encore, comme les chefferies peules du Jelgooji, de Barani, du Yagha et du Liptako autour des royaumes *moose*.

La carte de Jean Boutrais (carte 3 p 18) dévoile également une vue d'ensemble d'un "peuplement peul dans le cadre d'autres structures politiques" correspondant à l'intégration de groupes peuls dans les interstices de formations politiques fortes dominées par d'autres groupes. C'est à cette catégorie qu'appartiennent les Peuls accueillis chez les chefs *bariba* du Borgou (actuel Bénin), tout comme les chefferies peules du Yatenga. La problématique de l'espace se trouve être différente quand de petits groupes peuls s'implantent dans les interstices de territoires politiques dominés par des populations d'agriculteurs sédentaires. Dans ces cas, les espaces pastoraux sont organisés en un centre politique et un réseau, plus ou moins important, d'établissements secondaires fixes ou non, qui balisent les itinéraires de transhumance et les zones de stabulation. En revanche sur des territoires politiquement dominés par les Peuls, les pasteurs peuvent se déplacer plus librement. Cette libre mobilité reste à nuancer dans la période qui suit la vague des *jihad* du XIX$^{è}$ siècle, quand les Etats musulmans du Maasina et de Sokoto ont imposé la sédentarisation des nomades. D'une formation politique à l'autre, le nomadisme est plus ou moins réglementé. Les différentes formes d'utilisation de l'espace dépendent de l'intégration politique des Peuls.

Dans son article, "Peuls majoritaires, Peuls minoritaires : contraintes et choix spatiaux", Danièle Kintz (1986) compare deux situations où les Peuls n'ont pas le même poids démographique et politique, et tente de cerner l'impact sur les modes d'occupation de l'espace. L'auteur montre que dans le Liptako, où les Peuls sont majoritaires, la chefferie contrôle l'immigration et la mise en culture sur de nouvelles terres, et l'espace villageois est réparti de manière à favoriser l'équilibre entre agriculture et pastoralisme. En revanche, dans la région de Maradi, les Peuls ne représentent que

10 % d'une population à dominante *Hausa*. Les chefs peuls sont installés sur des terres qui sont des enclaves dans le système spatio-politique *hausa* dont ils ne dépendent pas. Dans ce contexte, les besoins agricoles de l'ensemble de la population sont trop intenses pour permettre d'effectuer des choix en faveur de l'élevage. La transhumance dans cette région est donc une nécessité; elle entraîne une véritable scission familiale et un manque de main d'œuvre pour assurer les travaux agricoles. L'équilibre entre pastoralisme et agriculture est particulièrement fragile à Maradi, car les deux activités sont en compétition (Kintz 1986).

Comme à Maradi, les Peuls du Yatenga sont minoritaires. Si leurs choix spatiaux présentent certaines similitudes avec la région nigérienne, les différences sont également nombreuses. En effet, l'équilibre entre agriculture et élevage a été relativement atteint dans le Yatenga, bien qu'aujourd'hui il soit fortement menacé. En outre, cet équilibre a été rendu possible grâce à des rapports politiques et des relations d'interdépendance entre agriculteurs et éleveurs certainement plus fortes dans le Yatenga qu'à Maradi.

#### b. Négociations avec les autorités locales

Les itinéraires de peuplement des Peuls du Yatenga montrent que les pasteurs tentent de s'établir près des bas-fonds ou des marigots qui constituent des zones de pâturage et des points d'eau facilitant l'élevage. Les chefs peuls, qui progressivement se hissent à la tête de chacune de ces sociétés pastorales, s'installent tous à proximité de ces espaces inondés. Le milieu naturel est, pour les éleveurs qui s'établissent, un critère important d'ancrage au terroir. De plus, les logiques d'installation des chefs mettent en évidence qu'avant la colonisation, ils n'occupent pas nécessairement des endroits fixes et possèdent même souvent plusieurs résidences. En effet, nos enquêtes menées dans les cinq chefferies nous montrent que systématiquement, la résidence d'un chef n'est pas un endroit unique. Ainsi, dans le nord du Yatenga, le chef des *foynabe* se déplace-t-il entre Banh et Delga. A Bosomnore, les chefs *tooroobe* sont aussi à Goutela. A Todiam, on évoque également la localité de Bassanga. Enfin, la chefferie de Diouma est, à ses débuts, établie à Sittugo. Pour les *Diallube*, Thiou Bango et Bouro sont les résidences des chefs. Les fiches de renseignements, établies par les administrateurs coloniaux dans les années 1920, montrent que les commandants de cerle n'ont pas imposé d'endroit fixe aux chefs, se contentant de constater leur mobilité entre les différentes localités.

Dans le Yatenga, deux formes de territorialité coexistent. Il s'agit de deux systèmes d'emprise spatiale relevant de deux logiques opposées : une territorialité "pleine" à vocation agricole, celle des *Moose,* et une territorialité "en lignes", c'est-à-dire faite de parcours rayonnant à partir d'un centre, celle des Peuls. Pour permettre à ces deux logiques territoriales *a priori* exclusives de s'articuler, il faut que les agriculteurs et les pasteurs parviennent à des arrangements. Quand les Peuls essaiment dans le Yatenga, la "brousse" est dense et l'espace n'est pas encore saturé. La richesse relative du sol, et l'étendue des espaces permettent aux pasteurs de s'installer temporairement jusqu'à ce que d'autres lieux plus riches que les précédents les invitent à de nouvelles migrations. Plus tard, des contraintes sociales les obligent à "négocier" une implantation plus définitive. Il n'y a pas un modèle unique de relations entre agriculteurs et pasteurs pour s'installer en voisinage. Nous avons relevé quatre formes de négociation.

*Négociation-protection.*

Dans les lieux de peuplement déjà dense, les Peuls sont venus demander la terre à un prêtre local et ont ainsi pu se ménager une protection auprès des autorités politiques. A Dingri, localité située sur l'imposante maîtrise de terre de Ronga, les Peuls nous rapportent des récits relatant leurs incontournables tractations avec les personnalités politiques locales, qu'il s'agisse des chefs *moose* ou des fils de la terre, *tengbiise*. Dans cette localité[37], les Peuls se sont établis suite à une demande rituelle au chef de terre, *tengsoaba*, ainsi qu'au chef politique, le Dingri *naaba* : le premier leur attribuant une terre, et le second leur assurant une protection. En échange, la famille demandant cet accueil leur fournissait un animal en sacrifice. Chaque année, à l'occasion des cérémonies de fin d'année agricole, un bœuf était offert. Dans un contexte où les espaces sont souvent insécurisés, soumis aux pillards et à la guerre, les pasteurs s'assuraient une protection que les alliances politiques rendaient possible (ce cas est développé dans le chapitre 7).

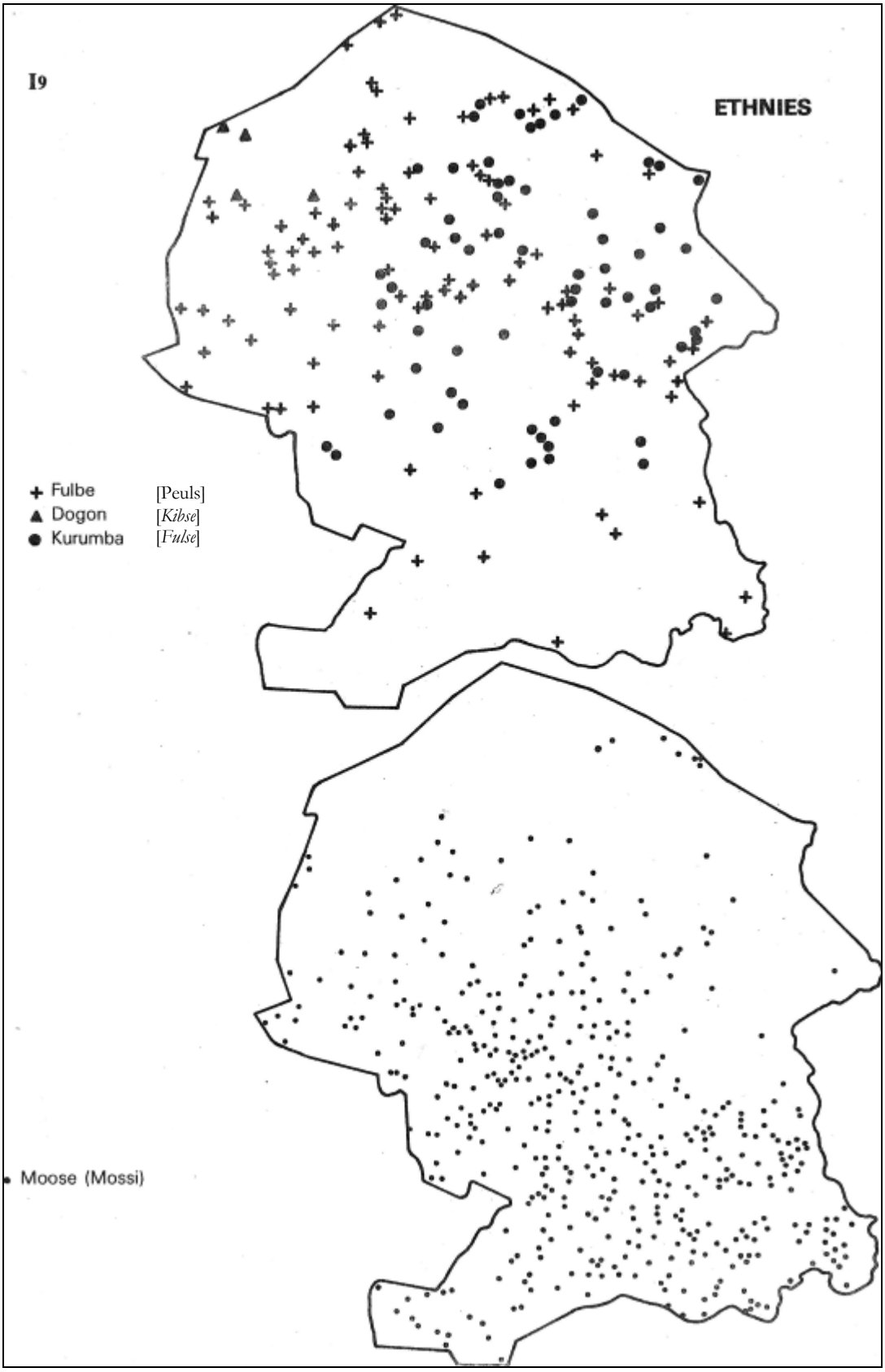
*Négociation-technique*

Des récits d'installation montrent que des autorités locales ont mesuré l'intérêt de l'élevage bovin et ont confié très tôt leurs troupeaux aux Peuls. Ce fait s'observe

[37] Nous avons résidé à Dingri dans le quartier *tooroobe* de Kubi-Todiam.

d'autant plus dans les localités densément peuplées d'agriculteurs *fulse* : ces derniers entretiennent avec les Peuls des rapports symbiotiques auxquels Jean-Yves Marchal donne plusieurs explications. Les *Fulse* ont en général davantage de bétail que les *Moose* et ont été, pendant longtemps, plus économes d'espaces (Marchal 1983 : 449-461). Ils ont donc préservé les brousses en laissant leur accès libre aux troupeaux, confiés en bonne partie aux Peuls (Marchal 1983 : 539). Dans les zones centrales, les Peuls établissent plus aisément des "contrats" de gardiennage avec les *Fulse*. Si ces logiques se généralisent par la suite, notamment quand les *Moose* ont commencé à juger les intérêts que représentent pour eux la pratique d'une économie mixte, on peut supposer que de nombreuses installations au XVIII$^{e}$ siècle se font près des *Fulse* pour ces raisons de symbiose économique. L'examen des cartes de Jean-Yves Marchal montre que le Sud du royaume à dominante *moaga* est moins fréquenté par les Peuls, contrairement à la partie Nord occupée par les *Fulse* (cf. carte 7).

**Carte 7 . Les ethnies dans le Yatenga, *source* : Marchal (1980)**


I9
ETHNIES
Fulbe [Peuls]
Dogon [*Kibse*]
Kurumba [*Fulse*]
Moose (Mossi)

*Négociation-autonomie*

Il est des cas où, pour chacun des groupes, il importe de négocier son autonomie réciproque. C'est ce que l'on observe à Bosomnore, où les Peuls et les *Fulse* (plus tard assimilés aux *Moose*) occupent l'espace villageois en se ménageant une autonomie respective. D'après un interlocuteur *fulga,* ses ancêtres ont fui la région de Yako où le roi avait ordonné leur mise à mort. Ils viennent dans la brousse inhabitée de Bosomnore et plus tard les *Tooroobe* leur demande la permission de s'installer près d'eux[38] :

> "Il y avait un marabout [peul] qui était de passage dans la brousse. Il a trouvé Pellem [l'ancêtre des *Fulse* de Bosomnore] et lui a demandé la permission de s'installer à côté de lui. Il lui a répondu : "moi je ne chasse pas les étrangers, tu peux t'installer, je veux des voisins". Il ne savait pas que les élèves coraniques faisaient tant de bruit. Le Peul s'est installé derrière la colline; il y a encore actuellement les vestiges de son installation. La nuit tombée, les élèves faisaient trop de bruit : holoholo [imitation des récitations des élèves]; le matin aussi : holoholo. Alors que Pellem venait pour se cacher, les Peuls faisaient du bruit et allaient lui attirer des ennuis. "Je t'aime bien mais il faut que tu t'écartes un peu", avait dit le *Fulga* au Peul. Donc le Peul est allé à Goutela. Après, la moitié de sa famille est revenue ici" (R. Sawadogo, Bosomnore, septembre 2001).

Ce récit nous intéresse précisément parce qu'il met en évidence les logiques de distanciation induites par la religion. Ainsi, s'agissait-il de vivre proches les uns des autres, mais sans promiscuité.

*Négociation inversée*

Enfin, certaines situations historiques donnent aux Peuls, le pouvoir d'attribuer des terres aux *Moose*. Il s'agit des cas où les Peuls, installés de longue date, voient arriver par la suite des *Moose* leur demandant des terres. A partir des années 1910, les *Moose* ont fui vers les campements peuls de Banh, en espérant se soustraire aux recrutements des tirailleurs, puis aux travaux forcés. De nombreux villages de culture ont ainsi vu le jour et se sont pérennisés. D'après Anne Bergeret (1999), à la période coloniale, les Peuls

[38] La version des Peuls de Bosomnore soutient que les *Fulse* sont venus après les *Tooroobe*.

avaient eux aussi l'habitude de disparaître en brousse, laissant sur place les *rimaïbe* auxquels les chefs confiaient certaines responsabilités. "Dès lors, les *rimaïbe* servaient souvent d'intermédiaires entre les Mossi, demandeurs de terre pour s'installer, et les chefs peuls" (Bergeret 1999 : 309). D'autres cas de négociation inversée existent également dans la zone de Diouma, où après son installation légitimée par le chef de terre local, le chef peul recoit le pouvoir d'attribuer en seconde main des terres aux nouveaux arrivants, sur celles que lui-même avait reçu précédemment. Un *moaga* de Diouma nous explique ceci :

> "Nous sommes venus par l'intermédiaire d'un chef peul et non d'un *tengsoaba*. C'est le chef peul précédent qui nous a donné un terrain" (Ouédraogo M., Diouma, février 2003).

L'état des relations entre Peuls et *Moose* et les conditions de leur installation dans le royaume sont donc variables selon les espaces et selon les dispositions des autorités locales à l'égard des Peuls. Quand ils s'installent au XVIIIè siècle, ils trouvent des espaces arborés, des pâturages riches. "En ce temps là c'était la brousse", mais progressivement, la démographie se fait pesante et les espaces se saturent comme dans de nombreuses régions du Sahel.

## 2. Crises climatiques et transformations économiques.

### a. Le repli vers le sud

A l'époque coloniale, dans toute l'Afrique de l'Ouest, se produit une dérive migratoire des Peuls vers l'est correspondant à l'itinéraire des anciens pèlerins vers La Mecque. Cette "Hégire peule" mène ceux du Nord-Nigéria vers le Soudan et des poussées vers le nord se manifestent au Niger et en Mauritanie où les Peuls empiètent de plus en plus sur les parcours d'autres pasteurs touaregs et maures. Cette progression, qui a atteint dans certains secteurs 300 kilomètres par rapport aux localisations du début de la colonisation, est due à la recherche de nouveaux pâturages. Dans les zones sahéliennes, l'administration coloniale permet les flux migratoires qu'elle contrôle en instituant des espaces libres sur les pâturages et en aménageant des points d'eau. Il n'en est pas ainsi dans les zones méridionales où l'administration identifie les Peuls à l'islam et voit leur migration comme le support d'un prosélytisme religieux (Boutrais 1994).

Aujourd'hui, les données en matière d'occupation de l'espace ont bien sûr beaucoup changé. Toutefois, d'une manière générale, "les administrations issues des Indépendances reprennent à leur compte des politiques de contrôle, notamment d'ordre fiscal, des populations" (Boutrais 1994 : 143), et ont même tendance à les durcir (Bourgeot 1989). Les graves sécheresses de 1973 et 1983 marquent une rupture sans précédent dans les mouvements migratoires des pasteurs qui désormais se replient vers les savanes du sud. On assiste alors à une nouvelle forme de pastoralisme peul qui s'insère dans les régions méridionales. Cette progression n'est pas sans poser de problèmes avec les populations d'agriculteurs sédentaires (Ouédraogo 1997, Hagberg 2000). "Assurer une coexistence entre des groupes humains aussi différents représente un véritable défi pour les autorités administratives" (Boutrais 1994). Le Yatenga n'échappe pas à ce constat : des groupes de pasteurs ont émigré en masse du Yatenga vers le Boobola ou le pays gurunsi. Après les sécheresses de 1972-1973, "la migration hors du Yatenga, et d'une façon générale, hors du Mogho est devenue […] un fait inéluctable pour qui veut simplement maintenir l'effectif de son troupeau" (Benoît 1982 : 118).

### b. Complémentarité et échange

Pour les éleveurs qui restent (et ils sont nombreux), le climat pose des difficultés croissantes jour après jour. Les années 1970-1980 ont conduit à une paupérisation des pasteurs nomades qui ont dû se convertir un peu plus à l'agriculture pour survivre (de Bruijn 2000, Thébaud 2002). Ceux là admettent volontiers qu'ils n'auraient pas pu maintenir leur charge bovine si personne n'avait migré. Si l'on distingue parfois les Peuls nomades, qui dépendent entièrement de leur bétail pour leurs besoins, et les Peuls sédentaires, qui pratiquent à la fois la culture et l'élevage, Jean-Yves Marchal remarque que les Peuls du Burkina font majoritairement partie de la deuxième catégorie. A l'exception de quelques fractions *gaobe* et *bella*, "tous les autres pasteurs, ressortissants voltaïques, ont une économie mixte" (Marchal 1983 : 540) et, par conséquent, leur mobilité se réduit à des transhumances de saison pluvieuse, pratiquées par un membre de la famille ou confiée à un berger. Autrefois, leur économie de subsistance était fondée sur l'association de l'élevage à l'agriculture généralement pratiquée par les *rimaibe*. En fait, il y a longtemps que les Peuls pratiquent l'agriculture et particulièrement ceux qui se sont établis dans le centre du Yatenga,

parmi les *Moose* et où des Peuls "très mobiles ne pourraient pas vivre" (Marchal 1983 : 541). Les Peuls du centre du Yatenga se sont toujours satisfaits d'un pastoralisme cantonnés à des espaces autour de leur résidence ou dans des aires de "délestage" en suivant des itinéraires précis.

**Photos 2 : Activités de la terre et d'élevage**

En haut à gauche : la récolte du petit mil à Youba.

En haut à droite : travaux champêtres à Youba

En bas : le troupeau d'un agriculteur *moaga* à Bosomnore.

En haut à gauche : traite du lait par une femme peule, Diouma.

En haut à droite : maison d'une grand-mère peule, Bosomnore.

En Bas : concession d'une famille peule, Bosomnore.

De leur côté, les agriculteurs associent leur activité principale à l'élevage de petits ruminants et de bovins qu'ils confient généralement à des bergers peuls. En 2005, la région du Yatenga totalise cinq années de récoltes médiocres et prolonge les difficultés économiques qui se sont amorcées depuis le début des années 1970. Les vols de bétail sont de plus en plus nombreux et nous avons pu constater que ce type de problème se règle grâce à l'intervention des Peuls. Un animal volé est généralement revendu dans un marché éloigné de la localité où il a été dérobé. Seul un Peul est capable de conduire un animal sur une longue distance et seul un berger est susceptible de retrouver en brousse un animal "signalé". Les *Moose* victimes de tels vols s'en remettent à des bergers de confiance qu'ils paient pour retrouver l'animal. En outre, si les agriculteurs pratiquent l'élevage de petits ruminants, ils peuvent aussi posséder quelques bovins destinés à être revendus après la saison des pluies. Cette transaction leur permet de tirer une plus-value de l'embouche bovine, mais aussi d'exploiter certaines races assez robustes pour labourer un champ. En revanche, la conception de l'élevage bovin chez les Peuls est tout à fait différente. L'élevage reste extensif et la vente d'un animal est considérée comme une solution de dernier recours, alors que pour les agriculteurs, la vente de l'animal est envisagée comme une fin. L'élevage chez les Peuls accorde une grande importance à l'exploitation du lait qui reste le monopole des femmes, alors que jamais un homme, ni une femme *moaga* n'envisagerait de traire une vache.

Peuls et *Moose* tendent donc vers la pratique généralisée d'une économie mixte couplant l'agriculture à l'élevage, mais il faut bien reconnaître que les conceptions sont très différentes selon les groupes. Jean-Yves Marchal constate l'existence de "pasteurs résignés au travail des champs, paraissant plus soucieux de protéger les cultures contre les animaux que de soigner les sarclages" (Marchal 1983 : 551). Ceci étant, Peuls et *Moose* bénéficient à certains égard de la complémentarité des deux activités. Aujourd'hui, il est fréquent qu'en période de saison sèche, les Peuls partent en petits groupes s'installer sur les champs des agriculteurs avec leurs animaux. Mirjam de Bruijn (2000) montre les bénéfices réciproques de l'institution des *jatigi* dans laquelle le paysan hôte reçoit les pasteurs transhumants sur son lopin de terre. Dans un espace où cohabitent les compétences pastorales et agricoles, les conflits sont plus fréquents : dégâts champêtres, vol de bétail, pistes mises en culture sont autant de raisons qui mènent devant une autorité judiciaire les éleveurs Peuls et les agriculteurs *moose*. Il

n'existe pas un unique recours juridique. En cas de conflit, il est même fréquent que le règlement se fasse à l'amiable. Des complications ou des désaccords plus profonds mènent les protagonistes devant un chef traditionnel ou, comme c'est le plus souvent le cas, au niveau du tribunal départemental, présidé par le préfet et assisté d'assesseurs. Enfin, si le litige ne se règle pas à ce niveau, l'affaire peut se poursuivre au niveau provincial, voire même national. Ceci est cependant très rare, tant les délais sont longs et les frais élevés.

On voit donc ici comment au cours du temps, le mode de production pastoral a déterminé l'instalation des Peuls faisant ainsi naitre des interdépendances avec les *Moose* allant parfois jusque dans les sphères les plus centrales du pouvoir.

# Chapitre 2. Le processus d'islamisation.

Entre le début du siècle et aujourd'hui, le Yatenga a connu d'importants changements sur le plan religieux. Cette province qui compte aujourd'hui 85,3 % de musulmans et 91,4 % dans sa capitale (Barbier 1999), n'en comprenait que 10 % en 1925 (Audouin et Deniel 1978). Le paysage religieux, à dominante animiste, s'est progressivement transformé pour donner une large majorité aux musulmans. On comprendra alors pourquoi les *Tooroobe*, en tant que groupe anciennement islamisé, ont bénéficié de l'islamisation massive. La dernière religion du Livre s'est imposée selon un processus complexe que nous tentons de relater ici. Si elle a donné naissance à l'existence de valeurs partagées, elle a aussi fait émerger une pluralité d'affiliations et de conceptions sur la pratique de l'islam.

## I. Remarques sur les recherches portant sur l'islam

La question de l'islam en Afrique de l'Ouest n'a été traitée que tardivement par les historiens et surtout par les anthropologues. Cette lacune a longtemps été liée à la fascination que les religions dites du terroir ont exercée sur des chercheurs parfois en mal d'exotisme. A ce sujet, David Robinson évoque la nécessité de "répondre à un manque de recherche monographique et comparative sur les rapports entre sociétés musulmanes et autorités coloniales françaises en Afrique de l'Ouest, et l'omission d'une manière générale de l'Afrique de l'Ouest dans les débats sur les sociétés islamiques" (Robinson 1997 : 538). Pour reprendre l'expression de Jean-Louis Triaud, "l'islam d'Afrique Noire fait un peu figure provinciale par rapport à ses aînés proche-orientaux ou maghrébins" (1998 : 6). Toutefois, des travaux d'historiens, et notamment

de Jean-Louis Triaud, ont révélé combien l'Afrique constitue une mine de recherches possibles sur la question de l'islam. Contre une vision simpliste selon laquelle l'islam s'est imposé en Afrique Noire comme un véritable conquérant pratiquant un prosélytisme armé et rigide, les études de cet auteur sur l'islam médiéval montrent que la religion du prophète s'est intégrée en Afrique Noire d'une manière progressive et discontinue. De plus, Jean-Louis Triaud réfute la pertinence de la notion d'"islam noir" (Vincent Monteil 1964) devant faire la spécificité de l'islam d'Afrique Noire associé à des "religions animistes". Vincent Monteil a néanmoins eu le mérite de poser une première critique de taille sur les présupposés autour des peuples qui auraient "fait barrage" à l'islam.

L'effervescence du monde islamique à partir des années soixante-dix a attiré l'attention sur l'Afrique. Le choc pétrolier, la guerre du Kippour en 1973 et la révolution islamique iranienne en 1979 suscitent partout, y compris en Afrique subsaharienne, un réveil de l'islam et l'Afrique sort de l'oubli. La bibliographie d'Elisabeth Hodgkin (1998) intitulée "Islamism and Islamic research in Africa" en témoigne. Sur près de 650 références répertoriées et portant principalement sur le réveil de l'islam en Afrique, de nombreux travaux sont généraux et un grand nombre porte sur le Maghreb, le Nigeria, le Sénégal, le Soudan et la Corne de l'Afrique. Peu de travaux s'intéressent au Mali ou à la Mauritanie et seulement cinq sont explicitement consacrés au Burkina Faso. Un travail d'une telle ampleur ne peut évidemment pas espérer l'exhaustivité, mais la quasi-absence du Burkina Faso doit s'expliquer comme étant à la jonction de deux faits. En premier lieu, l'aire voltaïque a longtemps été considérée comme un bastion animiste et chrétien (Otayek 1984, Kouanda 1989, Diallo 1990). En second lieu, ce pays n'est pas un terrain de prédilection pour l'étude des fondamentalismes musulmans comme le Nigeria pourrait l'être, ceci étant, il n'échappe pas au mouvement de réveil de l'islam qui secoue l'Afrique subsaharienne depuis près de vingt ans.

La question de l'islam sur le *Moogo* a longtemps été négligée. Entre 1960 et 1980, quelques études socio-historiques méritent d'être notées : celle de Levtzion (1968) portant sur l'islam précolonial et celles de Jean Audouin et René Deniel (1978) concernant l'islam colonial. Plus récemment, Assimi Kouanda (1988, 1990) s'est consacré à l'étude sociologique des fonctions économiques et religieuses des

communautés *yarse* en pays *moaga*. Les politologues se sont également penchés sur la question de l'islam. René Otayek a été, à ce titre, l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages et articles mettant en relation les transformations politiques avec la progression de l'islam. Aussi bien le projet révolutionnaire de Thomas Sankara (Otayek 1993) que l'ouverture démocratique (Otayek 2000) permettent d'analyser le changement religieux et plus précisément la progression de l'islam (Otayek 1984). Toujours dans le domaine des sciences politiques, la thèse d'Issa Cissé intitulée "Islam et Etat au Burkina Faso : de 1960 à 1990", montre combien l'ouverture sur le monde arabo-islamique au début des années 70 a provoqué l'élan de nombreuses conversions qui se sont encore accrues dans les années 80. Avec ces deux derniers auteurs, on ne peut que constater la progression de l'islam après les Indépendances. Malgré l'apport majeur que ces travaux constituent pour la connaissance des mécanismes contemporains d'implantation et de concurrence des religions monothéistes, il faut bien reconnaître que l'anthropologie reste peu loquace sur le sujet. Toutefois le travail de Katrin Languewiesche (2003), porte sur les phénomènes de conversion (et de reconversion) dans un contexte de pluralité religieuse qu'elle décrit finement. Elle conclut d'abord que depuis le XVI$^{e}$ siècle, islam et religion *moaga* coexistent sans qu'aucun prosélytisme religieux n'ait été jamais pratiqué. Ce n'est qu'avec la colonisation et l'introduction du christianisme que le prosélytisme prend forme. Les églises catholiques et protestantes s'estiment investies d'une mission civilisatrice : celle de délivrer les Africains du paganisme considéré comme un véritable état de déchéance. Les tentatives des prêtres et pasteurs pour convertir la population réveille les ambitions prosélytes des responsables musulmans. A l'aube des Indépendances, le prosélytisme musulman prend une tournure politique et s'aligne ainsi à la méthode chrétienne qui s'était toujours attachée à convertir les élites plutôt que les couches populaires. L'espoir des musulmans de voir l'église catholique perdre du terrain se réalise au cours de la période révolutionnaire (1983-1987). L'Etat affirme alors clairement sa volonté de se libérer de la tutelle morale et intellectuelle de l'Eglise catholique (Cissé 1996). Ce mouvement de renouveau islamique est récent et encore en marche. Dans le Yatenga, les conversions à l'islam s'opèrent selon de multiples processus…

**Photos 3 : Mosquées d'argile et de ciment**

**Todiam** **Youba**

## II. Présence discrète de l'islam dans le Yatenga précolonial

### 1. La religion *moaga*

Avant que ne s'amorce le processus d'islamisation, *Yarse*, *Marãse* et Peuls *tooroobe* représentaient la minorité musulmane du royaume alors que la majorité des habitants pratiquait une forme d'animisme, la religion *moaga*. Cette religion associe une divinité chtonienne féminine appelée *Naapaga Tenga*, à une divinité céleste masculine, *Naaba Wende*[1]. A cela s'ajoute un culte des ancêtres et la présence de génies considérés comme la réplique dans le monde invisible des hommes dans le monde visible. Cette religion s'ancre dans le système politique *moaga* avec des cérémonies royales dont la plus significative est probablement l'intronisation du roi, le *ringu*. Cette investiture est une forme spectaculaire de rituel à l'occasion duquel le futur roi suit un itinéraire strictement défini. Il sillonne les lieux forts qui ont marqué l'histoire du royaume, où des sacrifices illustrent sa quête de légitimité auprès des "gens de la terre" des villages

[1] En *moore*, "*wende*" signifie Dieu.

très anciennement dominés par les *Moose*[2]. Que ce soit au niveau local ou dans sa forme royale, la religion *moaga* associe les détenteurs du pouvoir, *naabiise*, aux "fils de la terre", *tengbiise*, présentés comme des populations "autochtones". En réalité, cette dénomination d'"autochtone" cache un ensemble hétérogène de populations d'origines multiples : les *Fulse*[3] et dans une moindre mesure, des *Kibse*[4], des *Kalamse*[5], des *Ninise*[6] et des *Kambose*[7]. Si les *Fulse* représentent, selon Michel Izard (1985b : 360), près de 53 % des "fils de la terre", près de 35 % sont d'origine *moaga*. On voit donc toute l'ambiguïté du statut d'autochtone quand par un processus de changement d'identité lignagère bien décrit par Michel Izard (1976), des *nakombse* parviennent à acquérir ce statut. L'autochtonie n'est pas un fait historique mais une construction politique.

Parmi les *tengbiise*, deux personnages détiennent les fonctions religieuses pouvant légitimer le pouvoir *moaga* : le *tengsoaba* et le *bugo*. Le premier est le détenteur principal du pouvoir religieux. Il est, comme son nom l'indique, le "maître de terre" (de *tenga*, la terre et de *soaba*, le maître, le détenteur) ; c'est-à-dire celui qui exerce le pouvoir d'octroyer un lopin de terre à un nouvel arrivant. Analysant le pouvoir religieux dans la région *moaga* de Kaya, Doris Bonnet (1988 : 60) propose de considérer les trois sens de *tenga*. C'est d'abord la terre nourricière, celle qui doit être fertile parce qu'on la cultive, celle qui donne la vie. *Tenga*, c'est aussi la terre qui accueille les ancêtres et qui confère au *tengsoaba* le devoir de protéger l'autel des ancêtres. Enfin, *tenga* est l'unité territoriale sur laquelle s'exerce le pouvoir du *tengsoaba*, mais aussi le village ou même le pays. Si aujourd'hui on demande : "*fo tenga bè"?*, cela signifie selon le contexte, "quel est ton village? " ou "quel est ton pays ?". La principale fonction du *tengsoaba* est de maîtriser l'espace de la brousse occupé par des êtres invisibles. Son entremise est donc nécessaire pour rendre un espace habitable ou cultivable. Ainsi, l'installation sur un terroir ne doit en principe pas se dispenser de l'accord d'un maître de terre. Alors que le *tengsoaba* dispose d'un pouvoir hérité, le *bugo* accède à son pouvoir sous l'impulsion

---

[2] Pour plus de détails sur les cérémonies royales, voir Izard (1985b : 118-204).

[3] Les *Fulse* (sing. *fulga*) étaient établis dans le royaume du Lurum, qui fut progressivement démantelé après la "conquête" des *Moose*.

[4] Les *Kibse* (sing. *kibga*), dont beaucoup ont fui vers Bandiagara, sont considérés comme une partie des ancêtres des Dogons.

[5] Ethnonyme dont on ne connaît pas l'équivalent en *moore*, peu nombreux, les *Kamlamse* sont établis dans quelques villages de l'Ouest du Yatenga (Izard 1992 : 76)

[6] Les *Ninise* (sing. *niniga*), sont considérés comme les ancêtres des Samo.

[7] Sous cette appellation sont regroupés des Marka ou Dafing de Bay au Mali, des Bambara de Ségou et des *Dyula* de Kong. Lointainement issus de l'empire du Mali, ils sont associés à l'emploi militaire et à la technologie du fusil (Izard 1992 : 77).

d'une intervention divine (Bonnet 1988 : 62). C'est du moins comme cela que le présentent les discours même s'il est possible d'établir des successions de *bugo* au sein d'un même lignage. Le *bugo* est issu du groupe des gens de la terre ou des forgerons, il est présenté comme un personnage capable de se métamorphoser en animal, de voir les êtres du monde invisible, d'intervenir sur les éléments. C'est aussi un devin. Si l'on concède volontiers ce genre de pouvoirs au *tengsoaba*, on reconnaît, semble-t-il, une prééminence du *bugo* pour ce qui est de la maîtrise des génies (Bonnet 1988). Ce bref rappel des principaux traits de la religion *moaga* ne doit pas faire oublier que dans le Yatenga, une autre forme d'animisme était pratiquée par les Peuls.

## 2. Les Peuls "animistes"

S'il est généralement admis que les Peuls *tooroobe* soient anciennement islamisés, il n'en est pas de même de leurs cousins *diallube* et *foynabe*. Néanmoins, il ne serait pas juste de parler d'une religion peule pré-islamique comme nous venons de le faire à propos des *Moose*. Paul Riesman, dans son ouvrage *Société et liberté chez les Peuls djelgôbé de Haute-Volta* (1974), s'interroge sur l'existence d'une telle religion au Jelgooji avant les grandes vagues d'islamisation du XIX$^{è}$ siècle. Selon l'auteur, l'observateur étranger est frappé par le manque apparent de religion proprement peule. En effet, même chez certaines fractions *wodaabe* faiblement islamisées étudiées par Marguerite Dupire, nous ne trouvons ni culte des ancêtres ou des esprits, ni rites collectifs d'un caractère nettement religieux. Dans l'avant-propos de son ouvrage *Organisation sociale des Peul*, Marguerite Dupire (1970) souligne que, lorsqu'elle entreprenait ses enquêtes chez les Bororo du Niger et de l'Adamawa, elle abandonnait "l'espoir de trouver les traces d'une religion préislamique originale que laissait supposer l'existence en langue *fulfulde* d'une classe nominale énigmatique de (*nge*) dans laquelle voisinent la vache, le feu et le soleil" (Dupire 1970 : 14). S'agissant des *Djelgôbe* de l'actuel Burkina Faso, Paul Riesman ajoute : "l'islam ne semble pas avoir remplacé une ancienne religion ou s'être greffé sur elle, mais il s'est créé une place dans leur conception du monde et un rôle dans la structure sociale qui n'existait peut-être pas auparavant" (1974 : 101). Même si aujourd'hui le fait d'être musulman est inséparable du fait d'être peul, la ferveur religieuse varie selon les individus.

Nous rejoignons Paul Riesman et Marguerite Dupire s'agissant des difficultés à définir l'existence d'une religion peule préislamique, néanmoins, on ne peut nier

qu'aujourd'hui les Peuls considèrent certaines pratiques comme contradictoires avec l'islam, et que si l'opposition islam/coutume n'est pas toujours claire, "c'est une distinction que font les Peuls eux-mêmes" (Riesman 1974). D'après nos données, les Peuls associent leur croyance pré-islamique à deux activités : la guerre et le pastoralisme. Concrètement, les coutumes sensées être contradictoires avec l'islam mettent en scène le personnage du *silatigi* à Banh, et le tambour de guerre à Thiou.

Au centre des pratiques religieuses des Peuls, se hisse le personnage du *silatigi* évoqué s'agissant de l'origine des *foynabe* de Banh. Ces *silatigi*, réputés pour leurs pouvoirs magiques, étaient capables de provoquer la pluie, de maudire ou de bénir :

> "A Sari, il y a eu cinq *Silatigi*. Un *Silatigi* a un pouvoir dès son plus bas âge. Dès l'enfance, on apprend à être *Silatigi*. *Le Silatigi* qui était l'ancêtre des *Foynabe* avait été initié très jeune dans le groupe. Ce qu'ils adoraient s'appelait "*tooru*". Le *Silatigi* est une personne qui est devenue puissante. S'il la maudissait, la personne était emportée, s'il la bénissait, ça marchait aussi. Il y a au moins cinq *Silatigi* enterrés là-bas" (L.B. Barry, Banh, janvier 2003).

Comme le rappelle Marguerite Dupire (1998), le *silatigi* est un personnage qui ne subsiste plus qu'à l'état de souvenir chez les *Sereer* du Nord-Ouest du Sénégal. On pourrait en dire de même chez les Peuls de Banh. D'après l'auteur, le *silatigi* serait d'origine manding comme en témoigne son nom (*sila tigi* : maître de la route, chef de migration). Déclinant les multiples variations de ce *leader* religieux au Sénégal, elle montre qu'au Fouta, "les *satigi*[8] font figure de grands chefs militaires et administrateurs qui rendaient aussi la justice". Le *siltigi* est un art qui s'apprend et se transmet entre parents agnatiques. L'apprentissage du savoir qu'il contient se fait de plusieurs manières : de père en fils ou lors d'un apprentissage prolongé auprès d'un maître mais aussi par les révélations d'un génie. De véritables écoles de *siltigiyagal* auraient existées au Boundou, où le maître inculquait à ses jeunes élèves bergers, les connaissances des arbres et des plantes, leur apprenant à observer et à prédire. Après avoir acquis ces connaissances fondamentales, devaient s'ajouter celles permettant l'interprétation des cris des animaux. Le déroulement de cet enseignement se faisait avec la collaboration des génies. Selon une conception commune à tous les pasteurs peuls (Saint-Croix

[8] Les noms varient d'une région à l'autre pour désigner le même personnage : *saltigi, silatigi, satigi., siltigi.*

1972)[9], le monde de l'homme avec son bétail trouve sa contrepartie dans celui des génies vivant avec les animaux sauvages qu'ils ont apprivoisés et qui, pour cette raison, peuvent porter secours à l'homme. Au Sénégal, certaines connaissances sont spécifiques à des lignées d'où sont issus les *siltigi* : ici se transmettait le secret du bétail, là le secret de la guerre ou de la chefferie…Généralement l'apprentissage offre "d'utiles techniques pour obtenir la participation aux guerres et aux razzia de bétail, un accroissement de pouvoir" (Dupire 1998 : 116). Un *ardo*, chef d'une fraction pastorale, cherche donc à posséder et à conserver dans sa seule lignée des techniques qui ont un rapport étroit avec la solidité du commandement. Dans les régions anciennement islamisées de l'actuel Sénégal où Marguerite Dupire a effectué ses enquêtes, elle révèle que les *saltigi*, grands connaisseurs des plantes et des cris d'animaux, doués de pouvoirs divinatoires, occupaient aussi la fonction de conseiller auprès des chefs politiques. Ils ont rapidement associé leurs pratiques magiques à l'islam.

En revanche, à Banh, ces conceptions religieuses semblent être considérées comme contradictoires avec l'islam. Le *silatigi*, perçu comme un représentant des croyances pré-islamique, doit, pour certains informateurs, être omis du discours historique. Lors d'un récit de plus d'une heure ininterrompue, un vieillard nous a raconté le mythe de fondation des *Foynabe*, et les péripéties de ses ancêtres *silatigi*. Nous ignorons s'il a été lui-même initié, mais sa réputation de visionnaire et de grand connaisseur des animaux le précède toujours. Quoi qu'il en soit, les récits généreux de ce vieillard ont probablement indisposé d'autres villageois musulmans, qui lui auraient suggéré de ne plus donner d'informations supplémentaires de ce type. C'est ainsi que lors de notre deuxième rencontre, il prétextait être fatigué ajoutant qu'il y a dans ce monde beaucoup de personnes qui connaissent autant de choses que lui[10].

Les traces de l'animisme sont acceptées chez les *Diallube* et parfois revendiquées. A Thiou, l'islam est mis en opposition avec l'usage des tambours de guerre. Ces objets, qui sont un peu le patrimoine du groupe, la preuve de ses victoires passées, sont aujourd'hui présentés comme les "fétiches" que l'on sort à l'occasion des fêtes de la chefferie. Si le chef actuel de Thiou les fait frapper sans hésitation lors des grandes fêtes musulmanes, son père refusait en revanche de les utiliser comme symbole

[9] Cité par Dupire (1998)
[10] Nous avons interprété ce refus comme une censure car à l'occasion du premier entretien le vieillard nous avait assuré qu'il était à notre disposition tant qu'il était de ce monde.

de la chefferie car il les estimait incompatibles avec l'islam. D'après Paul Riesman, les vieillards interrogés dans le Jelgooji s'accordent sur le fait qu'avant l'ère coloniale, la force de l'islam était beaucoup moins importante qu'aujourd'hui. Ils citent comme preuve l'existence presque continue d'un état de guerre entre les différentes familles du Maasina, de Banh et du Jelgooji. "Les conflits politiques n'étaient pas projetés ou sentis sur le plan religieux" (Riesman 1974 : 101) contrairement à l'ère des *jihad* du XIXè siècle où la guerre prenait tout son sens religieux, fondée sur le dogme du devoir de convertir les âmes impures.

Malgré la prééminence de la religion *moaga* sur le royaume et l'existence de pratiques animistes chez les Peuls *diallube* et *foynabe*, ces groupes ont longtemps côtoyé les populations musulmanes. D'origine *yarse*, *marãse* ou *tooroobe*, ces adeptes de l'islam n'ont pas pratiqué de prosélytisme mais en revanche, ont entretenu des relations d'interdépendance avec les populations animistes et particulièrement avec les rois. Ces derniers ont toléré la présence des musulmans sur le royaume et l'histoire montre que certains rois ont établi des relations privilégiées avec eux.

### 3. Trois rois proches des musulmans

D'une manière générale, il faut dire qu'avec son millénaire d'existence, l'islam s'est développé au Sud du Sahara, selon des processus différents[11]. Sur l'aire soudano-sahélienne, la religion musulmane s'est infiltrée dans la vie quotidienne par le commerce transsaharien. Par le biais du négoce et marginalement par la guerre, des Etats musulmans ont vu le jour à partir du XIè siècle tels que l'empire du Ghana au Sud de la Mauritanie actuelle puis le Mali, l'empire Songhay ou le Kanem-Bornou. Mais il convient de rappeler que l'islam médiéval a été une religion de nantis et donc de groupes minoritaires. Les masses n'ont été concernées qu'à partir du XIXè siècle, période où l'on assiste à de grands bouleversements dans l'espace musulman.

[11] Ousman Kane et Jean-Louis Triaud distingue trois logiques d'espaces : d'abord il y toute la zone située entre le Sénégal et le Tchad que l'auteur qualifie comme "un vieux front d'islamisation toujours en mouvement". Sa particularité est liée à son adaptation aux cultures locales : il s'agit là d'une islamisation sans arabisation où les langues locales telles que le *fulfulde*, le wolof, le malinké ou le dioula, prennent le relais en devenant des langues d'islam. Ensuite, la vallée du Nil constitue une zone d'islamisation doublée d'une arabisation progressive. Enfin, le visage de l'islam au bord de l'océan indien est celui des commerçants perses ou arabes ayant affirmés leur distinction sociale et dont une grande partie s'est par la suite fondue à la population. Formant progressivement les groupes Swahilis, leur modèle se "caractérise à la fois par le refus du prosélytisme et de l'islamisation à l'intérieur du continent et par une voie linguistique originale" (Kane et Triaud 1998).

Dans le Yatenga des XVII$^{è}$ et XVIII$^{è}$ siècles, le commerce entre Tombouctou et le plateau *moaga* a permis le passage et l'installation des groupes musulmans *yarse* et *marãse* qui pratiquaient le négoce de longue distance. Les Peuls *tooroobe* ont constitué les sociétés de lettrés musulmans établis dans toute la partie du royaume la plus peuplée. Contrairement aux Etats musulmans du Moyen-Age, l'islam du Yatenga n'était pas l'apanage des nantis ou des élites politiques, mais de simples commerçants et de pasteurs lettrés. En effet, le pouvoir dans les formations politiques *moose* a été étroitement lié à la religion *moaga*, elle-même fortement imprégnée des pratiques religieuses des populations établies avant l'arrivée des *Moose*. Le pouvoir a été précisément légitimé par les compétences magiques des maîtres de terre et des *buguba* dont beaucoup sont d'origine *Fulga*. Cependant, au-delà de cette norme religieuse sur laquelle s'est fondé le pouvoir, l'histoire témoigne d'une relative interdépendance de certains rois avec les populations musulmanes.

Au cours de l'histoire du Yatenga, des rois et des chefs ont, semble-t-il, fait la preuve d'un certain attachement à l'islam ou du moins, aux populations musulmanes. C'est le cas de *Naaba* Lambwega qui, dans la deuxième moitié du XVII$^{è}$ siècle, se lie d'amitié avec un *Yarga* venu de Furumani. Ce *Yarga,* qui avait pris le bâton de pèlerin pour se rendre à La Mecque, restera finalement aux côtés de *Naaba* Lambwega. S'interrogeant sur cet épisode, Michel Izard suppose qu' à cette époque, sont arrivés dans le Yatenga "des hommes pieux qui se proposaient d'aviver la spiritualité ou au moins la foi des commerçants, mais ont pu aussi souhaiter des relations officielles avec le pouvoir *moaga*" (Izard 1985a : 61). Sans surestimer la place que les pouvoirs *moose* ont accordé aux musulmans sur leur royaume, il faut garder à l'esprit l'existence de relations aussi fortes qu'informelles à certains moments de l'histoire du Yatenga. Qu'un *Yarga* ait renoncé au *hajj* pour honorer l'invitation de *Naaba* Lambwega est peut-être la preuve d'une attitude officielle de bienveillance à l'égard de pieux musulmans et aussi celle d'une prise de conscience de la nécessité d'entretenir le commerce. En effet, la minorité *yarga-marãga* pouvait à sa guise modifier les itinéraires caravaniers et vider les marchés de leurs produits importés. "Il n'est pas certain que cette tolérance au moins tacite se soit étendue au prosélytisme actif" (Izard 1985a : 61). En effet, la situation de l'islam qui a prévalu dans le *Moogo* central fut autrement plus complaisante : un imam *yarga* nommé à la cour du *Moogo Naaba* et la conversion de *Naaba* Dulugu (1796-1825) ont été autant de signes de tolérance envers l'islam. En revanche, il est d'autres cas, comme

dans le royaume de Boulsa à l'Est, où l'islam est durement réprimé. Georges Chéron (1924 : 653) note "une tentative d'islamisation" survenue après les vagues de peuplement *marãse* entre 1778 et 1818, sur l'initiative d'un Peul du Fouta Jalon nommé Modibo Mamadu, plus connu sous le nom de Wali. Avant de convertir les masses, Wali a tenté de convaincre le Boulsa *Naaba* d'abandonner ses pratiques religieuses et de respecter les préceptes du Coran. Devant le refus du roi, Wali soulève les musulmans - *yarse*, *marãse* et peuls - contre le souverain. Ce dernier est d'abord contraint d'abandonner la résidence royale avant de reprendre la situation en main. Avec l'aide du *Moogo Naaba* Kutu, il réprime durement les partisans du mouvement insurrectionnel qui sont massacrés. Wali parvient à s'enfuir, mais son histoire montre en l'occurrence que les actions de prosélytisme peuvent être réprimées dans le sang. Si de tels évènements ne se sont jamais produits dans le Yatenga, force est de constater que les musulmans se sont bien gardés de convertir les masses. Comme le rappelle Issa Cissé (1994 : 42), contrairement aux rois de l'ancien royaume de Ouagadougou, les souverains du Yatenga n'ont pas sous-estimé la crainte de déstabilisation de leur pouvoir par une éventuelle expansion de l'islam. La position géographique du Yatenga en a fait une région autrement plus exposée que le Moogo central. Si l'islam a séduit les *Moose*, c'est en partie à cause des pouvoirs magiques attribués aux marabouts.

D'ailleurs, c'est probablement par le sud que l'islam des lettrés pénètre le *Moogo*. Selon Hamidou Diallo (1990), "la tradition orale fait venir les premiers musulmans du nord, mais l'introduction de l'islam à partir du sud n'est pas à exclure". A partir des centres musulmans de la Boucle du Niger comme Tombouctou, l'islam se serait répandu vers le sud en contournant les régions païennes du *Ninigi* et du *Moogo* prenant pour relais, Bobo-Dioulasso. De là, dès le XVI$^{e}$ siècle, commerçants musulmans et agriculteurs animistes sont mis en contact (Diallo 1990). Nous l'avons largement dit, les commerçants musulmans sillonnent également le nord et précisément le Yatenga. Toutefois, leur influence dans l'implantation de l'islam est négligeable ; c'est aux "marabouts", c'est-à-dire aux lettrés musulmans, que l'on doit l'enracinement de l'islam dans un contexte où quelques princes ont créé les conditions politiques favorables. Ainsi, des centres musulmans *marka* comme Safane ont-ils vu le jour au XVII$^{e}$ siècle et se développent-ils surtout au XVIII$^{e}$ et XIX$^{e}$ siècles, progressant lentement vers le nord et notamment vers le Yatenga.

A l'époque de *Naaba* Lambwega, c'est-à-dire au milieu du XVII$^{e}$ siècle, il s'agit d'entretenir des relations bienveillantes avec ces communautés musulmanes *yarse* et *marãse* présentes sur le territoire depuis la chute de l'empire songhay. A la fin du XVII$^{e}$ siècle et au début du XVIII$^{e}$ siècle, un autre souverain, *Naaba* Zangayella, était semble-t-il bien disposé à l'égard de l'islam. Ceci étant, les rois du Yatenga ont toujours veillé à protéger la religion de *Naaba* Wende, tant et si bien que le problème de leur conversion à l'islam ne se posera pas à l'exception du cas de *Naaba* Kango. Le règne de *Naaba* Kango (1757-1787) est celui d'un Etat qui, une fois consolidé, s'organise à l'échelle de tout le royaume. Là encore, les commerçants musulmans *yarse* et *marãse* trouvent leur place et participent vivement à la réussite du projet. *Naaba* Kango réglemente l'économie du pays et protège les voies de passage afin de développer le négoce de longue distance. Le marché de Youba, grosse localité *marãse-yarse*, a été fondé avec l'appui de son père *Naaba* Nabassere. *Naaba* Kango renforce ses liens avec Youba : Wade, sa sœur se marie avec un *Yarga* (Izard 1989). De Youba, Wade est un peu l'œil du roi, mais elle est aussi une figure féminine de la transgression : le mariage de la sœur d'un roi avec un musulman est une première dans le royaume. Les liens étroits qui se tissent entre les autorités *moose* et les communautés musulmanes ne sont pas que le reflet de la nécessité d'organiser l'économie du royaume.

Les questions que soulève le rapport de *Naaba* Kango à l'islam vont certainement plus loin. Avant de prendre le pouvoir, *Naaba* Kango avait effectué un voyage de trois ans à l'occasion duquel il a fréquenté probablement les milieux musulmans de Kong et de Ségou (Izard 1985a). On sait aussi que pour s'assurer de récupérer le trône qu'il avait perdu en 1754 par l'usurpateur *Naaba* Wobgo, *Naaba* Kango a consulté des marabouts et précisément les *Tooroobe* de Bosomnore. Faut-il spécifier que *Naaba* Kango n'avait pas effectué le *ringu*, rituel d'intronisation sans lequel on ne peut prétendre au titre de *rima* (roi)? Devant ce constat historique, Michel Izard s'est demandé si *Naaba* Kango ne s'était pas secrètement converti à l'islam. On sait seulement qu'il entretiendra des relations d'ordres multiples avec les communautés musulmanes. D'abord parce que les *Yarse* et les *Marãse* détiennent le monopole du commerce caravanier et ensuite parce que les marabouts *tooroobe* sont susceptibles de parer la menace que constituent les princes déchus. Les consultations maraboutiques de *Naaba* Kango à Bosomnore nous ont été relatées :

> "Idriss Jibaïro était un chef [de Bosomnore] très puissant. Il partait dans la grotte pour faire ses méditations. A chaque fois qu'il demandait quelque chose, ça se réalisait. […] Il était puissant et même *Naaba* Kango avait peur de lui. Il venait voir Idriss Jibaïro et tout ce qu'il lui disait de faire, il le faisait, et ça marchait. C'est grâce à Idriss que *Naaba* Kango est devenu puissant. Quand il partait à la guerre il gagnait parce que Idriss était son marabout" (Tall M., *rimaïbe*, Bosomnore, septembre 2001).

Les attitudes de *Naaba* Lambwega, de *Naaba* Zangayella et de *Naaba* Kango, bien disposés à l'égard de l'islam, montrent qu'en dépit du fait que la religion *moaga* était une religion d'Etat, certains rois se ménageaient de bonnes relations avec les populations musulmanes. Cette tolérance s'effacera rapidement quand, au crépuscule du XVIII$^{è}$ siècle, le temps des réformismes musulmans ouvre une nouvelle page de l'histoire. Le Yatenga se trouve alors au centre d'une vaste zone d'influence peule et musulmane qui s'étend de Sokoto au Maasina.

## III. Les mouvements de conversions à l'islam

### 1. La vague réformiste des XVIII$^{è}$ et XIX$^{è}$ siècles.

L'Afrique subsaharienne a connu aux XVIII$^{è}$ et XIX$^{è}$ siècles, quatre principaux mouvements de guerre sainte menant à la formation d'Etats islamiques dominés par des Peuls (Robinson 1988). Dans la vallée du fleuve Sénégal d'abord, deux *jihad* se sont succédé : le premier au début du XVIII$^{è}$ siècle donne naissance à l'Etat du Fouta Jalon, le second est un *jihad* qui se déroulera plus brièvement à la fin du XVIII$^{è}$ siècle, conduisant à la formation du Fouta Tooro. Plus loin vers l'Est, l'effervescence religieuse est également de mise. Le *jihad* d'Usman dan Fodio dans le Nord de l'actuel Nigéria, marquera en 1804, l'apparition du Califat de Sokoto, un Etat trois fois plus grand que le Fouta Jalon. En 1818, le Maasina voit le jour à l'ouest du Yatenga. Les zones d'influence de Sokoto et du Maasina se déploient jusqu'aux frontières septentrionales du Yatenga. Cette vague réformiste qui déferle sur l'Afrique subsaharienne a pour particularité d'être menée par des Peuls animés de griefs à l'encontre d'une classe dirigeante à laquelle ils sont soumis. Elle fera naître au sein de ces Peuls musulmans, le sentiment d'être "un peuple élu" (Robinson 1988 : 83). Le

réformisme musulman des XVIIIè et XIXè siècles est motivé par l'objectif de convertir les âmes impures qualifiées de "païennes" et d'imposer une forme de gouvernement régi par la *shari'a*. Or, le Yatenga est un royaume dont les habitants (à l'exception des *Tooroobe*, des *Yarse* et des *Marãse* pratiquant l'islam) adhèrent à la religion animiste *moaga*. La vocation politique mais aussi religieuse du royaume du Yatenga étant le socle de sa puissance, les pouvoirs *Moose* ont de quoi être inquiétés par la ferveur musulmane qui secoue la sous-région jusqu'au seuil de leur porte…

a. Les *jihad*

A l'heure où un soulèvement peul est sur le point de naître, le Nord de l'actuel Nigéria est dominé par les Hausa. Dès la fin du XVIIIè siècle, Usman dan Fodio commence ses prédications qui consistent à façonner une communauté peule musulmane, formuler un message, et à critiquer les dirigeants *hausa*. Une prise de conscience des Peuls exclus du pouvoir dans les Etats *hausa* est vitale pour assurer le succès du *jihad*. En 1804, après trente années de prêche, Usman démontre que la cour *hausa* n'est pas musulmane comme elle le prétend (Robinson 1988 : 73-79). Il éveille alors les craintes des "païens" qui l'attaquent. En réponse aux persécutions, il déclare le *hijra* (la fuite) puis la guerre sainte. Il soumet les royaumes alentours de gré ou de force et fonde le Califat de Sokoto qui fédère plusieurs régions délimitées par le Bornou au Nord-Est et le Borgou au Sud-Ouest. Les échos de ce *jihad* retentissent au-delà de l'Etat proprement dit. Des plateaux de l'Adamawa (actuel Cameroun) jusqu'à Bellehede dans l'Oudalan au Nord de l'actuel Burkina, des formations politiques islamiques, dominées par des Peuls, prennent corps avec l'appui de Sokoto. C'est ainsi que l'émirat du Liptako, au Nord-Est de l'actuel Burkina (Pillet-schwartz 1999) et le Yagha plus à l'Est (Thébaud 2002), voient le jour (carte 8 p 82). Au-delà de ces transformations politiques, l'héritage le plus durable légué par Sokoto dans les savanes ouest-africaines est une importante littérature en matière juridique, théologique et administrative (Robinson 1988). Les nouvelles classes dirigeantes parviennent à imposer quelques-uns des principes qui devaient caractériser un régime musulman : la dénonciation des pratiques considérées comme impures et la détermination à s'appuyer sur la *shari'a*.

Plus à l'Ouest, dès 1815 Amadu Lobbo Bari commence à prêcher contre la domination Bamanan de Ségou et contre les riches marchands marocains de la ville de Djenné qu'il juge corrompus. L'historienne Bintou Sanankoua (1990) révèle que le

jeune érudit, en séjournant à Djenné, constate que les ulémas ont détourné l'essentiel du commerce de la ville au détriment de l'activité religieuse. Il forme ainsi un mouvement de rébellion auquel adhèrent quelques illustres inconnus, hostiles au pouvoir marocain. Il est chassé par les autorités de Djenné et sa popularité ne fait qu'augmenter. Il se réclame alors de la "doctrine de Sokoto" et encourage une stricte observance de l'islam. En 1818, il lève l'étendard de la guerre sainte et fonde au Maasina, un Etat "théocratique" au service des intérêts peuls qui s'appuie sur un islam "pur". Ses partisans lui attribuent un nouveau nom : Seku Amadu, puis en 1821, il fonde la capitale du nouvel Etat Hamdallaye ("Dieu soit loué"). L'objectif de cette grande entreprise est de convertir les païens et de purifier un islam jugé à la dérive. L'Etat du Maasina s'est constitué en fédérant plusieurs régions, à savoir, le Maasina, le Jenneri, le Kunari, le Fakala, le Gimbala, Tombouctou et le Jelgooji. Cette dernière disposant néanmoins d'un statut particulier car les chefs de Djibo et de Tongomayel ont longtemps résisté aux tentatives d'annexion *maasinanke*. Ceux-ci profiteront d'un conflit de succession pour envoyer une expédition militaire dans le Jeelgoji qui s'achèvera par la soumission des deux chefs.

En outre, Seku Amadu, rompt avec les traditions politiques de la région par la mise au point d'institutions inspirées de la *shari'a*, la militarisation de l'appareil d'Etat, l'étatisation de l'économie et la sédentarisation des pasteurs. Amadu Séku (1844-1853), puis Amadu Amadu (1853-1862) lui succèdent dans des conflits qui se résolvent mal. L'Etat est profondément affaibli sous Amadu Amadu à qui l'on reproche trop de laxisme sur le plan religieux. El Hajj Umar Tall, qui a eu connaissance de ces faiblesses, lève à son tour l'étendard de la guerre sainte au Maasina et détruit avec l'aide de ses troupes *futanke* l'Etat fondé par Seku Amadu. Une guerre fratricide s'engage entre les deux groupes peuls de patronyme Barry (ou Bari) et Tall. Les premiers sont affiliés à la qadria et les seconds à la tidjâniyya. La victoire se solde à Cayawaal en faveur d'El Hajj Umar Tall qui prend Hamdallayee en 1862[12].

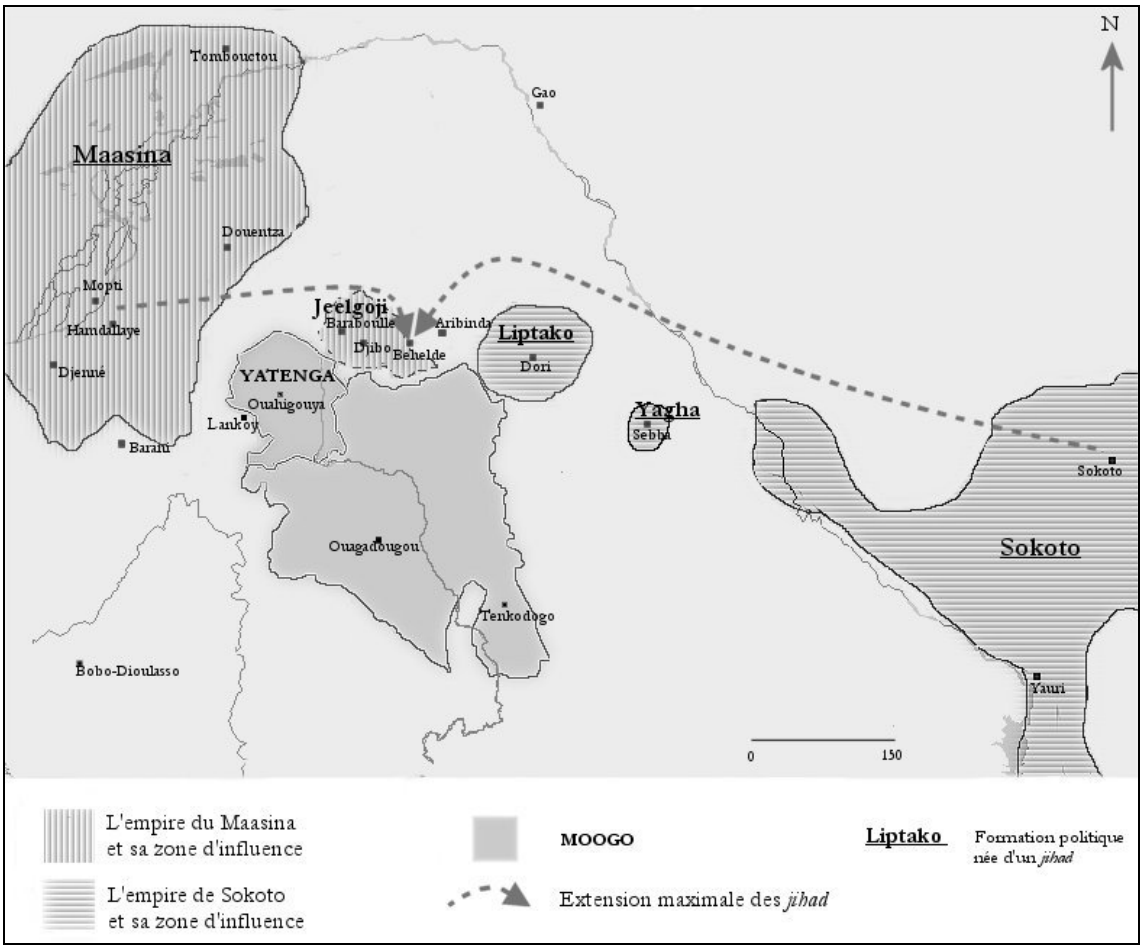
### b. Les échos du réformisme dans le Yatenga

Dans le Yatenga, à la frontière Est du Maasina, les rois se succèdent et mesurent la menace que représente à leurs yeux la tentative d'unification des Peuls du

[12] Pour plus d'informations sur le Maasina de Seku Amadu, lire Sanankoua (1990), pour le *jihad* d'El Hajj Umar, voir Robinson (1988).

Maasina sous une même bannière politique, militaire et spirituelle. Ils redoutent que les Peuls établis à l'intérieur du royaume ne soient gagnés à la cause de leurs voisins *maasinanke* puis *futanke*. De plus, le royaume du Yatenga est, à cette époque, entouré de formations politiques peules. Au Nord, le Jelgooji est dominé, dès la fin du XVII$^{e}$ siècle, par les Peuls avec lesquels les *Moose* entretiennent des relations hostiles. Au Sud-Ouest du Yatenga, se trouvent les chefferies peules de Barani, Dokwe et Lankoy. A l'Ouest, se trouve le Maasina dont les vastes plaines herbeuses et fertiles attirent les pasteurs peuls depuis longtemps (cf. carte).

**Carte 8 . Le Yatenga et les *jihad* du XIX$^{e}$ siècle.**




Les Peuls du Yatenga ont-ils été agités par ce renouveau islamique comme le craignaient les pouvoirs *moose* ? Plusieurs éléments de réponse peuvent être apportés en la matière. Quand dans la première moitié du XX$^{e}$ siècle, le *jihad* de Seku Amadu donne

naissance à l'Etat du Maasina, certaines populations peules réfractaires fuient la région. C'est sans doute le cas des *Foynabe* qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, s'installent dans le Yatenga à cette époque. Le récit d'un vieillard évoque la présence de cinq *silatigi* au moment où les *Foynabe* étaient installés à Sari, dernière étape avant leur entrée dans le Yatenga. Dans un mémoire sur l'histoire des *Foynabe*, Diénéba Barry (1992) s'appuie sur une collecte de récits oraux pour montrer que l'islamisation massive des *Foynabe* date de 1947[13]. Issue de la lignée des chefs de Banh, l'auteur suppose que ses ancêtres ont quitté le Mali afin d'éviter les expéditions d'islamisation dépêchées par Seku Amadu puis par ses successeurs. En effet, plusieurs indices laissent penser que dans la vague d'islamisation qui s'amorce après le *jihad* de 1818 au Maasina, les partisans de Seku Amadu écrasent les coalitions des Bambara et Peuls de religion "traditionnelle" (Bâ et Daget 1962 : 40)[14]. Or, les *Foynabe* auraient fait partie des groupes peuls qui ont tenté de se soustraire à ces expéditions. C'est ce que laisse supposer Pierre Bonte (1999) qui remarque que beaucoup de chefferies peules guerrières, héritières de la tradition des *ardobe* de la période antérieure au *jihad* de Seku Amadu se forment aux confins du Maasina et du Yatenga, c'est-à-dire dans le Séno. "Dans la région de Ban au Burkina Faso, des chefferies Barry étaient en relation avec les Tellem[15]" (Bonte 1999: 388). On est tenté de supposer, comme le fait Diénéba Barry (1992), que les *Foynabe* faisaient partie de ces coalitions et qu'ils ont dû fuir une armée puissante. Ainsi, en dépit des inquiétudes des pouvoirs *moose*, l'effervescence musulmane des *jihad* du XIX$^{e}$ siècle provoque dans le cas des *Foynabe*, plutôt un mouvement de replis vers le Yatenga plutôt qu'une agitation déloyale. Néanmoins, au milieu du XIX$^{e}$ siècle, l'armée *maasinanke* effectue une expédition militaire dans le Jelgooji. Dans leur parcours, les troupes *maasinanke* venues de Hamdallaye, font escale à Banh (Bané sur la carte ci-dessous), comme le montre "l'expédition du Dyilgodyi" (Bâ et Daget 1984). Ceci peut laisser supposer que des relations amicales existaient en 1858 entre *Foynabe* de Banh et *Maasinanke*.

[13] Nous supposons que la restitution du mémoire ait provoqué l'attitude de réticence qui prévaut désormais à Banh s'agissant de l'islamisation du village.
[14] Cité par Diénéba Barry.
[15] Les Tellem sont une composante de la société dogon, ils étaient animistes.

**Carte 9 . "Expédition du Dyilgodyi", *source* : Bâ, A. M., et J., Daget (1984).**

S'agissant des *Diallube*, d'après les informations recueillies à Thiou, des conversions massives se seraient opérées sous le règne du chef Boukari, qui a imposé à tout son entourage, ainsi qu'à ses captifs, la conversion à un islam affilié à la qadria. C'est au début du XX$^{è}$ siècle qu'il aurait fait construire la première mosquée. En revanche, les premières conversions se sont produites probablement sous le règne de Mamadou Al Atchi dans la deuxième moitié du XIX$^{è}$ siècle. Nous proposerons, dans la seconde partie, quelques hypothèses concernant l'influence que le Maasina et plus particulièrement les descendants de Seku Amadu, ont exercée sur les *Diallube*. On peut donc supposer que les *Moose* avaient une représentation des Peuls calquée sur l'image véhiculée par les *Tooroobe*. Ces derniers, qui sont les plus anciennement convertis à l'islam, vivaient pour la plupart parmi les *Moose* puisqu'ils ont peuplé la zone centrale du royaume. C'est plus particulièrement avec eux que les interactions de la vie quotidienne sont intenses. En revanche, les *Diallube* et les *Foynabe* installés près des frontières semblent avoir été islamisés massivement tardivement, même si quelques conversions ont pu avoir lieu à l'heure des expéditions *maasinanke*.

## 2. La propagation de l'islam à la période coloniale

A la période coloniale, la diffusion de l'islam s'accélère rapidement en Haute-Volta, en général, et dans le Yatenga en particulier. Cette religion cesse d'être l'apanage

des minorités *yarse*, *marãse* et *tooroobe*. Plusieurs facteurs explicatifs sont généralement avancés.

a. L'activité commerciale

Le régime colonial, qui souhaite développer l'activité commerciale, tente d'améliorer les infrastructures routières en faisant construire des voies mais aussi des ponts. La liberté de commerce et de circulation fraîchement décrétée se conjugue avec l'obligation des populations à se soumettre aux travaux forcés pudiquement appelés "prestation de travail". Les commerçants musulmans qui s'installent un peu partout dans le pays, incitent les "autochtones" à embrasser le commerce et l'islam (Kouanda 1995 : 242). Dans le Yatenga, cette logique de conversion à l'islam s'observe également. D'ailleurs, les changements d'identité lignagères de *Moose* qui prennent un patronyme *yarga* ne sont pas rares (Izard 1976). Un rapport politique daté de 1914 présente ainsi l'état de "l'islamisme" dans le cercle de Ouahigouya :

> "Si l'islamisme fait des progrès, cela tient au développement économique. Les Dioulas sont musulmans, leur transaction s'opère particulièrement avec ceux de leur religion. Il paraît de bon ton aux fétichistes qui se lancent dans cette voie de les imiter pour favoriser leurs affaires et trouver aussi dans leurs voyages, des coreligionnaires qui leur faciliteront davantage leurs opérations et leur offriront l'hospitalité. Car, il est à remarquer que l'islamisme fait très peu de progrès chez les sédentaires dans les villages mossis." (Rapport politique de 1914, *in* : Marchal 1980)

Le discours colonial sur la question de l'islam change rapidement. Pour Assimi Kouanda, il oscille entre islamophilie et islamophobie. Cette religion est d'abord considérée comme un progrès par rapport au fétichisme, "une étape intermédiaire entre la barbarie et la civilisation, avant d'être perçue comme un réceptacle d'idéologies subversives". Cette perception n'est probablement pas étrangère aux conversions des "indigènes animistes", poussés vers d'autres formes de croyance. Ils préfèrent se convertir à la religion avec laquelle ils ont longtemps cohabité. L'islam devient, selon l'expression de Jean-Louis Triaud, une sorte de "refuge identitaire qui marque une frontière avec les manières des blancs" (Triaud 1992)[16]. Les conversions à l'islam sont

[16] Cité par Kouanda (1995)

aussi l'expression d'une opposition au régime colonial et progressivement les administrateurs coloniaux attirent l'attention sur la nécessité d'être vigilant. En 1924, les rapports politiques montrent que les autorités coloniales ne sont plus aussi tranquilles qu'en 1914 :

> "Les derniers renseignements semblent établir que le Cercle compte 50 écoles coraniques avec environs 300 élèves ; 44 indigènes ont fait le voyage à La Mecque. Le moment paraît venu de procéder à un dénombrement plus précis des marabouts et des talibés et de poser la situation du cercle au regard de l'islam. Si l'on retient l'importance des neuf groupements foulbés, à demeure sur le territoire de la circonscription, les divers autres éléments qui s'adonnent à la pratique du Coran, la position géographique du Cercle couvert, sur la majeure partie de ses frontières, par d'autres cercles fortement islamisés, il est permis de conclure que la propagande religieuse n'est pas limitée à 50 écoles et à 300 élèves. Le terrain paraît donc propice pour ce prosélytisme" (*In* : Marchal 1980 : 97).

### b. Le démembrement de la Haute-Volta

Pendant la période de parenthèse (1932-1947) durant laquelle les cercles de la Haute-Volta sont rattachés à la Côte d'Ivoire, au Soudan et au Niger, des conditions sont créées pour rapprocher la population voltaïque des cercles des centres anciennement islamisés. Le rattachement du cercle de Ouahigouya à la colonie du Soudan français favorise de nouveaux rapports avec les populations maliennes anciennement islamisées. Les déplacements des Voltaïques sur les chantiers de l'Office du Niger et de construction des voies ferrées sont un facteur important d'islamisation. En effet, d'après Assimi Kouanda, les migrants "animistes" se retrouvent dans des milieux où l'islam domine et sont souvent encadrés par des agents musulmans qui les incitent à se convertir. Ce phénomène s'observe dans de nombreuses sociétés animistes, comme celle des Dogons (Bouju 1984 : 193-203) et bien sur, dans le Yatenga. Issa Cissé, qui s'est intéressé dans sa thèse (1994) à la progression de l'islam au Burkina Faso à la fin de la colonisation, insiste sur le fait que l'implantation de l'administration coloniale a entraîné la désorganisation des sociétés animistes. Fortement ancré sur un support social, l'animisme prend des formes différentes selon les sociétés. C'est, pourrait-on dire, une religion locale. L'adepte, isolé de la collectivité

par les travaux forcés ou l'exode rural, se retrouve exposé au prosélytisme des religions monothéistes (Cissé 1994 : 21). L'éloignement familial a donc été une condition *sine qua non* aux conversions des animistes à l'islam. Le recrutement des travailleurs *moose* à l'Office du Niger et pour les travaux sur la voie de chemin de fer Thiès-Kayes est alors à l'origine de leur éloignement et de l'abandon de leur religion pour l'islam (Cissé 1994, Kouanda 1995).

Ce changement représente néanmoins pour un individu une rupture majeure. Les réactions au sein du milieu social d'origine ont pu être fortes. Le travail de Katrin Langewiesche (2003) permet de saisir les difficultés propres aux conversions des *Moose* : "ils se souviennent que dans les années vingt-trente, l'adhésion à l'islam demandait un certain courage de la part des fidèles". Les entretiens, menés à Issigui en 1995-1996 par l'auteur, montrent qu'à cette époque, les *moose* récemment convertis ont pu être victimes de lapidations lors de leur prière. Elle ajoute plus loin que les musulmans *moose* "qui souhaitaient approfondir leurs connaissances coraniques étaient obligés de se rendre dans les villes éloignées". Le prosélytisme et la conversion dans les milieux animistes sont confrontés à des contraintes sociales et si le passage à la religion musulmane se fait par le biais de la migration, les nouveaux convertis se heurtent à des difficultés lors de leur retour au village. Il faut donc à notre sens considérer deux étapes dans le processus de conversion: la première étant la conversion des migrants loin de leur milieu familial et la seconde correspondant à la pénétration progressive de l'islam dans les localités animistes après le retour des migrants. C'est bien comme nous l'avons vu, au prix de nombreuses difficultés et de multiples échecs que l'islam parvient finalement à atteindre les quartiers animistes. Un vieillard issu d'un quartier *fulga* de Bosomnore nous révèle qu'il a fallu plusieurs tentatives avant que la conversion à l'islam ne soit effective dans le quartier. Selon lui, l'interdit de l'alcool a été un obstacle :

> "Dans le quartier il y a eu un moment où on a construit une mosquée mais entre temps on a cessé de prier et on a recommencé à boire le *dolo*[17]. Entre temps, on a reconstruit ça de nouveau mais il y a eu un moment où la mosquée était une ruine, avec le *dolo* c'était difficile" (Sawadogo R., *fulga*, Bosomnore, septembre 2001).

[17] "Alcool" et par extension, "bière de mil", *raam* en *moore*, *dolo* en dioula (repris en français).

### c. Le "hamallisme"[18]

Dans le Yatenga le "hamallisme" a connu un succès important chez les adeptes de la tidjâniyya d'El Hajj Umar d'une part, et chez les *Moose* animistes, d'autre part. Entre 1920 et 1940, ils commencent à être traqués par l'administration coloniale qui voit en eux des agitateurs "xénophobes" et "anti-français". A partir des années 40, ces derniers sont persécutés. Dans le Yatenga, le plus connu des hamallistes est le Cheikh de Ramatoulaye qui, maintes fois emprisonné à partir de 1916, est perçu aujourd'hui comme une figure emblématique de la résistance. Cette branche de la tidjâniyya se développe également à Djibo avec le Cheikh Doukoure. Si le premier foyer à partir duquel le hamallisme se propage, n'est pas identifié de façon sûre, les thèses les plus courantes sont favorables au foyer de Ramatoulaye (Juliette Van Duc 1988 : 383). Des études montrent que le mouvement se répand à partir du Yatenga vers la Boucle de la Volta Noire puis vers la Côte d'Ivoire (Savadogo 1998). Issa Cissé précise que sous l'action conjuguée d'un Peul de Todiam, et de certains *Moose* sous l'influence du Cheikh de Ramatoulaye, le hamallisme se serait répandu vers le Sud, à Barani et dans la zone de Nouna (Cissé 1994). L'action du Cheikh de Ramatoulaye est attestée et son succès révèle aussi que l'adhésion à l'islam est alors considérée comme un moyen d'émancipation face aux pouvoirs coloniaux. Dans ces régions comme au Yatenga, l'administration cherche à endiguer le hamallisme en utilisant le concours de Seydou Nourou Tall. Considéré comme un "bon musulman", cet auxiliaire de l'administration s'est opposé à l'islam "subversif" (courant réformiste wahhabite et hamalliste). Quand, à l'époque coloniale, le hamallisme se développe et que l'influence du Cheikh de Ramatoulaye se fait grandissante, le Yatenga *Naaba* fait entendre ses plaintes auprès de l'administration coloniale. Issa Cissé cite le rapport de l'inspecteur des Affaires Administratives, Alfred Marchand, daté de novembre 1941 : "Le Yatenga *Naaba* m'a exprimé en effet sa méfiance à l'égard de l'activité de El Hajj Boubacar [le Cheikh de Ramatoulaye] et m'a déclaré que l'influence grandissante de ce marabout portait préjudice à son autorité vis-à-vis de ses sujets. Car les adeptes de ce dernier affectaient

[18] Nous développons la question du hamallisme dans le chapitre 7. Sur l'histoire du hamallisme en AOF, voir Savadogo (1998), Alioune Traoré (1983) et concernant le Yatenga, voir l'article de Assimi Kouanda *et* Boukari Sawadogo (1993).

depuis peu, de ne plus le saluer à son passage et ne venaient plus chez lui, lui rendre les hommages rituels prévus par la coutume[19]".

Les Pères Blancs[20], voient également d'un œil méfiant cette montée de l'islam. En dépit du fait qu'ils soient en conflit fréquent avec l'administration coloniale, les Pères Blancs cherchent à gagner à leur cause les groupes animistes et surtout à conjuguer leurs efforts pour convertir les chefs de canton. Le rôle de Monseigneur Thévenoud a été, selon Assimi Kouanda, non négligeable en la matière. En effet, pendant la période de déstructuration de la Haute-Volta entre 1932 et 1947, avec sa "méthode de l'apostolat direct", il met en place des infrastructures scolaires et médicales et prend la défense des chrétiens contre les abus de l'administration. Ainsi, gagne-t-il à sa cause plusieurs milliers de voltaïques. Le problème de taille auquel il se heurte, est néanmoins que les populations rurales n'entendent pas renoncer aussi facilement à la polygamie. Et finalement, des mouvements de conversions à l'islam se poursuivent jusqu'à la réunification du pays en 1947. Après cette date, en raison du poids démographique important des musulmans, les partis politiques cherchent l'appui des personnalités maraboutiques lors des élections. Contre une idée souvent avancée, selon laquelle les intérêts des hamallistes convergent avec ceux du R.D.A.[21], Boukari Savadogo (1998) montre qu'il s'agit d'une interprétation abusive. Selon l'auteur, il y a une tendance à exagérer la mobilisation politique des hamallistes dans la période de décolonisation. Ceci étant, il est certain que les Partis politiques cherchent leur soutien dans les milieux urbains. L'auteur montre qu'après l'installation du Cheikh Doukoure de Djibo dans la capitale, plusieurs partis politiques cherchent son soutien. Certes, le R.D.A., mais aussi le M.D.V., dirigé par Gérard Kango Ouedraogo (Savadogo 1998 : 386-387).

Malgré cette influence croissante des chefs musulmans, les nombreuses conversions à l'islam pendant la période coloniale et la création des premières associations musulmanes à Bobo-Dioulasso en 1950, l'influence politique des musulmans reste limitée parce qu'ils exercent une faible autorité sur les classes

---

[19] Rapport daté du 7 novembre 1941 de l'inspecteur des Affaires Administratives Marchand, sur les activités des hamallistes, adressé à Monsieur le gouverneur, p. 23 (cité par Cissé 1994 : 44).

[20] Ceux que l'on appelle communément "Pères Blancs" sont les premiers missionnaires qui arrivent dans les régions voltaïques en 1900. Ils appartenaient à la Société des Missionnaires d'Afrique (Languewiesche 2003)

[21] Rassemblement Démocratique Africain est un Parti fondé en 1946 par Houphouët Boigny.

dirigeantes. Ils restent à la marge du monde politique notamment parce que les voies d'accès aux structures représentatives imposent la maîtrise de la langue française et la scolarisation (Otayek 1993). Les élites musulmanes sont ainsi exclues de la "modernité occidentale", condition *sine qua non* à l'accès au pouvoir…

# IV. Islam et politique après les Indépendances

## 1. Un phénomène fortement lié aux dynamiques de l'Etat postcolonial

Les Indépendances marquent le début d'une progression sensible des conversions à l'islam qui se poursuit encore aujourd'hui. Ce phénomène reste majoritairement étudié par les politologues (Cissé 1996, Otayek 1984, 1993). Dans sa thèse intitulée, "Islam et Etat au Burkina Faso : de 1960 à 1990", Issa Cissé (1996) remarque que l'islamisation, après les Indépendances, a fait l'objet d'un processus peu étudié. Bien qu'ayant progressé pendant la période coloniale, l'islam en Haute-Volta demeure, au début des Indépendances, une religion pratiquée par des minorités comparativement à d'autres pays comme le Sénégal, le Niger ou le Mali. Au début des Indépendances, ce sont les élites chrétiennes qui détiennent les rênes de l'Etat postcolonial. Face à une domination ressentie comme une marginalisation politique, les musulmans s'organisent au sein d'une association unique dénommée "communauté musulmane". Parallèlement, le pays est confronté à un double mouvement : face à l'influence progressive des pays arabes, l'église catholique fait pression sur un Etat dans lequel elle est fortement ancrée. L'Etat de son côté utilise simultanément les musulmans comme un moyen d'appui à la politique extérieure orientée vers les pays arabes, puis comme une clientèle électorale. Tout cela a contribué au regain de l'islam après les Indépendances.

### a. La politique extérieure tournée vers les pays arabo-islamiques

Alors que sous le Président Maurice Yaméogo, la coopération internationale est plutôt orientée vers l'Occident, un tournant important s'opère sous le régime du colonel Lamizana (1966-1980). La Haute-Volta s'inscrit alors dans la mouvance continentale africaine en mal d'émancipation vis-à-vis de l'Europe. L'église catholique,

en noyautant fortement l'Etat, représente "une main invisible"[22] empêchant le pays de s'exprimer avec le monde arabe. La crainte du panislamisme de l'époque coloniale semble avoir un effet sur les catholiques du Burkina durant les Indépendances (Cissé 1994 : 126). Les années 1973/1974 conjuguent deux évènements décisifs dans l'ouverture de la Haute-Volta au monde arabo-islamique. Premièrement, la sécheresse de 1973, qui n'a eu d'égal qu'en 1913, a énormément appauvri le pays. Deuxièmement, le choc pétrolier de 1973 et l'enrichissement des pays arabes qui s'en est suivi, poussent ces derniers à se mobiliser en faveur de l'islamisation des pays d'Afrique Noire. En 1977, une coopération afro-arabe naît au Caire. Elle comporte le volet attrayant de l'aide au développement, fournie par le monde arabe aux pays africains grâce aux nouveaux revenus pétroliers, qui ne laissent pas les dirigeants voltaïques indifférents.

C'est véritablement dans les années 80 que l'ouverture sur le monde arabo-islamique est le plus significatif. Les partis-Etat[23] des régimes d'exception qui se succèdent, développent et accentuent une coopération internationale avec les pays arabo-islamiques permettant l'accélération du mouvement de conversion à l'islam. Si cette décennie se caractérise par l'instabilité politique, elle est également marquée par des difficultés économiques profondes. La consolidation des liens avec le monde arabo-islamique apparaît alors comme une des solutions (Cissé 1994 : 266). Du C.M.R.P.N.[24] à la R.D.P.[25], bien que les partis au pouvoir ne s'implantent pas par les urnes, ils cherchent à légitimer leur avènement à travers une politique économique fortement ancrée sur le développement. Parmi les régimes qui se succèdent de 1980 à 1987, c'est surtout la Révolution Démocratique et Populaire qui doit multiplier les efforts pour se maintenir au pouvoir. En effet, les *leaders* du R.D.P. doivent faire face à l'hostilité de la Côte-d'Ivoire dirigée par Houphouet Boigny et de la méfiance de la France. Ils devaient aussi bien veiller à la politique intérieure qu'à l'environnement international. Le rapprochement avec des pays "progressistes" et "modérés" musulmans demeure donc une solution.

---

[22] Selon l'expression d'un ambassadeur cité par Issa Cissé (1994).
[23] A savoir le Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National, le Conseil du Salut du Peuple, le Conseil National de la Révolution et le Front Populaire.
[24] Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National.
[25] Révolution Démocratique Populaire.

### b. La communauté musulmane : ses objectifs, ses crises

Dans le même temps, la Communauté Musulmane[26], association représentant l'ensemble des musulmans, profite de la coopération culturelle qui s'établit entre les musulmans d'Afrique Noire et les pays arabo-islamiques. Certains pays arabes se sont assignés la tâche d'une véritable vocation prosélyte et au sortir des Indépendances, l'ouverture du gouvernement Lamizana à ces pays contribue largement à l'éveil des musulmans. Alors, une concurrence entre les deux religions monothéistes s'instaure pour le contrôle des populations encore animiste (Cissé 1994 : 6). René Otayek (1993) nous apprend que lors de sa création, l'objectif de la Communauté Musulmaneest de favoriser l'intégration des musulmans au processus de développement politique. Cependant, au début de l'Indépendance, le recrutement dans la fonction publique s'opère au profit des élites occidentalisées car la C.M.B. n'a pas encore su mettre en place une doctrine en matière d'éducation capable de concurrencer les écoles missionnaires et publiques. Dans les années 70, la perception que les musulmans ont de l'éducation dite moderne évolue et une élite musulmane formée à l'école occidentale émerge. Parallèlement, l'enseignement en arabe commence à connaître un développement important et les *medersa*[27] s'accroissent, illustrant le souci de concilier la modernité avec l'enseignement de la religion. Comme le rappelle Issa Cissé (1994), la coopération, amorcée sous le Président Lamizana entre 1966 et 1980 aura une double conséquence. D'abord, les musulmans du pays bénéficient d'aides diverses qui permettent le financement de mosquées, de *medersa* et de bourses d'études ; ensuite cela se traduit par l'apparition d'une élite arabisante assez repérable parmi la nouvelle génération musulmane.

La direction de la C.M.B. est, dès sa création, monopolisée par deux forces véhiculant des principes très différents : les cadres modernistes et les représentants du courant traditionaliste. Les premiers ont, pour beaucoup, fréquenté les bancs de l'école française et leurs discours s'articulent autour d'une rénovation des pratiques cultuelles et d'une association de l'islam à la modernité. En revanche, les représentants du courant traditionaliste, à savoir les imams et les marabouts influents dans les milieux ruraux, tirent leur légitimé de la tradition dont ils s'estiment être les dépositaires. Les

[26] Son nom officiel est la Communauté Musulmane du Burkina (C.M.B.).
[27] Au Burkina Faso, il s'agit d'écoles franco-arabes.

tensions entre ces deux forces éclatent dans les années 70 et sont même étalées sur la place publique au point que le spectacle de la *fitna*, division, devient un événement médiatique exploité par le pouvoir en vue d'accentuer son contrôle sur la C.M.B. (Otayek 1993).

Plusieurs forces s'opposent au sein de la C.M.B. : Les deux tendances hamallistes, dites de Ramatoulaye et de Hamdallayee, la tidjâniyya "douze grains" et le courant réformiste, wahhabiyya. Les conflits entre la confrérie tidjâniyya et les mouvements réformistes sont certainement les plus profonds et les plus médiatisés. En effet, à de profonds désaccords sur le plan dogmatique entre les mouvements réformistes et les confréries (principalement la tidjâniyya)[28], s'ajoutent des rivalités politiques. De cette crise va naître l'inévitable scission de la communauté musulmane en trois associations, à partir des années 80. La concurrence entre ces nouvelles institutions, et les nouvelles rivalités au sein de la "Communauté Musulmane-mère" sont des facteurs essentiels du renouveau islamique qui se développe sous les régimes d'exception des années 80. Sous le régime de Thomas Sankara, les perspectives professionnelles des élites arabisées étant très limitées, un discours de "relecture du projet révolutionnaire" (Otayek 1993) émerge au sein des intellectuels réformistes. La modernité est le point de rencontre entre eux et le régime révolutionnaire. René Otayek révèle le parallélisme entre le discours révolutionnaire et la parole réformiste. Cette époque est pour les réformistes l'occasion de critiquer les représentants d'un islam traditionaliste dont les méthodes d'enseignement (l'école coranique) sont présentées comme formant des incultes. Les discours de Sankara appelant au bouleversement des hiérarchies sociales sont "l'occasion de contester enfin, cette "force de l'âge" incarnée dans les *leaderships* traditionnels et bloquant leur accès aux postes de responsabilité dans les institutions organisant la *umma*" (Otayek 1993 : 125-126).

Entre 1983 et 1987, le Burkina Faso adopte une politique extérieure clairement ouverte sur les pays arabo-islamiques et à l'intérieur les représentants des différents mouvements musulmans cherchent à se positionner sur un échiquier politique nouvellement favorable aux musulmans.

---

[28] Les mouvements réformistes considèrent que le seul intermédiaire ente Dieu et les Hommes est le prophète Mohammed. Ils rejettent donc catégoriquement l'existence de "saints", fondateurs des confréries, ainsi que les pratiques mystiques qu'ils jugent hétérodoxes.

## 2. L'impact du changement religieux sur les dynamiques politiques locales.

La révolution a produit "l'éveil d'un islam" qui est toujours en marche aujourd'hui. Cet éveil a été plus celui d'une réactivation de la ferveur religieuse qu'une véritable vague réformiste. Si les mouvements réformistes tels que les "sunnites" (wahhabites) ou les *hamadiyya* (mouvement pakistanais) sont visibles dans les centres urbains, leur ampleur reste encore limitée dans les campagnes. En revanche plusieurs signes montrent que la ferveur des musulmans est ravivée : les prénoms s'arabisent, les imams installent des haut-parleurs sur les minarets de leur mosquée, le Yatenga *Naaba* fait le pèlerinage à la Mecque…Nous touchons là un aspect qui mériterait de faire l'objet d'une recherche. En effet, comme l'affirme Elisabeth Hodgkin (1998), il faut distinguer deux mouvements récents : celui d'une résurgence de l'islam qui se manifeste par l'accroissement de la ferveur et de l'observance des pratiques religieuse dans toutes les couches sociales, d'une part, et l'émergence de mouvements intellectuels qui s'attachent à ce que l'islam s'infiltre dans de nombreux aspects de la vie sociale, politique et culturelle des hommes, d'autre part. Il nous semble que les rapports entre ces deux phénomènes doivent être analysés, pour montrer comment les tendances globales s'articulent aux réalités locales.

### a. Les logiques de différenciation entre musulmans

L'histoire de l'islamisation du Yatenga permet de prendre la mesure des multiples processus de conversion et finalement de la multiplicité des façons d'appartenir à la dernière religion du livre. Face à ce constat, nous nous interrogeons sur les éventuelles conséquences en terme d'identité religieuse et sur la place qu'occupent les groupes anciennement islamisés.

Déjà, s'agissant de la pluralité religieuse, Katrin Languewiesche observe au Yatenga "une nette opposition entre le discours officiel de différenciation religieuse et les pratiques quotidiennes de cohabitation" (Languewiesche 2003 : 391). Au travers des parcours de conversion à l'une des religions monothéistes, l'auteur constate que dans les milieux du pouvoir *moaga*, la religion traditionnelle reste en "arrière-fond" de toutes les autres. Toutefois, les gens du commun qui ne se sont point investis d'un rôle rituel auraient plutôt tendance à passer sous silence leurs pratiques animistes. "Un musulman

qui participe en même temps activement aux cérémonies traditionnelles sentira la réprobation de son entourage lorsqu'il cherchera, par exemple, à marier son fils" (Languewiesche 2003 : 390). Déjà entre les religions catholique, protestante, musulmane et traditionnelle, Katrin Langewiesche a bien montré que les individus manifestent leur appartenance religieuse par des discours de différenciation fondés sur la théologie quand bien même la réalité d'un croyant est caractérisée par les enchevêtrements entre les religions. Etudiant la mobilité religieuse dans le Yatenga, l'auteur s'interroge sur le phénomène, relativement fréquent dans les parcours religieux des individus, de va-et-vient entre les religions monothéistes et les retours temporaires à la religion traditionnelle. Les exemples sont nombreux : "des hommes nés dans la religion traditionnelle, convertis à l'islam à l'occasion d'une migration qui, de retour dans le village natal, suivent les catholiques, avant de reprendre, pour un certain temps les coutumes ancestrales afin d'effectuer les cérémonies funéraires de leurs pères. Ou encore des femmes nées dans une famille catholique, qui se marient avec un musulman et adoptent la religion de leur mari, puis se tournent vers le protestantisme évangélique à la suite d'une maladie prolongée" (Langewiesche 2003 : 18). Certes, il faut nuancer ce phénomène en rappelant que beaucoup d'individus gardent la religion héritée de leurs parents tout au long de leur vie et beaucoup de musulmans pratiquent avec plus ou moins de ferveur leur culte de façon stable. Ceci étant, cela n'interdit pas de constater la perméabilité des identités religieuses, sinon la constante cohabitation entre les différentes religions. Pierre Joseph Laurent (2003) a lui aussi montré, que dans le cadre de l'émergence récente des églises protestantes, les mariages ont été le résultat d'un bricolage social permettant de garantir "l'entente", *wum taaba*, entre lignages ne partageant pas la même religion. L'entente est finalement placée au-dessus de toutes les pratiques religieuses, chacun ayant conscience que la famille reste la garantie la plus fiable de sécurité sociale et économique. Ainsi malgré des discours de diabolisation des pratiques animistes et de rejet des autres religions, les pasteurs des églises des Assemblées de Dieu se hissent-ils en haut d'un vaste réseau en se réappropriant les règles du mariage traditionnel. On voit donc, en se penchant sur les travaux de ces auteurs, que l'opposition entre le discours officiel de différentiation et les pratiques quotidiennes de cohabitation procède finalement d'une norme pratique. La nette opposition constatée par Katrin Langewiesche (2003 : 391) à l'échelle des religions chrétienne, musulmane et traditionnelle s'observe également au sein même de l'islam.

Ainsi, les frontières qui s'établissent entre les croyants se déplacent-elle dès lors que l'on change de focale.

Les discours de différenciation au sein même de la population musulmane s'appuient précisément sur une caractéristique fondamentale : être ou ne pas être né musulman. C'est précisément sur cette différence que les *leaders* religieux des groupes anciennement islamisés (*Tooroobe, Yarse et Marãse*) s'appuient pour marquer leur supériorité. En effet, tout se passe comme si une expérience religieuse était acquise et améliorée au cours des générations garantissant la légitimité du prestige. Etre né musulman, qui se dit en *moore* "*rogom mouenda pougè*" signifie littéralement : "être né à l'intérieur de l'islam", ce qui suppose que l'on est né dans un milieu où l'entourage est musulman et que personne n'est converti. Celui qui est issu d'un lignage de maîtres de terre que l'on peut aisément reconnaître au patronyme (par exemple Sawadogo) n'entre pas dans la catégorie des "gens nés à l'intérieur de l'islam", contrairement aux *Marãse,* aux *Yarse* ou aux *Tooroobe*. L'idée que l'on se fait de la pratique religieuse d'une personne est donc fortement liée à son appartenance socio-ethnique. L'histoire n'est pas avare d'exemples qui le confirment. En effet, quand l'animisme dominait, une conversion à l'islam s'accompagnait généralement d'un changement d'identité lignagère. A une époque où commerce et islam étaient synonymes, ceux qui souhaitaient s'investir dans le négoce à longue distance intégraient la communauté *yarga* en adoptant leur patronyme (Guiro par exemple) et se convertissaient. Les *Yarse* sont bel et bien une "communauté ouverte" (Kouanda : 128). Si comme le montre bien Assimi Kouanda (1989), la pratique de l'islam n'est pas réduite à une appartenance ethnique, il faut aussi reconnaître que le groupe ethnique a été le terreau de construction de l'identité religieuse. Un autre exemple est celui de l'illustre Cheikh de Ramatoulaye qui, suite à sa conversion au hamallisme, abandonne le nom de Sawadogo contre celui de Maïga. Ce changement d'identité lignagère bien connu (Kouanda *et* Sawadogo 1993), montre que l'imaginaire collectif établi un lien entre patronyme et pratique religieuse. Qui oserait se rappeler que le grand Cheikh Sidi Mohammed Maïga de Ramatoulaye est le descendant d'un lignage de fils de la terre, *tengbiise,* de patronyme Sawadogo ? Si tout le monde connaît cette réalité historique, seuls les historiens la rappellent avec précision (Kouanda *et* Sawadogo 1993). Cet "oubli" de l'histoire témoigne qu'"être né musulman" est un élément important pour légitimer l'autorité d'un chef religieux. Aujourd'hui, alors que près de 85 % de la population du Yatenga est musulmane, on comprend

mieux que des chefs religieux issus de groupes anciennement islamisés comme le chef de Todiam, bénéficient d'une reconnaissance religieuse liée à leur identité.

b. Conflits d'influence entre chef religieux et chef "traditionnel"

Dans ce contexte de conversions massives, les chefs musulmans sont de plus en plus influents et concurrencent bien souvent les pouvoirs des chefs traditionnels. Nous avons vu tout à l'heure combien le succès du Cheikh de Ramatoulaye a indisposé le Yatenga *Naaba*, mais l'on pourrait décliner les multiples scénarios où les *leaders* musulmans rivalisent sérieusement avec les pouvoirs des chefs. A Bosomnore, l'influence croissante du "grand imam" (cheikh) est la preuve de l'importance de cet acteur dans l'espace politique local et de sa légitimité aux yeux des villageois. Suite à un conflit avec le chef ayant abouti à la division en deux groupes pour la prière du vendredi, la majorité de la population décide de suivre le "grand imam".

> "Au milieu de leur quartier, il a une ancienne mosquée et par la suite, le Cheikh a eu des aides de la part du Koweit pour construire une nouvelle mosquée pour la prière du vendredi. Dans ce monde, il y a des gens qui sont toujours jaloux comme le *kobo naaba* ["le chef des cultures" : l'animateur agricole]. Le *kobo naaba* est un des frères du chef [peul]. C'est lui qui s'est interposé entre les deux. Il a demandé au chef qu'il fasse à ce que les gens ne prient pas dans la nouvelle mosquée, mais dans l'ancienne. Le Cheikh a dit que les deux, c'est la même chose et que dans le Coran, il est dit de ne pas faire la différence entre deux mosquées. On a le droit de faire ce que l'on veut, les deux mosquées appartiennent à tous. La vieille mosquée a été construite par son papa et la nouvelle, Dieu a fait qu'ils puissent avoir des aides pour la construire. Le chef et ses partisans ont dit qu'ils n'iraient pas dans la nouvelle mosquée pour la prière du vendredi tout en sachant qu'ils n'ont pas de connaissance dans le domaine de la religion" (Sawadogo S., Bosomnore, janvier 2002).

Si le "grand imam" de Bosomnore a visiblement supplanté le chef, le premier développe une forme de gouvernance locale grâce à des réseaux relationnels créés et entretenus par son activité de maître coranique ainsi que par ses relations avec le monde arabo-islamique. En l'occurrence le "grand imam" a construit la mosquée grâce à des aides fournies par le Koweit. Il a été à l'initiative de la création de l'école franco-

arabe et en tant que cheikh, son espace d'influence est élargi. Chef et imam sont des personnages dont les sphères d'influence sont en compétition. Comme le montre cet extrait d'entretien, les rivalités peuvent aussi s'exercer entre des acteurs assimilés à une des deux sphères d'influence. Ces jeux de concurrence s'observent également à Banh ou à Thiou. Les conflits au sujet des mosquées sont des éléments révélateurs des rapports de force entre les deux notabilités. Le scénario privilégié du conflit se concentre principalement autour du choix de la mosquée pour la prière du vendredi : un imam en relation avec des associations musulmanes propose de construire une nouvelle mosquée (dont il serait responsable) et le chef ou un de ses partisans s'y oppose rappelant que l'ancienne mosquée a été construite sur l'initiative d'un chef renommé. Le premier s'appuie sur son prestige actuel et sa capacité à mobiliser un réseau religieux, alors que le second s'appuie sur la légitimité historique. Il fait valoir la nécessité de faire honneur au chef qui a été à l'origine des conversions dans le village en priant dans la mosquée qu'il avait fait construire.

# Chapitre 3. La chefferie, du général au particulier

Il est de rigueur aujourd'hui de se méfier du terme "tradition"[1] et plus encore de celui de "chef traditionnel" qui fait référence à une variété de formations politiques précoloniales. Le point commun à tous ces chefs est qu'ils puisent leur légitimité dans le passé, même peu lointain. Ainsi, certains se présentent comme des chefs "traditionnels" alors même qu'ils sont de purs produits coloniaux. C'est le cas des "chefferies administratives" étudiées par Jean-Pierre Olivier de Sardan (1984), de ces *paramount chiefs* ghanéens (Lenz, 2000). C'est aussi le cas des chefs peuls du Yatenga dont l'acquisition d'un pouvoir effectif a été possible grâce à leur statut de "chef de canton".

Pourtant, le terme de "chef coutumier" ou "chef traditionnel" a un sens "émique[2]" certain. D'abord, il a des équivalences en *moore* aussi bien qu'en *fulfulde*. Dans le Yatenga, il n'est pas rare d'entendre le terme *moore,* "*naaba*", pour désigner un des chefs peuls du Yatenga, pour lesquels on emploie également les termes *fulfulde* de "*kananke*", "*amiru*" ou "*lamiido*". Ces chefs incarnent l'autorité supérieure du groupe et se distinguent nettement du chef de village ou du doyen de lignage positionnés à des échelons inférieurs dans la hiérarchie sociale. En dépit de cela, le vocable "chef traditionnel" tel qu'il est employé aujourd'hui, désigne tous les représentants d'un système politique précolonial ou supposé l'être.

Il convient donc de faire un tour d'horizon pour rendre compte de la polysémie du terme "chefferie", afin de faire l'examen, à la lumière de l'histoire, de ce que sont les

---

[1] Voir à ce sujet Anthropo-logiques de Geaoges Balandier (1974) et précisément le chapitre intitulé "tradition, conformité, historicité".
[2] Une notion qui pénètre le langage et les représentations des groupes étudiés.

chefferies peules du Yatenga. Il faut distinguer trois périodes : précoloniale, coloniale et postcoloniale.

# I. La chefferie comme système politique précolonial

## 1. Les études d'anthropologie politique sur les sociétés précoloniales.

Le terme "chefferie" apparaît dans les années 1960 dans les études américaines d'anthropologie politique sous le nom de *chiefdom*. La chefferie est d'abord envisagée comme un stade intermédiaire de l'évolution de l'humanité dont la forme la plus archaïque serait les "bandes" puis, les "tribus" cédant la place aux chefferies pour finir avec la forme la plus évoluée qu'est l'Etat (Muller 1991). Cette vision du monde a été rapidement remise en question pour reconnaître que les chefferies sont constituées selon une logique spécifique. Quelle que soit cette apparition tardive du terme "chefferie", les sociétés politiques à la tête desquelles se trouvent des chefs sont étudiées depuis que la discipline existe. En effet, dans le prolongement de la pensée évolutionniste, l'anthropologie politique s'est longtemps intéressée aux différentes formes d'organisation politique et l'on pourrait dire que jusque dans les années trente, la question des origines de l'Etat fascine. Les systèmes politiques que les ethnologues observent dans les sociétés dites exotiques sont considérés comme des formes inachevées, en cours d'évolution vers un stade définitif et moderne que serait l'Etat. Comme l'affirme Pierre Clastres dans *La société contre l'Etat* (1974)[3], la pensée évolutionniste est stimulée par une vision ethnocentrique du politique et pendant longtemps les ethnologues ont cherché à recenser les sociétés selon leur degré de rapprochement avec nos sociétés. En effet, depuis la fin du XIX$^{è}$ siècle jusque dans les années 40, les monographies se multiplient et on découvre une multitude de formes politiques. Si les typologies des formes d'organisation politique ont été nombreuses, on s'accorde généralement pour distinguer les sociétés égalitaires des sociétés stratifiées (Lombard 1998). Parmi les sociétés égalitaires, on classe généralement les "tribus" et les

[3] Son ouvrage, bien que très contesté, reste une critique intéressante de l'ethnocentrisme.

"sociétés lignagères". Parmi les sociétés stratifiées, se situent les chefferies et les Etats. Nous retiendrons la définition de Claude Rivière (2000 : 57), qui considère que l'"on réserve généralement le nom de chefferie aux communautés territoriales, à base régionale, non purement clanique, soumises à l'autorité d'un représentant spécialisé dans la direction des affaires collectives et dans un rôle de régulation sociale. Le mot désigne à la fois l'institution (la chefferie comme on dit royauté), et le territoire (la chefferie comme on dit le royaume)". En outre, beaucoup d'anthropologues (Abélès et Jeudy 1997, Rivière 2000) s'accordent sur le fait que la définition de l'Etat proposée par Siegfried Nadel dans *A Black Byzantium* (1942)[4] fait désormais autorité. Largement inspiré de Max Weber, Nadel considère l'Etat comme un système politique qui résulte de la conjonction de trois facteurs : l'existence d'une unité politique fondée sur la souveraineté territoriale, un appareil gouvernemental spécialisé qui détient le monopole de la violence légitime, un groupe dirigeant qui se distingue du reste de la population par sa formation, son recrutement et son statut et monopolise l'appareil de contrôle politique.

Pour beaucoup d'anthropologues se pose le problème des critères de différenciation entre chefferie et Etat. Comme le fait remarquer Georges Balandier (1984), dès lors que l'on compare ces deux catégories de pouvoir centralisé que sont la chefferie et l'Etat, "la frontière entre les systèmes politiques à chefferie et les systèmes monarchiques n'est pas encore rigoureuse". Il remet en question les critères de différenciation (taille de l'unité politique, complexité et coïncidence de l'espace politique avec l'espace culturel) et estime que les éléments de différenciation sont d'une autre nature. Pour l'auteur d'*Anthropologie politique*, le chef et le roi ne diffèrent pas seulement par l'extension et l'intensité du pouvoir qu'ils exercent mais aussi par la nature de ce pouvoir. Le premier ne détient pas l'usage de la force qui relève souvent d'un chef de guerre, il ne légifère pas, mais veille au maintien de la coutume et n'a pas le monopole du pouvoir exécutif. Il se caractérise par son don de persuasion, son talent pacificateur et sa générosité. Ces caractéristiques sont en effet valorisées dans les sociétés à chefferie, en Afrique certes, mais aussi chez les chefs des sociétés amérindiennes (Clastres 1974).

[4] Traduction française, *La Byzance Noire* (1971).

Si la chefferie s'inscrit généralement dans le cadre de sociétés hiérarchisées, les ambiguïtés demeurent dès lors que l'on se penche sur les représentations populaires de cette institution. Jean-Pierre Olivier de Sardan (1984) montre combien la chefferie renvoie à des réalités multiples. Tantôt il s'agit d'une prééminence reconnue aux descendants des premiers occupants, fondateurs d'un village ou d'un puits, c'est ce que l'auteur appelle la "chefferie paysanne" ; tantôt il s'agit d'un pur acte de force d'un chef imposant son pouvoir, c'est la "chefferie aristocratique". La chefferie semble parfois connoter un pouvoir politique contraignant associé à une classe dominante ou encore désigner une instance politique dans des groupes dits segmentaires ou peu hiérarchisés. Dans l'un comme dans l'autre cas, on évoque la présence d'un chef. Et on le voit, les pouvoirs d'un chef et son mode de désignation renforcent toute l'ambiguïté de cette forme politique. Le chef désigné peut être le plus ancien de la famille régnante, mais il peut aussi y avoir rotation entre les rameaux de la famille, dans d'autres cas, le chef est issu d'une seule et même maison. Parfois, on procède à une séance de divination, ou c'est un chef de guerre choisi pour son courage et sa capacité à défendre le groupe (Olivier de Sardan 1984). On pourrait multiplier les exemples de chefferie, qui les uns après les autres, rendent toujours plus difficile de concevoir un modèle idéal typique.

## 2. Organisations politiques peules

En fait, il faut distinguer la chefferie du fait d'être chef. Chez les Peuls, plusieurs niveaux de pouvoir peuvent être distingués. "*Amiru*" et "*lamiido*" sont des statuts qui semblent renvoyer à des positions équivalentes : celle d'un chef supérieur. "*Lamiido*" est tiré du terme "*laamu*", le pouvoir. La distinction avec l'*amiru* se situe plutôt au niveau de la représentation du pouvoir et non de la hiérarchie. En effet, "*amiru*", que l'on traduit généralement par "émir", fait référence à la hiérarchie politique qui prévaut dans les systèmes politiques musulmans. Au Maasina comme au Liptako, c'est ce terme qui est employé pour désigner les chefs qui, à l'époque des *jihad*, ont levé l'étendard de la religion ; il en est de même à Todiam. Dans chacun des cas, le chef est aussi appelé "*kananke*". Deux autres personnages suivent dans la hiérarchie politique peule, le *ardo* et le *jooro* (Kintz 1985). *Jooro* est une contraction de *jom wuro*. *Jom* est un concept large qui recouvre l'idée de "chef" ainsi que celle de propriétaire. *Wuro* est souvent traduit en français par "village" et *jooro* par "chef de village", mais cette traduction est simplificatrice. *Wuro* désigne un espace habité, un établissement humain

sans distinction de taille. Le *wuro* peut autant être un hameau qu'une ville et, dans des cas extrêmes, la seule famille nucléaire (Riesman 1974 : 39-42). "L'élément déterminant l'emploi de ce terme est la présence de femmes dans l'espace considéré qui conditionne le déroulement normal de la vie quotidienne" (Kintz 1985 : 94). En aucun cas, un petit groupe en transhumance ne peut donc être considéré comme un *wuro*. La fonction de *jooro* est d'ordre foncier, juridictionnel, fiscal et représentatif. Le *jooro* est censé déterminer l'accès à l'espace pour ce qui concerne l'habitat, l'agriculture et le creusement des puits. Il dispose d'un pouvoir juridictionnel sur son espace. Le *jooro* est consulté pour régler des conflits interpersonnels qui, s'ils ne sont pas résolus, peuvent être portés devant la justice, la police ou encore devant le *laamido*. Chez les *Diallube,* les *jooro* sont à la tête de petits groupes dispersés dans des villages et vivent parmi les *Moose*. Comme le suggère Danièle Kintz, les *jooro* ont un rôle représentatif important. Ils sont les intermédiaires entre le chef de canton et la population. A l'époque coloniale, ils percevaient les impôts dans leur espace et le remettaient au chef de canton ou à son représentant. Constituant la clientèle politique du chef lors de sa nomination, les *jooro* forment ensembles ce que le chef *diallube* de Thiou appelle le "conseil des sages". Leur décision est fortement influencée par la relation qu'ils ont entretenue avec le chef défunt qui d'ordinaire cherche plutôt à nantir ses propres fils. En règle générale, le principe de succession se fait d'abord en faveur du fils aîné, et en second lieu, du frère puîné.

"Alors que le *jooro* est incontestablement lié au territoire du groupe et à sa résidence, le *ardo* est, au contraire, associé au déplacement dont il est même le moteur, le *leader*" (Kintz 1985 : 98). Le verbe *artaade*, qui a la même racine, signifie "précéder, marcher en tête". *Jooro* et *ardo* ne doivent pas renvoyer à une dichotomie trop simpliste sédentaire/nomade qui ne rendrait pas compte de l'organisation spatiale des Peuls, faite de toutes les possibilités intermédiaires entre ces deux pôles. Un *Ardo* est un *leader* de migration. Il est à la tête d'un groupe dont toute l'histoire connue est faite d'une succession de migrations et d'installations. Le *ardo* a en effet, une forte connotation historique et païenne. Les *arbe* ont disparu avec l'islamisation parce que les régimes musulmans se sont efforcés de sédentariser les Peuls et surtout, ont combattu (à l'époque des *jihad*) toute forme de paganisme qu'incarnaient les *ardobe*. D'après Danièle Kintz, *ardo* et *jooro* ne sont généralement pas indépendants. Ils appartiennent à une entité politique propre conduite par un *laamido*, ou alors ils relèvent d'une structure

politique non-peule plus vaste, dirigée par d'autres groupes tels que les *Moose* ou les *Hausa*. Etablissant une typologie des formes de pouvoir chez les Peuls, elle met en évidence l'existence de quatre configurations principales de pouvoir chez les Peuls :

- Un *jooro* seulement. Cette forme caractérise les entités politiques de petite taille.
- Un *ardo* seulement. Cette forme renvoie également à de petites unités, généralement mobiles.
- Des *joorobe* et un *laamiido*. C'est la forme qui prévaut chez les Peuls du Yatenga à la période coloniale et chez les *Diallube* quelques années avant l'occupation française.
- Des *arbe* et un *laamiido* qui renvoie à une époque pré-islamique.

# II. Le tournant colonial

## 1. Généralités africaines

Bien que les distinctions entre politique coloniale française et anglaise doivent être relativisées, il est de coutume de différencier l'*indirect rule* des Anglais, du gouvernement direct des Français. L'attitude des autorités coloniales vis-à-vis des chefs en découle. D'un côté des Anglais, sensibles au culte de l'apparat monarchique et de l'autre des Français, censés avoir rompu depuis la Révolution française avec toute idée de royauté. La politique anglaise visait à ce que les institutions administratives et juridiques africaines demeurent pour les populations en étant au besoin développées. Pour les Français, le chef constitue simplement un intermédiaire entre l'administration et ses populations.

A la différence des Anglais, le contrôle des "indigènes" est fait par les Français de manière plus directe. Ceci étant, les uns comme les autres cherchent à passer par des intermédiaires qui se mettent au service des Blancs. Parmi eux, on peut distinguer deux catégories : le petit personnel d'une part, et les chefs de canton d'autre part (Olivier de Sardan 1984). Les premiers forment les auxiliaires de l'administration coloniale, à savoir, les interprètes, les soldats, les gardes... Au début de la colonisation, ces derniers sont choisis parmi les couches défavorisées de la société, mais avec le temps le recrutement s'élargit à d'autres catégories et notamment à celle qui aura fréquenté

"l'école des Blancs". Au début de l'ère coloniale, les chefs ont tendance à envoyer à l'école leurs captifs plutôt que leurs propres fils qu'ils ne veulent pas voir devenir des "Incroyants", mais progressivement beaucoup de chefs, conscients des avantages que constitue l'école, enverront leur fils. La deuxième catégorie du personnel de l'administration coloniale est l'aristocratie villageoise, c'est-à-dire les chefs et les notables avec lesquels le pouvoir colonial a souvent choisi de faire alliance. Ils sont choyés par le colonisateur qui les perçoit comme des personnages influents à utiliser. On leur donne le nom de "chef de canton" pour administrer les groupes sédentaires et le nom de "chef de groupement" ou de "tribu" pour les nomades. On les choisit parmi les notables légitimes en respectant relativement les règles de succession préexistantes. Derrière cet apparent respect de l'ordre établi, les Français ont souvent laissé peu de prérogatives aux chefs, contrairement aux Anglais. Ils leur ont assigné les tâches d'un pouvoir despotique. Ils les ont chargés du recrutement des travailleurs forcés et des tirailleurs, du recouvrement de l'impôt et des réquisitions, leur confiant ainsi des responsabilités méprisantes qui demeuraient les principaux outils de la machine coloniale. L'administration mobilisait volontiers la légitimité traditionnelle des chefs pour leur imposer des fonctions qui étaient sans rapport avec leurs prérogatives anciennes. De plus, le respect de cette légitimité avait des limites. Si les chefs n'étaient pas fidèles au pouvoir colonial, ils étaient peu sûrs de conserver leur fonction. Et surtout, on ne gardait pas un chef incapable de faire rentrer l'impôt. En outre, certains chefs abusaient aussi de leurs prérogatives en employant la force amenant la population à vivre la chefferie comme "le pire des maux de la colonisation (Somda 2003 : 798). Les chefs étaient le maillon reliant les "indigènes" aux Blancs. Si l'ambiguïté de leur statut incommodait beaucoup d'entre eux, certains en abusaient et d'autres savaient l'exploiter avec ruse et habileté.

## 2. Les Peuls, les chefs et le commandant de cercle

Ce que nous appelons chefferies, s'agissant des cinq entités politiques peules ayant obtenues de la part de l'administration coloniale leur reconnaissance officielle sont, bien souvent avant la pénétration coloniale, des formations politiques fragiles faisant allégeance aux pouvoirs *moose* : en s'installant dans le royaume du Yatenga, les Peuls se soumettent à l'ordre imposé par le Yatenga *Naaba*. En cas de guerre ou d'incursion extérieure, les Peuls fournissent des soldats recrutés parmi les *rimaïbe*,

partagent leur butin de guerre avec le Yatenga *Naaba*, mais ils préservent relativement leur autonomie, les pouvoirs *moose* se gardant d'ingérer dans leur vie politique. Ce n'est pas du jour au lendemain que les chefferies se sont constituées chez les Peuls. L'organisation politique de ces groupes est très variable selon les localités, même si les pouvoirs des chefs peuls ont été nettement marqués par la conquête coloniale qui signe la rupture avec l'époque antérieure. Il convient de faire une parenthèse sur l'appellation officielle que les occupants français ont donnée aux chefferies peules. S'agissait-il de "groupements" peuls, de "cantons" ou de "tribus" ? La réponse n'est pas aisée. En effet, dans la *Chronique d'un cercle de l'A.O.F.* (Marchal 1980), les rapports politiques du cercle de Ouahigouya révèlent que les trois terminologies sont employées. Tantôt il est question "peuls fittobés, tribu assez remuante" (Marchal 1980 : 36), où des "Peuls répartis en groupements" (Marchal 1980 : 58), le Capitaine Noiré (1904) quant à lui parle de commandements et de cantons. Ceci dénote d'une terminologie changeante employée par les administrateurs et personnels de cercle. Ce fait est certainement influencé par la connotation "nomade" des "groupements" peuls alors que le "canton" renvoie à la sédentarité. Quoi qu'il en soit il s'agit là d'une configuration qui ressemble à la "chefferie administrative" nigérienne observée par Jean-Pierre Olivier de Sardan où la période coloniale marque une rupture évidente. "Avec la conquête, les chefs, en perdant le pouvoir, ont souvent accru leur pouvoir. Le pouvoir c'était en effet la souveraineté de la chefferie comme unité politique, et non forcément celle du chef comme monarque absolu" (Olivier de Sardan 1984). L'analyse des rapports politiques du Cercle de Ouahigouya rassemblés et présentés par Jean-Yves Marchal (1980), ainsi que la monographie du Capitaine Noiré (1904) permettent de prendre la mesure des changements produits par l'occupation française.

### a. La vie du cercle de Ouahigouya.

En 1895, profitant d'un conflit de succession qui a bouleversé tout le pays, les militaires français entrent sans encombre dans le Yatenga par Thiou. Ils atteignent Ouahigouya où ils signent le traité de protectorat avec le Yatenga *Naaba* Baogo soucieux d'obtenir le soutien de forces coercitives contre son rival. En dépit de ces vaines espérances, l'objectif des Français est bel et bien de conquérir le *Moogo* et surtout Ouagadougou. Il leur faut à tout prix devancer les Anglais et les Allemands qui, eux

aussi ont des visées expansionnistes sur les territoires du bassin des Volta. Après 1897, les conquêtes se poursuivent vers les royaumes *moose* de l'Est.

Le Yatenga comme tous les territoires voltaïques ont subi les découpages et redécoupages du pays. Les territoires voltaïques sont d'abord rattachés à la colonie de la Sénégambie-Niger entre 1896 et 1904, puis au Haut-Sénégal-Niger entre 1904 et 1919. Le poste de Ouahigouya est créé dès mars 1897 (Marchal 1980 : 12) puis, suite au traité du 17 octobre 1899, une première organisation administrative des territoires soumis est fixée. En 1904, le commandement militaire cède la place à une administration civile, et le cercle de Ouahigouya est créé. Progressivement, les contraintes coloniales instituées pèsent sur les "indigènes" : code de l'indigénat, portage, impôt de capitation, réquisitions, cultures obligatoires, prestations de main d'œuvre, recrutements militaires. Les sociétés non centralisées du Sud qui ont rendu la conquête coloniale difficile donnent de nouveau du fil à retordre au colonisateur : en 1915-1916, la "révolte de la boucle de la Volta Noire" soulève près de 300 000 personnes issues des groupes marka, bwaba, bobo, samo et gurunsi, contre les recrutements militaires et les exactions des agents de l'administration. Réprimée dans le sang, cette révolte entraîne la division du Haut-Sénégal et Niger et la création de la colonie de la Haute-Volta en 1919. Ouagadougou, ancienne capitale du royaume du Moogo *Naaba,* devient le chef-lieu de la nouvelle colonie qui regroupe les cercles de Bobo-Dioulasso, Gaoua, Dédougou, Dori, Fada N'Gourma, Ouagadougou, Say et Ouahigouya. En 1932, la Haute-Volta est sacrifiée pour les autres colonies : elle est de nouveau divisée entre le Soudan, le Niger et la Côte-d'Ivoire. Les autorités traditionnelles *moose*, opposées à la division du peuple *moaga*, réclament la restauration de la Colonie. L'administration se contente d'une demie mesure et crée la région administrative de la Haute-Côte-d'Ivoire en 1937, placée sous l'autorité d'un administrateur, délégué du gouverneur de Côte-d'Ivoire. Quant au cercle de Ouahigouya, il reste rattaché au Soudan français. La volonté de l'aristocratie et des "élites" *moose* de faire aboutir leurs revendications, l'éveil de la Haute-Volta à la vie politique et les luttes contre le R.D.A. aboutissent à la reconstitution en 1947 de la colonie Haute-Volta dans ses limites de 1932. Ce dernier-né de l'A.O.F. évolue dès lors dans l'Union française et élit ses représentants aux institutions de la IV$^{ème}$ République (Madiega et Massa 1995). Au cours de la période coloniale, les préoccupations des

commandants de cercle évoluent, eux-mêmes recevant des ordres de plus haut. Jean-Yves Marchal (1980) présente la vie du cercle en trois périodes.

La période 1908-1916 voit l'administration coloniale se renforcer dans le territoire. Les Européens explorent, pointent les villages sur les cartes, délimitent des circonscriptions. Les administrateurs se familiarisent avec les lieux et les populations, la machine coloniale se met en place. "Les commandants "palabrent", tentent de justifier le bien fondé de l'"occupation" en démontrant les avantages de la juridiction française, de l'assistance médicale, de l'enseignement (des fils de chefs). Le poste s'équipe, le médecin s'établit, le bureau de poste est ouvert, les chemins sont débroussaillés ; les automobiles vont arriver" (Marchal 1980). Chaque commandant y va de son petit effort et les impôts augmentent. "Il le faut, les ordres sont là pour le rappeler." L'année 1914 provoque dans le cercle un grand chambardement : la guerre éclate et des recrutements militaires se font de plus en plus pesants ; la famine ravage non seulement le cercle mais aussi toute la sous-région. Dix années d'administration civile ont provoqué de profonds changements. Le système fiscal se met en place. Dans les zones frontalières du Yatenga, des révoltes se multiplient : les Samo apparaissent comme les plus indisciplinés et rebelles. Les *Moose*, sans participer aux mouvements de révolte, sont présentés dans les rapports comme ceux qui cherchent à éviter par tous les moyens les recrutements de tirailleurs. Ils fuient vers le Nord et fondent ce que l'on appellera les "villages de culture" dans les interstices des zones pastorales peules. A la fin 1916, les recrutements s'arrêtent mais l'administration réquisitionne pour les travaux forcés, pudiquement appelé "prestations de travail" (Marchal 1980 : 90).

La période 1924-1932 est le temps du développement du cercle. Les ressources doivent être exploitées au maximum et à n'importe quel prix. Les possibilités agricoles et humaines du cercle doivent servir les intérêts de la métropole. L'"œuvre civilisatrice" est de plus en plus contraignante pour les populations qui doivent se soumettre à un rendement agricole, les recrutements de main-d'œuvre, les prestations et les impôts qui ne cessent d'augmenter. Ainsi, comme l'exprime Jean-Yves Marchal, la décennie 1922-1932 est un "banc d'essai" : coton, cire, kapok, beurre de karité, miel, indigo, tabac, sésame doivent être fournis aux autorités coloniales. Les administrateurs s'acharnent à faire appliquer, au besoin par la force, les circulaires qui tombent les unes après les autres pour "renforcer les cultures industrielles". Ils exigent le "plein rendement des

chefs coutumiers en matière agricole et commerciale", ils réquisitionnent les animaux de bât. Cet effort est cher payé par les populations qui voient le prix du mil et l'impôt augmenter et leur cheptel décimé par les épizooties. Les paysans se débarrassent de leurs animaux porteurs pour éviter les réquisitions. Les jeunes fuient en *Gold Coast* par milliers et des familles cherchent à s'implanter dans les zones de refuge périphériques afin d'échapper aux multiples contraintes. Parallèlement, les autorités continuent de vérifier l'état des greniers à mil et lorsque la disette frappe, l'impôt est quand même exigé.

La période 1933-1941 est celle de la réorganisation administrative du cercle. En effet, après le décret de suppression de la Haute-Volta, le cercle est rattaché au Soudan français et ce, jusqu'à la reconstitution de la Haute-Volta en 1947. Dans son recueil d'archives, Jean-Yves Marchal intitule la période 1933-1941, "le temps des bienfaits". Certes, la conduite économique et politique du cercle n'est pas remise en cause mais en comparaison avec les autres périodes, le commandant de cercle adoucit ses relations avec ses administrés et les contraintes exercées sur la population s'apaisent. Si l'impôt ne diminue pas pour autant, la mise en place d'un recensement plus précis est censée en permettre une répartition plus équitable. L'auteur ajoute également qu'à cette époque, corvées de transport et réquisitions se font moins pesantes. Le nombre de journées de "prestations" passe de 677 000 en 1930 à 247 000 en 1938. Elles sont supprimées en 1940 dans la colonie du Soudan, en application d'une décision créant une section de Travaux Publics dans les Cercles des colonies. L'administration du cercle de Ouahigouya recrute dix fois moins d'hommes que dans les cercles voisins où plus de 9500 hommes sont réquisitionnés pour travailler au "chemin de fer du Mossi" ou dans les plantations et chantiers des zones forestières ivoiriennes. L'objectif des administrateurs n'est pas philanthropique mais résulte d'une volonté d'agir plutôt sur le long terme, d'introduire des techniques nouvelles et plus efficaces en matière de rendement agricole. En outre, la seconde guerre mondiale vient mettre un terme à ce désir de transformation lente des conditions de vie des populations. "Beaucoup d'espoirs, beaucoup de projets sont enterrés". Le rattachement du Gouverneur Général Boisson au régime de Vichy a pour conséquence une levée de près de 6000 hommes employés aux travaux d'infrastructure pour "l'effort de guerre". Il faut attendre 1946 pour que soit interdit toute forme de contrainte en vue d'engager de la main d'œuvre,

puis 1947 pour que les "prestations de travail" soient supprimées et la liberté de circulation redonnée aux populations (Marchal 1980 : 203).

### b. La formation des cantons peuls

> "Ce sont donc les foulbés qui ont le plus profité de notre venue dans ces régions car nous sommes la sauvegarde de leurs troupeaux et c'est pour cette raison qu'ils nous paraissent si dévoués " (Rapport du Capitaine Noiré, 1904)[5].

Les premières années de l'occupation française constituent pour les Peuls, non pas une aubaine, mais une occasion d'obtenir plus d'autonomie vis-à-vis des *Moose*. La monographie du Capitaine Noiré (1904) retrace un "historique de la conquête et de l'occupation jusqu'en 1904". Les données qu'il fournit, bien qu'ayant un caractère événementiel, nous informent sur des faits précis de l'époque. En 1904, le Capitaine Noiré dresse un état de l'"organisation politique, administrative et judiciaire indigène" et précise qu'elle était "à peu près semblable à celle qui existe aujourd'hui", c'est-à-dire sous l'occupation coloniale. En 1904, le cercle est constitué de plusieurs provinces ou cantons :

- Le Yatenga proprement sous l'autorité du "grand *Naaba*" qui réside à Ouahigouya.
- Le canton de Kosuka au sud est du Yatenga.
- Le canton de Zittenga à l'est de celui de Kosuka.
- Le canton de Riziam à l'Est de celui de Zittenga.
- Le canton du Ratenga à l'est et au nord-est de celui de Riziam.
- La région des Samo.

Quant aux Peuls, "ils étaient dispersés dans toutes ces provinces" précise Noiré. A l'exception des territoires samo, les cantons constitués par les autorités coloniales sont, avant leur occupation, sous l'influence plus ou moins directe du Yatenga (cf. carte des "royaumes *moose* en 1895": p 43). Les Peuls étant établis dans les interstices du territoire du Yatenga, le choix d'un mode de gestion administrative pour eux n'est pas

[5] Archives d'Outre Mer- (Aix) : 14 MIOM 690, (Dakar : 1G326).

aussi aisé que pour les *Moose*. Ils sont d'abord mis sous l'autorité des dignitaires du Yatenga *Naaba*, mais progressivement, ils réclament leur autonomie administrative :

> "C'était le Baloum Naba du Yatenga qui commandait les Dialloubés et les Fittobés et le Bagaré Naba, chef des captifs : les Torombés. Au moment de notre occupation, les Mossis ayant eu recours aux Foulbés pendant les luttes politiques entre le Naba Bakaré [Bagare devenu *Naaba* Bulli] et le Naba Bango [*Naaba* Boago], tous deux compétiteurs à la place de grand Naba du Yatenga : Mahomadou Laky [Mamadou Al Atchi, chef des *Diallube*], chef des Foulbés du Nord du Yatenga se dispensa le premier de cette vassalité près des Mossis et ne vint plus saluer le grand Naba. Moussa Douré [chef des *Tooroobe* de Todiam], chef poullo le plus important du Yatenga cessa à son tour, Demba Sidiki [chef des *Foynabe* de Banh] suivi son exemple. Nous avons d'ailleurs tout intérêt à ce qu'il en soit ainsi car les deux races se détestant cordialement, assurent d'elles-mêmes la sécurité de la région" (Rapport du Capitaine Noiré 1904).

Comme le montrent ces quelques phrases, l'initiative de Mamadou Al Atchi[6] marque le coup d'envoi d'une série de négociations avec les autorités coloniales. L'objectif des Peuls est double : se détacher de la tutelle *moaga* et devenir autonomes les uns des autres. S'il est dérangeant pour un chef peul d'être sous l'autorité parfois humiliante du Yatenga *Naaba*, il est encore moins envisageable pour lui de se soumettre à un de ses pairs. Plusieurs vagues de segmentation se succèdent : d'abord, l'espace des Peuls se segmente en trois. Mamadou Al Atchi avait à sa tête l'ensemble des Peuls habitant à l'Ouest Ouahigouya jusqu'à Lankoy dans l'actuel pays samo. A l'Est, le chef de Todiam était le *leader* de tous les Peuls et *Silmimoose* de la zone. Quant au chef de Banh, Demba Sidiki, il avait à sa charge l'ensemble des Peuls du Nord. Par la suite, le jeu des rivalités produit des cantons supplémentaires. C'est ainsi que prétextant des conflits, les Peuls de Lankoy s'affranchissent de la tutelle de Mamadou Al Atchi ou que les *Silmimoose* se libèrent du chef de Todiam :

> "A la suite de différends très grands survenus entre Mamadou Laky et un

[6]Al Atchi est le prénom de son père qui signifie en *fulfulde* "que Dieu te garde", parce que sa mère aurait mis au monde des enfants qui ne survivaient pas. Le personnage de Mamadou Al Atchi a retenu l'attention de nombreux chroniqueurs parce qu'il a facilité la pénétration coloniale sur le territoire du Yatenga. Cependant, la littérature le présente à tort sous le nom de Mamadou Al Hadji et certains rapports coloniaux sous le nom de Mamadou Laky.

> de ses chefs Mamadou Dioubouri, au moment de notre occupation, ce dernier demanda à ne plus faire partie du commandement de Mamadou Laky ; satisfaction lui fut donnée après enquête et ce chef habite aujourd'hui à Ouré près de Lankoy, avec plus de cent familles sous son commandement."
>
> "Les Silmi-Mossis étaient, depuis leur entrée dans le Yatenga, sous le Commandement de Moussa Rouré [chef de Todiam], mais un peu tyrannisés par les foulbés de ce chef, ils demandent l'intervention du Commandant Destenave qui les rend indépendants avec leur chef Ousman" (Rapport du Capitaine Noiré 1904).

Sous la tutelle de son chef, le canton de Todiam est alors le plus important avec 91 localités[7], suivi du canton de Mamadou Al Atchi qui en rassemble 66. Au Nord, le chef des *Foynabe* à Banh et Delga se voient attribuer 12 villages ; 19 pour ceux de Diouma (que les rapports appellent Zouma) ; 9 pour les *Tooroobe* de Bosomnore ; 8 pour les *Diallube* de Lankoy-Ouré et 16 pour ceux de Diora (ou Ziora dans le Riziam). A Bankassoko, le chef des *Foynabe* du pays samo a 3 localités à administrer. Enfin, toujours en milieu samo, de Konkabaco-Gan, le chef *diallube* est à la tête de 23 localités (cf. annexe 3). Ainsi plusieurs groupes peuls d'un même village se réclament-ils de cantons distincts parce que leur appartenance les rattachent à des chefs différents.

Ceci étant, c'est aussi l'envergure des chefs de l'époque qui a présidé au choix dans l'attribution des commandements. En effet, le sens de cette division administrative est bel et bien de placer des chefs assez autoritaires pour collecter l'impôt. Le statut de chef de canton est loin d'être systématiquement établi en fonction de la hiérarchie précoloniale. On observera par exemple que le chef *tooroobe* de Kindugu se voit attribuer un statut de "chef secondaire" alors que d'après la coutume, il était issu de la faction aînée, donc de la plus légitime pour les attributions d'un chef de canton.

Comme le montre un peu l'état des lieux de la vie du poste de Ouahigouya entre 1908 et 1941, l'administration organise progressivement son économie. Le cercle doit s'autofinancer et répondre à des exigences relevant de la politique coloniale. Il faut percevoir les impôts, recruter les soldats pour la "grande guerre" mais aussi pour les travaux de construction, inciter à la production de denrées et développer le commerce.

[7] D'après le chef actuel de Todiam, en 1953, 67 localités étaient *tooroobe*.

Pour aboutir à ses fins, l'administration a grandement besoin de la population qui ne se soumet pas aussi aisément. C'est sur les chefs que les autorités coloniales fondent en grande partie leurs espérances. Le chef fait un peu figure de personnage charnière entre les deux mondes. Mais rapidement, dans les représenations des commandants de cercle, la docilité des chefs *moose* contraste avec l'insoumission des Peuls…

c. Désillusion des commandants de Cercle.

Les rapports politiques des commandants de cercle recueillis à partir de 1908 (Marchal 1980) montrent que face à leurs difficultés à administrer les Peuls, la seule solution semble être de renforcer leurs pouvoirs :

> "[…] Ces indigènes sont fourbes et se plient fort difficilement à une discipline étroite. Nous avons, par conséquent, été obligé de nous servir de leurs chefs naturels dont nous avons confirmé l'autorité en la contrôlant de très près. Et grâce à ce procédé que nous employons encore, nous avons pu amener à nous des gens qui, autrement, auraient échappé à notre influence" (Situation politique, décembre 1909, *In* : Marchal 1980 : 39).

Si l'administration perçoit les Peuls comme des groupes peu hiérarchisés et donc insoumis à leur chef, la nomination de chefs peuls représente à leurs yeux une solution de moindre mal. Les chefs sont, certainement plus que n'importe quel administrateur, en mesure de faire pression pour que les "indigènes" s'acquittent de l'impôt. Les administrateurs notent leur plus grande facilité à gouverner un pays dont l'organisation politique est fortement hiérarchisée depuis longtemps. Dans un rapport politique du deuxième semestre de l'année 1934, la question des "chefs indigènes" est soulevée :

> "Je ne m'attarderai pas à exposer au chef de la Colonie, qui a vécu en pays mossi, l'organisation féodale de ces régions, l'autorité encore réelle dont jouissent ses chefs et l'attachement de la population à la plupart d'entre eux. En dépit de quelques exceptions, nous trouvons là des facilités d'administration sans doute inconnues dans bien des cercles et si, de cette autorité peuvent naître parfois quelques abus, le contrôle politique du Commandant de Cercle, l'évolution des indigènes qui n'ignorent plus qu'ils peuvent se faire entendre, permettent de les éviter et, dans tous les cas, de

> les réprimer avant qu'ils ne soient devenus trop graves.
>
> Le commandement des groupes peuls est tout différent. Les chefs, moins écoutés par les populations d'esprit plus indépendant et dont certaines, à demi-nomades, ont ici tâche beaucoup plus ardue. Il suffit de se reporter aux tableaux de perception de l'impôt personnel indigène pour se rendre compte de l'infériorité relative de ce commandement" (rapport politique du cercle de Ouahigouya en 1934, *In :* Marchal (1980) : 173).

Ainsi, les administrateurs ne parviennent-ils pas à gouverner les groupes peuls aussi aisément que les *Moose*. Un premier fait troublant les autorités coloniales relève de leur incapacité à saisir les pasteurs "éparpillés dans la brousse". Les rapports des commandants de cercle insistent sur ce fait et soulignent leur impossibilité de les rassembler pour les recensements et donc, pour la perception de l'impôt. Ceci étant, les Peuls sont assujettis non seulement à l'impôt de capitation, particulièrement injuste, puisqu'il se base non pas sur les ressources des foyers "indigènes" mais sur le nombre de personnes, et en plus, ils doivent payer en fonction du nombre de têtes de bovins que compte leur troupeau. On comprend donc mieux, à la lecture d'un tel rapport, les raisons de leur éparpillement et d'où est venue cette nécessité pour l'administration coloniale de donner un statut officiel aux chefs peuls sur lesquels repose l'espoir de voir cette population maîtrisée au mieux :

> "A parler franc, il faut avouer que notre action dans cette région est surtout théorique et que nous restons la plupart du temps dans la plus complète ignorance de ce qui s'y passe… Nous ignorons tout de la vie courante de tout ce pays. Les Fulbés, éparpillés dans la brousse, sont quasi-invisibles et les seuls indigènes qu'il nous est possible de toucher au cours de nos tournées, toujours trop rapides, sont les *rimaïbe*. A peine, de-ci, de-là, quelques Fulbé se rencontrent-ils. Les rassembler demanderait un temps considérable. Il faut presque aller les chercher un par un, et leurs égaiements constant les mettent à l'abri de nos atteintes et aussi de celles de leurs chefs. Nous ne sommes plus là en pays moré, où les gens sont groupés en cantons, en villages nettement déterminés, où ils ont des chefs dont ils reconnaissent et respectent l'autorité, où la société est nettement hiérarchisée, où l'individu reste fermement attaché à sa terre. En pays peul, c'est l'indépendance de l'individu qui domine. Il existe bien des chefs, mais

> leur autorité est souvent bien faible, surtout en matière administrative et bon nombre d'entre eux ont pour principale occupation de "courir après leurs ressortissants". Et la proximité de la limite du Soudan et de la région semi-désertique qui s'étend sur le nord-ouest du cercle de Dori n'est pas faite pour faciliter la situation…" (Rapport politique du Cercle de Ouahigouya, 1930, *In* : Marchal 1980 : 153-154).

En outre, le personnel du cercle de Ouahigouya est mal informé sur les us et coutumes des Peuls dont ils ne contrôlent pas les déplacements. L'examen des qualificatifs caractérisant les Peuls dans les rapports administratifs montre à quel point l'administration est guidée par des représentations stéréotypées et péjoratives des Peuls. "Fourbes" et "indisciplinés", "intelligents mais hypocrites", "dissimulés", "d'esprit chicanier", sont des adjectifs qui révèlent aussi bien leur mépris que leur ignorance. Les commandants de cercle sont à dire vrai impuissants face à la mobilité qu'impose l'économie pastorale. Cette utilisation de l'espace est interprétée comme un signe d'"indépendance de l'individu" caractérisant la société peule et expliquant l'incapacité des chefs à faire autorité sur leur groupe.

> "Nous signalons toutefois que les Peuls, qui nous ont fort occupés pendant tout l'hivernage, en raison des pâturages plus ou moins "captés" par les Mossis cultivateurs, nous assaillent maintenant de réclamations contre les mêmes Mossis qui défendent l'accès de leurs puits aux troupeaux. La vérité est que le Peul n'a jamais fait, lui-même, la moindre excavation en vue d'abreuver ses animaux et qu'il essaie de mettre en jeu la supériorité qu'on lui a peut-être, jusqu'à ce jour trop ouvertement reconnue, pour imposer à l'élément mossi certaines charges" (Rapport sur "l'esprit des populations", 1911, *In* : Marchal 1980 : 52).

Comme le fait remarquer Jean-Yves Marchal, que les Peuls viennent dès le mois de novembre réclamer l'accès aux puits villageois prouve que les mares naturelles sont déjà asséchées et que les pluies n'ont pas été abondantes. On voit donc combien les contraintes sociales liées au pastoralisme échappent à la connaissance des administrateurs.

Quand bien même leur activité de pasteurs transhumants leur a permis de profiter de leur éloignement pour échapper au recensement, ces comportements de

fuite et la formation de zones refuges n'ont en réalité rien de spécifique aux Peuls. En effet, des zones de refuge se sont progressivement constituées dans des espaces loin des routes et des pistes[8]. Et des "villages de culture" se sont principalement formés suite aux migrations massives des *Moose* désireux d'échapper à la contrainte que représentait à leurs yeux la "mission civilisatrice".

> "J'ajouterai encore qu'une surveillance de toute région limitrophe du pays moré est nécessaire. Là, peu ou point de village ! Par contre, des isolés en masse ! Tout le secteur sud des cantons de Tongomayel, Djibo et Baraboullé est le refuge des indépendants mossi, tant du cercle de Kaya que de celui de Ouahigouya et même de nombreux indigènes provenant du cercle de Koudougou, surtout du canton de Lallé. Là, ils se sentent en sécurité et à l'abris des atteintes de leurs chefs. Pour eux, plus d'impôts, plus de prestations, plus de recrutements de tirailleurs, non plus que de travailleurs… Plusieurs tournées y ont été effectuées au cours de l'année 1930. Elles ont généralement été fructueuses et nombreux sont les indigènes qui ont été renvoyés là d'où ils étaient venus. Mais, au cours de ma dernière tournée, le bruit m'arrivait que presque tous étaient revenus clandestinement se réinstaller dans la région même de laquelle ils avaient été éconduits…" (Rapport de 1930, "Evènements particuliers au cercle" *In* : Marchal 1980 : 153-154).

Dès les années 1914-1915, les *Moose* ont commencé à migrer dans les brousses du Nord essentiellement occupés par les Peuls *foynabe*. D'après Anne Bergeret (2000), la région de Banh a été le théâtre de formation de ces zones refuges. A partir de 1927, les commandants de cercle commencent à pénétrer les brousses peules. Ils n'y trouvent que des *rimaïbe* qu'ils désigneront comme interlocuteurs pour pallier l'absence des Peuls "quasi-invisibles". Les *rimaïbe* sont donc nommés chefs de village et chargés du recouvrement de l'impôt. En plus de ces difficultés à administrer les Peuls, les rapports insistent aussi sur les abus des chefs peuls :

> "Une autre considération d'ordre politique vaut encore d'être retenue : c'est

[8] Dans d'autres contrées éloignées des centres politiques du pays, comme le cercle de Kaya, l'administrateur Buttavand (1948) avait constaté que "ces régions sont utilisées par les éleveurs pour la transhumance des grands troupeaux. Elles sont également le refuge des gens indésirables des cercles de Dori, Ouahigouya et Kaya, en raison de leur éloignement des centres administratifs et des rares visites dont elles sont l'objet de la part des autorités".

> la surveillance que, plus que sur tous autres, il importe d'exercer sur les Chefs peuls, trop souvent portés aux abus, forts de la certitude dans laquelle ils sont, que l'indigène lésé n'ira pas se plaindre à Ouahigouya, en raison de la distance d'abord et aussi et surtout en raison de ce que le paysan *foulla* n'a qu'une confiance relative en nous, parce que ne nous connaissant pas suffisamment" (Rapport de 1930, "Evènements particuliers au cercle" *In* : Marchal 1980 : 153-154).

On voit donc combien la période coloniale est celle où les chefs Peuls se voient confier des responsabilités en dépit du peu d'estime que leurs accordent les autorités coloniales. Les deux cantons les plus importants sont ceux de Thiou et de Todiam.

### 3. Les années 1944-1960.

Les années 1944-1960 marquent un tournant dans l'histoire coloniale puisque c'est dans cette période qu'émergent puis aboutissent, les luttes pour l'Indépendance. D'une manière générale, en Afrique, les chefs de canton (traditionnels ou néo-traditionnels) aux côtés des administrateurs coloniaux, forment avec eux, les forces opposées aux mouvements indépendantistes des nouvelles élites africaines dont le R.D.A. se fait dès 1946 un des représentants. Toutefois ces considérations généralistes ne doivent pas faire oublier que dans les territoires voltaïques entre 1944 et 1960, les forces en présence dans l'espace politique sont nombreuses et les combats qui se forment vont bien au-delà d'une simple dichotomie : colonialistes, chefs coutumiers/ indépendantistes, nouvelles élites socialistes.

En 1944, au lendemain de la "Conférence africaine" de Brazzaville, un tournant s'effectue en Afrique : les administrateurs passent d'une pratique autoritaire du commandement à l'exercice en souplesse d'une autorité partagée avec les élites africaines désormais acquises à l'idée d'Indépendance (Maillard 2003). Jusqu'en 1958, l'idée fait son chemin chez les élites scolarisées qui commencent à s'organiser en une force d'opposition à la politique coloniale. C'est dans cet esprit qu'en octobre 1946, lors du congrès de Bamako, le R.D.A.[9] voit le jour. Associé au Parti Communiste Français, le R.D.A, qui affiche ses positions anticolonialistes, a de quoi inquiéter les cercles coloniaux (Savonnet-Guyot 1986).

[9] Rassemblement Démocratique Africain.

Cette période est aussi celle de la création de l'Union française qui, de 1946 à 1958, constitue l'ensemble formé par la République française et ses colonies. Cette époque est parfois présentée comme une ère de promesses et d'espoir qui s'ouvre pour les populations colonisées d'Afrique occidentale puisque qu'elle consacre l'abolition des travaux forcés, reconnaît la liberté syndicale et définit un code de travail pour les "indigènes" qu'elle élève désormais au rang de citoyens français (Ouédraogo 1995a). L'élan d'espérance, qui suit ces promesses, devait traverser l'Afrique, mais les voltaïques ne le vivent qu'en demi-teinte. En effet, à cette époque et ce depuis 1932, la Haute-Volta était démantelée sous l'influence des entreprises privées françaises qui souhaitaient constituer un réservoir de main d'œuvre pour les autres colonies françaises voisines. Pour beaucoup de voltaïques ce changement a été vécu comme une humiliation (Magnini 1995) ou encore comme une mesure prise au "mépris de leur dignité" (Ouédraogo 1995a). "Les conditions misérables et humiliantes qui sont faites aux manœuvres voltaïques recrutés de grés ou de force et acheminés sur les chantiers et plantations de la Basse Côte d'Ivoire" (Magnini 1995) marquent une grand nombre d'entre eux. Si les travaux forcés s'opèrent de cette manière partout en A.O.F., il est certain que les régions du Moogo ont été le plus touchées par ce transfert de main d'œuvre. Ainsi, le problème le plus urgent à régler dans les cercles voltaïques était-il celui de la réunification de la Haute-Volta qui devait mettre un terme aux recrutements abusifs et vécus comme une humiliation. Or, ce combat sera en partie celui des chefs *Moose*.

Le parti de l'Union pour la Défense des Intérêts de la Haute-Volta (U.D.I.H.V.), créé par le Moogo *Naaba* Saaga, cède rapidement la place à l'Union-Voltaïque. *Naaba* Saaga rassemble d'autres chefs *moose* et Gourmantché. Le Yate*nga Naaba* fait alors parti du combat. Au mois de juillet 1946, les chefs *moose* se réunissent à Ouahigouya autour de leur doyen d'âge, "sa majesté" le Yatenga *Naaba* Tigré pour rédiger une pétition demandant à la France de reconstituer la Haute-Volta. Ces projets politiques s'opposent clairement à ceux du R.D.A. et sont ralliés par des intellectuels comme Nazi Boni qui se fait un fervent défenseur de la cause voltaïque. Le combat pour la réunification de la Haute-Volta provoque donc le rassemblement sous une même bannière, d'intellectuels, gagnés à l'idée d'indépendance et de chefs "coutumiers", par ailleurs présentés comme les forces rétrogrades. Les désaccords entre les deux partis se précisent quand Houphouët-Boigny, sous prétexte de refuser la

balkanisation de l'Afrique par la métropole, manifeste clairement son hostilité à la réunification de la Haute-Volta. Les autorités coloniales, résolues à lutter contre le R.D.A et à soustraire les territoires voltaïques à l'influence du Parti Communiste, décident de donner leur appui au parti des chefs *moose*. En 1947, la Haute-Volta retrouve son territoire d'antan.

Parallèlement à ces coalitions politiques, se façonne dans le Yatenga une autre force politique autour du Colonel Michel Dorange. Celui-ci est engagé pleinement pour la cause des anciens combattants délaissés par l'Etat français. Les soldats de retours des champs de bataille européens, moins dociles, moins esclaves et moins malléables qu'au premier jour de leur incorporation, avaient certainement de quoi irriter les chefs. Les administrateurs de Cercles qui donnent gain de cause aux plaintes des chefs les considèrent désormais comme des résistants à l'ordre colonial, de mauvais exemples refusant d'obéir, des faiseurs de désordre montant la population contre le chef (Balima 1995). Les chefs coutumiers seront alors une des cibles principales du Colonel Dorange qui entend libérer les paysans "des abus d'autorité de l'administration et des exactions de la chefferie coutumière" (Balima 1995). Conseiller général de la Haute-Volta de 1947 à 1957 et conseiller de l'Union française pour la Haute-Volta de 1948 à 1958, Dorange n'en était pas moins considéré par ses adversaires, et notamment les tenants du parti des chefs coutumiers comme un "fils du pays qui servait d'instrument d'appoint à la politique colonialiste" (Ouédraogo 1995b : 481). En 1962, sous le régime de Yaméogo (R.D.A.), il est expulsé de Haute-Volta.

On voit donc qu'à l'aube des Indépendances, les forces politiques en présence et les luttes en marche ont donné lieu à des jeux d'oppositions et d'alliances complexes dans lesquelles les chefs traditionnels occupaient une place. Concernant les chefferies peules du Yatenga, des études restent à mener sur leurs positions à cette époque. Certains auraient participé au premier congrès de Bamako donnant naissance au RDA, d'autres se seraient ralliés au parti de l'Union Voltaïque auquel appartenait le Yatenga Naaba Tigré. On devine que dans le sillage des chefs peuls, les logiques politiques étaient loin d'être unanimes. Ceci n'ayant pu faire l'objet d'approfondissement dans ce cadre gagnerait à l'être au cours de recherches ultérieures.

# III. L'évolution postcoloniale

## 1. Les vicissitudes des chefs

Au lendemain des Indépendances, dans les années 60 et un peu au-delà, les nouvelles élites africaines voient dans les rois et les chefs les "reliques d'un passé" à abolir. Pour les élites, les chefs traditionnels, auxiliaires et instruments de la politique coloniale, n'offrent rien d'autre qu'une caricature de ce qu'étaient les royautés avant la colonisation. L'idée d'un pouvoir héréditaire fondé sur les hasards de la naissance, n'est plus soutenable (Perrot 2003). D'une manière générale, les chefs subissent les vicissitudes des jeunes Etats africains. Des régimes révolutionnaires alternent avec des régimes dits démocratiques. Dans le cadre du multipartisme, nombreux sont les partis qui négocient avec les forces traditionnelles pourvoyeuses de voix. Un des débats qui alimentent les luttes politiques est de savoir s'il faut dénoncer et montrer du doigt la chefferie où s'il faut en revanche la rallier à sa cause. Les situations varient selon les pays et selon les régimes. Les chefs sont inégalement traités et soumis aux pouvoirs discrétionnaires des gouvernements. Cette discrimination semble être dans le prolongement des Etats coloniaux qui classent les "bons" et les "mauvais" chefs. Par exemple, dans des gouvernements à parti unique comme au Togo, la docilité des chefs est souvent à l'origine de leur affaiblissement. Les chefferies sont embrigadées sous une bannière d'association de chefs traditionnels au sein du parti unique et perdent ainsi leur indépendance (Rouveroy van Nieuwaal 2000). Il en est de même au Niger où, après le coup d'Etat de 1974, les militaires cherchent à contrôler l'association des chefs en leur imposant des règles concernant leur révocation et leur nomination (Abba 1990). Bien souvent, l'attitude des gouvernements à l'égard des chefferies est marquée d'une grande ambiguïté. Nassirou Bako-Arifari et Pierre-Yves Le Meur (2003) établissent une esquisse typologique des politiques nationales vis-à-vis des chefferies et identifient quatre attitudes :

1. L'intégration (Niger)
2. L'association ou le dualisme contrôlé (Togo, Ghana à partir de 1970, Nigeria)
3. L'exclusion (Guinée-Conakry en 1958)
4. L'informalisation (Ouganda après les années 1990)

Comme au Bénin, on peut constater au Burkina, l'oscillation historique entre l'exclusion et l'informalisation. S'agissant des chefferies *moose,* Magloire Somé retrace leurs tribulations et rappelle qu'elles ont éprouvé une double frustration : "ni l'administration coloniale qui avait pourtant trouvé en eux des auxiliaires efficaces, ni les autorités successives du Burkina Faso, n'ont pu élaborer un statut particulier aux chefs" (Somé 2003: 220). L'épineuse question du statut des chefs coutumiers qui jalonne l'histoire récente du pays est en fait principalement celle des chefs *moose* et dans une moindre mesure des chefs gourmantché, dont le pouvoir n'a pas d'égal chez les Peuls et encore moins dans les sociétés du Sud-Ouest considérées comme acéphales. Néanmoins tous ceux qui ont été nommés chef de canton ou de province ont été concernés par les mesures des administrations successives : coloniale puis indépendante.

Sur le plan financier, les traitements des chefs sont vivement discutés et reconsidérés dès 1955, pour être supprimés en 1965 sous la première république de Maurice Yaméogo, puis rétablis sous le régime militaire du Général Lamizana. Les rémunérations sont définitivement supprimées après l'avènement du régime révolutionnaire de Thomas Sankara qui considère les pouvoirs traditionnels comme des forces obscurantistes et rétrogrades (Somé 2003 : 241). Après le renversement du régime révolutionnaire en 1987 et l'avènement de Blaise Campaoré, les chefs supérieurs sont tacitement réhabilités, mais les cantons qui sont remplacés par les départements pendant la révolution ne sont pas rétablis. Selon Magloire Somé, la chefferie aujourd'hui fonctionne, dans le cas du *Moogo*, sans que les dispositions antérieures, à la défaveur des chefs, ne soient modifiées. "En réhabilitant tacitement les chefs coutumiers, le Président Blaise Campaoré évite de se faire taxer de traditionalisme et de se voir accuser de brader la République mais, en même temps, il contente cette force sociale ciblée par le régime précédent comme ennemie de la Révolution, en lui accordant des avantages matériels et financiers" (Somé : 242). De Sankara à Campaoré, l'attitude de l'Etat à l'égard de la chefferie oscille entre l'"exclusion" et "l'informalisation". Magloire Somé ajoute qu'il existe aujourd'hui, chez certains intellectuels issus de familles de chefs, un engouement pour la fonction de chef. Et nombreux sont les fonctionnaires qui se font introniser chefs, cumulant leur fonction administrative avec celle de la coutume. Ces faits préparent le tournant que l'institution

de la chefferie connaîtra dès les années 90 au Burkina Faso tout en étant significatif de l'ensemble du continent africain (Perrot et Fauvelle-Aymar 2003).

## 2. Le retour des chefs

Les travaux concernant la chefferie après les Indépendances, sont "étonnamment faibles" comme le fait remarquer Catherine Coquery-Vidrovitch (2003). Elle ajoute : "le nombre de recherches est plus limité encore sur l'évolution et le rôle des formes de pouvoir coutumier, leur transformation, voire leur manipulation et leur résurgence à l'époque contemporaine. Ce dernier thème est à peu près inconnu en Afrique avant 1996" (Coquery-Vidrovitch 2003 : 514). En effet, dans les années 80, les historiens et les anthropologues s'intéressent davantage aux processus de construction et de formation des jeunes Etats africains. Toutefois, ces dernières années la recherche s'oriente sur la "reviviscence" dans un contexte nouveau et sous des formes nouvelles, des royautés et des chefferies. Leur relation à l'Etat est à l'ordre du jour. On parle d'incorporation ou de synergie (Warnier 2003 : 318). On montre aussi le chef comme un *leader* syncrétique qui représente la synthèse des forces antagonistes de la tradition et du modernisme (Rouveroy van Nieuwaal 2000). Catherine Coquery-Vidrovitch fait remarquer que les travaux sur cet aspect du politique sont postérieurs à 1990. Alors pourquoi cet intérêt soudain pour la chefferie africaine ?

L'analyse de ce "retour" de la chefferie au tournant des années 90 en Afrique nous invite à un triple questionnement relatif aux signes de ce retour, à ses causes et enfin, aux moyens mis en œuvre par les chefs pour réapparaître sur la scène politique, et plus généralement pour que leur autorité connaisse un regain de prestige. Pour Claude-Hélène Perrot, de surprenants événements ayant eu lieu en Afrique subsaharienne depuis le début des années 90 sont des signes de retour des chefs : les cérémonies dites traditionnelles qui marquent la vie des royautés ou chefferie (funérailles, intronisation…) attirent une population d'une extraordinaire ampleur. Au Ghana en 1995, l'intronisation du roi des *Asante* a donné lieu à une somptueuse fête où ont d'ailleurs été invités le Moogo *Naaba* et le roi des *Zulu*. On a vu également à Niamey, en 1996, un rassemblement de chefs au-delà des frontières des Etats : onze rois se sont réunis pour proposer leur médiation dans différents pays déchirés par la guerre civile. Un autre phénomène fait aussi que les chefs sont presque toujours issus des nouvelles élites : se retrouvent chefs des personnages ayant fait des carrières de

préfet, sous-préfet, diplomate, universitaire et parfois d'entrepreneur privé. On voit des anciens fonctionnaires devenir chefs ou des chefs occupant de hauts postes aux commandes de l'Etat. L'exemple des chefferies *moose* est à cet égard très probant comme le note Magloire Somé (2003 : 242) : "il existe aujourd'hui, chez certains intellectuels issus de familles de chefs, un engouement pour la fonction de chef coutumier, sans doute en raison du prestige qu'offre ce statut". La carrière d'administrateur du défunt chef de Thiou, en est exemplaire.

Plusieurs causes sont proposées pour expliquer ce changement et le retour des chefs en tant qu'"élites". Dans bien des cas, il est vu d'un œil favorable par les villageois qui considèrent ces lettrés plus à même de défendre leurs intérêts que ne l'auraient été des chefs n'ayant jamais été à l'école. Claude-Hélène Perrot (2003) donne l'exemple d'un village en Côte d'Ivoire où la population a prié son chef de démissionner parce qu'il était illettré. Ceci est la preuve que le chef est perçu aujourd'hui comme un acteur chargé de défendre des intérêts collectifs, et qu'il doit répondre à des compétences particulières. Ce désir d'investir des fonctions de l'Etat est parfois très poussé : c'est le cas d'un sultan bamoun qui se présente aux élections municipales ou législatives, du chef de Thiou qui ne cache pas ses projets de mener la localité au statut de municipalité voire de se présenter aux élections municipales. Parmi les explications, on évoque encore la triste performance des pouvoirs politiques dits modernes (Soumonni 2003 : 176). Dans le même sens, le regain d'intérêt des intellectuels pour la fonction de chef serait dû à la crise de l'Etat contemporain en Afrique. La cause de la décomposition de l'Etat est souvent invoquée comme explication. Aussi, la chefferie est-elle pour Jean-Pierre Warnier (2003), une alternative à l'Etat.

Le retour des chefs est aussi expliqué par le mouvement de démocratisation qui s'engage en Afrique à partir des années 80. En effet, les Etats africains sont vivement critiqués dès la fin des années 80. A l'occasion des conférences internationales, les élites sont invitées à s'interroger sur les nouvelles formes d'organisations administratives à adopter pour satisfaire les exigences de transparence et de démocratie imposées par la banque mondiale. L'ère de la décentralisation s'amorce. Selon Rouveroy van Nieuwaal (2000), ce mouvement s'accompagne d'une aspiration à se défaire des conceptions européennes de l'Etat et de penser un système politico-administratif propre à l'Afrique. C'est alors que se greffe le désir de s'inspirer des vieilles structures politiques encore

existantes et de leur donner une place dans de nouvelles formes de gouvernement démocratique. Il va alors de soi que l'on recherche dans quelle mesure des institutions comme la chefferie peuvent jouer un rôle dans cette évolution.

Les moyens mis en œuvre par les chefs pour réapparaître sur la scène politique sont multiples et nos données empiriques en fournissent une illustration concrète. D'ores et déjà, on peut dire que le renforcement de leur image de gardiens de la tradition et de la mémoire est un enjeu important pour asseoir leur légitimité. Contrairement aux hommes d'Etat, les chefs et rois sont dépositaires d'une plus ou moins longue tradition spécifique à chaque culture locale. Les personnages de haute stature sont ancrés dans les mémoires et leurs épopées sont inlassablement ressassées. Nous l'avons observé à Thiou à l'occasion d'une réunion dont nous aurons l'occasion de reparler (cf. partie II). Mais la manipulation du passé et des traditions n'est pas une condition suffisante pour faire valoir leur influence, les chefs doivent disposer de moyens financiers. Ces acteurs ne doivent compter que sur eux-mêmes. Autrefois, ils étaient rémunérés (en pourcentage de l'impôt collecté, avec les amendes judiciaires, les prestations de travail fournies…) mais les jeunes Etats africains les ont progressivement privés de leurs traitements, c'est le cas dans beaucoup de pays à l'exception du Niger où les chefs perçoivent encore quelques revenus. Malgré ce manque de moyens, le budget des chefs est lourd car ils doivent financer des cérémonies, l'accueil fréquent des étrangers ou encore, des dons à leurs dépendants et à leurs égaux. Pour faire face aux exigences de leur statut : "ils constituent leurs propres assises financières en tant qu'entrepreneurs privés" (Perrot 2003). En effet, il est des cas où les chefs se font entrepreneurs au sens premier du terme. Les zones forestières du Nigeria, du Ghana, du Cameroun et de Côte d'Ivoire, ont connu des chefs qui se sont faits grands planteurs en s'adonnant aux cultures de rente… Bien des chefs ont eu autrefois la mainmise sur les mines d'or et il n'est pas rare qu'ils tirent des revenus du commerce national. Cette notion "d'entrepreneur privé" proposée par Claude-Hélène Perrot mérite néanmoins d'être nuancée car il existe d'autres cas où les chefs ont tout simplement une mainmise sur des ressources économiques. Leur statut leur permet d'obtenir certains revenus dont la redistribution est source de prestige et de pouvoir. C'est ainsi que les chefs s'entourent d'acteurs qui deviennent leurs obligés. Il s'agit d'une logique de pouvoir où le chef doit être capable de se positionner dans une relation de donneur-receveur.

## 3. Changements nationaux et réalités locales

### a. Les chefs et le découpage administratif, un goût de déjà vu ?

En 1960, le territoire du pays se divise en 17 cercles, 34 subdivisions, 13 postes administratifs et communes auxquels il faut ajouter les cantons et villages qui n'ont pas de personnalité juridique (Blundo et Jacob 1997 : 37). Bien qu'une première expérience de décentralisation soit tentée au lendemain des Indépendances, des années 60 à 80, la tendance est plutôt à la déconcentration. A partir de 1981, un effort est particulièrement fait dans ce sens. De nombreux arrondissements sont créés, souvent à la demande de la population, qui se charge parfois de construire des bâtiments (*op.cit* : 38). Si dans aucune des localités peules, nous n'avons eu l'occasion d'analyser le processus de décentralisation, les rivalités politiques s'expriment également lors du processus de déconcentration politique. Selon le *debere naaba* de Banh, le découpage administratif du cercle en subdivisions a créé, dans les années soixante, sous le régime de Maurice Yaméogo, des discussions entre notables. Chez les Peuls de Banh, l'enjeu est double : obtenir à terme une préfecture et éviter d'être sous l'autorité d'une autre localité peule :

> "On nous avait proposé d'être avec Thiou, mais on a refusé catégoriquement et on a choisi d'être avec ceux de Titao pour avoir un jour un préfet. Comme ceux de Titao sont loin, on était sûr d'avoir un préfet un jour, alors qu'avec Thiou et Koumbri, on aurait jamais eu de préfet. C'est à cause de la rivalité entre *Diallube* et *Foynabe*. Si on avait été avec ceux de Koumbri, Banh aurait eu un préfet tardivement ou jamais car Koumbri n'est pas loin. Alors que là on a eu un préfet parce que Titao et Banh sont éloignés[ …].
>
> "On voulait un préfet pour l'évolution de Banh. Les *Djelgôbe* ont eu un préfet, ceux de Thiou ont eu un préfet et maintenant Banh a un préfet. Donc nous sommes sur le même pied d'égalité. Avec Titao on peut s'entendre parce qu'avec les *Tooroobe* [qui dépendent aussi de Titao], il y a une entente entre nous depuis nos ancêtres. Il n'y a pas de rivalité entre nous" (*debere naaba* de Banh, janvier 2003).

Le refus "catégorique" fait écho avec les rivalités qui se sont jouées à la période coloniale lors de la création des cantons. Pour les notables de la chefferie *foynabe,* leur localité ne doit pas être intégrée au département de Thiou ; ceci équivaudrait à être mis sous l'autorité d'un homologue et donc à un déclassement. La compétition administrative puise ses sources de légitimité dans le rapport hiérarchique façonné au cour de l'histoire. Ces logiques se répètent presque inévitablement à chaque fois que le territoire se recompose[10].

b. Les chefs et les élections.

Après les Indépendances de nombreux privilèges détenus par les chefs sont discutés. De même que leur rémunération est une question qui ne cesse d'être posée à chaque changement de régime, leur mode de nomination est régulièrement interrogé. Le pouvoir des chefs répond à des règles de transmissions souvent floues, autant chez les Peuls que chez les *Moose*, mais la chefferie est généralement transmise à un descendant masculin de chef. Plus ce dernier est généalogiquement proche d'un ancien chef, plus il a de chances d'obtenir le turban. Chez les *Moose* du Yatenga, les chefs locaux sont désignés par le Yatenga *Naaba* et chez les Peuls, le chef, *laamido* est nommé par les *jooro* qui forment sa clientèle politique. Comme nous l'avons vu, la préférence est généralement donnée au premier fils. Les chefs peuls du Yatenga intronisés reçoivent hier comme aujourd'hui, l'approbation du Yatenga *Naaba*. Ce principe de succession héréditaire est fermement décrié un peu partout en Afrique post-indépendance, et particulièrement en Haute-Volta sous le régime de Maurice Yaméogo. Sur une proposition formulée au IVè congrès du R.D.A, le principe d'élection des chefs de village au suffrage universel direct par les habitants inscrits sur les listes électorales est instauré (Savonnet-Guyot 1986 : 153). Avec l'avènement du général Lamizana qui gouverne de 1966 à 1980, les chefferies sont réhabilitées. Néanmoins, comme l'affirme Claudette Savonnet Guyot, les chefferies sont rétablies car le régime en a besoin. A Banh, entre 1967 et 1975, la chefferie est vacante parce que les candidats ne sont pas issus du R.D.A., qui malgré l'expérience multipartite que connaît le pays, domine la scène politique de l'époque :

[10] On peut supposer que la création récente (1996) des provinces du Loroum et du Zondoma a été le résultat d'une argumentation fondée sur une légitimité historique puisque ces territoire portent les noms des royaumes datant du XVè siècle.

> "[La vacance de la chefferie] c'est la politique qui a fait ça. Chacun veut nommer son candidat. S'ils trouvent des candidats appartenant au pouvoir, ça va, mais s'il n'y en a pas, ils partent voir le préfet. Ça a duré de 1967 à 1975. Moi je n'étais pas au R.D.A, en ce moment, j'étais au parti de Bougourawa, les Indépendants du Yatenga [l'Union Nationale des Indépendants]. Le parti au pouvoir a son candidat ; ils sondent la population et s'ils constatent que la population ne veut pas de lui, ils empêchent de faire la nomination" (A. Barry, chef de Banh, janvier 2003).

Entre 1974 et 1976, les institutions de l'Etat sont remilitarisées et les pouvoirs se concentrent entre les mains du Général Lamizana qui cumule les fonctions de Président de la République et de Président du Conseil des Ministres. Bien que la présence militaire soit renforcée, les civils ne sont pas exclus du gouvernement qui se partage entre quatre principaux Partis politiques (Savonnet-Guyot 1986) : R.D.A., P.R.A. (Parti du Regroupement Africain), le M.L.N. (Mouvement de Libération Nationale) et l'U.N.I (l'Union Nationale des Indépendants). C'est à ce dernier parti qu'appartient le chef de Banh à l'époque. Répondant désormais aux exigences politiques, il est élu chef en 1975. Certes, le principe électif est nouveau, mais dans les faits, il ne change pas la règle de succession : les candidats à la chefferie restent des prétendants légitimes (premier fils ou frère puîné) :

> "Si les candidats sont nombreux, chacun cherchait un endroit convenable avec ses partisans, comme ça ils font l'estimation de celui qui a le plus de partisans et c'est celui qui est proclamé chef. Chaque candidat a ses proches qui vont en campagne pour lui. Il y avait deux candidats [pour l'élection de l'actuel chef]. A ce moment c'était différent des autres années. Avant on cherchait un lieu mais les dernières élections on cherchait des petits cailloux que l'on peignait en rouge ou blanc et chaque couleur correspondait à un candidat. Les partisans prenaient le caillou qu'ils voulaient et allaient le mettre dans le canari[11]. Avant ce n'était pas par vote, le chef le plus courageux s'imposait. C'est au temps de ce chef que les vrais votes ont commencé. Dans les années 1972-73" (S. Barry, *Foynabe*, Banh, mars 2003).

[11] Pot en argile.

### c. L'époque révolutionnaire, la disparition des chefferies ?

L'histoire contemporaine montre que dans les Indépendances, les régimes révolutionnaires marquent pour les chefferies des ruptures radicales dans leur relation à l'Etat. L'attitude parfois violente des régimes dits révolutionnaires vis-à-vis de la chefferie correspond à ce que Nassirou Bako-Arifari et Pierre-Yves Le Meur (2003) nomment le modèle de l'exclusion. Il convient néanmoins de se demander si de telles ruptures ont pu s'observer à l'échelle locale.

Au Burkina, entre 1983 et 1987, sous le régime révolutionnaire du capitaine Thomas Sankara, les prérogatives des chefs sont supprimées au profit des délégués administratifs qui deviennent désormais les interlocuteurs de la population. Dans les campagnes, c'est le délégué qui est censé détenir le pouvoir, l'objectif étant d'abolir toute forme de privilège et de donner aux groupes dominés l'accès au pouvoir (anciens captifs, jeunes, femmes). Les analyses rétrospectives sur cette période de l'histoire du pays déclarent son échec relatif tout en reconnaissant le C.N.R. (Conseil National de la Révolution) comme un véritable moteur de changement. Par des stratégies de subversion et de détournement des structures révolutionnaires, par le biais de ses cohortes de dépendants, la chefferie réussit à vider de sa substance le projet révolutionnaire (Guingané, Otayek et Sawadogo 1996 : 10-11). A cet échec s'ajoute celui de la réforme agraire qui, donnant à l'Etat la totalité du pouvoir sur les terres, doit être un instrument de démantèlement des rapports de domination. Là encore, c'est sous-estimer la capacité de résistance du pouvoir traditionnel. Quant aux autorités religieuses, leur attitude est marquée du "sceau de l'ambiguïté". D'un point de vue macroéconomique, on reconnaît au C.N.R. sa gestion des finances publiques d'une "grande orthodoxie". Il s'agit bien de rétablir les grands équilibres économiques, une "réduction drastique du train de vie de l'Etat". Le régime révolutionnaire n'est pas un bon élève pour la Banque Mondiale, non pas pour sa logique économique essentiellement fondée sur une meilleure maîtrise budgétaire, mais parce qu'il n'est pas "politiquement correct" (Zagré 1994 : 172)[12]. En effet, comme l'a largement montré Issa Cissé (1996), le Burkina entre 1983 et 1987 a troqué une politique de développement sous la férule du F.M.I. contre celle des pays arabo-islamiques.

---

[12] Cité par Guingané, Otayek et Sawadogo (1996) : Zagré, P., *In* : *Les politiques économiques du Burkina Faso. Une tradition d'ajustement structurel.* Paris, Karthala, 1994.

Les effets de la Révolution sur le pouvoir des notables et précisément des chefs "traditionnels" semblent, à l'échelle locale, très variables d'une région à l'autre et même d'un village à l'autre. Les changements imposés d'en haut, font ici l'objet de résistance, là de recomposition. Dans certains cas de figures, les délégués issus des couches sociales défavorisées profitent de leur nouveau statut pour s'élever contre l'ordre social fraîchement aboli. Le chef de Banh, intronisé en 1975, évoque, en 2003, le souvenir pénible de la période révolutionnaire :

> "Ça nous a fatigués. Sankara a pas trop embêté, mais il a dit qu'il ne voulait pas travailler avec les chefs. Il voulait travailler avec les jeunes du village. Alors on a choisi des délinquants pour embêter le monde C'est ce qui a fatigué la population. Il a choisi des jeunes, il ne voulait même pas des fils de chefs. Ça a duré quatre ans, on a souffert ici quatre ans. Le délégué faisait tout, il dépassait même le chef" (chef de Banh, Banh, janvier 2003).

A Bosomnore, le délégué désigné parmi les groupes d'anciens captifs, *rimaïbe*, est en 2001, le même qu'en 1984. Son discours, très réservé, révèle que la rupture a été effective. Il considère que ce changement n'a "pas causé de problèmes à *dabere*[13]", mais il précise :

> "Au temps de Sankara, le délégué se foutait du chef, mais maintenant on a l'habitude de demander conseils aux sages, sinon on ne peut pas arriver à faire quelque chose" (O. Tall, délégué administratif, *rimaïbe*, septembre 2001).

Dans d'autres situations (du moins dans les chefferies peules du Yatenga), le délégué administratif est choisi parmi les dépendants (griots, descendants de captifs), mais il n'est pas rare que ces derniers n'envisagent, ni ne souhaitent prendre la place de leur chef. Voici comment le chef de Diouma parle de cet épisode de l'histoire :

> "Il y avait une entente entre le délégué et moi. Je sais qu'il y a certains chefs qui ne se sont pas entendu avec les délégués. Le délégué était un *rimaïbe* nommé Saado. Il y a eut aussi un autre jeune à Bascouda, il s'appelait Hassane. Ces deux là étaient les délégués, chaque fois qu'ils faisaient

[13] *Dabere* est le quartier des *rimaïbe* où résident le chef peul de Bosomnore et le "grand imam". Dans d'autres villages, on appelle ce quartier *debere*.

> quelque chose, ils me faisaient un compte rendu et on prenait les décisions ensemble pour régler les affaires. Certains ont été délégués et ont eu tellement de problèmes que quand on a redonné le pouvoir aux chefs traditionnels, ils ont quitté leur propre village" (Barry A., Chef de Diouma, Diouma, février 2003).

Le cas de Diouma montre que l'abolition de la chefferie n'est que formelle. Il en est de même à Todiam, où le chef Souahibou Tall (1965-1998), désigne son premier fils pour être délégué administratif. Ceci nous invite, comme les auteurs de l'ouvrage *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993),* à relativiser la supposée rupture du régime révolutionnaire. Certes à l'échelle globale, le régime marque nettement, au nom de la modernité politique, son désir d'émanciper les "masses" des formes politiques considérées comme rétrogrades. Ces extraits d'entretiens montrent que les conséquences à l'échelle locale ne sont pas toujours aussi violentes qu'elles sont supposées l'être. Certains chefs ont continué à exercer leur pouvoir par l'intermédiaire du délégué. Comme le rapellent Jean-Pierre Guingané, René Otayek et Filiga Michel Sawadogo (1996 : 10) : "le projet révolutionnaire échouera en son point névralgique : la transformation des rapports sociaux organisant le monde paysan. Reposant sur la marginalisation du pouvoir traditionnel au bénéfice des C.D.R. (Comités de défense de la Révolution), bras séculier du régime, il achoppera décisivement sur la capacité de "ruse" de la chefferie, cible désignée des CDR."

Le décalage entre le discours du régime révolutionnaire et les réalités observées varie d'une localité à l'autre. On peut émettre l'hypothèse que l'échec des C.D.R. est en lien étroit avec le rapport que les chefs entretiennent avec leurs dépendants. Là où des relations d'interdépendance commencent à se substituer à la domination d'autrefois, la marge de manœuvre et de "ruse" des chefs se fait plus grande. En revanche, là où des relations de domination des maîtres sur les "anciens" captifs sont fortes, ces derniers ont saisi l'opportunité que leur offrait le régime révolutionnaire. Bien que la chefferie ait été en péril à l'époque du régime révolutionnaire, il faut garder à l'esprit que ses capacités de recomposition politique ont été importantes dans la mesure où elle disposait de dépendants et d'une clientèle politique. En outre, cette exclusion déclarée de l'époque révolutionnaire n'a pas empêché qu'à l'échelle locale, cette institution à continuer d'exister. Comme l'observent Nassirou Bako Arifari et Pierre-Yves Le Meur

s'agissant du Bénin, "l'exclusion de la chefferie n'est pas synonyme de suppression" (Bako Arifari et Le Meur : 130).

## Conclusion : des dynamiques sociales *a priori* exclusives les unes des autres.

A plusieurs égards, le Yatenga est un contexte où les Peuls et les *Moose* entretiennent des relations d'interdépendance tout en maintenant la frontière qui les différencie en tant que "groupes ethniques". Les pratiques sociales montrent qu'à bien des égards, Peuls et *Moose* opèrent des ajustements, des emprunts et des échanges autant sur le plan économique que culturel ou religieux. Des logiques sociales, *a priori* exclusives, s'articulent entre elles. D'un autre côté, la revendication de certains traits culturels révèle le désir de toujours affirmer sa différence. Les uns incarnent pour les autres l'altérité près de chez eux : ils ne parlent pas la même langue, n'échangent pas de femmes et ne pratiquaient pas la même religion. Le processus d'assimilation de nombreux groupes socio-ethniques (*fulse*, *kibse*, *ninise,* puis *marãse* et *yarse*) à la société *moaga* ne s'observe pas chez les Peuls, mais les relations d'interdépendance ne s'en sont pas moins instaurées. Les logiques d'installation et les rapports socio-économiques avec les populations d'agriculteurs sédentaires varient selon les contextes locaux. La pluralité des formes de négociation sur les terres montre qu'il est souhaitable de sortir d'une analyse unique où les agropasteurs sont exclusivement soumis aux logiques des agriculteurs. Le Yatenga a subi de plein fouet les crises climatiques qui poussent perpétuellement à des réajustements économiques, à des bricolages sociaux. Agriculteurs et éleveurs ont très vite diversifié leurs activités. La complémentarité est à l'œuvre en même temps qu'elle est source de tension car les conflits sont eux aussi monnaie courante.

En outre, le religieux est un domaine d'observation des adaptations sociales, d'autant plus qu'en l'espace d'un siècle, le Yatenga s'est fortement islamisé. L'examen des processus de conversion à l'islam montre que le rôle des Peuls anciennement islamisés est minime dans ce changement. Les exodes provoqués par la politique coloniale puis l'ouverture postcoloniale sur les pays arabo-musulmans, constituent des facteurs tout à fait déterminants en matière d'islamisation. La faible influence exercée par les Peuls sur l'islamisation des *Moose* révèle qu'ils se sont gardés de tout prosélytisme, respectant ainsi leur pacte tacite avec les pouvoirs *moose*. Tout se passe comme si malgré des pratiques quotidiennes de cohabitation entre religion *moaga* et

islam, les appartenances religieuses revêtaient une importance fondamentale pour ce qui est de l'affirmation de l'identité. Ceci plus spécifiquement pour les *Tooroobe* islamisés de longue date, et enclavés dans les espaces de peuplement *moose*. On sait combien les vagues réformistes des XVIIIè et XIXè siècles ont constitué un facteur de méfiance important pour les *Moose,* dont le pouvoir est traditionnellement fondé sur la religion de *Naaba Wende*.

Les logiques de différenciation identitaires au sein du monde peul et vis-à-vis des *Moose* qui s'affirment dans de nombreux registres de la vie quotidienne prennent un sens politique au moment de la pénétration coloniale. Les rivalités entre groupes servent d'appui aux chefs peuls charismatiques qui parviennent à convaincre les autorités coloniales d'obtenir leur "autonomie". Progressivement, les cinq chefferies peules se forment sur ce mode de distinction. Cette indépendance relative à l'égard des cantons *moose* n'empêche pas le colonisateur de considérer les Peuls comme des populations difficiles à maîtriser. C'est précisément pour cela que les commandants de cercle entendent se servir des chefs auxquels ils donnent plus de pouvoir qu'ils n'en ont jamais eu. Ceci étant, l'autorité précoloniale la plus considérée reste celle du Yatenga *Naaba* et l'on se rappelle des paroles du chef de Banh : "quand les colons sont venus, le Yatenga *Naaba* pouvait faire en sorte que les colons favorisent un prétendant". Mais une analyse des enjeux de la chefferie contemporaine permet de mesurer le fait que cette forme politique doit être considérée à deux échelles : du point de vue de ses relations avec l'Etat, puis en tant que pouvoir local. Pour paraphraser Jacques Revel, le changement de focale ne permet pas seulement de faire grandir ou diminuer la taille de l'objet dans le viseur, c'est en modifier la forme et la trame (Revel 1996). Au regard des vicissitudes que la chefferie subit à l'échelle nationale, celle-ci parvient malgré tout à se maintenir et se recomposer. Si aujourd'hui les chefs n'ont plus aucun statut officiel, ils disposent de moyens informels d'action. L'analyse de Nassirou Bako Arifari et Pierre Yves Le Meur (2003) laisse penser que l'époque révolutionnaire a donné naissance à l'emploi du terme "chef traditionnel" ou "chef coutumier". Ceci dénote que les attributions coutumières du chef sont apparues récemment par opposition aux fonctions administratives des "délégués". Les fonctions traditionnelles font l'objet d'une rhétorique qui ne doit pas faire oublier que les chefs peuvent se placer au centre de dynamiques sociales particulières. Ce que montrent les études de cas qui suivent.

# Deuxième partie : La chefferie *diallube* de Thiou. Réactivation des traditions et projets de développement.

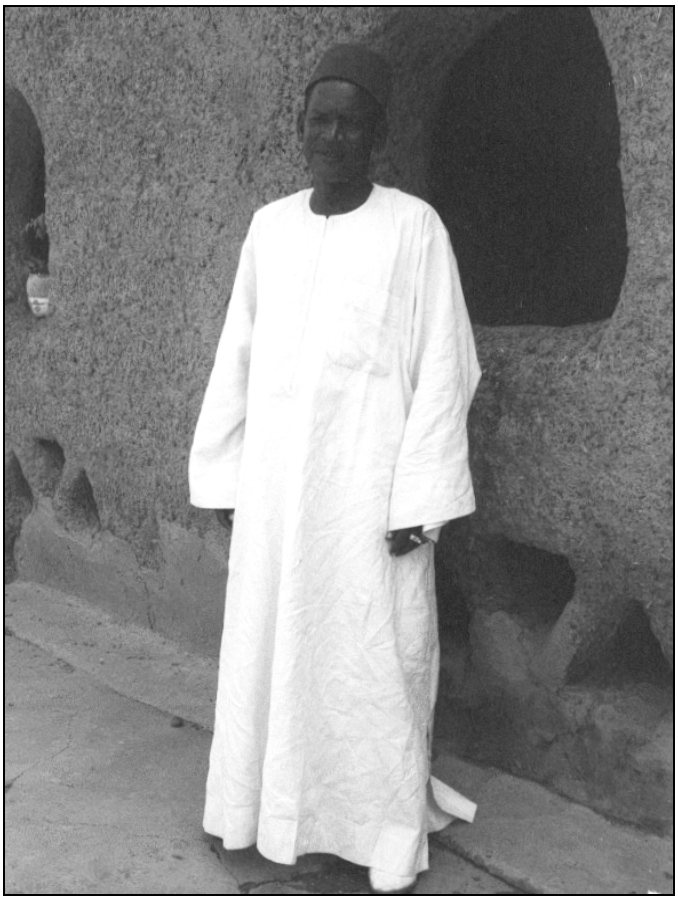


**Photo 4 : Chef de Thiou, 2002.**

Aux confins septentrionaux du Yatenga, la chefferie de Thiou s'est érigée sur les ruines d'un peuplement dogon autant que sur un territoire contrôlé par les *Moose*. A Thiou, les chefs *diallube* se succèdent depuis un siècle et demi et aujourd'hui, l'histoire d'hier est plus que jamais présente. C'est en partie ce que révèle une réunion qui, en ce jour du 20 février 2004, est organisée par le chef désireux d'exposer officiellement à ses *joorobe* un projet ambitieux : il envisage de rassembler l'ensemble des chefs Peuls du Burkina. La réunion est un événement singulier qui inspire fortement le développement des deux premiers chapitres de cette partie. Hiérarchie sociale, pratique du don, manipulation de l'histoire et rappel des obligations morales à respecter pour éviter la honte, sont autant de registres laissant à voir une rhétorique du pouvoir "traditionnel". C'est ce que montre la longue description que nous avons fait de la réunion.

*Réunion dans la cour du chef de Thiou*[1].

Ce vendredi 20 février 2004, la vie dans la cour royale est un peu perturbée : le chef a prévu de rassembler les *joorobe* pour leur faire officiellement part d'une nouvelle. Dès cinq heures du matin, le domestique du chef s'affaire en balayant la cour. Il faut recevoir dignement les chefs de village convoqués à neuf heures. La rencontre va se dérouler sous le hangar que l'on aménage pour la circonstance : les grandes nattes sur lesquelles s'installeront les aînés, entourées de quelques chaises en plastique blanc et le lit qu'occupera le chef pour présider la réunion.

Les personnes convoquées arrivent au compte-gouttes et la réunion débute aux alentours de onze heures avec le griot Moussa qui, tout en s'approchant, déclame ses louanges au chef. Ce dernier l'invite rapidement à s'asseoir et tout le monde commence à se saluer mutuellement. Le griot, "qui est là pour parler" va assumer pleinement sa fonction tout au long du cérémonial qui s'ouvre dans une alternance de chants, de généalogies et de déclamations. Le voilà qui reprend avec la généalogie d'El Hajj Ousman, un vieillard qui jadis avait assuré la chefferie par intérim ; un autre l'accompagne d'un rythme discret de *hoddu*. De nouveau, il récite la généalogie du chef et amorce une chanson en guise d'introduction : "*il est*

[1] Nous avons assisté à la réunion qui a été enregistrée puis traduite du *fulfulde* en français avec Sita Diallo.

*agréable d'écouter le bon tambour et il n'est pas fâcheux d'être témoin quand le tambour annonce une mauvaise nouvelle. Les Diallube sont les rejetons d'une flèche et non pas ceux des rires.*" Le griot rappelle aux *Diallube* ce dont ils sont fiers : ils sont les rejetons d'une flèche, car ils ont victorieusement combattu lors de la bataille de Thiou. Parce que cette guerre a marqué un tournant majeur dans la vie politique des *Diallube*, elle est restée aujourd'hui dans toutes les mémoires (cf. infra). Le griot revient sur la généalogie en commençant par l'ancêtre Hamani et remonte dans le temps en citant des personnages et familles issus d'une époque supposée être antérieure à la venue des *Diallube* dans le Yatenga.

Il rappelle que chacun a prêté main forte le jour de la bataille de Thiou. Enfin, les généalogies paternelles et maternelles du chef viennent combler un débit de paroles qui n'a rien d'insolite pour les membres de l'assemblée, habitués et attendant patiemment que ce spectacle s'achève. Le griot Saïdou termine en s'adressant au chef : "tu as trouvé la chefferie, tu as l'honneur d'être chef". Puis le griot Moussa enchaîne : "chef des chefs, qu'on le veuille ou pas, c'est ainsi. Si on prend Dieu à témoin, on a pas eu un bon témoin, car il est trop patient". En d'autres termes, tant pis pour ceux qui ne veulent pas qu'il soit chef. Dieu n'est pas un témoin qui se manifeste sur terre, il faut attendre d'être dans l'au-delà pour savoir s'il a été un bon ou un mauvais chef, mais en attendant il faut soutenir ce chef coûte que coûte.

Le chef commence à expliquer l'objet de la réunion : "Je vais vous dire ce qui nous a réunis ici. Seulement, les femmes ne sont pas nombreuses. L'appel d'aujourd'hui n'est pas une mauvaise nouvelle : il y a un envoyé qui est venu me dire que tous les chefs peuls doivent se réunir à Thiou le 13 mars prochain. Il reste 20 jours". Pour que chacun mesure l'envergure de l'événement, il énumère les invités, à savoir l'ensemble des chefs peuls du Burkina, mais aussi le noms des associations d'éleveurs, de certaines ONG et de près de dix radios. Un membre de l'assemblée se manifeste en demandant le but de leur arrivée :

- "Ce qui les amène, c'est que tous les chefs viendront pour mettre en place un bureau des chefs peuls."

Nous n'en saurons pas plus sur cette association des chefs peuls, car la réponse vire vite aux modalités d'organisation. Le chef poursuit ses explications :

- "Il y aura des chefs qui ne pourront pas venir. La rencontre est pour le 13 mars et le chef de Lankoy vous invite le 15 du même mois. C'est l'anniversaire de son intronisation qui était le 15 mars dernier, donc c'est le surlendemain de la rencontre. Tous les chefs qui seront ici, iront à Lankoy après la réunion. L'année dernière, je suis allé à Lankoy pour l'intronisation et certains de nos griots étaient présents. Des Peuls de Faougdo y étaient aussi et ceux de San y sont allés nombreux. Le jour de l'intronisation du chef de Lankoy, je n'étais pas à Thiou, je suis parti de Bobo. Nous avons évalué le nombre d'invités en comptant un chef accompagné de trois personnes au moins, un *rimaïbe* et un griot. D'autres viendront nombreux, mais notre évaluation est à trois personnes par chef."

Un griot intervient pour donner une estimation du nombre de convives compte tenu des relations que Thiou entretient avec les autres localités peules :

- "Ceux du Jelgooji viendront très nombreux, ceux de Nabou aussi, ils se plaisent de venir à Thiou, à Wuro Soro, seul celui qui ne peut pas marcher ne viendra pas. Ceux de Boobola viendront. Nous griots, nous savons que ces trois là viendront".

- "Pour moi, tous ceux qui vont venir ne m'inquiètent pas", répond le chef. "Vous n'avez pas cité ceux qui m'inquiètent, c'est-à-dire les *Foynabe*. C'est pas facile de les entretenir. Ils sont les mieux placés pour être nombreux parce qu'ils ne sont pas loin, ils pourraient même venir à pied, mais le problème est que si quelqu'un se prend pour un grand, on ne sait pas ce qu'il faut faire pour le satisfaire".

Le chef introduit le principal objet de la réunion, à savoir la nécessité que l'ensemble des *Diallube* se mobilise pour que la cérémonie soit réussie. Il poursuit :

- "L'année dernière, je suis allé à Nabou avec le *Debere Naaba*. Quand nous sommes arrivés, nous avons trouvé qu'ils avaient rassemblé 16 bœufs et en

avaient abattu 5 avant. Là-bas, ce n'est pas comme chez nous où il faut attendre que l'étranger arrive avant d'abattre. Un dignitaire est venu nous voir, ils avaient rassemblé les onze autres bœufs pour notre transport [pour nous en faire cadeau]. Nous, à notre tour, nous avons pris neuf de ces onze bœufs pour en faire des cadeaux. Les deux restants nous ont servi pour le déplacement [il les a gardés]. Leur dialecte n'a pas changé"[ils parlent la même langue que les Peuls de Thiou, autre manière de dire que ce sont des Peuls].

Le griot vante la générosité des *Diallube* :

- "Quand nous nous présentons à Nabou, on nous pose la question de savoir d'où nous venons. Si tu n'es pas de la région de Thiou, on considère que tu n'es pas un bon griot. On ne te reconnaît pas si tu n'es pas de Thiou. Je demande des excuses, j'ai quelque chose à vous dire, je ne serais pas très long. Nous, griots, nous demandons [de l'argent] aux *Diallube*. Nos grands-parents vivaient des dons de vos grands-parents, nos pères des dons de vos pères et vous continuez à nous entretenir. Je vous demande de laver le chapeau et de porter les chaussures. Nous avons entendu depuis l'année dernière la venue des chefs coutumiers peuls à Thiou. On ne pouvait pas en parler puisque ce n'était pas officiel. Nous les griots, nous sommes la queue du coq qui se tourne là où le vent souffle." [Ils ne suivent que la volonté des chefs Peuls].

Pour convaincre les *Diallube* de faire preuve de générosité, le griot leur rappelle qu'ils donnent depuis plusieurs générations rappelant ainsi la tradition. Il attire leur attention sur leur devoir de s'unir pour honorer la chefferie en comblant les convives. La manifestation est coûteuse et doit être assurrée par l'ensemble des *Diallube*. Le griot argumente la nécessité de répondre à la demande du chef actuel en évoquant son pouvoir dans le monde politique :

- "Le jour de la rencontre à Bobo, j'étais présent : il y avait près de sept ministres et il y avait quinze chefs peuls. Le seul qui était assis avec les ministres était le chef des *Diallube*. Si tous les Peuls veulent venir ici, c'est l'honneur du chef de Thiou, mais c'est aussi votre honneur. On n'est pas chef du vent, on n'est pas chef des arbres, ni des animaux. On est chef que

des personnes. Le chef n'est reconnu que s'il a le soutien des siens. Si le chef est influent, c'est que les siens sont influents. Cette réunion ne concerne pas seulement le chef, mais tous les *Diallube*. A la réunion, il y en a qui viendront pour connaître Thiou, il y en a qui viendront par simple curiosité, d'autres viendront uniquement pour chercher les erreurs. Ces derniers seront les plus nombreux. S'il y a honte dans cette cérémonie, ce ne sera pas celle du chef, mais celle de tous les *Diallube* de Gomboro. Si on dit *Diallube* de Gomboro, ne faites pas de discrimination : que se soient les *Baakano* [c'est-à-dire les Barry devenu Diallo], que ça soit *wuro*[2] Daabo, que ça soit *wuro* Milima, tous sont des *Diallube*. Je vous demande de ne pas enlever le chapeau de votre tête, je vous demande de ne pas vous déchausser. Quelle est la signification de se déchausser ? Si on dit que tu portes des chaussures, cela signifie que tu es monté [à cheval, symbole du chef]. Porter le chapeau n'est pas prendre un chapeau et le mettre sur sa tête, c'est avoir une responsabilité [la chefferie]. Vous voilà assis *Diallube* ! Dieu vous a donné la chance de porter un chapeau et de vous chausser [d'avoir du pouvoir et des richesses]. C'est grâce à ceux qui sont venus en premier à Thiou que nous pouvons porter le chapeau et nous chausser. C'est la parole des griots, voilà ce que nous vous demandons."

Les vieux répliquent par des remerciements. Et plusieurs membres de l'assemblée donnent leur approbation, considérant que la chefferie doit être assumée non seulement par son chef, mais aussi par les membres de la société qui doivent la soutenir. Le recours à l'histoire, et particulièrement aux batailles dont les *Diallube* sont sortis victorieux, est un registre permettant à chacun de justifier constamment son point de vue. Un *Diallube* de Bango renchérit :

- "Je salue l'assemblée. Ceux qui ont fait la bataille pour que Thiou soit, n'étaient pas plus nombreux que nous. Ils étaient courageux. Nous pouvons avoir du courage pour affronter tout problème. Aujourd'hui, les gens sont nombreux, ils ont les moyens. Que Dieu nous aide à résoudre ce problème [fournir toutes les bêtes]. Voilà ce que j'avais à vous dire, ne reculez pas, il faut toujours avancer. On a vu ce genre de manifestation à

[2] *Wuro* (plur. *gure*) désigne un espace habité sans distinction de taille, c'est la cellule familiale restreinte autant que le quartier ou le village (Kintz 1985). Par extension, cela peut désigner une lignée, une fraction, comme c'est ici le cas.

Thiou et ça s'est bien passé. Si nous sommes unis, nous réussirons."

Le vieux El Hajj Ousman continue :

- "Je salue l'assemblée. Je vous remercie. Si l'oreille entend, si l'œil voit, on a appris que [*Naaba*] Baogo[3] est venu [se battre] à Thiou, on a appris aussi qu'il est reparti [il a perdu la bataille]. On a appris que ceux du Fouta sont venus à Thiou, on a appris qu'une autre bataille est venue".

A ce moment le griot Moussa intervient et dit :

- "C'est celle de Boulkadre, c'est son tambour que nous tenons. Même l'autre jour, on a tapé sur ce tambour".

Après cette précision du griot, El Hajj poursuit et ses paroles sont reprises à haute-voix par Moussa.

- "On a vu le Jelgooji, les *Foynabe*, on a vu Léo, tous sont venus ici [pour combattre]. Nous avons réussi grâce aux *Diallube*. On a vu l'arrivée des trois chefs du Jelgooji et les *Diallube* ont fait ce qu'ils devaient faire. Pour cela, je remercie tous les *Diallube*. Veillez à ce problème : si tous les étrangers ont promis de venir à Thiou, c'est parce qu'ils savent que vous pouvez les recevoir. Il n'y a pas de crainte si les *Diallube* sont en vie. Avant, vous avez contribué, cette fois-ci, je suis sûr que vous contribuerez, mais les vieillards parlent beaucoup. Nous les vieillards, nous sommes une hache tombée dans un trou. Il faut une autre hache pour sortir la première. Persévérez dans la même voie. Tout ce qu'on a vu et entendu, c'est grâce à vous. Je compte sur Dieu et sur vous. Si vous êtes présents, il n'y a pas de crainte, je souhaite la prospérité pour tout le monde. Si quelqu'un a autre chose à dire, qu'il prenne la parole".

- "*A Salam alecum Diallube*", dit un griot.

- "*Alecum a salam*", répondent les membres de l'assemblée.

- "On a dit qu'il faut toujours garder un peu de nourriture en réserve. On a l'habitude d'avoir ce genre de cérémonie. Si on dit "Thiou", ce n'est pas la

[3] Yatenga *Naaba* vaincu à la bataille de Thiou en 1895.

ville de Thiou seulement, c'est l'ensemble des *Diallube*. Donc, les *rimbe*[4], les *rimaïbe* et les *laobe*[5] doivent s'associer comme d'habitude. Il ne faut pas se dissocier en disant "j'avais fait ceci ou cela et je ne ferais plus rien", parce que si tu dis que tu aimes le chef, il faut donner des preuves. Soit, tu parles bien et tu l'aides avec la parole [allusion au rôle du griot], maintenant, si tu as le physique, tu es fort, tu travailles pour lui [allusion au rôle des *rimaïbe*], ou tu as la fortune, et tu l'aides avec ta fortune" [rôle des *Diallube*]. Toute personne ressortissant du territoire *diallube*, qu'il soit *dimo*, *rimaïbe* ou *nyeenyo*[6], n'a qu'à donner sa part, chacun n'a qu'à se mettre au cœur du problème. C'est comme ça que nous trouverons la solution au problème".

Le griot Moussa enchaîne :

- "J'avais pris la parole, ce n'était pas des bêtises, j'ai cru dire la vérité. La fête de Tabaski de l'an passé, le chef et moi, nous étions chez les *Baleri*[7] au Sud. Il est allé là-bas pour plaider pour les *Diallube*. On a appris qu'il y a eu une tuerie entre les *Baleri* et les Peuls. Beaucoup de Peuls y sont allés, mais ils n'ont pas trouvé de solution favorable. Le chef *diallube* a combattu de toutes ses forces. Ce n'est pas avec sa force physique, c'est parce qu'il a combattu avec la confiance de tous les *Diallube*. Il n'a pas utilisé sa force physique pour frapper ou terrasser quelqu'un, mais sa puissance. Sa puissance, c'est quoi ? C'est le fait d'être au devant des *Diallube* de Gomboro[8]. C'est Dieu qui lui a donné. Tout le monde a entendu parler de lui. Nous, nous sommes des griots, si vous êtes biens, nous serons bien. Nous vous demandons d'éviter la honte. C'est à Boboola qu'il est allé défendre les Peuls et non dans les territoires *diallube*. Il a réussi. Quand on dit "un chef", c'est la popularité, quand on dit "un imam", c'est la popularité aussi."

Il termine son discours en plaisantant : "le jour de la fête, ma femme viendra danser et moi je jouerai de la guitare."

La musique reprend, alors Hassane, un vieux *diallube*, commence à

---

[4] *Dimo* (ful., plur., *rimbe)* : homme libre
[5] *Labo* (ful., plur., *laobe)* : griot
[6] *Nyeeyno* (ful., plur., n*yeybe* ) : artisan.
[7] Littéralement *baleri* signifie noir et désigne les populations du Sud, les sédentaires, en opposition avec les *Sahal*, allusion au sable, à la peau claire et donc au nomadisme, c'est le Sahel, le Nord.
[8] L'ancêtre des *Diallube* était d'abord à Gomboro.

s'exprimer, il expose d'abord sa place dans le lignage ainsi que son statut doyen. Le vieillard est un descendant du chef Mamadou Al Atchi qui a régné au moment de la conquête coloniale : "Parmi les *Diallube*, aucun ne peut dire qu'il m'a mis au monde. Ce n'est pas la première fois que les *Diallube* se réunissent pour arranger quelque chose. Lors d'une réunion, si on ne se dit pas la vérité, soit on se cache pour échapper ou on court pour échapper. Quand Mamadou Al Atchi et Salliou étaient au pouvoir, ils disaient les vérités aux gens. Ils affrontaient tous problèmes. S'ils s'étaient cachés derrière les problèmes, ils n'auraient pas permis ce que Thiou est aujourd'hui. Je demande à la population d'affronter les problèmes sérieusement, ainsi qu'au chef. C'est tout ce que j'avais à dire". Le griot Moussa reprend un air de *hoddu* pour accompagner la généalogie du chef. Puis il chante la généalogie de Sambo, un Peul de l'assemblée :

- "Sambo qui tue la pauvreté. Sambo qui tue la faim. Sambo qui accepte d'être petit frère, mais qui n'accepte pas l'infériorité. Tu as trouvé la richesse à ta naissance. C'est pas le Peul qui sait aimer. Merci à toi Peul qui ne revient pas sur sa parole. Tu es de la famille de *Ardo* Seïni. Tu as trouvé la bonté, la générosité. Sita, Moussa, Kodo, Bocari".

Il précise :

- "Ce Peul, nous avons été chez lui à Yensé. Il a égorgé un animal pour nous [les griots]. Il nous a donné un taureau. On était trois : moi et mes deux frères. Il a dit "je vous donne un taureau, mais je ne voudrais pas vous fatiguer puisque Yensé est loin de Thiou. Alors allez à Ingaré chercher votre taureau".

Il rappelle qu'il n'a inventé aucun de ces propos :

- "Si tu mens pour un *dimo*, que tu dis qu'il a fait ce qu'il n'a pas fait, tu l'as insulté, tu ne l'as pas honoré. Mentir sur quelqu'un, c'est l'insulter. Le bienfait que le Peul puisse faire, c'est de donner un bœuf. Si le bœuf protège de la honte, c'est un bœuf. S'il donne un bœuf, c'est un grand bienfait."

Il récite la généalogie de Sambo et poursuit :

- "Tous les griots connaissent la générosité de chez nous. Les griots dépendent des Peuls. Quand ils irons quelque part, ils diront qu'ils sont de Thiou ou de Bouro. En général, les griots ne sont pas sérieux, ils ne suivent que là où on leur fait des cadeaux. Tous les *Diallube* sont au courant, les griots des autres villages [non *diallube*] viennent demander aux *Diallube*. Je prends un exemple en disant que les Peuls de *Foy* nous donnent beaucoup, mais nous ne connaissons pas leur région. Nous ne connaissons pas le Jelgooji, ni le Boboola, c'est pourquoi, nous griots, s'il y a une manifestation de ce genre, que les *Diallube* soient en première position, c'est ce que nous demandons à Dieu et nous le crierons partout. Que Dieu vous aide, *Diallube*. C'est ainsi qu'il y a eu la bataille de Boulkadre. En ce moment, Thiou n'avait pas de tambour. Les *Diallube* se sont tus et se faisaient des cadeaux. Les cadeaux n'étaient pas de se donner des bœufs, parce que entre *dimo* et *dimo*, on ne se donne pas d'animaux. Le cadeau entre *dimo* et *dimo* c'est de dire : "est-ce que un tel est au courant de cela ?" C'est la communication, la solidarité, il faut la présence d'un autre pour faire quoi que se soit. C'est ça les cadeaux entre Peuls. On a demandé à Jibril ce qu'il faut faire et il a répondu : "si quelqu'un piétine ta chaussure, tache de ne pas la perdre. Tache de ne pas perdre la chaussure, parce que celui qui la piétine veut la récupérer. Si on t'enlève cette chaussure, tu piétineras des épines pour toujours". Ce que je sais est que personne ne rentrera à Thiou et personne ne sortira. Je ne parle pas de la bataille de Baogo, je parle de la bataille de Boulkadre. Ils ont affronté Boulkadre entre Thiou et Kalo, c'est ce tambour qui est ici aujourd'hui. Il y a des chefs généreux comme toi, il y a des chefs puissants comme toi, mais un chef avec un tambour, il n'y en a pas beaucoup. Que Dieu nous aide, c'est une bravoure. Que signifie bravoure ? C'est l'intention, c'est la décision."

Il reprend la chanson qui avait ouvert la réunion : *"il est bon d'écouter le tambour"*, puis récite la généalogie du chef. Ce dernier informe les *joorobe* que trois autres réunions s'organiseront pour que les *joorobe* des villages plus éloignés soient mis au courant. La réunion se termine, mais des retardataires arrivent. Le chef clôt la rencontre :

- "Prochainement, j'irai vers Sénokayel pour passer l'information et tout ça, avant vendredi prochain. Le vendredi, tous viendront ici pour une dernière mise au point. Si quelqu'un peut dire mieux, qu'il le dise. Donc, je demande

> à tout le monde de se présenter ici vendredi prochain".
>
> On distribue des colas et après quelques plaisanteries, le chef demande à un griot de faire un compte rendu aux retardataires. Ce dernier s'exécute.

Cette réunion montre que sans cesse, le passé est invoqué. Les événements glorieux sont rappelés en préambule de chaque discours pour persuader les membres de l'assemblée de contribuer à leur manière à la réussite du rassemblement des chefs peuls annoncé. Les nombreux discours puisés dans le registre historique révèlent que le pouvoir d'un chef est d'abord légitimé par son passé. Il convient donc de retracer le processus de formation politique allant de la reconnaissance d'un ancêtre à la formation d'une chefferie (chapitre 4).

Nous souhaitons questionner le sens concret des rhétoriques de la hiérarchie, du don et de l'honneur qui sont largement formulées lors de la réunion. L'examen des dialogues échangés lors de cet instant de la vie publique montre qu'il n'est pas question d'évoquer les objectifs du rassemblement des chefs peuls, mais plutôt de rechercher une cohésion sociale. En dépit d'une réalité historique montrant que les rapports hiérarchiques se sont construits et tranformés, l'exemple de cette réunion révèle que les assignations statutaires sont réactivées comme des normes semblant ne jamais avoir bougé. Tout se passe comme si la hiérarchie sociale, l'honneur et le don étaient au service du pouvoir (chapitre 5).

Au-delà de l'histoire, des structures sociales et des valeurs sur lesquelles la chefferie fonde sa légitimité, la chefferie de Thiou puise aujourd'hui sa force dans les projets de développement (chapitre 6).

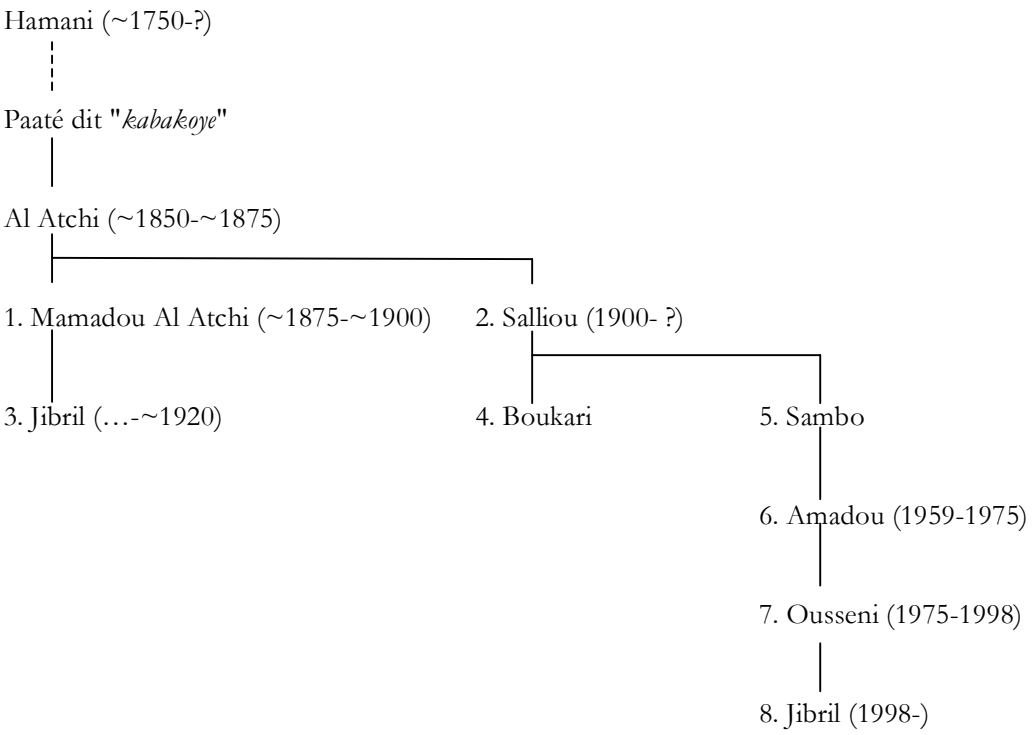
# Chapitre 4. D'un ancêtre à une chefferie

Si l'histoire est un élément légitimant les actions politiques d'aujourd'hui, elle est aussi le socle sur lequel repose l'identité du groupe. La formation du pouvoir chez les *Diallube* a pu prendre corps dans un processus de construction identitaire (reconnaissance de l'ancêtre commun, structuration d'une hiérarchie interne) étroitement lié aux aléas de l'histoire (batailles, relations avec l'Etat *moaga* précolonial, pénétration coloniale). Un proverbe de la Boucle du Niger affirme que "quand la mémoire va ramasser du bois mort, elle ramène le fagot qui lui plaît" (Bouju 1995 : 95). De sorte, il est presque banal de rappeler que l'histoire telle qu'elle nous a été racontée par des informateurs issus de toutes classes (descendants de captifs, griots ou Peuls), est marquée par les enjeux du présent. C'est une évidence sans cesse confirmée par la description de la réunion où les acteurs ne se lassent pas de ressasser une histoire que tout le monde connaît.

Les traditions orales ont également un contenu historique que nous souhaitons exploiter. Bruno Martinelli (1995) considère que, dans l'ouest du Yatenga, les identités s'appuient essentiellement sur les traits caractéristiques que sont les marqueurs et les stéréotypes. "Les marqueurs sont des traits construits et codifiés pour répondre à une fonction de repérage et d'identification dans des contextes déterminés d'interaction et de symbolique sociales (assignation statutaire, spécialisation fonctionnelle, assistance mutuelle, rivalité, plaisanterie etc.). Les stéréotypes sont des unités de discours standardisées et des schèmes de représentations comportant un double contenu d'information et d'évaluation dans les rapports à soi et aux autres" (Martinelli 1995 : 367). C'est ce double contenu, d'informations et d'évaluation dans les rapports à soi et aux autres, présent dans les récits que nous souhaitons exploiter ici. Nos sources sont principalement issues des traditions orales recueillies entre 2002 et 2004 à Thiou, Nomou et Sanga pour les localités *Diallube* et parfois recoupées avec d'autres récits évoquant les *Diallube*, dans les localités de Todiam, Bosomnore, Banh et Diouma.

Nous avons également exploité la littérature historique sur le Yatenga, essentiellement produite par Michel Izard, mais aussi par des commandants de cercle tels que le Capitaine Noiré (1904) et Louis Tauxier (1917).

*Une généalogie de chefs*[1].




## I. Le flux migratoire : ancêtre, origines et itinéraire

Notre propos n'est pas de reconstituer une histoire du peuplement mais plutôt les discours dont elle fait l'objet. En effet, qu'il s'agisse des récits recueillis sur le terrain ou des monographies des administrateurs coloniaux, l'histoire du peuplement des *Diallube* (mais aussi des autres groupes peuls) est toujours présentée comme s'il s'agissait d'un groupe homogène où chacun peut se revendiquer d'un même ancêtre. Or seules des investigations à visée d'anthropologie historique dans chacune des localités où résident des *Diallube* permettraient de comprendre comment ce groupe s'est formé.

[1] Sur la base des informations recueillies et présentées dans le corps du texte, nous avons donné des datations approximatives.

L'histoire des *Diallube* n'est certainement pas aussi linéaire et consensuelle que semblent montrer les quelques récits recueillis à Thiou et croisés avec les versions des administrateurs. Les groupes se forment par agglomération progressive de petites familles d'origines diverses. En outre, les récits dont nous disposons permettent de donner quelques éléments apportant un aperçu des recherches à entreprendre sur l'histoire des *Diallube*. L'origine du flux migratoire, les moyens d'existence, les raisons d'implantation dans le Yatenga, le processus d'ancrage territorial, sont autant de points de réflexion pour une histoire des *Diallube*, qui n'est ici qu'esquissée.

Louis Tauxier (1917) fait des *Diallube* du Yatenga, un groupe originaire du village de Yoronga dans le Fouta Jalon. De là, ils seraient venus directement à Gomboro, au Sud du Yatenga, suite à des conflits entre le chef du Fouta et leur ancêtre, Hamani. Nous préférons nous en tenir à l'hypothèse des origines géographiques plus proches, même s'il n'est pas exclu que dans des temps plus anciens, les *Diallube* soient partis du Fouta Jalon. Les traditions, bien que variables selon les interlocuteurs, s'accordent sur le fait que les *Diallube* sont venus de l'Hayre[2] dans une région malienne de la Boucle du Niger située à moins de 250 km au Nord de Thiou. Pour certains, l'ancêtre Hamani est originaire de Dalla, pour d'autres de Hombori. C'est suite à un conflit de succession que l'ancêtre aurait fui.

L'étude de Mirjam de Bruijn et de Han Van Dijk (1995) montre que les Peuls de l'Hayre se divisent selon une hiérarchie composée de l'élite politique, à savoir les chefs et les guerriers (*Weheebe*), de l'élite musulmane (*Modibaabe*), des commerçants (*Jawambe*), des artisans (*Nyeeybe*), des pasteurs (*Jallube*) et des groupes d'esclaves (*Rimaïbe*). On peut imaginer que les *Diallube* de Thiou sont issus du groupe des pasteurs *Jallube* de l'Hayre. Le chef de Thiou considère que ses ancêtres sont venus de Hombori au début du XVIII$^{e}$ siècle:

> "Si on reprend nos ancêtres, on les fait remonter jusqu'aux falaises de Hombori. Ils sont descendus par le lac Soum. Ils sont venus par Soule [Solla ?] Dana Koumbri, Tanvusé, ils sont remontés jusqu'à Gomboro dans le Sourou et de là, ils ont mis du temps. Ils se sont installés à Bosomnore puis sont revenus à Bouro, Bango, puis Thiou. […] Ils sont

[2] Ne pas confondre cette région du Mali central avec l'autre, plus vaste, dénommée également Hayre, située à l'extrême Nord-Est du Niger.

> partis du Maasina parce qu'ils commençaient a être nombreux là-bas, vers Hombori. Ils étaient à la recherche d'autres terres, mais leur départ sur les falaises, c'est un problème de chefferie entre un grand frère et un petit frère. Le petit frère, qui était plus aimé par les gens, n'a pas pu accéder au pouvoir. Il s'est fâché avec lui et il est parti. C'est lui qui est venu installer tous les *Diallube* au Burkina Faso. Il s'appelait Hamani" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002).

Les *Diallube* ont essaimé au-delà du Yatenga comme le sous-entendent les paroles du chef de Thiou. Selon Michel Izard (1985a) et Louis Tauxier (1917), le peuplement s'est divisé en trois rameaux entre la seconde moitié du XVII$^{e}$ siècle et la première moitié du XVIII$^{e}$ siècle. Les auteurs précisent que le premier rameau se serait constitué en pénétrant le Yatenga, le second avec d'autres se dirigeant au sud du royaume vers la localité de Lankoy et le dernier rameau s'établissant dans le Tatenga. Ces groupes correspondent à des foyers de peuplement dont les chefs ont obtenu le statut de chef de canton à l'époque coloniale. Ceci étant, la seconde moitié du XVII$^{e}$ siècle nous paraît précoce pour dater ces vagues de peuplement *diallube*. Le passage à Bosomnore est une étape importante pour dater les faits. En effet, les récits que nous avons recueillis à Bosomnore confirment ce passage des *Diallube*. Les *Tooroobe* prétendent les avoir chassés, et nos investigations à Bosomnore nous permettent de supposer que leur implantation dans cette zone est contemporaine au règne de *Naaba* Kango (1757-1787). De nombreux récits évoquent les relations des *Tooroobe* avec ce roi. C'est donc dans la deuxième moitié du XVIII$^{e}$ siècle que les *Diallube* sont chassés de Bosomnore pour se diriger vers Bouro, qui deviendra une des trois résidences du chef. Voici ce que l'on relate à Bosomnore :

> "De Goutela, il y a un des nôtres qui est venu à Bosomnore. En arrivant ici, il a trouvé un autre Peul nommé Saïdou Hamani Diallo, le nôtre portait le nom Tall. Il s'appelait Idriss Jibaïro et c'était un grand marabout. Celui qui était sur place était un pasteur, il avait beaucoup de bœufs et Idriss avait ses élèves coraniques. Il a dit à celui qui était là de s'en aller, parce que deux grandes personnes ne peuvent pas rester au même endroit. L'autre a répondu : "non, toi tu viens, tu me trouves sur place, et tu me dis de m'en aller ?" Idriss lui a dit, "si tu veux la paix et la santé, il faut suivre mes conseils". En restant, le premier a subi des évènements bizarres dont on ne

> connaît pas la cause. L'autre est revenu : "tu m'as dit de m'en aller, tu me conseilles d'aller où ?" Idriss lui a conseillé d'aller à Tangaye. "De Tangaye, tu continues à Tangré et après Gomboro". Effectivement, c'est ce qu'il a fait. Il est parti à Tangaye. Là, on lui a donné une fille *moaga* en mariage. Jusqu'à présent, il y a des *silmiimoose* à Tangaye et un lien de parenté à plaisanterie. Après, ils ont continué à Gomboro, il a pris le pouvoir, il a été très populaire, puis il est allé à Bango. De Bango, il est allé à Thiou, c'est pour ça qu'il y a beaucoup de Diallo à Thiou (Tall I., Peul, Bosomnore, octobre 2001).

C'est dans la deuxième moitié du XVIIIè siècle que Saïdou Hamani et Idriss Jibaïro se rencontrent à Bosomnore. Le nom de l'éleveur *diallube* laisse supposer qu'une génération s'est déjà écoulée depuis leur départ de Hombori[3]. On peut donc imaginer que les *Diallube* ont quitté leur région d'origine dans la première moitié du XVIIIè siècle, à la recherche de pâturage ou pour chercher mains fortes et armes. Ce récit, qui présente le dénommé Saïdou Hamani comme un éleveur, confirme l'hypothèse selon laquelle les *Diallube* sont les descendants d'un membre du groupe des pasteurs *jallube* de L'Hayre. Ensuite, les *Diallube* ont progressivement peuplé le Yatenga à partir d'une multitude de parcours initiés par des unités familiales se détachant du groupe pour aller à la recherche d'espaces pastoraux.

Aussi, le scénario de l'ancêtre unique est-il une reconstruction *a posteriori,* d'un peuplement qui apparaît trop linéaire pour être réaliste. En effet, rien ne dit que d'autres Peuls ne soient venus s'établir après pour se réclamer plus tard de la descendance de Hamani par souci de repères identitaires. On sait que les identités sont mouvantes comme en témoignent les changements d'identité collectives observés dans le Yatenga (Izard 1976). Ce phénomène a été étudié chez les *Moose*, mais des investigations pourraient certainement montrer un phénomène analogue chez les Peuls du Yatenga. Par exemple, à Thiou, un lignage appelé *Dankano*, assimilé aux *Diallube* est d'origine *foynabe*. En outre, l'origine des *Diallube* telle qu'ils la présentent, est intéressante en ce qu'elle nous permet de reconstruire avec eux un passé qui trouve un écho dans de nombreuses actions politiques présentes ainsi que dans des

[3] Il porte le nom de son père en second.

revendications identitaires. A en croire les récits, l'ancêtre commun serait le père de douze enfants, desquels les *Diallube* se considèrent être les descendants :

> "Ils ont quitté les falaises ensemble. Le frère aîné a continué jusqu'au plateau central et notamment dans la région de Ziniaré et le second est resté dans la zone du Passoré. Le père s'était installé à Gomboro. Il s'appelait Hamani. Ce sont les descendants du père qui forment le canton *diallube* de Thiou. Hamani a eu douze fils. Ses descendants forment douze familles dans le *Diallube* qui possèdent chacune un ou plusieurs villages de référence. Par exemple la famille Djamo du chef de canton, est à Thiou, Noumou, Bani, Bango et Komsiliga. Si tu vas à Arbété, tu vas rencontrer des Aïsha. Parmi les *Diallube*, il y a douze sous-familles" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002).

Ces paroles montrent que tous les *Diallube* du Yatenga sont censés être issus d'une de ces douze lignées. Un tel discours standardisé permet à chacun de s'appuyer sur une argumentation présentée comme historique pour affirmer son appartenance au groupe. A y regarder de plus près, la formation de ces lignées ne fait pas l'objet de versions consensuelles. Le récit qui suit témoigne des contradictions qui accompagnent la version des douze fils :

> "Dans la famille de Djamo, une femme était mariée et la petite sœur de la femme est venue séjourner chez elle. La femme est partie chez ses parents en laissant la petite sœur dans la maison conjugale. Après le départ de la femme, son mari a eu des rapports avec la petite sœur. A son retour, la femme a compris que sa sœur avait une grossesse de son mari. La petite sœur a dit qu'elle allait rentrer chez ses parents et la grande sœur s'y est opposée en disant que c'est elle qui devait partir et laisser sa jeune sœur avec son mari. Aïsha est la grande sœur et la première femme des Djamo. Quand la petite sœur est tombée enceinte, on a dit que "*dum yo djam*" : "ce n'est pas grave". Djamo est issu de ce mot "*djam*". Tous ceux qui sont issus de la grande sœur, c'est *wuro* Aïsha, alors que la petite sœur, c'est Djamo" (O. Diallo, Peul, Thiou, février 2004).

Ici par exemple, le discours expliquant l'apparition des lignées Djamo et Aïsha contredit la version des douze fils de Hamani. En outre, ces deux interlocuteurs affirment que les *Diallube* forment douze lignées, mais il ne leur est pas possible de les citer dans leur totalité. :

| Version de O. Diallo | Version du chef | Principaux villages d'implantation. |
|---|---|---|
| Djamo Saïdou | Djamo | Thiou, Bango, Bouro, Nomou |
| *Ardo* Hamadi | Hamadi | Djumpaye, Bassagouro, |
| *Wuro* Aïsha | Aïsha | Arbèté |
| *Ardo* Seïni | Séïni | Kalo |
| Uthman | Utmana | Oukoulindu, Kalo, Benh |
| *Wuro* Djeidi | Guiédi | Sambo |
| *Wuro* Daabo | Daabo | Nénébouro |
| *Wuro* Milima | Milma | Faougdo |
| *Ardo* Ali | **Boukari** | **Kessombodé** |
| *Wuro* Sora | **Arsiké** | **Séemé** |
| *Wuro* Wakambe | | |

L'énumération des douze lignées dans la version de O. Diallo, met en évidence le fait que certains ont reçu le titre d'*ardo*. Ceci permet de supposer que le pouvoir a circulé au moins entre quatre lignées avant de se stabiliser au sein des Djamo. Nous ignorons le processus qui a permis un tel changement, mais il ne fait aucun doute qu'aujourd'hui, c'est au sein de la lignée Djamo que le chef des *Diallube* est choisi.

## II. Les *Diallube* et l'Etat *moaga* : de l'allégeance à la défiance

### 1. L'allégeance au Yatenga *Naaba* : les *Diallube*, un groupe tributaire ?

En s'installant sur le territoire du royaume *moaga*, les *Diallube* n'ignoraient probablement pas les implications d'un tel choix de vie : protégés à l'intérieur d'un espace dont les frontières étaient relativement bien défendues, ils devaient aussi prêter allégeance au Yatenga *Naaba*. Ils ne payaient pas de tribut annuel mais devait partager leur butin de pillage. A l'époque où les *Diallube* s'installent, à savoir sous le règne de *Naaba* Kango (1757-1787), le Yatenga est en passe de devenir un royaume au pouvoir

centralisé et aux frontières stabilisées. En effet, *Naaba* Kango met définitivement en forme le système de gouvernement qui prévaut jusqu'à la fin du XIX$^{e}$ siècle. Il réorganise la défense, probablement sur le modèle des armées de Kong et de Ségou qu'il a côtoyées. Il crée son domaine royal, Ouahigouya, favorise le développement du commerce et assure la sécurité des caravanes dans les zones frontalières du Nord (Izard 1985 : 87-90). Les *Diallube* ont probablement eu des avantages à s'installer sur ce territoire relativement sécurisé. Comme les *Foynabe*, ils s'installent aux frontières pour éviter l'enclavement dans le territoire *Moaga* et pour développer leur économie pastorale librement. Dans de nombreux récits recueillis à Thiou, il apparaît de façon récurrente que les Peuls étaient soumis aux pouvoirs *moose* :

> " Au début, les Peuls dépendaient totalement des chefs *moose*. Tout ce que les chefs *moose* demandaient, ils leur payaient pour pouvoir s'installer. Quand les Peuls sont arrivés, les terres appartenaient aux *Moose*. Les *Moose* ont chassé les *Fulse,* et les *Fulse* ont chassés les Dogons. Il y avait des accords qui permettaient aux Peuls de s'installer. Le plus souvent, les Peuls aidaient avec les richesses qu'ils possédaient : l'or, les animaux. S'il y avait des guerres, ils aidaient les *Moose*…C'est depuis que Thiou est construit qu'ils ne dépendent plus des *Moose*. Sinon, avant ils avaient un chef qui collaborait avec le chef *Moose,* qui les commandait" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002).

Certes, avant la période coloniale, les *Diallube* ne paient pas de tribut annuel, mais on voit bien qu'ils sont soumis à l'autorité du Yatenga *Naaba*. Ils lui prêtent main forte et partagent leur butin de pillage. On peut voir là une forme de tribut révélant leur devoir d'allégeance. Il y avait donc bien des avantages réciproques pour les Peuls et les *Moose :* les premiers prêtant main forte et les seconds assurant une relative paix intérieure.

## 2. La dégradation des relations sous *Naaba* Yemde (1850-1877).

Dans le chapitre 2, nous avons montré combien la formation de l'Etat théocratique du Maasina en 1818 était pour le Yatenga une source de préoccupation. En effet, quand le Maasina se constitue aux frontières du Yatenga, c'est un nouveau

pays qui s'organise. De grosses réformes politico-religieuses prennent corps dans un Etat qui est prévu pour servir les intérêts des Peuls. Trois règnes se succèderont au Maasina sous la dynastie des Ham Lobbo entre 1818 et 1862. Or, sous le règne de *Naaba* Yemde (1850-1877), des mesures sont prises pour faire face aux incursions de l'armée *maasinanke*. A l'époque où les *Diallube* s'installent à Thiou, les *Moose* s'y établissent également à la demande de *Naaba* Yemde qui souhaite créer un poste voué à la surveillance des Peuls du Gondo et des *Diallube* du Yatenga. Ce dispositif doit permettre de protéger des frontières régulièrement menacées. En effet, plusieurs affrontements ont lieu entre les troupes du Yatenga et du Maasina. D'abord, entre 1834 et 1837, où les mercenaires *moose* viennent prêter main forte à leurs voisins du Jelgooji que les Peuls du Maasina tentent d'annexer[4]. Entre 1853 et 1861, une seconde guerre a lieu, opposant le Yatenga à Ba Lobbo[5], sous le règne de *Naaba* Yemde. Les affrontements reprennent après la chute de Hamdallayee, entre 1864 et 1867[6] (Izard 1985 : 113). Ba Lobbo, qui mène des attaques dans la vallée du Sourou vers 1867, espère isoler la chefferie peule de Barani de son allié *moaga* du Yatenga. D'après Michel Izard, il tente dans le même temps de s'assurer la loyauté des communautés dafing musulmanes et peut-être de gagner à sa cause les *Diallube* de Lankoy et de Thiou. L'action de Ba Lobbo provoque une certaine agitation chez les *Diallube* (carte 10 p 156).

C'est dans ce contexte que le Yatenga *Naaba* Yemde, doutant sérieusement de la loyauté des *Diallube*, crée à Thiou un commandement dont le chef *moaga*, avec le titre de *tãsoba* (chef de guerre), a pour mission de surveiller la frontière nord-ouest (Izard 1985 : 123). Plusieurs autres indices convergent, amenant ainsi à penser que les relations entre les *Diallube* et *Naaba* Yemde sont particulièrement tendues. Dans de nombreux récits recueillis à Thiou, il est question de la mise à mort d'Al Atchi, chef des *Diallube* et père de Mamadou Al Atchi, par *Naaba* Yemde :

"Un jour, *Naaba* Yemde avait invité Al Atchi [qui était chef des *Diallube*].

---

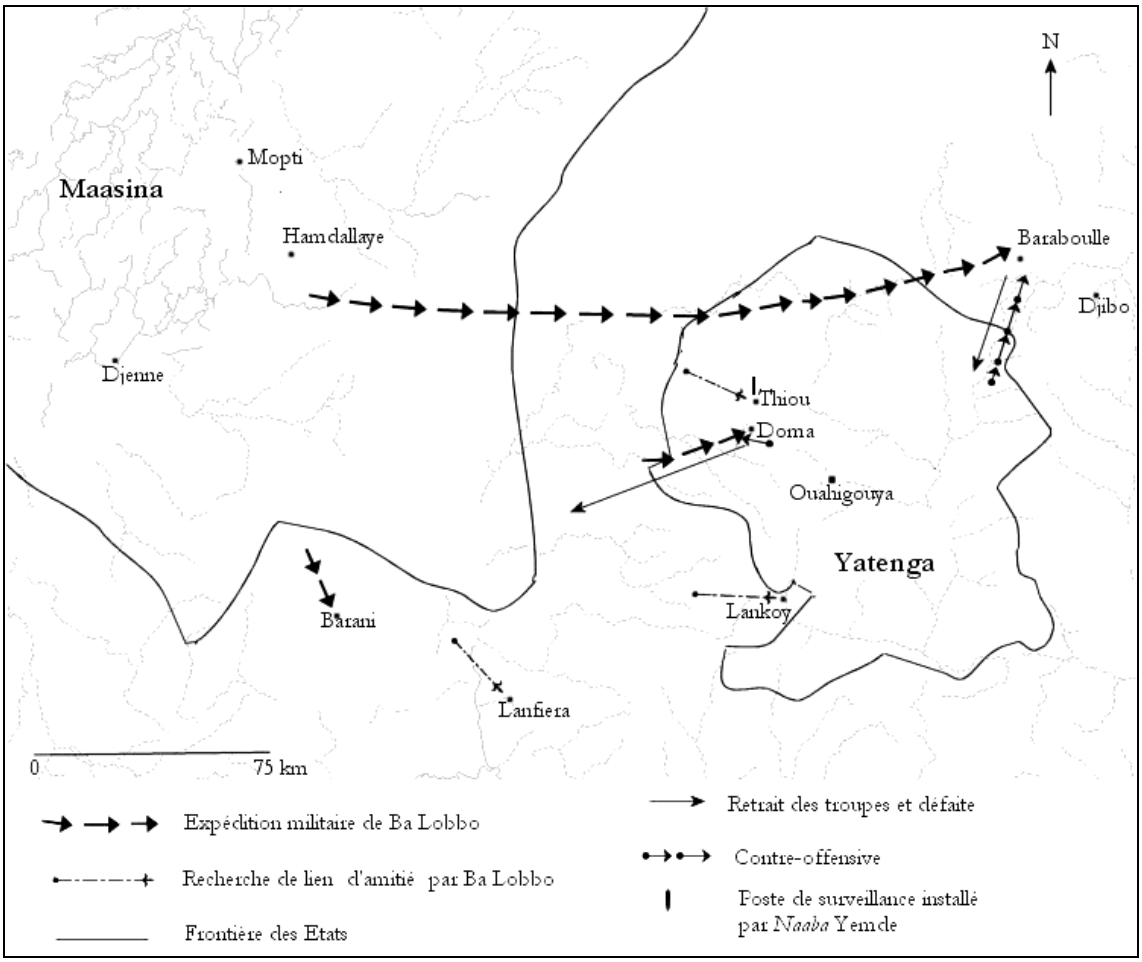
[4] Les *Moose* eux aussi ont des visées clairement expansionnistes sur le Jelgoogi.

[5] Ba Lobbo, qui avait convoité le trône du Maasina, entretenait d'amères rancœurs envers le 3ème calife *maasinanke*. Ce dernier lui avait cependant confié des responsabilités militaires importantes qu'il s'était résolu à assumer. Suite à la bataille de Caayawal, lieu de la défaite *maasinanke*, beaucoup de Ham Lobbo vaincus firent leur soumission à Al Hajj Umar. Ba Lobbo en faisait partie. Néanmoins, il ne faudra pas attendre longtemps pour que ces nouveaux fidèles se révoltent (Sanankoua 1992).

[6] Ces deux premières batailles sont des affrontements contre le Maasina sous la dynastie des Ham Lobbo, alors que la troisième est contre les troupes *futanke* nouvellement installées.

> Les Peuls s'étaient réunis pour réfléchir : "nous savons que si Al Atchi va à Ouahigouya, il ne reviendra pas vivant, que faire ?" Un dénommé Idrissa s'était porté volontaire pour accompagner Al Atchi : "si vous me voyez revenir, c'est que Al Atchi est vivant, par contre si vous ne me voyez pas, vous ne le verrez pas non plus". Ils sont morts là-bas tous les deux" (O. Diallo, Peul, Sanga, août 2002).

**Carte 10 . Les visées de Ba Lobbo sur le Yatenga.**




Cette mise à mort du chef *diallube* indique que de profonds différends pouvaient être dus à des relations entretenues entre des Peuls de Thiou et du Maasina. Dans le chapitre 2, nous avons esquissé l'hypothèse d'une conversion massive des *Diallube* au début du XX$^{e}$ siècle (sous le chef Boukari). Néanmoins, les conversions massives étant éténts souvent précédées de conversions ponctuelles, il est possible que Ba Lobbo soit parvenu au milieu du XIX$^{e}$ siècle à gagner à sa cause quelques *Diallube*.

Les *Diallube*, qui commencent à se convertir à l'islam ont-ils souhaité se rapprocher de leurs coreligionnaires Peuls ? Ont-ils tenté de se dégager d'une autorité *moaga* qu'ils savaient parfois violente et souvent oppressante ? Cet épisode est peut-être le signe des premières formes de rébellion de la part des *Diallube*. Quelques temps après, sous le règne de *Naaba* Baogo (1885-1895), l'épisode de la bataille de Boulkadre, montre que les tensions sont loin d'être terminées…

### 3. L'épisode de la bataille de Boulkadre et la naissance d'une chefferie.

Un récit rapporté par plusieurs interlocuteurs, *diallube*, *rimaïbe* et *laobe*, relate que lors d'une expédition de pillage, Mamadou Al Atchi revient avec des animaux, un tambour, un fusil et une femme. Cet incident, appelé la bataille de Boulkadre (~1890), est présenté comme un tournant dans la vie politique des *Diallube*.

> "Quand ceux de Thiou sont partis [faire la guerre] chez les Samo, ils ont ramené le tambour, le fusil et une femme. Je crois que c'était la princesse du vaincu. C'est la région de Soleso, sur la route de Bobo. *Naaba* Baogo voulait tout retirer de même que la femme et le tambour, puisque *Naaba* Baogo était le chef de tout. Les laisser à Thiou, c'était laisser quelque chose qu'il voulait. Comme *Naaba* Baogo était le grand roi, il fallait lui remettre tout ça, alors que, pour les Peuls, remettre le tambour, c'est perdre la chefferie. Donc ils ont donné le fusil, mais ils ont refusé de remettre le tambour et la femme. *Naaba* Baogo a alors réclamé le tambour et la femme. Un premier messager a attrapé une poule qu'il a déplumée et qu'il a envoyée à Mamadou Al Atchi. Ça signifiait : si vous ne me donnez pas le tambour et la femme, je vous finirai comme les plumes de cette poule. Et Mamadu a pris du sésame qu'il a mélangé avec du sable pour lui envoyer. Ça voulait dire que, quel que soit ton pouvoir, même si tu nous attaques, tu ne pourras pas finir les Peuls, puisque le sésame et le sable, on peut pas tout trier." (Diallo K., *rimaïbe*, *Debere Naaba*, juillet 2002)

D'après ce récit, la possession du tambour par les *Diallube* est perçue à la cour du Yatenga *Naaba* comme un réel défi. "Pour les Peuls, remettre le tambour, c'est perdre la chefferie", mais le garder, c'est ici affirmer son pouvoir politique dans un monde où l'on est supposé faire allégeance au Yatenga *Naaba*. Aujourd'hui, conçu

comme un bijou de famille et en définitive, un objet que l'on échange pas (Godelier 1996), le tambour (*tubal*) était hier considéré comme un véritable symbole du pouvoir. *Tubal*, signifie "tambour" en *fulfulde* et par extension, tambour de guerre, mais à y regarder de plus près, on retrouve le terme dans un grand nombre de sociétés. Par exemple, chez les Songhay-Zarma, le tambour est un symbole de la chefferie aristocratique. Son nom zarma, *tubalo*, vient directement du tamasheq. A travers le pays songhay comme le pays zarma, il est "l'emblème éminent des chefferies puissantes" (Olivier de Sardan 1984 : 86). Le nom tamasheq, *ettebel* est selon André Bourgeot, un terme dérivé de l'arabe, *tobol* qui signifie "tambour". Il est pour les Touaregs Kel Aïr du Niger, comme pour l'ensemble du monde touareg, la clé de voûte de la structure politique. L'*ettebel* est le symbole du pouvoir détenu par un souverain, l'*amenokal,* dont la figure incarne un pouvoir aristocrate-guerrier exercé sur un territoire aux limites flexibles. Pour les Touaregs, "l'*ettebel* incorpore quatre dimensions : politique, territoriale, morale, sacrée, dont le tambour est le symbole car il incarne la légitimité du pouvoir tiré des traditions et des ancêtres" (Bourgeot 1994). Dans le Yatenga, les Peuls de Banh possèdent également un tambour et ceux de Bosomnore reconnaissent en avoir un qu'ils appellent en revanche "*gangaogo*", terme emprunté au *moore*. Les *Moose* possèdent eux aussi un *gangaogo*, conservé dans le village de Youba et sorti à l'occasion des grands évènements concernant le roi. On voit donc que dans plusieurs sociétés, le tambour est un symbole de pouvoir. S'emparer de celui d'un clan assailli lors d'une razzia ou d'une guerre est une manière de prouver partout sa force. Ainsi, en choisissant de conserver le tambour dérobé chez les Samo, Mamadou Al Atchi défi les pouvoirs *moose*. Il proclame son autonomie. L'événement se situe après 1885, date du début du règne de *Naaba* Baogo, alors que Mamadou Al Atchi est chef depuis au moins 10 ans. Pour les *Diallube*, le *tubal* est bien plus qu'un simple tambour, c'est l'emblème d'un système politique centralisé détenu par un *laamido*. Danièle Kintz considère que "trois éléments symbolisent le pouvoir du *laamido* : le turban ou *lefol*, le tambour de guerre, *tubal*, et l'étendard de la religion, *desewal diina*" (Kintz 1985). On peut se demander si l'épisode de la bataille de Boulkadre et le refus de donner au Yatenga *Naaba*, la femme et le tambour, ne recèlent pas un sens historique fort, à savoir la naissance de la chefferie *diallube* comme forme de pouvoir centralisé. Comme nous venons de le voir précédemment, en 1885 de nombreux signes révèlent la dégradation des rapports entre les *Diallube* et les pouvoirs *moose*. Mamadou Al Atchi,

qui a succédé à son père mis à mort par *Naaba* Yemde a donc été chef sous le règne de *Naaba* Yemde, vraisemblablement aux alentours de 1870-75. Mamadou Al Atchi est fréquemment présenté comme le premier véritable chef, *laamido*. Avant lui le pouvoir était diffus et assuré par les doyens de quartier (*joorobe*) :

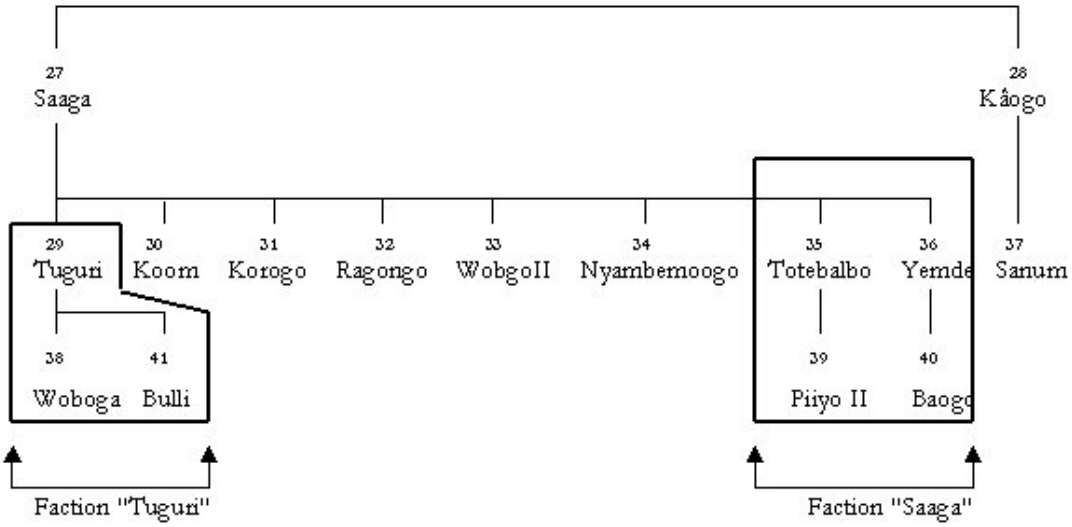
> "Il y a douze lignées issues de la famille de Hamani. Jusqu'à Mamadu, il n'y avait pas de chefferie en tant que telle mais la lignée la plus puissante assumait la responsabilité. La responsabilité traînait entre les douze lignées. Avant Mamadou Al Atchi, on ne parlait pas de chefferie, on parlait de doyens. C'est ce dernier qui prenait la responsabilité" (O. Diallo, Thiou, février 2004).

Avec Mamadu, on passe donc d'une forme de pouvoir diffus parmi les *joorobe* à une forme où le *laamido* devient le chef supérieur. Cette configuration renvoie à un des archétypes politiques peuls (*laamido* + *joorobe*) proposé par Danièle Kintz (1985) et dont il a déjà été question dans le chapitre 3. S'agissant de cette forme de pouvoir, l'auteur apporte une précision qui nous intéresse ici : elle évoque le lien étroit entre hiérarchie de pouvoir et rapport de domination avec les groupes d'agriculteurs que les Peuls côtoient. Dans un contexte où les Peuls sont dominés politiquement, leur système politique est censé rester peu hiérarchisé (forme *joorobe* seulement ou *ardobe* seulement). Or, c'est précisément l'inverse qui se produit sous le règne de Mamadou Al Atchi, chef à qui l'on attribue la paternité du titre de *laamido*. Dans le cadre d'un royaume fortement centralisé comme l'était le Yatenga, l'existence d'une chefferie comme pouvoir autonome et refusant de payer tribut au Yatenga *Naaba* est difficilement conciliable avec le royaume comme pouvoir centralisé. Ainsi, le règne de Mamadou Al Atchi et les événements qui le caractérisent marquent-ils une véritable défiance aux pouvoirs *moose*. En voulant s'accaparer le tambour de guerre et la femme, le chef peul insinue à *Naaba* Baogo qu'il entend ne plus lui faire allégeance. La bataille de Boulkadre, qui se situe probablement entre 1885 et 1892, marque donc la naissance de la chefferie *diallube*. Cette période qui précède la colonisation se caractérise par des conflits dynastiques graves et le chef peul de Thiou est du côté de la faction rebelle, celle que les militaires français ménagent intelligemment…

# III. La pénétration coloniale, un moment décisif.

## 1. Le royaume du Yatenga en crise : "fils de Saaga contre fils de Tuguri"

Les dernières années qui précèdent la colonisation sont une période de grands troubles. La guerre de succession qui divise les petits-fils de *Naaba* Saaga se transforme progressivement en une guerre civile inexorable. *Naaba* Saaga (1787-1803) a eu plusieurs fils parmi lesquels les plus connus sont *Naaba* Tuguri (1806-1822), *Naaba* Totebalbo (1834-1850) et *Naaba* Yemde (1850-1877). A *Naaba* Yemde succède un neveu de *Naaba* Saaga, *Naaba* Sanum (1877-1879). Son règne est bien moins important que sa mort qui fait éclater au grand jour les conflits dynastiques latents. Le pouvoir doit passer à la génération des petits-fils de *Naaba* Saaga qui se divisent en deux factions : d'un côté les fils de *Naaba* Totebalbo et de *Naaba* Yemde et de l'autre, les fils de *Naaba* Tuguri. Le premier groupe est connu sous l'appellation "fils de Saaga" par opposition aux "fils de Tuguri". En 1879, quand les conflits s'exacerbent, c'est un fils de Tuguri, *Naaba* Woboga qui prend le trône, mais cinq ans après, en 1884, la question se pose de nouveau et c'est un fils de *Naaba* Totebalbo, *Naaba* Piiga (1884-1885), qui s'empare du pouvoir. Sa disparition rapide ravive les querelles. Après la mort de *Naaba* Piiga, le pouvoir doit revenir à l'un des fils de Tuguri, mais par une subtile manipulation de la coutume successorale (qui est d'ailleurs très mouvante), le chef de Zogore, un fils de *Naaba* Yemde, est intronisé sous le nom de *Naaba* Baogo (cf. généalogie). Bagare (futur *Naaba* Bulli) qui s'estime successeur de droit, s'insurge contre ce choix et ne cesse de diriger la rébellion dans le royaume. De part et d'autre, des armées s'organisent, cherchant des soutiens dans certaines localités. Le pays, déjà exsangue, est mis à feu et à sang. Après sept ans de règne, *Naaba* Baogo n'est pas parvenu à s'imposer véritablement, ses ennemis continuent d'agir en toute impunité et paraissent plus forts que jamais… Nous sommes en 1892.




Ce conflit de succession et la pénétration coloniale qui suit, ont fait l'objet de plusieurs écrits (Noiré 1904, Tauxier 1917, Izard 1985, Kambou-Ferrand 1993). D'après Michel Izard (1985b), le chef de Thiou, Mamadou Al Atchi est, jusqu'en 1892, un allié de *Naaba* Baogo. C'est après cette date, qu'il aurait rejoint le camp rival de Bagare : "En 1892, *Naaba* Baogo n'est plus maître de la situation ; ses ennemis sont plus déterminés et plus forts que jamais, d'anciens fidèles le trahissent. A Waiguyo [Ouahigouya], il acquiert la conviction que le *togo naaba*[7], Tibisidu, est passé dans le camp adverse ; celui-ci se sachant découvert, quitte le *natenga*[8] pour Nodé, puis se réfugie chez le chef *silmiiga*[9] de Tyu [chef peul de Thiou], Mamadu. Le Yatenga *Naaba* envoie alors des émissaires auprès de Mamadu pour lui demander de faire mettre à mort le fugitif ; le chef de Tyu refuse, mais accepte de livrer le *togo naaba*. Cependant, quand une petite troupe de guerriers royaux chargés de ramener le *togo naaba* arrive à Tyu, Tibisidu n'est plus là : il s'est enfui avec la complicité au moins tacite du chef de Tyu, et s'est réfugié à Tallé, d'où Bagare conduit la rébellion. On imagine la colère de *Naaba* Baogo ; il mande Mamadu, qui se rend à Waiguya et descend chez le *weranga naaba* ; il apprend que le roi veut le faire mettre à mort et rentre précipitamment chez lui. A Tyu, Mamadu [Al Atchi] va chercher à la fois à se disculper aux yeux de *Naaba* Baogo, pour éloigner la menace d'une intervention de l'armée royale contre lui, et à se rapprocher de Bagare" (Izard, 1985a : 130-131). A Thiou, aucune tradition ne révèle

[7] Le *togo naaba* est un des plus hauts dignitaires du roi.
[8] Le domaine royal.
[9] *Silmiiga* (plur. *Silmiise*) : Peul en *moore*.

cette alliance entre *Naaba* Baogo et Mamadou Al Atchi, qui est uniquement présenté comme l'allié de Bagare.

## 2. Le traité de protectorat

En 1892, la conquête coloniale bat son plein : les traités de protectorat se multiplient dans les régions du Mali. Ségou est prise en 1890, Nioro en 1891. En 1893, Djenné et Bandiagara sont occupées. On est à la veille de l'entrée des militaires français dans le bassin des Volta, et cela fait plus de dix ans que la guerre sévit. Le Yatenga *Naaba* Baogo au pouvoir se trouve à la tête d'un royaume affaibli par une guerre civile. Bagare et le chef peul de Thiou ne semblent pas décidés à abandonner leur lutte. Chaque camp devant consolider son assise politique, des émissaires viennent chercher l'appui des Français aux portes du Yatenga, sans soupçonner les conséquences de leurs actions. Après une tentative de *Naaba* Baogo pour trouver appui auprès du *Fama* Aguibou établi à Bandiagara, c'est finalement au Capitaine Destenave, à la tête de la colonne en poste à Bandiagara, qu'il s'en remet, tout comme son adversaire Bagare. La "double ambassade du Yatenga au Macina" (Kambou-Ferrand 1993 : 79) facilite donc l'entrée de la colonne militaire menée par Destenave, qui s'ébranle de Bandiagara pour Ouahigouya, le 28 avril 1895.

Sur le chemin qui les mène à Ouahigouya, les Français sont accueillis à bras ouverts dans les fiefs des camps ennemis, chacun voyant en eux la solution à tous leurs maux. C'est au terme d'un trajet sans incident, agrémenté de quelques louchées de lait offertes à Thiou que la colonne parvient à Ouahigouya, lieu de résidence de *Naaba* Baogo. Michel Izard (1985a : 135-152) et Jeanne-Marie Kambou-Ferrand (1993 : 75s) décrivent avec précision le traité de protectorat signé entre *Naaba* Baogo et Destenave le 18 mai 1895. Ils s'appuient notamment sur des lettres de ce dernier destinées au gouverneur du Soudan français, le 19 mai 1895. La présence d'une petite troupe française a ravivé les espoirs de *Naaba* Baogo qui souhaite, avec leur aide, mater la rébellion. Pendant que les négociations s'achèvent à Ouahigouya, des émissaires du Capitaine Destenave se rendent à Ouagadougou, espérant en faire autant avec le Moogo *Naaba*. La déception de *Naaba* Baogo sera immense quand, aussitôt après avoir signé le traité, Destenave charge ses tentes pour se replier vers Thiou. Les négociations avec le Moogo *Naaba* sont loin d'être faciles et Thiou est un point stratégique. En cas de menace, il rapproche son groupe des casernes de Bandiagara, et d'un point de vue

matériel, ce centre peul regorge de vivres. En outre, ce repli cache un profond malentendu entre le Capitaine Destenave et *Naaba* Baogo. Le roi n'a pas cessé de retenir le Capitaine et ses troupes. Destenave l'accuse d'avoir mandaté des agents à Ouagadougou pour retarder le plus longtemps possible ses envoyés et d'empêcher les populations de lui céder des vivres. (Kambou-Ferrand 1993 : 86). *Naaba* Baogo est aux abois, il voit son pouvoir vaciller et le Capitaine se ménager une bonne entente avec ses rivaux. En effet, Destenave ne sous-estime pas la puissance et la popularité de la faction rebelle menée par Bagare et Mamadou Al Atchi. Néanmoins, il marque bien sa ferme intention de ne pas intervenir dans la querelle dynastique et décide de modifier son itinéraire originel. Il allonge sa route par Lanfiéra où l'*almami* promet de lui "fournir d'excellents renseignements sur le Mossi et le Lobi" (Kambou-Ferrand 1993)[10]. Comme l'affirme Michel Izard, Destenave joue sans conteste un jeu ambiguë en se rendant à Thiou et en traversant les fiefs des "fils de Tuguri" pour se diriger vers Lanfiéra. Il sait que, de part et d'autre, une bataille se prépare et il connaît les moyens militaires des fils de Tuguri. Soit Destenave a lâché le Yatenga *Naaba* en laissant aux seules armes des protagonistes le soin de décider de l'issue du conflit, ou alors, il aurait joué Bagare contre *Naaba* Baogo après avoir utilisé le souverain régnant pour lui imposer un traité liant son successeur (Izard 1985a : 141).

### 3. La bataille de Thiou

*Naaba* Baogo a des projets de campagne contre Thiou. Michel Izard et Jeanne Marie Kambou-Ferrand expliquent le désaccord entre Mamadu et *Naaba* Baogo suite à une mauvaise volonté de la part du chef Peul "à livrer au Yatenga *Naaba,* les bœufs que celui-ci avait demandés". En réalité, nous l'avons vu plus haut s'agissant de la bataille de Boulkadre, l'appétence déloyale de la part de Mamadou Al Atchi gronde en lui depuis longtemps. Son père, Al Atchi, a été mis à mort par *Naaba* Yemde, le père de *Naaba* Baogo. Ses sentiments envers *Naaba* Baogo sont probablement partagés entre la peur et la rancœur, mais le conflit de succession qui oppose les fils de Saaga aux fils de Tuguri sont certainement pour lui l'occasion de contester fermement *Naaba* Baogo en rejoignant les rebelles. Le conflit n'est donc pas un simple désaccord autour d'un don

[10] Citant une lettre du capitaine Destenave au gouverneur du Soudan, à Thiou, le 8 juin 1895.

méprisé mais bel et bien une succession de crises ayant débuté dès les générations précédentes, sous le règne de *Naaba* Yemde.

Le 12 juin 1895, trois jours après le départ des Français de Thiou, *Naaba* Baogo se met en route avec ses plus fidèles partisans. Ce n'est pas une armée qui empreinte la route de Thiou, mais les plus déterminés des "fils de Saaga" qui vont à la mort. Le soir les hommes de *Naaba* Baogo campent à Sulu et le lendemain à Sim, deux villages loyalistes. Bagare est, de son côté, avec le chef peul, Mamadou Al Atchi qui a pris soin de consulter son marabout. Celui-ci est formel, la bonne stratégie est de combattre à Thiou et non pas à Bango. A Thiou les guerriers sont en place, les archers samo de Gomboro viennent leur prêter main forte, ainsi que les *rimaïbe* et certains captifs *moose* armés de fusils et d'arcs.

> "*Naaba* Baogo avait rassemblé ses grands guerriers, ils avaient pris la route de Thiou. Quand ils ont dépassé Sodé, Soulou, Saya et Sim, ceux de Thiou étaient prêts. Le lieu de rencontre était sur la place du marché actuel. Parmi les guerriers de *Naaba* Baogo, il y avait un guerrier de Pogolo, il se nommait Konsekedo. Il n'a jamais reculé devant un guerrier. Quand il est venu à Thiou, il ne voulait combattre personne d'autre que le chef, parce qu'il considérait tous les autres guerriers de Thiou inférieur à lui. Il était venu à Thiou seulement dans le but de ramener la tête du chef peul. Parfois, si tu sous-estimes quelqu'un, cette personne-là peut te tuer. Quand ceux qui se disaient grands sont arrivés à Thiou, ils avançaient un à un, lentement. Quand le chef peul a su que Konsekedo était parmi les guerriers, il leur a dit qu'il ne cherchait personne d'autre que lui. "Il n'y a que moi qui puisse me mesurer à lui. Il est en train de venir et il est invulnérable aux balles et aux flèches et c'est moi qu'il cherche à tuer, je ne veux pas me sauver", leur dit Mamadu. Quand les tambours des *Moose* ont commencé à retentir, Konsekedo s'avançait en laissant derrière lui l'armée de *Naaba* Baogo. Mamadu en a fait de même en se détachant de son armée. Les *Moose* surnommait le chef peul "*nindyuse*", "yeux enfoncés" et ils ont dit : "*nindyuse* s'est détaché de son armée, le voici là-bas". A ce moment, il se trouvait que Konsekedo avait déjà tué trois personnes en avançant. Le chef peul dit alors : "soyez prêts car il ne cherche personne d'autre que moi." Il avait fait en sorte que ses guerriers soient camouflés autour de lui et il avait ordonné de tirer sur le cheval de Konsekedo. Konsekedo

> avançait avec sa lance et quand il était assez proche du chef, les guerriers ont tiré sur son cheval. Le cheval s'est écroulé et Konsekedo est tombé. Alors, il a pris du tabac pour le mettre dans sa pipe. Il s'est assis et s'est mis à fumer son tabac. Konsekedo disait qu'il ne courrait jamais devant un homme. Il était seul et il avait presque mille personnes contre lui. Les Peuls l'ont attrapé et l'ont traîné vers la colline où ils l'ont lapidé jusqu'à ce que tous ses os soient brisés. Ils l'ont abandonné comme ça, alors qu'il continuait à respirer. Pendant ce temps, de l'autre côté, la bataille continuait et *Naaba* Baogo avait été atteint d'une flèche. Le tambour résonnait pour lui dire de se lever. Quand il s'est levé, les guerriers de *Naaba* Baogo ont vu que ça n'allait pas pour lui. Ils ont essayé de le ramener et le roi a perdu ses forces en arrivant à Sim. Vers Sodé, il y a un village qui s'appelle Rim. On continue de l'appeler Rim-*gaaga* ["Rim-lit" ou "le lieu où le roi s'est couché"]" (Ouedraogo A., chef des *Moose* de Thiou, Thiou, août 2002).

Après la bataille de Thiou, Mamadou Al Atchi et Bagare ressortent grandis de cette victoire. Le roi est mort et il faut désigner son successeur. Selon la règle édictée par *Naaba* Baogo, l'alternance doit revenir aux "fils de Tuguri", en l'occurrence à Bagare. Il devient Yatenga *Naaba*, sous le nom de *Naaba* Bulli, dès la fin du mois de juin 1895 (il ne fait le *ringu* qu'en 1898). Ce changement mécontente les "fils de Saaga" qui refusent de lui faire allégeance. Les luttes fratricides se poursuivent dans le pays et Sisamba[11] devient la capitale de l'opposition à *Naaba* Bulli. Au mois d'octobre, Destenave, qui a quitté le Yatenga, y revient en se portant directement sur le village de Sisamba qui est incendié. Les "fils de Saaga" se dispersent. Dès les premiers jours de novembre, quand le calme semble revenu, Destenave quitte le Yatenga pour Bandiagara. D'après Michel Izard, il passe par Thiou où il signe "une sorte de traité séparé avec Mamadu, qui sera sans effet sur l'organisation administrative du Yatenga colonial" (Izard 1985b : 146)[12]. Après le départ de Destenave, les affrontements reprennent de plus bel, les "fils de Saaga" réunissent une armée permanente de 500 cavaliers et 300 piétons. Ils affrontent les hommes de *Naaba* Bulli, moins nombreux, aux portes du Yatenga et parviennent à prendre le domaine royal. *Naaba* Bulli s'enfuit à

[11] Sisamba est à une dizaine de kilomètres de Ouahigouya.
[12] A Thiou c'est ce traité séparé qui, dans les mémoires collectives, marque l'arrivée des Blancs et non le premier passage de la colonne militaire qui a précédé le traité de protectorat avec *Naaba* Baogo.

Bango chez son allié Mamadou Al Atchi. Les Français interviennent en mettant en place une colonne militaire menée par le Lieutenant Voulet. Celle-ci lève le camp de Bandiagara le 30 juillet 1896. Le 8 août, Voulet est à Thiou où il retrouve *Naaba* Bulli et Mamadu qui lui fournissent 200 cavaliers et 400 piétons s'ajoutant à leurs 180 auxiliaires. Le 10 août a lieu la bataille de Sim. Cet épisode est resté gravé dans les mémoires locales. Le village est incendié et la défaite des "fils de Saaga" est grave. Le 29 janvier 1897, *Naaba* Bulli réintègre son domaine royal où l'on construit un poste militaire et le 21 de ce même mois, le royaume de Ouagadougou passe sous protectorat français. Des épisodes d'effervescence provoqués par des "fils de Saaga" réapparaissent régulièrement et systématiquement, ils sont durement réprimés. Lorsque arrive la fin de l'année 1900 et le début de 1901 plusieurs rebelles reviennent d'exil. Ils finissent par se soumettent au nouveau roi. Entre 1902 et 1911 plusieurs incidents plus ou moins graves éclatent encore çà et là. Enfin, en 1912, les rapports politiques du cercle indiquent qu'il n'y a plus lieu de s'inquiéter des agissements du "parti des fils de Saaga". La paix est définitivement revenue.

A l'issue de la pénétration militaire, le chef de Thiou voit son prestige grandi. Avec le renversement des alliances à la cour du Yatenga *Naaba*, le vent a donné le trône à son allié le plus prestigieux et le poste militaire est là pour faire face en cas de débordement. Chacun tire profit de cette nouvelle situation. C'est une période charnière pour les Peuls du Yatenga. Ils adoptent, comme Mamadou Al Atchi, une attitude relativement docile envers les autorités coloniales et obtiennent leur canton (chapitre 3). A Thiou, dans les années vingt, le chef Jibril sera très célèbre. Il est question de lui dans *L'étrange destin de Wangrin* (Bâ : 1979). Ce roman documenté montre que cet illustre chef s'enrichit au point d'être la deuxième personnalité du Yatenga après *Naaba* Tigré. "Il était également un marabout très instruit et la première fortune du pays" (Bâ 1979). Des chants *moose* évoquent la grande richesse et le prestige du chef Jibril. A la mort de ce chef, Hampâté Bâ rapporte une scène où un de ses fils prétendant au trône écoute son fidèle captif lui énumérer les richesses du défunt : "nous sommes à la tête de la première fortune du pays. Nous pouvons compter, dans nos cinquante parcs à bovins, cinquante mille têtes adultes. Nous sommes deux mille huit cent douze captifs adultes, tous en âge de porter les armes. Nos femmes et nos enfants nous triplent. Vendus à l'encan, nous vaudrions une fortune qui pèserait le poids d'une montagne. Nous possédons au bas mot, trois millions de grammes d'or

malléable extraits des mines du Bouré. Nos greniers sont pleins de perles précieuses, nos vastes magasins rengorgent de cauris" (Bâ 1973 : 165). Jean-Pierre Olivier de Sardan a montré que la chefferie pouvait constituer le lieu fondamental d'une accumulation de pouvoir et de richesse. En, effet, à l'époque où le chef *diallube* Jibril a le turban à Thiou, sa richesse en or et en captifs sont la marque de son autorité et de sa popularité. Une chanson d'un *moaga* de Roba devenue aujourd'hui populaire vante ce chef :

| | |
|---|---|
| *Silmi Naaba Jibril* | Chef peul Jibril |
| *Ye na la Naaba* | Tu es le chef |
| *Ye na la zina* | Tu es un génies [extraordinaire, surnaturel] |
| *Ye na su la Yadega tenga* | Tout le pays de Yadega [le Yatenga] t'appartient |

Cette histoire de la formation de la chefferie de Thiou revit dans des instants de la vie politique où chef et notables s'appuient sur la légitimité traditionnelle de leur chef.

# Chapitre 5. Hiérarchie sociale, honneur et don au service du pouvoir

Dans l'espace public comme lors de la réunion décrite plus haut, les normes statutaires sont réactivées comme des marqueurs identitaires : le captif donne sa force de travail, le griot sa parole et le noble ses richesses. La réalité actuelle et les aléas de l'histoire montrent que la hiérarchie sociale évolue et que les marges de manœuvres dont chacun dispose vont bien au-delà de ce que les assignations statutaires attribuées lors de la réunion pouvaient laisser penser…

## I. Formation d'une société hiérarchisée

L'organisation sociale des *Diallube*, bien que présentant des points communs avec celle des *Tooroobe,* est très différente par de nombreux aspects. La hiérarchie chez les *Diallube* va bien au-delà de la simple opposition maître-captif. Plusieurs catégories sociales se sont agrégées à cette société au cours du temps : griots, bijoutiers, anciens captifs des Peuls et des artisans, composent des ensembles interdépendants. Le chef des *Diallube* est à la tête d'un groupe dont l'homogénéité supposée de l'extérieur contraste avec son hétérogénéité interne.

### 1. L'homme libre, l'artisan et le captif.

Le terme "*rimaïbe"* (sing. *dimaïdjo*), que l'on définit le plus souvent par "captifs" ou "serviteurs" a remplacé, après la "pacification", le terme "*maccube*" (sing. *maccudo*), que l'on traduit par "esclaves". La connotation méprisante du vocable "*maccube*" incite généralement les gens à ne pas l'employer, du moins en public. Cette prudence vis-à-vis du vocabulaire à utiliser est néanmoins soumise à des variations régionales : à Thiou, le terme *maccube* semble banni du vocabulaire, alors qu'à Banh le chef des captifs l'emploie lui-même sans ambages. Après la période dite de pacification, les captifs échangent le

nom de Tambura contre celui de leur maître. L'abandon de ce patronyme qui en dit trop sur le passé, s'effectue à l'occasion de la délivrance des pièces d'identité.

A Thiou comme à Banh, si les *rimaïbe* dépendent généralement des Peuls proprement dits, les *laobe* et les captifs des chefs ont, pour certains, possédé des esclaves. Les *rimaïbe* ont des statuts différents selon les catégories de "maîtres" auxquelles ils sont liés. Cette distinction interne à l'intérieur de la classe servile a été mise en évidence par Jean-Pierre Olivier de Sardan (1984) s'agissant des sociétés songhay-zarma et plus tard, par Christine Hardung (1997) décrivant le conflit identitaire au sein des descendants de captifs, appelés "*gando*" dans le Nord-Bénin. L'emploi unique du terme *rimaïbe* pour désigner la classe servile laisse supposer une homogénéité qui cache de nombreuses nuances. Les *rimaïbe* s'insèrent dans la hiérarchie en fonction de la position de leur maître. A Thiou, ceux du quartier de "*debere*" occupent, en tant que descendants de captifs de chef, la place la plus valorisée. Non seulement des terres leurs étaient allouées, mais ils bénéficiaient de certains privilèges et pouvaient déléguer des tâches à d'autres captifs :

> "Il n'y a pas un seul *rimaïbe* qui peut dire qu'une parcelle de terre lui appartient, à part notre famille, parce que mon grand-père est venu ici avec les Peuls. Ils ordonnaient aux *rimaïbe* de débrousailler et quand ils avaient fini, les Peuls disaient : "dis-leur de débrousailler ici, cette place sera pour toi"" (K. Diallo, *Debere Naaba*, *rimaïbe*, Thiou, juillet 2002).

Si les captifs cultivaient les terres de leur maître, ils ne possédaient pas de champ et devaient se contenter d'une partie de la récolte pour subvenir à leurs besoins. Seuls les *rimaïbe* du chef échappaient à cette règle, parce que leur grand-père est venu ici en même temps que les Peuls. Cette précision apportée par le *Debere Naaba* rappelle que le statut d'un captif est fortement lié aux moyens par lequel son maître l'a acquis (razzia, vente). Une griotte de Banh nous explique cette distinction :

> "A l'intérieur du groupe des captifs, certains sont plus bas dans la hiérarchie : ceux qui ont été achetés. Sinon, il y a ceux qui ont été capturés, ils n'ont pas été payés. Les captifs des chefs ne peuvent pas être ceux qui ont été payés" (K. Gadiaga, griotte, Banh, janvier 2003).

Qu'il ait été acheté, capturé ou qu'il soit "né dans la maison" (Olivier de Sardan 1984), le captif ne disposait pas des mêmes considérations de la part de ses maîtres. Alors que les razzias étaient l'occasion d'emporter bêtes et humains destinés à fournir la main d'œuvre servile, les disettes contraignaient les plus pauvres à gager un de leurs enfants dans une riche maisonnée.

> "L'or des famines, c'est lorsqu'une famille n'a pas à manger, elle peut confier certains membres de la famille à une personne qui pourrait satisfaire la famille en vivres. Il y a un délai de remboursement. Si la famille pauvre arrive à rembourser dans les délais ce qu'elle a pris, elle reprend les membres de la famille confiés à ce riche. Dans le cas contraire, le riche garde les membres de cette famille qui deviennent leurs serviteurs. Les Peuls et les *laobe* le faisaient. Même les Peuls donnaient leurs enfants pour ce service" (Gadiaga O., *laobe*, Thiou, août 2002).

Ceci étant, le négoce des esclaves pouvait être pratiqué à domicile ou sur les grandes places marchandes comme Dori et les enfants des captifs étaient considérés comme des biens pouvant être vendus par les maîtres en cas de pénurie. En plus d'être chargés des tâches domestiques et agricoles, les *rimaïbe* fournissaient la chair à canon. "Les Peuls ne font pas la guerre, ce sont les *rimaïbe* qui sont appelés si Thiou doit faire la guerre", nous explique le *Debere Naaba*. De même quand le Yatenga *Naaba* sollicitait l'alliance de certaines factions peules pour combattre à l'extérieur des frontières, ces derniers fournissaient leurs hommes, des *rimaïbe*.

Les Peuls proprement dits sont considérés comme des "hommes libres", *rimbe*, statut qui ne peut être attribué aux castes d'artisans-médiateurs comme les *laobe* même si ces derniers pouvaient également posséder des captifs :

> "Le plus souvent les Peuls donnaient des esclaves aux *laobe* lorsqu'ils allaient à des razzias. Si un Peul ramenait dix personnes, il appelait son griot et lui disait : je te donne cinq esclaves" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002).

Si les *rimaïbe*, les *laobe* et les Peuls peuvent posséder des captifs, il y a bien évidemment une différence statutaire entre les trois catégories sociales. Les représentations sont marquées par des stigmates rappelant que les uns sont chargés des viles tâches et les autres sont des hommes de caste. Que leurs maîtres soient Peuls ou *laobe*, les *rimaïbe*

cultivaient et leurs femmes effectuaient les travaux ménagers. Quant aux Peuls *diallube*, ils sont les "hommes libres", *rimbe*, ceux dont le statut implique le respect de règles de bienséance : "s'habiller grand", c'est à dire en couvrant la totalité de son corps, manger à l'abri des regards, ne pas parler trop car c'est une tâche qui revient aux griots[1].

## 2. Transmission du savoir-faire des *laobe* à leurs captifs

> "La manière dont les Peuls et les *laobe* gèrent leurs *rimaïbe*, c'est à peu près la même chose sauf que les *rimaïbe* des *laobe* sont devenus des sculpteurs et ont appris à travailler le bois, contrairement aux *rimaïbe* des Peuls qui sont restés cultivateurs" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002).

Les *laobe* que l'on désigne comme des griots et travailleurs du bois appartiennent à la catégorie des *nyeeybe*, à savoir les groupes endogames d'artisans incluant également les bijoutiers, mais aussi les tisserands ou les tanneurs. Les *laobe* représentent une majorité parmi les *nyeybe* de Thiou, les bijoutiers étant très peu nombreux, les tisserands et les tanneurs étant totalement absents. En dépit d'une définition classique selon laquelle les *laobe* cumulent les fonctions d'artisan du bois et de griot-généalogiste (Pageard 1961, Izard 1985), la réalité observée est plus complexe. Il faut à ce titre revenir sur les analyses développées par Robert Pageard, dans ses *Notes sur les Setba* où il identifie les *laobe* aux *setba* (en *moore*) et reprend la définition de R. P. Alexandre (1953) : "Caste peule, appelée par ceux-ci 'Laobé'. Ils travaillent le bois, font les écuelles, les mortiers à mil, les pilons."[2] Pourtant, les *laobe* semblent avoir, au cours du temps, transmis leur savoir-faire technique à leurs captifs qui en ont définitivement eu le monopole. Aujourd'hui, à Thiou comme à Banh, les *rimaïbe* sont bel et bien ceux qui détiennent ce savoir-faire et c'est essentiellement l'activité de griot-généalogiste ou de musicien que les maîtres ont conservé :

> "Les *laobe* suivaient les Peuls pour faire leur louanges et leur vendre les instruments taillés dans le bois" (Gadiaga A. A., *laobe*, Thiou, juillet 2002).

> "A Thiou, ce sont les *laobe* qui nous ont appris à travailler le bois : nous cultivons pour eux et nous travaillons le bois pour eux" (Gadiaga I., *rimaïbe*

[1] Précisons qu'il s'agit bien de représentations. Dans la pratique, les *rimaïbe* et les *laobe* adoptent aussi ces règles de bienséance.
[2] Dans sa définition, le Père Alexandre nie l'existence de *rimaïbe* chez les *laobe*.

de *laobe*, Thiou, août 2002).

"Le rôle des captifs était de partir couper le bois, le tailler et le remettre aux *laobe* qui le vendaient. Maintenant, c'est devenu un travail pour eux, ils les vendent eux-même" (Gadiaga O., *laobe*, Thiou, août 2002).

Les discours le montrent bien, les maîtres se sont petit à petit débarrassés de leur activité artisanale et une définition plus juste des *laobe* serait : groupe de la société peule dont les maîtres sont traditionnellement griot-laudateurs ou musiciens et les descendants des captifs, artisans boisseliers confectionnant les ustensiles de cuisine (écuelles, mortiers…)[3]. En outre, l'étude de Robert Pageard (1961) ne fait guère de place à cette transmission des savoir-faire techniques. Toutefois, il faut ajouter à la décharge de l'auteur, que cette confusion est entretenue par le mythe des origines des *laobe* dont nous proposons une version ici :

"Le Peul et le *laobe* étaient des frères, même père, même mère. Le *laobe* était l'aîné. Il était étourdi et gaspillait tout ce qu'on lui donnait (argent et bêtes). Alors, leur papa a pris tous ses biens pour que les frères du *laobe* les partagent. Quand il n'a plus rien eu à gaspiller, le *laobe* a pris une hache et a commencé à couper le bois pour en faire des pilons qu'il vendait pour se nourrir. Quand le papa est décédé, il avait laissé un testament disant que le grand frère ne devait hériter d'aucune vache mais seulement d'un taureau[4]. Il était sûr qu'il aurait vendu la femelle. Par contre, à chaque fois que le grand frère amènerait un objet en bois qu'il aurait taillé, il fallait lui remettre un taureau. C'est pourquoi, si un *laobe* donne un plat ou un ustensile en bois à un Peul, on lui remet un taureau. Tout a commencé ainsi, et c'est à cette histoire que les gens se réfèrent en donnant un taureau à un *laobe,* si toutefois il lui rend visite. Moi-même, si je vais chez un Peul pour la circonstance, on me remet un taureau" (Gadiaga O., *laobe*, Thiou, août 2002).

---

[3] Etudiant les groupes d'artisans spécialisés en milieu dogon, Anne-Lise Granier-Duermaël (2003) observe une hétérogénéité des activités pratiquées, qui varient d'un clan, d'une famille, voire même d'un individu à l'autre. En dépit de ces variations régionales, la transmission du savoir-faire technique aux *rimaïbe* des *laobe* s'observe aussi bien à Thiou qu'à Banh.

[4] Notons que cette version s'oppose à la règle d'héritage *ante-mortem* observée généralement dans le monde peul (Dupire 1962).

On le voit bien, le récit des origines évoque deux aspects essentiels : d'abord les liens qui unissent les *laobe* aux Peuls, mais aussi leur activité de boisselier. Présentant les différents groupes d'artisans composant le milieu dogon, Anne-Lise Granier-Duermaël fait mention "du groupe *laobe* peul" (Granier-Duermaël 2003). Le récit de leur origine met l'accent, comme à Thiou, sur le fait que l'ancêtre des *laobe* était le petit frère, "même père même mère" d'un Peul. Ayant perdu ses bœufs, le jeune frère aurait coupé un arbre pour sculpter une écuelle et la vendre (*op-cit* : 327). Dans le milieu dogon comme à Thiou, les mythes rappellent qu'au départ les *laobe* étaient Peuls et par nécessité, se sont fait boisseliers. L'auteur note que les *laobe* ont, eux aussi, transmis progressivement leur savoir-faire à leurs captifs (Granier-Duermaël 2003 : 220).

Le phénomène de transmission qui s'est établi entre les "maîtres" et leurs "captifs", n'est pas circonscrit au seul aspect technique. Des caractéristiques culturelles se sont également transmises, la plus évidente étant la religion musulmane. Que ce soit le résultat de la domination ancienne des maîtres sur leurs captifs ou l'œuvre du temps passé ensemble, l'islamisation des *rimaïbe* de Thiou leur a été imposée sous le chef Boukari à qui l'on attribue souvent la paternité des conversions massives au début du XX$^{è}$ siècle. Les *rimaïbe* sont devenus musulmans en même temps que les autres Peuls :

> "Il y avait un chef qui était marabout et c'est lui qui les a initiés [les *rimaïbe*]. C'était le grand-père du papa de celui-ci qui était marabout et il a obligé les *rimaïbe* à prier donc ça a contaminé tout le village" (K. Diallo, *Debere Naaba*, Thiou, juillet 2002).

## 3. Liens de dépendances entre Peuls et *laobe*

Les récits sur les origines selon lesquels les *laobe* et les Peuls sont des frères utérins contribuent à légitimer un lien que les griots aiment revendiquer et qui leur confère le droit de "demander pour la circonstance":

> [Demander pour la circonstance c'est] "si vous arrivez et que vous l'informez [le chef] que vous êtes venu pour cela. Mais entre moi et le chef, ça ne vaut pas la peine que je lui dise que je suis venu pour la circonstance puisque à tout moment il me fait des cadeaux". (O. Gadiaga, *laobe*, Thiou, août 2002)

Cet interlocuteur ne pratique ni l'artisanat, ni la fonction de griot. Il est tailleur et guérisseur maraboutique et selon lui "demander" comme le griot est une forme de mendicité qu'il se refuse à pratiquer. Etre *laobe* est bien plus qu'une simple activité, c'est un statut. Comme l'affirme Jean Bazin, le nom des groupes "castés", en toute rigueur, "ne devrait pas être traduit par des termes professionnels. Le nom ne désigne pas le métier, mais le groupe qui en a le monopole" (Bazin 1985 : 112). Si les liens de dépendance entre Peuls et *laobe* s'expriment à travers une parenté symbolique, ils ont surtout une portée économique :

> "On a fait ce trajet parce que l'on est des artisans. On taillait le bois pour faire des pilons, des mortiers et des plats que l'on vendait aux Peuls (Gadiaga A. A., *laobe*, Thiou, juillet 2002).

Les vagues successives de peuplement des *laobe* à Thiou mettent en évidence les raisons économiques qui les ont poussés à quitter certains groupes peuls pour en suivre d'autres :

> "On a suivi les *futanke*, puis nous sommes allés chez les *Gondobe*, ensuite chez les *Tooroobe* de Todiam et on a terminé par les *Diallube*. Au Fouta, le village que l'on habitait s'appelait Gadiaga. C'est tiré du mot *gaaje* qui veut dire causerie. […] Ce qui a poussé la séparation entre les *laobe* et les *Gondobe* était une famine. Nous sommes partis à la recherche de nourriture. A notre retour dans le village Gondo (Bodéa), nous avons trouvé que les Peuls étaient partis avec nos captifs et les biens que nous avions laissés. Quand on a vu ça, on a décidé d'aller chez d'autres Peuls. Je ne sais pas exactement quand nous sommes allés à Todiam, mais s'était à l'époque du grand-père de Souahibou de Todiam[5]. Nous sommes venus chez les *Diallube* parce qu'on cherchait des Peuls pour faire leurs griots, et les *Diallube* donnent mieux" (Gadiaga A. A., doyen des *laobe*, Thiou, juillet 2002).

Cet extrait d'entretien montre que la nécessité économique a été déterminante dans les déplacements des *laobe*. S'ils évoquent généralement les mythes pour montrer leur lien avec les Peuls, ils ne s'estiment pas coûte que coûte attachés à un groupe

[5] Début du XXè siècle.

précis. Ce récit révèle que c'est à la période coloniale que ce groupe de *laobe* est venu s'installer à Thiou. Or, on sait que le chef Jibril, dont le règne date des années vingt, "était si généreux que les griots le comparait à l'hivernage qui répand ses pluies sans les mesurer" (Bâ 1992/1973 : 114). Que les *laobe* aient été artisans est un fait technique qui les unissait aux Peuls, mais être griot implique un savoir-faire qui lie davantage aux chefs. En outre, le lien de dépendance entre un chef et un griot n'est pas à sens unique. Par leurs louanges et leurs récits de généalogie, les *laobe* vantent les qualités des chefs et de leurs ancêtres.

> "Les *laobe* sont venus ici à la demande des Peuls. Il y a aussi des chefs qui sont allés les chercher car ils voulaient leurs propres griots et sont partis les chercher à leur source. […] Quand il y a un chef de canton très puissant, les *laobe* viennent d'eux-mêmes car ça leur permet de vivre. Pour un chef, c'est plus valorisant d'avoir un griot qui lui chante ses louanges tous les jours ; il y a des chefs qui se font réveiller tous les matins par leur griot" (Chef de Thiou, Thiou juillet 2002).

Non seulement les griots sont les porte-parole des chefs, mais leurs louanges sont source de prestige. Leur présence appelle à la générosité de chacun. Se faire vanter les prouesses de ses ancêtres en public est un instrument de rivalité où l'on montre, en remettant de l'argent de façon ostentatoire au griot, que l'on est généreux. Christiane Seydou qui, dans son ouvrage, *Silamaka et Poullôri* (1972), s'est interessée notamment aux griots, insiste sur le fait que certains n'hésitent pas à humilier publiquement ceux qu'ils jugent trop avares. Les injures proférées dans ce contexte sont aussi très redoutées.

## 4. La hiérarchie aujourd'hui.

### a. Réflexivité des *rimaïbe* et recherche des origines

Chez les *Tooroobe* de Bosomnore, l'ambiguïté du statut des *rimaïbe* nous est apparue dans un malaise ambiant. L'histoire de leur capture y est presque censurée alors qu'à Thiou, il n'est pas question de taire cet épisode. Voici, par exemple, un *rimaïbe* qui raconte le jour d'une razzia qui a changé le destin de sa lignée :

> "Nous, on appartient aux *laobe* mais mon arrière-grand-père était de Léo. Il

> s'appelait Bapoulou. On avait dit à lui et deux autres personnes d'aller surveiller les champs, c'était des enfants à l'époque. Quand ils étaient aux champs, les *laobe* sont venus avec des chevaux, ils les ont pris comme cela. Ils ne les ont pas achetés[6]. Chaque *laobe* a pris un enfant. Les enfants ont crié, mais la maison était trop loin et ils n'ont pas été secourus. Jusqu'au soir, les enfants ne sont pas revenus. Les *laobe* sont revenus avec eux à Thiou. Après avoir passé des années ici, ils ne se rappelaient plus de chez eux parce qu'ils étaient venus alors qu'ils étaient enfants. Les *laobe* ont quelque chose qu'ils font manger aux enfants capturés et qui leur fait perdre l'intention de rentrer. Ce sont les *laobe* qui ont expliqué ça. A l'époque notre famille était celle du chef de marché de Léo" (I. et B. Gadiaga, *rimaïbe* de *laobe*, Thiou, août 2002).

Ils évoquent volontiers des anecdotes de membres de la famille qui sont retournés à Léo, sur les traces retrouvées d'un ancêtre. Ce phénomène de retour aux sources ne semble par résiduel à Thiou, car plusieurs interlocuteurs, anciens captifs de *laobe* ou de Peuls, nous ont fait part de l'expérience d'un proche en visite à Léo. Les deux vieillards poursuivent :

> "Notre grand-père est allé à Léo, il a passé du temps là-bas et il est revenu […] Une de nos filles a même fait la connaissance d'un gendarme de Léo. Elle lui a demandé de l'aider à Léo. Il l'a aidée à retrouver sa famille. Elle a eu beaucoup de cadeaux qu'elle nous a montrés à son retour. [Quand elle est arrivée là-bas] elle a expliqué que son arrière-grand-père était de Léo et que le reste de la famille se trouve à Thiou. Elle a expliqué cela par l'intermédiaire du gendarme et on lui a répondu qu'il fallait qu'elle passe l'année à Léo avant de rejoindre Thiou" (I. et B. Gadiaga, *rimaïbe* de *Laobe*, Thiou, août 2002).

Cet attrait pour les origines n'est pas unilatéral. A Léo, le jour du rapt des enfants est resté gravé dans la mémoire collective. Ils savent que quelque part, un des leurs aurait dû rester à Léo. Un autre *rimaïbe* nous relate un souvenir d'enfance où un militaire originaire du pays gurunsi, avait été de passage à Thiou :

---

[6] Cette précision apportée par l'informateur montre la pertinence des distinctions entre captifs achetés et razziés puis leurs descendants, "nés dans la maison".

> "Moi j'ai su que j'étais originaire de Léo par les griots. Et en 1974, il y a eu la guerre Burkina-Mali et des militaires étaient venus ici. Il y a un camp ici et il y avait un militaire qui était de Léo. Mes deux grand-frères étaient à l'école primaire, et vers 17 heures, ils ont quitté l'école pour rejoindre la maison. Le vieux militaire les a vu venir, il a vu leur démarche et il s'est dit que ceux-ci doivent être issus de sa famille. Il les a suivis jusqu'à la maison, il est arrivé, il a salué. Les vieux ont répondu, mais ils se demandaient pourquoi puisque à l'époque on ne connaissait pas de militaire ici. Il a dit : " j'ai suivi ces enfants depuis l'école parce qu'ils ressemblent à une famille que je connais". Donc, on lui a donné une natte pour s'asseoir. Il s'est assis et a dit qu'il avait appris à Léo qu'il avait des parents à Thiou. Il a expliqué qu'il avait pensé que par leur démarche, les enfants étaient issus de cette famille. Il était venu poser des questions pour savoir. Alors, le vieux lui a demandé : "le nom de quel vieux vous connaissez ?" Et il a donné le nom du papa de mon grand-père. Alors, comme la tombe est toujours là, on lui a montré. A ce moment, il est parti se coucher sur la tombe et il était là en train de pleurer. Pour moi ça ne voulait rien dire puisque j'étais enfant. C'était des futilités, mais c'est à partir de ce moment que j'ai compris que nous étions de Léo, en plus de ce que les griots ont dit" (S. Diallo, *rimaïbe*, Thiou 2002).

La région de Léo, et plus généralement le pays gurunsi, a constitué un foyer de captifs, non seulement pour les Peuls du Yatenga, mais aussi, semble-t-il, pour d'autres sociétés telles que les Songhay-Zarma (Olivier de Sardan 1984). Faut-il en déduire que les Gurunsi faisaient particulièrement l'objet de razzias ? Probablement pour la double raison que peu organisés politiquement, ils ne disposaient pas d'un appareil de défense, contrairement à leurs voisins *moose*, mais aussi parce que leur pratique animiste faisait d'eux "des prétextes à la guerre sainte" (Meillassoux 1986). Quoi qu'il en soit, cette facilité à parler de leur origine captive et ces démarches réflexives révèlent un intérêt pour une autre histoire que celle qu'ils avaient jusque-là apprise de leurs maîtres. C'est aussi la marque d'une émancipation qu'ils revendiquent. Le retour aux sources est l'occasion de rétablir des liens de parenté rompus par l'histoire, amnésiés par la honte[7].

[7] Mais on l'a dit, ce rapport à l'histoire collective ne s'observe pas partout. Ce constat n'est pas sans soulever quelques questions qui dépassent le cadre de cette recherche : comment se produit le besoin collectif de connaître son origine, de renouer avec un monde oublié ?

b. La transformation des liens de dépendance.

Nous avons vu comment la hiérarchie sociale qui structure le monde peul s'est formée historiquement et comment des liens de dépendance et de domination se sont progressivement créés. Certes, dans bien des situations actuelles, ces liens se sont distendus ou plutôt se sont tranformés. L'indépendance économique des *rimaïbe* leur a donné des moyens de pression dont ils ne disposaient pas avant. Aujourd'hui, les *rimaïbe* marquent leur émancipation sur le terrain même de leurs anciens maîtres (Botte et *al.* 1999). Ils investissent dans un élevage traditionnel en confiant leurs bêtes aux bergers peuls, et associent cette activité au commerce du bétail et à l'agriculture. On a vu également que l'acquisition d'un savoir-faire technique par les *rimaïbe* des *laobe* leur offre une activité dont ils peuvent vivre. Les rapports que les *rimaïbe* entretiennent aujourd'hui avec leurs anciens maîtres sont comparables à une relation de parenté (sans l'être) et ont comme tout lien familial, quelque chose de contraignant. Un *rimaïbe* qui confie ses bêtes à "son Peul" ne rompra pas aussi facilement des liens intergénérationnels sous prétexte que le berger a vendu une de ses bêtes. La contrainte implique un devoir d'entraide, de secours. Cette logique est aussi celle qui justifie la facilité des *rimaïbe* à rendre des "services" comme cultiver le champ du maître, réparer son hangar... Il est difficile d'évaluer la teneur de ce que les *rimaïbe* appellent des "services". S'agit-il d'un euphémisme pour ne pas évoquer une quelconque obligation dans les travaux que les *rimaïbe* effectuent pour leurs anciens maîtres ? S'agit-il de services rendus en contrepartie d'une sécurité économique et sociale que les maîtres assurent parfois aux *rimaïbe* ? La réalité est certainement entre ces deux pôles. Les maîtres, propriétaires de terres que les captifs cultivent aujourd'hui pour leur propre compte, défendent les droits des *rimaïbe* quand surgissent des conflits fonciers.

En outre, pour ce qui est de la vie quotidienne, on doit distinguer les rapports entre le chef et ses "sujets" (Olivier de Sardan 1984 : 85-108), de ceux des autres Peuls avec leurs *rimaïbe*. La cour du chef, plus qu'ailleurs, est un lieu où sont réactivées la hiérarchie et les conventions sociales correspondantes. Cet espace est rythmé au diapason des visites qui se succèdent et les liens hiérarchiques peuvent s'observer à travers le comportement des courtisans qui respectent des attitudes codées à l'égard du chef. Le *debere naaba*, certains "*rimaïbe*", bijoutier et *laobe*, se rendent quotidiennement dans la cour du chef pour le saluer. Si un hangar s'écroule, ils se mobilisent pour le

reconstruire. Quand le chef est entouré d'une dizaine de personnes, il propose la préparation du thé et dirige généralement la conversation. Ceux qui souhaitent s'entretenir en aparté se retirent à l'entrée de la cour. De plus, le chef de Thiou s'entoure d'un personnel effectuant les tâches domestiques. En 2002, nous avons constaté qu'un grand nombre de travaux étaient effectués par un cadet issu de la maisonnée et les corvées de préparation des repas, attribuées à une adolescente issue d'une famille de *rimaïbe* de Thiou. A notre retour en 2004, le frère cadet passant son B.E.P.C., il avait été remplacé par un jeune dogon. Celui-ci était venu, selon le chef, d'un village voisin pour lui proposer sa force de travail. Une charge de travail importante reposait sur lui : corvée d'eau, travaux de construction, service des repas. Payé la somme de 5 000 francs CFA par mois[8], le jeune homme, corvéable à merci était constamment chargé de petites commissions en ville, confiées par chacun des membres de la maisonnée, l'obligeant à faire sans cesse des aller-retours. "On ne va pas y aller nous même puisqu'il est là pour ça", nous expliquaient certaines jeunes filles de la cour. La relation de subordination à laquelle est soumis ce jeune homme contraste avec la relation de complicité entre la jeune *rimaïbe* chargée de cuisiner et les femmes peules de la famille. L'absence de liens intergénérationnels entre ce jeune dogon à la recherche d'un emploi explique-t-elle le peu de considération à son égard ? Faut-il voir là une analogie avec les classifications émiques des membres de la classe servile où l'étranger proposant sa force de travail serait assimilé au captif acheté d'antan ? D'une manière plus générale, les rapports de servitude d'autrefois ont évolué de façons diverses et parfois contradictoires. Quand certains s'émancipent et parviennent à transformer les rapports de domination en rapports de dépendance, d'autres restent soumis à des logiques de domination.

## II. Le don et l'honneur dans l'espace public.

Dans la cour du chef et plus encore à l'occasion d'un rassemblement public comme cette réunion, il nous semble que les assignations statutaires de chacun sont

[8] Cette information provient du jeune homme en question. Le salaire d'un instituteur est d'environ 75 000 francs CFA en début de carrière.

ravivées comme si *laobe, rimaïbe* et *rimbe* devaient pour l'honneur du groupe "jouer le jeu" de la hiérarchie et remplir les tâches que supposent leur catégorie sociale.

### 1. Honneur et *pulaaku*

D'après Paul Riesman, le comportement des individus qui composent la société peule est indissociable de leur appartenance sociale. Les groupes "non peuls"[9] qui forment la société globale tels que les *nyeeybe* ou les *rimaïbe*, participent par définition à un corps social autre que celui des Peuls. "Le peul se définit ainsi en large mesure par rapport à tous ceux dont il se différencie" (Riesman 1974 : 118). Selon l'auteur, les Peuls considèrent que les groupes sociaux avec lesquels ils ont des rapports, possèdent des caractéristiques stéréotypées et méprisables. Pour les Peuls, le comportement d'autrui s'oppose au comportement du Peul idéal. Précisons bien que nous sommes du côté des représentations et qu'il n'est jamais question pour Paul Riesman de parler des comportements réels. Il ajoute que ce sont chez les *rimaïbe* que l'on trouve le plus clairement exprimé le contraste avec les Peuls. Dominés par leurs besoins et leurs émotions, noirs, gros, sans vergogne, naïfs, irresponsables et incultes seraient autant de traits attribués aux *rimaïbe,* contrastant avec les traits des Peuls qui, par opposition, devraient être clairs, sveltes, rusés, responsables, cultivés, dotés du sens de la pudeur, maîtres de leurs besoins et de leurs émotions. "Dans la pensée peule, donc, il y a un clivage absolu entre le *pullo* et le *maccudo*[10], ce dernier étant considéré en quelque sorte comme le contraire du premier" (Riesman 1974: 121). Par exemple, quand les griots ont pour tâche de parler, chanter ou crier, cela s'oppose totalement aux règles de bienséance de la "noblesse" peule. Il en va de l'honneur de chacun d'assumer sa propre place. Voici ce que l'on dit d'un Peul qui s'est fait griot :

> Si le Peul est devenu griot, c'est qu'il a perdu son honneur et on lui dira en l'humiliant. Ceux qui se transforment en griot, on les appelle les *tchapwarta*, c'est pire que le mendiant. Pour un Peul, c'est comme s'il bafouait son honneur pour de l'argent. Et les *laobe* ne veulent même pas sentir cette personne là. Les *tchapwarta* viennent même demander aux *laobe*. Or, celui qui a l'habitude de demander ne veut pas que l'on vienne lui demander. Le *tchapwarta* peut demander aux griots parce que c'est quelqu'un qui n'a pas

[9] *Haabe* (sing. *Kaado*).
[10] *Maccudo* (plur. *maccube*) : terme plus péjoratif que *rimaïbe* qui se traduit généralement par "esclave".

> froid aux yeux. Ce genre de personne est capable d'enlever son pantalon et de chier dans la cour, si on ne lui promet rien" (O. Gadiaga, *laobe*, Thiou, juillet 2002).

La figure extrême du déshonneur apparaît ici à travers ce Peul qui par nécessité a renié son statut de *dimo*. Il est décrit comme celui qui est prêt à enfreindre les règles de bienséance les plus rudimentaires. Le *tchapwarta* est celui qui ne connaît pas la honte et qui est capable du pire comme du plus humiliant. Ces paroles montrent l'importance du devoir d'assumer son rang pour un homme. La rhétorique de l'honneur est mobilisée pour signifier que quelqu'un doit respecter les règles que lui impose son appartenance à une classe. Il en est de même lors de la réunion où l'honneur est invoqué comme registre de persuasion. L'honneur doit être défendu pour éviter la honte. On se rappelle des propos des griots pendant la réunion :

> "Tu as trouvé la chefferie, tu as l'honneur d'être chef".
>
> "S'il y a honte dans cette cérémonie, ce ne sera pas celle du chef mais celle de tous les *Diallube*".
>
> "Si tous les Peuls veulent venir ici, c'est l'honneur du chef de Thiou mais c'est aussi votre honneur".
>
> "Si tu mens pour un *dimo*, que tu dis qu'il a fait ce qu'il n'a pas fait, tu l'as insulté, tu ne l'as pas honoré".

Les notions de honte et d'honneur ont été bien étudiées par Fatoumata Ouattara (1999) chez les *Nanerge*, un groupe senufo du Burkina Faso. Selon l'auteur, *Siige,* traduit par "la honte", recouvre de nombreux sens allant de la honte au savoir-vivre. *Siige* doit être envisagé comme un mécanisme de contrôle social : "les *Nanerge* considèrent que l'évitement de *siige* doit être un combat quotidien". Ainsi "la face" de toute personne doit éviter *siige*. La honte n'est pas contradictoire avec l'honneur. Au contraire, "connaître la honte suppose implicitement de se conduire conformément aux règles du savoir-vivre". *Siige*, la honte, joue comme un dispositif d'évaluation des conduites des acteurs sociaux dans l'espace public (Ouattara 1999 : 23-24). Comme l'affirme l'auteur, honte et honneur sont intimement liés, et ce, particulièrement dans

l'espace public. Cette idée apparaît dans de nombreuses études peules portant sur la notion de *pulaaku*.

*Pulaaku* est une notion qui a attiré l'attention de nombreux anthropologues, les pionniers étant Stenning (1959), Marguerite Dupire (1962, 1970) et Paul Riesman (1974). S'intéressant à l'identité peule, ces auteurs considèrent que *pulaaku* est un comportement adopté par les Peuls dans l'espace public. Pour Marguerite Dupire, *pulaaku* est un "code socio-moral", une "manière de se comporter en peul", en bref, "l'énoncé des actes et des situations à éviter (*gace*) et qui sont générateurs d'un sentiment de honte (*semteende*, *kersa*)" (Dupire 1962 : 189). Les premières réflexions sur l'identité des Peuls se penchant sur le terme *pulaaku,* y ont vu une notion fondamentale pour comprendre la fulanité. Pour Paul Riesman, "*pulaaku* signifie non seulement les qualités appropriées au Peul, mais encore et en même temps le groupe d'hommes peul possédant ces qualités" (Riesman 1974 : 128). Ce deuxième sens, le "groupe d'hommes", proposé par l'auteur sera longtemps délaissé par les anthropologues plus attachés à analyser *pulaaku* comme un comportement. Dans une critique récente, Mirjam de Bruijn et Anneck Bredveld (1996) réexaminent le sens de cette notion. Elles constatent d'abord que les travaux de Stenning (1959), Marguerite Dupire (1962) et Paul Riesman (1974) sont probablement à l'origine de cette tendance à considérer *pulaaku* comme "la valeur centrale de la vie même des *Fulbe*" (De Bruijn et Bredveld 1996 : 795). Elles précisent que de nombreuses publications qui ont suivi celles de ces trois auteurs, reprenent leurs interprétations selon lesquelles les éléments les plus importants de *pulaaku* sont *semtemde* (la retenue, la réserve ou encore la honte), *hakkilo* (l'intelligence), *teddeengal* (le respect) et *munyal* (la patience). Mirjam de Bruijn et Anneck Bredveld considèrent que de nombreux chercheurs transposent l'interprétation de *pulaaku* comme marqueur d'identité applicable à toute l'Afrique de l'Ouest. Ce désir d'unification des Peuls a déjà fait l'objet d'une critique par Thomas Bierschenk à Martine Guichard estimant qu'elle utilise le terme *pulaaku* sans se référer à la situation locale. Thomas Bierschenk considère que *pulaaku* peut avoir des significations diverses selon les régions (Bierschenk 1992 : 516).

Dans cette perspective, Mirjam de Bruijn et Anneck Bredveld proposent d'analyser empiriquement ce concept, récusant ainsi la traduction de *pulaaku* par "code moral et social". S'appuyant sur le cas des Peuls du Gourma, elles suggèrent que le

terme définit plutôt la "communauté des *Fulbe*" (de Bruijn et Bredveld 1996 : 814) dont les membres sont cependant attachés à certaines normes sociales communes. Cette interprétation est proche de celle des Peuls du Yatenga qui définissent *pulaaku* comme "tout ce qui est Peul". Le chef de Todiam explique que l'on peut dire : "*pullo*, viens ici" ; alors que l'on ne peut pas dire "*pulaaku,* vient ici parce que *pulaaku* désigne tout un groupe". Il y a donc bien cette notion de population qui prévaut pour définir le terme *pulaaku*. Comme Mirjam de Bruijn et Annek Bredveld, nous estimons que le terme *pulaaku* ne doit pas être traduit partout par le comportement idéal du Peul. Ceci n'empêche pas l'existence de représentations selon lesquelles certaines attitudes sont attribuées à des catégories sociales. Nous rejoignons là certains points d'analyse de Paul Riesman qui estime que la fulanité se définit en opposition aux stéréotypes attribués aux autres classes sociales.

Marguerite Dupire et Paul Riesman insistent sur l'idée selon laquelle *pulaaku* est un comportement qui se consent dans **l'espace public**. Selon Paul Riesman, *pulaaku* correspond à une attitude de strict conformisme que les Peuls doivent adopter vis-à-vis de certaines catégories de gens tels que les beaux-parents, les agnats lointains et la plupart des hommes ou femmes de la génération du père ou de celle de l'enfant. Ce devoir de strict conformisme s'oppose à la situation de parenté à plaisanterie, *dendiraagu*, qui autorise certaines catégories d'individus à s'insulter et à adopter une attitude de familiarité outrancière. *Pulaaku* et *dendiraagu* ont néanmoins un point commun : ils appartiennent au domaine de ce que les Peuls appellent "la coutume" et qui est également le domaine de la vie publique où la honte peut facilement advenir. En effet, on dira d'un Peul qui a manqué à la *pulaaku*, qu'il a fait une chose honteuse. Ce qui implique qu'il révèle une incapacité, une faiblesse.

Les représentations des rôles et statuts de chacun sont réactivées dans un contexte de mise en scène du pouvoir comme dans le cas de la réunion décrite précédemment. C'est un moment de la vie politique orchestré en scènes théâtrales, avec ses personnages, ses discours, ses codes, son décor. Néanmoins, la réussite du projet de rassemblement des chefs peuls semble nécessiter que chacun endosse son rôle en donnant ce que la "coutume" impose (un bœuf, sa force de travail ou ses paroles). Cette réunion est un lieu de contrôle des conduites et donc un lieu où les codes structurent le jeu politique. Dans l'espace public d'abord, le chef parle peu, les

vieillards un peu plus et ce sont majoritairement les griots qui ont la parole. Paul Riesman précise au sujet des griots que leur devoir même consiste à aider le Peul à maintenir son identité (Riesman 1974). En effet, à plusieurs reprises, les griots rappellent le devoir des membres de la société, à savoir, œuvrer pour la réussite de la cérémonie et éviter la honte. Pour cela, ils utilisent plusieurs registres de persuasion. D'abord, il y a l'histoire. On le voit tout au long de la réunion qui ne laisse de façon effective que peu de temps consacré à l'organisation et aux motifs annoncés de la fête qui se prépare. Nombreux sont les récits de généalogies et de batailles victorieuses illustrant la force des *Diallube*. A quoi bon répéter une histoire que tout le monde connaît ? Probablement pour que chacun fasse en sorte d'établir une continuité entre le passé et le présent. Dans un univers où l'on n'est que le prolongement de ses ancêtres, il est bon de rappeler que les aïeux ont fait preuve de courage et de solidarité. Si l'histoire est un argument de persuasion essentiel, le griot vante les qualités morales du chef qu'il désigne comme un homme capable de défendre les siens, de mobiliser un réseau de relations. Il le présente comme celui qui est à la tête du groupe dont chacun se doit de montrer la cohésion.

## 2. Le don comme action politique

Comme le considèrent certains anthropologues, le don a un langage multiple, c'est un principe fondateur du lien social (Mauss 1924). Parce qu'il s'accompagne de l'obligation de rendre, il crée l'endettement du receveur, qui se retrouve soumis au donneur. En cela le don exprime le lien hiérarchique ou le consolide. Cette interprétation ancienne (mais toujours d'actualité) de Marcel Mauss concernant la pratique du don offre un angle de vue intéressant pour analyser la réunion. Il faut insister sur la dimension politique du don qui apparaît en deux temps lors de la réunion : le don est d'abord la contribution collective des membres de la société et ensuite un instrument de rivalité entre les groupes peuls. Nous sommes dans le double rapport que crée le don : il est à la fois rapport de solidarité et rapport de supériorité. C'est un partage qui rapproche les protagonistes en même temps qu'il les éloigne parce qu'il fait de celui qui reçoit l'obligé de l'autre (Godelier 1996). En d'autres termes, le don apparaît comme un élément structurant les rapports hiérarchiques entre les différentes catégories sociales. C'est aussi pour le chef, une manière de se faire plébiciter des siens et de mettre à épreuve la rivalité implicite des chefs peuls.

Analysant d'une manière empirique le don[11], nous sommes tentés de décomposer son processus comme une action. Pour que les dons aux chefs peuls se fassent, il faut qu'il y ait préalablement **contribution** des *rimbe*. Le chef ne peut assumer à lui seul autant de présents, c'est pourquoi la générosité des "nobles" et par là même, leur solidarité à l'égard du chef, est sollicitée.

> "Le bienfait que le Peul puisse faire, c'est de donner un bœuf. Si le bœuf protège de la honte, c'est un bœuf. S'il donne un bœuf, c'est le maximum de son bienfait."

Si les Peuls proprement dit contribuent par des dons de taureaux, les autres catégories sociales (*laobe* et *rimaïbe*) contribuent également. Ce que donnent les *rimaïbe* et les *laobe* correspond à un processus identique, même s'il ne s'agit pas d'un bien mais plutôt de service : la force de travail pour les premiers et la parole de persuasion pour les seconds. C'est un peu un "discours coutumier", pour reprendre l'expression de notre informateur. Il s'agit d'un discours public qui vise à attribuer à chacun les tâches correspondant à son rang.

En tant que "gens de la parole", les griots occupent une place importante dans le jeu du pouvoir et des dons qui en sont indissociables. Ils se mettent au centre du dispositif politique : ils sont là pour faire des louanges, ils sont là pour dire ce que le chef pense, ils sont là pour convaincre et rappeler à chacun ses fonctions. Comme les *Gens de la parole* étudiés par Sory Camara (1992) en pays malinké, les griots ont une fonction de médiation sociale et surtout politique. Selon l'auteur, aujourd'hui encore, un chef s'adresse très peu directement au peuple. C'est au griot que revient la tâche de le faire. En pays malinké, ce sont les griots qui transmettaient le discours de leur chef. "Dans les conseils qu'ils tenaient au palais, ils ne s'adressaient aux ministres et à leurs commandants que par la voix des gens de la parole "(Camara 1992 : 214). N'a-t-on pas vu lors de cette réunion un vieillard, dont les paroles exprimées à voix basse, étaient reprises à haute-voix par le griot ? Le noble, *rimbe,* en théorie, ne parle pas trop et ceci coïncide d'ailleurs avec les règles de bienséances. Il ne faut pas être bavard, "on trouve qu'il y a des gens à qui ça revient comme les griots", nous confie le chef.

[11] Pour un état des lieux de l'anthropologie du don, voir Anne Attané (2003).

Que l'autorité du chef s'érige comme telle face à sa population ne coule pas de source, c'est l'objet d'un travail de persuasion, dans lequel, on le voit, le griot a un rôle essentiel de transmission. Le griot provoque l'approbation populaire, mais celle-ci n'est semble-t-il pas gagnée d'avance. Pour cela, son argumentaire s'appuie sur plusieurs registres : le passé, l'honneur et le devoir d'éviter la honte.

> "L'homme libre, les *rimaïbe* et les griots doivent s'associer comme d'habitude. Il ne faut pas se dissocier en disant : "j'avais fait ceci ou cela et je ne ferai plus rien", parce que si tu dis que tu aimes le chef, il faut donner des preuves. Soit, tu parles bien et tu l'aides avec la parole, maintenant, si tu as le physique, tu es fort, tu travailles pour lui ou tu as la fortune et tu l'aides avec ta fortune"

Que les convives reçoivent des taureaux est la condition *sine qua non* pour que la fête soit réussie. Le chef qui reçoit un tel don y comprendra que le chef de Thiou est capable de mobiliser les siens. Son obligation de rendre n'en sera que plus forte. Lorsque le griot affirme que "beaucoup seront là pour voir ce qui ne va pas", il évoque l'envie inavouée des convives de voir que le chef de Thiou ne rivalise pas, parce qu'il n'aura pas su organiser la fête, parce qu'il n'aura pas fait autorité sur les siens. Le chef, par l'influence qu'il exerce sur les siens, assoit son pouvoir face à ses pairs et se ménage une place de choix dans une future association de chefs peuls.

Le caractère ostentatoire de la fête qui s'organise est anticipé. A cette occasion le chef doit montrer sa générosité. Nous avions vu par ailleurs que cette qualité est presque intrinsèque au statut de chef (Clastres 1974). Selon cet auteur, le chef doit être généreux de ses biens et ne peut se permettre de repousser les incessantes demandes de ses administrés. "Avarice et pouvoir ne sont pas compatibles". Les chefs sont soumis au devoir d'hospitalité et de générosité. Ils ne peuvent déroger à cette règle. Il y va de l'honneur du groupe et surtout du chef qui se doit de tenir son rang par ses largesses.

Qu'en a-t-il finalement été du rassemblement des chefs Peuls du Burkina, objet de toutes les paroles et conjectures échangées lors de la réunion ? Nous n'avons pas été présente le 13 mars 2004, jour de l'événement, mais, de retour sur le terrain au mois de juin de la même année, nous avons pu néanmoins prendre la mesure de l'échec : le rassemblement n'a visiblement pas été à la hauteur de ce qui était prévu. Un des "organisateurs" nous avoue à demi-mot la triste réalité :

> "Tous ne sont pas venus parce qu'il s'est trouvé qu'il y a eu un empêchement. Je crois que ça coïncidait avec l'anniversaire de l'intronisation du chef de Lankoy et je crois qu'il y a eu un décès quelque part qui a fait que le gens ne sont pas venus. Mais la réunion a quand même eu lieu, l'assemblée générale a eu lieu" (Diallo S., *rimaïbe*, Thiou, juin 2004)

Tous les chefs peuls du pays étaient prévus et finalement, seul celui de Barani a répondu à l'appel. L'initiative du chef de Thiou, qui a tenté de donner une grande réception où devaient s'élaborer des stratégies politiques, n'a reçu qu'un écho timide. Pourquoi un tel échec ? Il nous semble que ce fiasco est la preuve que des enjeux de pouvoir se font sentir dans le champ des chefs "traditionnels" et qu'il n'est pas aisé pour un chef de se hisser au devant de la scène. Participer à la cérémonie et répondre à l'invitation aurait été pour les chefs peuls une forme d'approbation au *leadership* du chef de Thiou dans l'association.

# Chapitre 6. Du courtage à l'ombre de la chefferie.

Notre propos sera de montrer dans ce chapitre que la chefferie *diallube* peut s'ériger en véritable réseau de courtage dans le développement. Cette institution traditionnelle constitue un socle sur lequel le chef ou ceux qui se réclament de la chefferie, pourront s'appuyer pour mener à bien des projets de développement. Les stratégies développementalistes qui s'opèrent à l'ombre de la chefferie bénéficient du fait que le chef est à la fois un médiateur politique et un intermédiaire du développement. Le chef met ses moyens de captation et de redistribution de la rente du développement au service de son pouvoir, il renforce des positions sociales anciennes. Quant aux acteurs issus de la chefferie, ils se servent de leur appartenance cheffale pour mettre en place des projets de développement. D'une manière générale, les stratégies de réussite s'ancrent fortement dans un discours qui évoque la marginalité des Peuls.

## I. La chefferie entre développement et politique.

### 1. Politique de développement : du global au local.

Au sortir de la colonisation, les pays africains indépendants entrent dans de nouvelles logiques de rapports économiques avec les pays qui les avaient colonisés : des politiques de développement se mettent en place dans les hautes sphères des Nations-Unies. La "décennie développement" décrétée en 1961 à l'Assemblée Générale des Nations-Unies par le Président Kennedy devait faire sortir les pays du Tiers Monde de la pauvreté en dix ans. Plusieurs doctrines s'opposent pour la réalisation de ces pieux objectifs. Des théories néomarxistes aux approches libérales en passant par les postures

néokeynesiennes[1], de multiples politiques de développement s'instaurent dans le monde. Les économistes tiers-mondistes mettent en évidence les effets de la domination exercée sur les pays en développement. Ils prônent un développement auto-centré, basé sur la substitution d'importations, une forte intervention publique et la réforme agraire (collectivisation ou redistribution des terres). Les économistes néokeynesiens quant à eux, souhaitent une dynamique de croissance lancée grâce à une action volontariste de l'Etat et au financement des institutions internationales comme la Banque Mondiale. Ils accordent de l'importance à l'exportation des techniques et à l'éducation de masse. Il s'agit pour eux de stimuler les pôles de croissance, de favoriser l'industrie en s'appuyant sur des filières porteuses. Finalement dans les années 1980, les politiques libérales sont proposées comme solution à l'échec constaté des propositions précédentes. La Banque Mondiale et le F.M.I. adoptent une nouvelle stratégie devant permettre de diminuer la dette, l'inflation et le poids de l'Etat. C'est le "consensus de Washington" : tout crédit est désormais subordonné à l'adoption de "Programmes d'Ajustement Structurel". L'aide est déterminée par le respect de critères : la baisse des dépenses publiques, la maîtrise de l'inflation, la libéralisation des prix, l'ouverture des économies vers l'extérieur, la privatisation…Pendant près de quinze ans, plus de 60 pays d'Amérique latine, d'Asie et d'Afrique vont être soumis aux programmes d'ajustement structurel avec des résultats très contrastés selon les continents. En Afrique l'échec est probant.

Les années 1990 marquent alors un nouveau tournant dans les rapports économiques entre les anciennes colonies et les pays européens. Les tenants de la Banque Mondiale considèrent désormais que les politiques de développement ne doivent pas être appliquées par le "haut". Au nom de la démocratisation et de la décentralisation, et pour court-circuiter les Etats jugés corrompus, les financements provenant de l'occident sont directement affectés à l'échelle locale. La politique d'aide doit mobiliser différents acteurs : la société civile, c'est-à-dire des associations, mais aussi l'Etat, les collectivités décentralisées et les investisseurs. La notion de gouvernance rayée du vocabulaire pendant plusieurs siècles fait un retour fulgurant sur la scène internationale. Elle suppose en filigrane, la "bonne gouvernance". Si les nouvelles normes de la Banque Mondiale ne favorisent pas pour autant la croissance

[1] Ces postures s'inspirent des théories de Keynes, économiste du XXè favorable à une régulation par l'Etat pour rétablir les équilibres macroéconomiques.

des pays d'Afrique, elles provoquent une mutation des institutions africaines : décentralisation, développement des associations, transfert des compétences vers des acteurs privés… Le processus de décentralisation s'opère avec un succès relatif et s'accompagne d'une réorientation de l'aide internationale vers les collectivités locales, d'une multiplication des services déconcentrés de l'Etat (Blundo *et* Jacob 1997) et donc de représentants du pouvoir à l'échelle villageoise. De la nouvelle donne économique issue de la réorientation des ressources de l'aide au développement naît tout un ensemble d'acteurs capables de servir d'interlocuteurs entre les populations à qui sont destinés les projets et les bailleurs occidentaux. Les politiques d'aide au développement ont progressivement donné aux activités de courtage une dimension économique sans précédent (Bierschenk, Chauveau et Olivier de Sardan 2000). Le Burkina Faso est à ce titre un des pays les plus concernés par ce processus, les O.N.G. y sont très présentes et les courtiers se sont multipliés jusque dans les villages les plus reculés.

Thiou, en tant que commune rurale dotée d'un préfet-maire, offre un exemple révélateur de ce que peut être la gouvernance locale. Pour les uns c'est une petite ville, pour les autres c'est un gros village, mais il est certain que la localité a tout de la ville émergeante : les marchés de bétail et de biens ordinaires se tiennent tous les trois jours ; petits commerces et services administratifs ne manquent pas. Préfet, police, douanes, commissariat, écoles, dispensaire et autres services techniques déconcentrés de l'Etat occupent majoritairement l'espace situé au sud de "la grande voie". Cette route qui relie Ouahigouya à Koro au Mali, est bordée sur cent mètres de lampadaires éclairant les quelques boutiques et kiosques qui y sont installés. En ce lieu précis, l'automobiliste de passage pourrait croire être en ville, si quelques mêtres plus loin il ne retrouvait pas les braiements d'ânes et gloussements de poules habituels de la campagne. En outre, il y a à Thiou un fourmillement associatif au point que l'on ne saurait compter le nombre d'associations qui y ont tenté des projets. On peut citer parmi les plus fameux, le "Six-S" (Savoir Se Servir de la Sécheresse au Sahel et en Savane), l'association "ECLA" (Etre Comme Les Autres) qui organise des campagnes de reboisement, d'assainissement et d'aide aux handicapés. Plusieurs mouvements musulmans y sont établis ainsi que l'église protestante des Assemblées de Dieu. De tout cela découle une présence internationale importante. On nous confie que *Coopération 92*, "l'O.N.G de Pasqua", a construit des forages à Thiou. L'association est semble-t-il fortement ancrée dans le Yatenga et nous avons constaté au cours de nos séjours que le chef de Thiou entretient

toujours des relations avec certains membres de l'O.N.G qui lui rendent visite. Le chef justifie le maintien de ces liens par la colonisation : "on préfère travailler avec ceux que l'on connaît et qui nous connaissent. Comme c'est le colonisateur, il y a un lien culturel". Cependant, la coopération suisse y est également très présente, finançant des projets tels que le programme d'alphabétisation en *fulfulde* ou les micro-crédits octroyés au Six-S pour des groupements exploitant le "périmètre irrigué".

Comme l'ont bien montré Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Olivier de Sardan (2000), la rente du développement transite par des intermédiaires, les "courtiers en développement", qui ne se confondent pas avec les appareils politiques et administratifs classiques. D'une manière générale, les courtiers en développement sont des acteurs sociaux implantés dans une arène locale. Ils servent d'intermédiaires pour drainer des ressources extérieures relevant de l'aide au développement. Les courtiers sont les porteurs locaux de projets. Ils constituent l'interface entre les destinataires du projet et les institutions de développement. Ils sont censés représenter la population locale (Bierschenk et al. 2000). Les auteurs précisent également que le concept de "courtier" est purement analytique et "ne renvoie ni à un statut réel, ni à une position institutionnelle officielle ou officieuse, ni à une notion "émique"qui mobiliserait des représentations conscientes chez les intéressés. Personne n'est promu courtier, personne ne se considère comme courtier". Ceci n'enlève pourtant rien au sens que ce concept a dans la réalité. Dans un village comme Thiou les associations sont aussi nombreuses que les courtiers en développement, lesquels appartiennent à des réseaux différents : la coopérative paysanne, les fonctionnaires de santé, les confessions religieuses et la chefferie. Dans ce réseau de courtage, le chef a bien évidemment une place particulière en ce qu'il est à la fois un médiateur politique et un médiateur du développement. A de nombreux égards, il peut jouer de ce double lien.

## 2. Un courtier enturbanné

### a. Un chef formé loin de chez lui

Jibril Diallo, l'actuel chef des *Diallube*, a passé son enfance à Thiou d'où il part en 1975 pour entrer en classe de 6ème. Cette année marque le début d'une longue expérience hors de Thiou, il n'y reviendra définitivement qu'en 1997. Son parcours

scolaire l'emmène jusqu'en terminale A, après quoi il se rend à Banfora. Là-bas, il est embauché comme électricien à la SOSUCO, principale société de fabrication de sucre du pays. Il y reste trois ans. En 1984, il part pour Abidjan, ses premières expériences de vendeur ambulant de poisson au port de pêche l'ouvrent à toute la Côte-d'Ivoire. Sa découverte du pays est riche d'enseignements : commerce, dédouanement et transit de voitures en provenance d'Europe pour la sous-région, assurances pour le dédommagement des victimes d'accidents de la circulation, sont ses principaux domaines d'activité. Il démissionne pour se rendre à Lomé où il rencontre des Français pour lesquels il devient intermédiaire dans la vente de tambours fabriqués au Burkina. Cette expérience le propulse en France où il fait un bref séjour : Bordeaux et Poitiers sont ses principales destinations. Il rentre à Thiou quelques mois avant son intronisation en 1997. Il affirme ne pas avoir tenu à être chef : c'est plutôt un devoir auquel il a été préparé toute sa vie sans le savoir. Etre chef change radicalement la vie. Il faut troquer le jean contre le grand boubou, les souliers contre les babouches et comme l'affirme le chef, "ça n'a pas été facile de s'adapter". Lors de son intronisation, "les *Diallube*" lui proposent 48 femmes, il en choisi une, Awa avec qui il a deux enfants (Ousseni dit vieux et Bouba), son second mariage ne se fera qu'en 2001 avec une Peule mauritanienne née au Burkina, de cette union naît Sambo, en août 2002. Le chef a fait le pèlerinage à La Mecque mais dit ne pas vouloir porter le titre de El Hajj parce que pouvoir religieux et politique doivent être distingués.

Le chef est instruit et parle plusieurs langues, il est jeune et s'est beaucoup "baladé", il a côtoyé des milieux culturels différents. C'est un homme de réseau qui cumule ses propres relations et celles de son défunt père. Comme le courtier en développement typique, le chef a acquis une expérience "ailleurs", ainsi qu'"un savoir-faire, un savoir-parler ou un savoir-vivre s'accommodant en partie de cultures hétérogènes" (Bierschenk et al. 2000). Nous sommes donc dans l'univers de ce chef, loin des chefferies rétrorades cultivant l'illetrisme afin de conserver ses privilèges (Hahonou 2002). Ici un grand attachement est accordé à l'école. L'expérience acquise hors de chez lui va contraster avec sa nouvelle vie de chef qui exige de s'ancrer dans un univers villageois.

### b. L'intronisation : "le jeu du pouvoir"

Généralement, la cérémonie d'intronisation d'un nouveau chef, *fijirde laamu*[2] s'organise une semaine après le décès du chef précédent. Lors de l'enterrement, on s'informe déjà des éventuels prétendants à la chefferie :

> "Tout commence le jour des funérailles du chef défunt. On remercie les gens qui sont venus, puis on se donne rendez-vous peut-être une semaine après, on se retrouve avec toute la famille et tous ceux qui peuvent ; et on dit : "il est temps maintenant que l'on trouve quelqu'un pour succéder au défunt chef". Chez moi, sur 106 personnes qui étaient réunies, il y en avait au moins cent une qui avaient dit de faire comme d'habitude, c'est-à-dire de remettre ça au premier fils du chef" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002).

Entre l'enterrement d'un chef et la désignation officielle de son successeur, les candidats mettent en place des tactiques politiques, la première étant de rechercher le soutien du Yatenga *Naaba*. Les rivaux du chef, ses oncles, se rendent alors à Ouahigouya pour obtenir le soutien du Yatenga *Naaba* Gigma :

> "Ils sont allés voir *Naaba* Gigma pour la chefferie. C'est comme un coup bas. Ils y sont allés à l'avance sans que nous sachions. Quand on a appris cela, on est allé voir le *Rasam Naaba* chez lui, l'informer du décès du chef peul. Nous voulions suivre la hiérarchie Le *Rasam Naaba* s'était plaint que les oncles aient informé *Naaba* Gigma du décès du chef de Thiou sans passer par lui. Il nous a proposé de nous accompagner chez le *Naaba* Gigma. Il y avait moi, un oncle du chef, le bijoutier et un des ses petits frères. Le chef ne pouvait pas bouger d'ici, mais c'est lui qui nous a dit d'y aller. Quand on est arrivé, on lui a expliqué le problème. On lui a dit : "nous ne sommes pas venus te demander la chefferie à Thiou, nous en savons et toi aussi tu en sais". Il nous a dit que n'importe quelle personne qui viendrait ici pour lui donner quelque chose pour avoir la chefferie, qu'il le prendrait, mais qu'il ne s'en mêlerait pas. Il a dit que ça ne le regardait pas. Depuis la bataille de Thiou, il y a une alliance qui continue encore, c'est pour cela que *Naaba* Gigma a dit qu'il ne voulait pas s'en mêler" (S. Diallo, *rimaïbe*, août 2004).

---

[2] Du *fulfulde* : *fijirde*, le"jeu" et *laamu,* le "pouvoir".

L'épisode de la bataille de Thiou (cf. chapitre 4) et l'aide que les *Diallube* ont apporté à *Naaba* Bulli a scellé l'alliance entre le chef des *Diallube* et le Yatenga *Naaba*, tant que seront intronisés des descendants de *Naaba* Bulli. Les paroles de ce partisan du chef montrent que cet épisode de l'histoire est convoqué pour convaincre le Yatenga *Naaba* de ne pas intervenir dans la vie politique de Thiou. Finalement Jibril Diallo est désigné et son intronisation est célèbrée en avril 1998.

L'événement[3] s'est déroulé dans la cour royale. Les premières images nous offrent le portrait du *debere naaba* avec sa lance, dans un après-midi déjà animé par la musique du *hoddu* et des calebasses. Les griots s'en donnent à cœur joie pour accomplir leur rôle : louer les nantis, les combler de flatteries en rappelant à l'assemblée les épopées de leurs vaillants ancêtres. Le nouveau chef est vêtu d'un grand boubou blanc et coiffé du turban noir, symbole de la chefferie. Ses lunettes, tout en le voilant, accentuent un regard sérieux. Bientôt l'ambiance musicale va laisser la place aux *benda*[4] puis aux Dogons. Soudain un griot déchaîné prend la parole au micro pour faire les louanges du chef peul de Djibo. Beaucoup de personnalités sont venues de loin et le moment est arrivé pour "les représentants de Thiou" de leur souhaiter la bienvenue dans une succession de discours protocolaires.

C'est El Hajj Ousman Diallo qui va commencer. Celui-là même qui assurait l'intérim du chef défunt dont la fonction de préfet ne laissait guère le temps de résider à Thiou. "C'est toute la famille des Kabakoy[5] qui m'a donné la parole pour remercier ceux qui sont venus : les délégations de Yamasoukro, Abidjan, Bobo Dioulasso, Ouahigouya, Koudougou, Djibo, Tondomayel et le représentant de Baraboulle… ". D'autres personnalités prennent le relais comme le chef coutumier de Kalo. Après avoir salué avec ferveur les autorités administratives, le notable fait remarquer qu'il entend assumer son rôle de représentant du Yatenga *Naaba* en rappelant que la cérémonie a réuni tous ces gens "pour la tradition". Ponctuées par les tambours des *benda*, les déclarations se relaient et enfin, le représentant du chef de Thiou s'exprime en son nom. Le message insiste sur la nécessité de promouvoir l'association des autorités "traditionnelles" aux autorités "modernes" : "le chef coutumier est autant au

[3] Nous avons observé la cérémonie grâce au film amateur fait à cette occasion à la demande du chef. Nous avons conscience qu'une telle source n'est que partiellement satisfaisante, mais elle nous informe sur les acteurs présents et le discours officiel du nouveau chef.
[4] *Bendre* (mor., Plur. *Benda*) : tambourinaires *moose*.
[5] Surnommé Kabakoy, le vrai nom de ce chef était Paate Diallo.

service de sa population qu'un service public". Il manifeste ainsi son désir de "collaborer avec les autorités administratives pour un développement durable". Le discours, traduit ensuite en *fulfulde* puis en *moore*, donne les lignes directrices d'une action tournée vers l'Etat et le développement sans omettre le maintien des "valeurs traditionnelles". D'ailleurs, les gens présents à la cérémonie sont autant de chefs (chefs peuls de Djibo, Tondomayel, Baraboulle, Yatenga *Naaba*…), que de personnalités administratives (préfet, haut commissaires, maires, directeur général de l'environnement et de l'eau, l'adjudant major de l'armée), en passant par quelques personnages dont la réussite sociale ne manque pas d'agrémenter le réseau de relations qu'un chef "coutumier" ambitieux se doit d'avoir : députés, docteurs, et le patron de l'hôtel restaurant dancing radio de Ouahigouya, "L'Amitié". Les remerciements et présentations alternent avec les danses des *rimaïbe* rythmées par les guitares des griots[6] et des *Moose*[7], les sons des calebasses et des *kema.* Alors que le nouveau chef trône comme un roi, les artistes le saluent, d'abord engoncés dans des attitudes protocolaires puis, emportés par le rythme, ils poursuivent en dansant. La nuit tombe sur la musique des griots de Thiou et de Bahn. Le chef ressort avec une nouvelle tenue : un grand boubou bleu et sa chéchia sur la tête remplaçant un turban maintenant tombé sur les épaules. Les effets des invités sont mûrement réfléchis, chaque délégation étant parée de la couleur qui la représente. Les chants et les danses deviennent la principale source d'attraction des invités qui se plaisent à regarder les griots exhiber leurs billets fraîchement gagnés. Le film de la cérémonie du *fijirde laamu* s'achève sur le discours du porte-parole de la délégation d'Abidjan dans une ambiance de fin de soirée.

Cette brève description de la cérémonie d'intronisation montre que cet instant est l'occasion pour le chef de diffuser une certaine image de lui : celle d'un homme associant avec succès tradition et modernité, développement et politique. Le chef se met en scène comme un dépositaire de la tradition, un représentant des *Diallube,* c'est d'ailleurs ainsi qu'il est considéré ; mais il se montre aussi comme un homme capable de mobiliser des réseaux issus de la bourgeoisie urbaine, des affaires et du monde politique. Son discours est d'ailleurs semblable à celui d'un homme politique : consensuel et développementaliste. La cérémonie d'intronisation est un moment qui permet au chef de renvoyer à la collectivité une certaine image de lui, une certaine

[6] *Hoddu* (ful.)
[7] *Kunde* (mor.)

conception de son rôle de chef. La présence de personnalités issues du monde politique montre qu'avant d'être un médiateur du développement, le chef est un courtier politique.

## 3. La médiation politique

### a. L'école une passerelle entre hier et aujourd'hui

Les chefs, hier comme aujourd'hui ont un rôle de médiateur politique. Un bref retour à l'époque coloniale suffit pour rappeler que les "chefs de canton", étaient autrefois les interlocuteurs privilégiés de l'administration coloniale (Chapitre 3). Avec les représentants et interprètes, ils font partie de ces personnages qui "ont largement détourné et amplifié la fonction prescrite par le dispositif colonial et contribué à orienter les politiques et les pratiques coloniales dans le sens de leurs intérêts ou en fonction de leurs propres systèmes de représentation politique" (Bierschenk et al. 2000 : 6). A Thiou particulièrement, il n'était pas rare qu'avant de prendre le turban de la chefferie, les futurs chefs assurent la fonction de représentant du chef. C'est ainsi qu'ils assimilaient sur le long terme leurs devoirs liés à la chefferie. Les chefs désireux de nantir leur fils avaient tout intérêt à lui attribuer cette fonction et ceux qui s'estimaient héritiers légitimes y voyaient un moyen de gagner la confiance du colonisateur. Aussi, avant d'être chefs, Boukari, Sambo et Amadou (1959-1975) ont occupé les fonctions de représentant du chef auprès de l'administration coloniale. Ils ont certainement profité de leur position privilégiée pour se garantir leur place future à la tête de la chefferie. Les chefs de Thiou qui se sont succédés offrent le portrait typique du médiateur politique de l'époque coloniale.

L'école a joué un rôle primordial pour établir une continuité entre l'époque coloniale et aujourd'hui. Bien qu'ils n'étaient pas allés eux-mêmes à l'école, les chefs de Thiou ont perçu les enjeux de la scolarisation pour intégrer le monde des élites :

> "Notre premier parent qui a fréquenté l'école, c'était vers les années 1918. C'était sous Jibril je crois, mais c'est surtout Sambo qui a forcé les gens à aller à l'école" (Chef de Thiou, Thiou, février 2004).

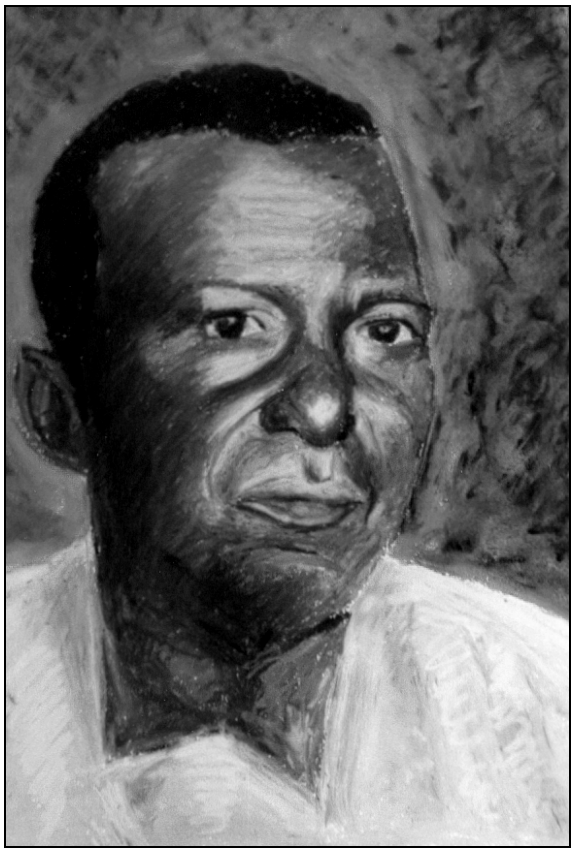
Aujourd'hui, l'analyse que les gens font de l'ancienneté de la fréquentation des bancs de l'"école du Blanc" est toujours corrélée avec leur piètre pratique de l'islam.

Particulièrement à Thiou où les *Diallube* reconnaissent volontiers leur islamisation tardive comparativement aux *Tooroobe* de Todiam qui, rappelle-t-on toujours, n'avaient pas d'école jusqu'en 2001. C'est à ce titre que certains de nos interlocuteurs pratiquent l'autodérision avec facétie disant que les *Diallube* n'étaient pas des musulmans comme les *Tooroobe* : "ils pillaient, faisaient la guerre et pintaient du dolo". D'ailleurs, les traditions s'accordent sur le fait que l'islamisation massive des *Diallube*, a eu lieu avec Boukari, c'est-à-dire au début du XX$^{è}$ siècle. C'est avec Sambo, le fils de Boukari, que les enfants auraient été poussés à fréquenter l'école. Pourtant, ce chef n'a semble-t-il pas imposé cet ordre à sa progéniture puisque Amadou, son fils et successeur, n'était pas scolarisé. Ousseni, né en 1929, qui succède à Amadou, a définitivement entériné la tradition scolaire en suivant même une carrière d'administrateur. Beaucoup de ses fils ont poursuivi des études. S'il l'on considère la place de l'école au fil du siècle dernier, il n'y a aucun doute qu'elle a été valorisée au fil du temps, avec quelques reculs et accélérations liés à la personnalité des chefs, à leur rapport à l'administration coloniale. Aujourd'hui, les jeunes gens vivant dans la cour "royale" sont au collège, filles comme garçons. La scolarisation est pour eux une banalité, c'est aujourd'hui une composante du processus d'éducation et de socialisation de l'enfant, même s'il n'en allait pas de même au début du siècle où le choix de l'école "étrangère" se trouvait être un véritable "calcul" (Bayart 1989).

A Thiou comme dans beaucoup d'autres régions d'Afrique de l'Ouest, l'histoire coloniale africaine a aussi montré que des groupes particulièrement attachés à la religion du prophète ont accepté l'école du Blanc comme un compromis, choisissant parfois d'y envoyer un membre de l'aristocratie (et souvent leurs captifs). Le roman de Cheik Hamidou Kane, dans lequel le personnage principal, un Peul, allie dans un tiraillement interne, sa découverte de la philosophie à sa foi religieuse, en est un bon exemple. On a vu qu'à Bandiagara, envoyer les fils de chefs à l'"école qui fait des mécréants", était vécu comme une hérésie. Dans ses *Mémoires* (tome 1), Hamadou Ampâté Bâ raconte le mécontentement généralisé qu'avait engendré le devoir de fréquenter l'école, tant et si bien qu'on y envoyait les captifs. S'agissait-il "d'une intelligence politique" que d'envoyer ses enfants à l'école comme l'affirme Jean-François Bayart (1989 : 158) ? Ce politologue montre que cela pouvait être parfois le cas. En effet, des régions comme le Nord-Cameroun où l'aristocratie peule a persisté à envoyer les enfants de basses conditions, se sont condamnées à abandonner à une

nouvelle élite la conduite des affaires lors de la décolonisation. "Nous verrons ainsi ce siècle habité de princes éclairés jusqu'à en devenir "rouges", et de roturiers révolutionnaires non moins décidés. L'habileté et l'audace de leur calculs ont pu faire long feu" (Bayart 1989). Contrairement à ce qu'affirme l'auteur, nous montrerons que le choix de l'école coranique s'est avéré par la suite être un calcul faisant la preuve de son "intelligence politique" permettant l'insertion dans la hiérarchie confrérique et une autorité spirituelle reconnue au niveau local (cf. troisième partie). Confier son enfant à un type d'enseignement particulier favorise une certaine vision de la reproduction sociale. C'est un choix politique.

**Photo 5 : Ousseni Diallo, chef de Thiou (1975-1998), dessin de Laurence Jalin.**



Si l'on poursuit le fil de l'histoire, après les Indépendances, la chefferie de Thiou, en envoyant ses enfants à l'école, a produit des élites de fonctionnaires. Parmi eux, le chef Ousseni Diallo (1975-1998) en est une illustration frappante. Avant d'être chef, il occupe ses fonctions d'administrateur dans plusieurs département. En 1972, il seconde le préfet de Thiou. Un document de l'inspection générale des affaires

administratives[8] de la subdivision de Thiou, daté du 10 mai 1972, mentionne que ce territoire est dirigé par Dicko Hamma Amadou et assisté d'une délégation spéciale de deux membres dont Diallo Ousseni Sambo, né en 1929. Ce dernier sera chef de Thiou trois ans plus tard, en 1975. A l'image des représentants du chef qui préparaient leur trône à l'époque coloniale, la fonction d'assistant du préfet occupée par Ousseni l'a peut-être avantagé dans sa "quête du turban". Quand il l'obtient en 1975, sa carrière d'administrateur ne cesse pas pour autant. Bien au contraire. Ousseni Diallo cumule son statut de chef avec celui de préfet dans d'autres départements et s'absentera fréquemment de la "cour royale". Les vingt-trois années de règne de ce chef sont celles d'une carrière politique qui l'ouvre à un ensemble de relations nationales et internationales. Il tisse des relations avec l'association *Coopération 92* qui reste aujourd'hui en contact avec son fils, l'actuel chef. Il développe des liens avec la coopération suisse alors qu'elle finance des actions en faveur des pasteurs à Ouahigouya avec l'A.P.E.S.S.[9], une association active dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest. Le parcours du défunt chef Ousseni Diallo montre qu'une carrière politique est loin d'être incompatible avec celle de chef traditionnel. Au contraire, les deux fonctions sont plus que jamais complémentaires. La perméabilité des sphères traditionnelles et politiques comporte une contrainte pour un chef : il doit se soumettre à des logiques de clientélisme politique.

### b. Le clientélisme politique

Que les chefs traditionnels aient le plus souvent leur carte du parti au pouvoir n'est une nouveauté pour personne et cela répond à des pratiques contemporaines de clientélisme politique en continuité avec l'époque coloniale (chapitre 3). D'ailleurs le titre même de chef de canton, bien que n'ayant plus de valeur officielle aujourd'hui, est fréquemment revendiqué par les chefs. Doit-on y voir la manifestation de leur nostalgie d'un temps où leur autorité était officiellement reconnue ou la revendication d'un titre qui aujourd'hui légitime leur place dans les arènes politiques locales ? Le chef de Thiou emploie indistinctement le terme "canton" pour désigner la chefferie dite traditionnelle ou le chef-lieu de département et n'y voit que le continuum d'une logique territoriale coloniale :

[8] Archives de Ouagadougou, 8V180, 10 mai 1972.
[9] Association Pour l'Elevage au Sahel et dans la Savane.

> "Le plus souvent, se sont les cantons qui sont devenus des départements. A part ceux qui étaient liés à la religion comme Todiam et Bosomnore et qui ne voulaient peut-être pas de l'administration. Les chefs de canton sont devenus des chefs lieux de département. […] Il y a eu un moment, dans les années 70, où le chef de canton était élu. Mais à l'époque les candidats étaient parmi les fils d'anciens chefs de canton ou ses frères ou ses enfants. C'est toujours dans la famille royale du canton qu'il y a des candidats" (Chef de Thiou, Thiou, juillet 2002)

Le clientélisme politique était un moyen utilisé par le colonisateur pour administrer la "brousse" et les chefs étaient, dans ce sillage, particulièrement sollicités pour faire appliquer leur politique. L'administration tirait profit des règles de succession généralement floues dictées par la coutume. Elle s'appuyait généralement sur la pluralité des règles en vigueur pour mettre en place un chef de canton complaisant :

> "Parfois, ils choisissaient le plus influent qui pouvait être le frère du chef. Ce dernier pouvait arranger davantage l'administration ou les hommes politiques que le premier fils. C'est ce qui est arrivé ici, l'administration coloniale a brouillé les pistes."

Tout se passe comme si la chefferie était en partie victime des effets de système lui imposant des rapports clientélistes avec l'Etat datant de l'époque coloniale. Hier les prétendants à la chefferie devaient se montrer capables de collaborer avec le commandant de Cercle, aujourd'hui, il est préférable d'avoir sa carte au pouvoir pour un candidat légitime en quête du turban. Aujourd'hui, les choix politiques des chefs sont donc extrêmement contraints. Tous les chefs que nous avons rencontrés reconnaissent leur proximité (plus ou moins effective) avec le C.D.P., le parti du Président actuel, Blaise Campaoré. "Les chefs coutumiers sont souillés par la politique", affirme le chef de Banh avec écœurement. A Thiou, une simple visite au chef suffit pour remarquer le portrait de son grand-père Amadou accroché sur le mur du fond, et symétriquement sur sa droite, une photo de Blaise Campaoré. D'un côté le regard grave de l'ancien chef, de l'autre, le cliché présidentiel. La plaisanterie s'imposant à ce sujet, le chef nous rétorque que c'est sa "femme qui aime trop Blaise". On voit ici toute l'ambiguïté d'une appartenance politique à la fois revendiquée et inavouée. En

effet, il n'est pas aisé pour le chef de Thiou d'avouer son appartenance politique. Il présente l'intervention de l'administration dans les affaires de la chefferie comme étant résolument passive : "elle ne fait qu'apprécier la nomination du chef", nous explique-t-il évoquant tout de même les "enquêtes de moralité" sur la personne à introniser. "C'est pour savoir si la personne est de bonne moralité ou si elle a des antécédents juridiques", nous dit-il d'abord pour finalement reconnaître le réel objectif de l'"enquête de moralité":

> "L'appartenance à un parti politique influence beaucoup sur la nomination des chefs de canton. Depuis les indépendances, quand un chef de canton décédait, si les candidats dans la famille avaient leur carte au pouvoir, ils avaient plus de chances de passer" (Chef de Thiou, Thiou, août 2002).

Plus tard, le chef nous fait part de certaines visées politiques et d'une stratégie d'avenir pour Thiou : que la localité atteigne des revenus nécessaires pour être promue au rang de commune, condition *sine qua non* pour obtenir un jumelage avec une ville européenne, duquel découle des ressources bien connues. Dans une telle éventualité, se présenter aux élections municipales serait même envisageable. Le chef de Thiou mesure les avantages d'une telle attache institutionnelle, autant pour ses propres intérêts que pour ceux de sa localité. Le jumelage ouvre une commune à des ressources et des projets de développement mais aussi à des échanges culturels avec l'Europe. En effet, la décentralisation offre l'opportunité d'un changement social et économique et d'une redistribution des pouvoirs à l'échelle locale. Elle fait comme on le voit ici l'objet de stratégies anticipatives de la part du chef qui entend se positionner dans une nouvelle arène politique locale. Il est à cet égard interressant de souligner que contrairement à ce qui a cours au Niger, où les chefs coutumiers envisagent la décentralisation comme un risque pour leurs pouvoirs et leurs privilèges (Hahonou 2002), elle est envisagé à Thiou comme une force pour la chefferie.

# II. Sédentarisation, courtage et stratégies de développement autour du fait minoritaire.

## 1. Les pasteurs marginalisés

### a. Problématique des conflits entre agriculteurs et éleveurs.

Un climat de conflit entre éleveurs et agriculteurs s'est fait de plus en plus intense dans certaines régions que l'on pourrait qualifier de sensibles. La Comoé au sud-est du Burkina a été à cet égard le théâtre d'affrontements violents depuis les années 1980 (Ouédraogo 1997, Hagberg 2000) et ne constitue qu'un exemple étudié parmi tant d'autres ignorés. Ainsi pouvons-nous citer l'affrontement mortel ayant opposé un agriculteur dogon à un berger peul dans le village malien de Koro pendant l'hivernage 2002. Etant à quelques kilomètres d'ici, l'événement retentissait dans un mécontentement général dans la cour du chef de Thiou, mais aussi dans les communautés voisines qui s'identifiaient à l'une des victimes par rapport à leur propre expérience d'agriculteur ou d'éleveur. Le sujet est bel et bien brûlant et les arguments de part et d'autre sont recevables. Les passages des troupeaux font l'objet de conflits récurrents : il existe des couloirs de passage, mais ceux-ci sont parfois abusivement mis en culture et les troupeaux occasionnent des dégâts dans les champs, parfois à l'incitation des bergers. Tous les cas de figures se produisent. Les agriculteurs qui confient leurs animaux aux bergers et se retrouvent injustement responsables de dégâts champêtres. Il y a aussi certains paysans qui déposent des produits toxiques pour que l'animal qui broute leur champ le paie cruellement. Il arrive également que des bergers volent des bœufs et les revendent à des agriculteurs qui les achètent à des prix dérisoires en déniant leur origine. Toutes ces difficultés ne sont pas sans lien avec la situation de haute densité démographique qui caractérise le plateau central burkinabè de même que le pays dogon au Mali. Cette zone est qualifiée par Claude Raynaut (1997) comme "une des plus fortes concentrations de population de la zone sahélo-soudanienne" (Raynaut 1997 : 238). Ceci conduit en bien des endroits à des situations de saturation foncière interdisant toute pratique de la jachère longue, réduisant les friches au point de présenter un grave handicap pour les activités d'élevages privées de nombreux espaces pastoraux.

Cette situation provoque un sentiment de mécontentement que résument bien les paroles de cet agropasteur peul dont les ancêtres, ou plutôt leurs captifs, avaient défriché le terroir :

> "Le chef [*moaga*] de Sanga et moi, on ne s'entend pas depuis six ans car il a fermé les pistes et les mares. Il empêche la pâture de nos animaux. Moi je suis allé lui dire ainsi qu'au préfet et le problème est presque résolu parce qu'ils ont ouvert une piste et une autre est en voie d'ouverture. […] On sait comment étaient disposées les pistes dans le temps, mais c'est tout simplement la domination qui fait que les *Moose* peuvent fermer les pistes. C'est Jibril [ancien chef de Thiou] qui a installé les *Moose* à Sanga. Si ton grand-père t'installe dans un lieu et qu'il est contre toi, c'est à cause de la domination ! Le premier *Moaga* installé à Sanga a trouvé un *rimaïbe* qui s'appelait Manga Sim et qui l'a accompagné chez Jibril. Quand on a montré au *Moaga* où il devait s'installer, le *rimaïbe* est revenu voir Jibril en lui disant : "tu m'as chassé de Sanga parce que tu as amené un *Moaga* près de moi". […] Ce sont les *Moose* qui ont fermé les pistes. C'est le chef [de Sanga] lui-même qui a fermé les pistes et moi, je suis allé trouver son fils. Je lui ai demandé s'il y avait une piste à Sanga pour les animaux excepté la grande voie. Le fils a dit " il n'y a pas de piste à Sanga ". Moi j'ai répliqué : "ce sont les propriétaires des animaux qui vous ont installés à Sanga et vous dites qu'il n'y a pas de piste à Sanga ?" (O. Diallo, Sanga, août 2002).

Cet agropasteur installé à Sanga, à quelques kilomètres de Thiou, est issu d'une lignée cheffale. Son discours montre que malgré le fait qu'ils ont concédé des terres aux *Moose* s'installant après eux, les Peuls de Sanga sont dépossédés de leur droits fonciers. Les *Moose* avaient reçu leurs terres du chef peul Jibril, mais ne reconnaissent plus aujourd'hui les droits des Peuls, en l'occurrence l'existence ancienne de pistes de passage. Cet interlocuteur considère que les *Moose* ont pris le dessus parce qu'ils sont mieux représentés dans les sphères de l'Etat : "Si on dit gouverneur, c'est un *Moose*, gendarme, policier, agent de l'élevage, des eaux et forêts, préfet, tout est *Moose* ; le Peul n'a pas la parole devant tout cela". A y regarder de plus près, cet état de fait révèle que la dégradation de l'économie pastorale s'explique en partie par les mesures limitatives de l'Etat postcolonial en matière de pastoralisme.

### b. Le foncier pastoral après les indépendances

Dans beaucoup d'Etats africains post-coloniaux, le mode de vie pastoral a été relégué au second plan. Ainsi André Bourgeot constate-t-il que l'Etat postcolonial est, plus que l'Etat colonial, en rupture totale avec les sociétés touaregs du Mali, du Niger et de l'Algérie. Les frontières "flexibles et formelles à l'époque coloniale permettaient toutefois la reproduction du système pastoral sur de très larges espaces nécessaires aux activités de transhumance, à l'élevage extensif et aux échanges caravaniers sahariens et transsahariens. Elles se sont rigidifiées depuis les indépendances pour finalement aboutir à un récent bornage entre les Etats riverains" (Bourgeot 1989). Au Burkina, le rôle de l'Etat sur la gestion de l'espace foncier s'est posé avec autant d'acuité au sortir des indépendances. En effet, deux lois importantes sont promulguées en 1960 et 1963 en Haute-Volta et établissent progressivement que la terre appartient à l'Etat et que "le domaine foncier englobe les terres peu peuplées ou éloignées des agglomérations ayant fait l'objet d'aménagements spéciaux". Grâce à ces deux lois, l'Etat se constitue un patrimoine foncier et rend difficile l'appropriation privée de la terre par les individus. En 1984, le capitaine Thomas Sankara instaure le cadre général d'une Réorganisation Agraire et Foncière (R.A.F.), établissant sans équivoque le principe du monopole foncier de l'Etat. Un Domaine Foncier National est créé dès le premier article, incluant les terres détenues en vertu des coutumes. Il fait du Domaine Foncier National une propriété exclusive de l'Etat annulant les titres de propriété obtenus précédemment. L'Etat se fait le propriétaire des ressources en eau et notamment des barrages et aménagements hydro-agricoles, mais l'usage de l'eau pour satisfaire aux besoins humains et aux productions animales ou végétales est libre. Cette démarche aménagiste est appliquée aux ressources pastorales, définissant dans chaque région des "zones à vocation pastorale". L'exploitation de ces zones exige la délivrance par l'administration d'un "titre de jouissance" réservé aux groupements, aux associations et aux fermes publiques (Art. 159). Ainsi, "à bien des égards, la R.A.F. est donc lourde et centralisatrice", conclu Brigitte Thébaud (2002 : 245-247). Malgré une relecture de la R.A.F. en 1991, le gouvernement n'apporte pas en matière de pastoralisme d'éléments véritablement nouveaux sur le statut des pâturages. Au sortir de l'indépendance et dans un mouvement continu jusqu'à aujourd'hui, les Etats se sont plutôt efforcés de durcir la marge de manœuvre des pasteurs. On ne peut que constater à quel point les Etats indépendants ont participé à la mise en déroute l'économie pastorale traditionnelle.

Analysant et comparant le code rural nigérien et la Réorganisation Agraire et Foncière burkinabè, Brigitte Thébaud en arrivait au constat qu'"en s'appuyant sur un corps imposant de mesures législatives, institutionnelles et réglementaires inadaptées - voire franchement hostiles- au pastoralisme, l'Etat a tenté de se substituer aux pasteurs dans la gestion des ressources sans pour autant apporter d'amélioration techniquement, économiquement et socialement viables. Ce faisant, l'Etat a restreint les marges de manœuvres dont disposent les pasteurs sahéliens dans le domaine foncier" (Thébaud 2002 : 252). En 2002, un texte de loi d'orientation relative au pastoralisme a été promulgué par l'Assemblée Nationale. En 2003, six décrets d'application ont été discutés dans des ateliers organisés par le ministère des Ressources Animales. Un des ateliers régionaux s'est tenu en novembre 2003 à Ouahigouya. Le chef de Thiou y a participé. Il apparaît que les six décrets d'application de la Loi de 2002 sur le pastoralisme traduisent un souci de combler un vide juridique concernant le pastoralisme, mais que les mesures confirment le souhait de l'Etat de contrôler et de sédentariser les pasteurs. Dans l'avant décret de 2003 portant les modalités d'identification et de sécurisation des espaces pastoraux d'aménagement spécial et des espaces de terroir réservés à la pâture du bétail, il est stipulé dès l'article 2 que le décret vise, entre autres, "la promotion de l'élevage, notamment la sédentarisation et de la modernisation à terme de l'élevage traditionnel". Un autre décret vise à définir la création, les attributions et le fonctionnement du Comité National sur la Transhumance (C.O.N.A.T.). Ce nouvel organe a pour objet d'élaborer "la mise en œuvre des stratégies en vue de l'organisation et de la bonne conduite de la transhumance et de toutes les activités connexes". Il est chargé de "rechercher les voies et moyens nécessaires à la sédentarisation progressive de l'élevage conformément à la politique nationale". Ces quelques articles issus des décrets d'application de la loi sur le pastoralisme montrent qu'en 2003, l'Etat ne s'est pas écarté de ses objectifs initiaux en matière de sédentarisation des pasteurs. Il faut noter néanmoins que les mesures visent à faciliter l'accès aux points d'eau pour les pasteurs. Il est notamment question de donner un droit d'accès préférentiel aux éleveurs en cas de concurrence avec des activités agricoles ou domestiques sur un point d'eau naturel ou artificiel et de réserver des couloirs larges de 100 mètres pour leur accès. En cas de sécheresse, le décret prévoit des mesures importantes comme l'ouverture des forêts classées ou encore la sollicitation par les autorités locales des opérateurs privés pour l'accès à leur plan d'eau

par le bétail. Ces possibilités données aux éleveurs en cas de crise alimentaire s'accompagnent cependant de démarches bureaucratiques lourdes pour l'éleveur qui doit être muni de plusieurs pièces justificatives pour mener et faire entrer son troupeau dans les forêts classées par exemple. Si l'Etat manifeste des efforts pour favoriser le développement de l'élevage il est clair que cette activité doit, dans l'esprit du législateur, être amenée à se moderniser, et surtout à devenir un élevage sédentaire. Comme nous le verrons plus loin à travers l'exemple d'une association oeuvrant pour l'alphabétisation et la formation des éleveurs peuls, ces contraintes imposées par l'Etat ne leur échappent pas…

## 2. Mouvements culturels et alphabétisation : l'exemple de l'A.S.E.S.

### a. Le mouvement culturel, un réseau de courtage

D'une manière générale, dans le monde peul, des mouvements de revendication identitaire, culturels ou ethniques se sont multipliés ces dernières années. Parmi les plus connus, on peut citer "*Tabital Pullaaku*" au Mali (Fay 1999) et dans la même veine, les rassemblements de plusieurs associations oeuvrant pour une défense de la langue *fulfulde* à l'image de celle qui s'est déroulée au Bénin (Bierschenk 1995). Les affrontements qui découlent de la cohabitation parfois difficile entre agriculteurs et éleveurs (mais quand même souvent pacifique) sont toujours de bonnes occasions pour s'organiser en mouvements présentés comme corporatistes mais, en réalité, a fort ancrage ethnique. Les problèmes de cohabitation entre éleveurs et agriculteurs ne sont certainement pas les seules raisons valables pour expliquer ce phénomène. Le statut minoritaire des Peuls sous-représentés dans les sphères de l'Etat, la dégradation de l'économie pastorale constituent d'autres facteurs concourant à l'émergence des mouvements culturels. D'autant plus que ces mouvements obtiennent souvent gain de cause auprès des bailleurs de fonds occidentaux et forment donc des réseaux de courtage tout à fait efficaces. Comme l'a montré Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) dans sa typologie des courtiers en fonction de leur réseau. Il met en évidence l'existence de quatre réseaux de courtage, à savoir les confessions religieuses, les "cadres" originaires d'une localité encore appelés les "associations de ressortissants", les "*leaders* paysans", partenaires que les O.N.G. tentent d'ériger en position de "courtiers

aux pieds nus" et enfin, les "mouvements culturels ou ethniques" (Olivier de Sardan 1995a : 161-163). D'après l'auteur, cette dernière catégorie est souvent constituée d'intellectuels ou de fonctionnaires qui tentent de faire bénéficier une population dont ils se réclament, d'une plus grande part de la rente du développement. Ces courtiers agissent en général au nom "d'inégalités dont ils s'estiment victimes dans la répartition ethnique de cette rente". Les animateurs de ces réseaux culturels et ethniques tentent d'obtenir pour leurs dirigeants un meilleur accès aux positions politiques nationales" (Olivier de Sardan 1995a : 162). Çà et là, les Peuls s'organisent au nom de ces inégalités. Au-delà des mouvements de revendication culturelle ou ethnique qui se concrétisent dans des conférences relayées par les médias comme ceux que nous avons cités plus haut (*Tabital pullaaku* et le séminaire *fulfulde* au Bénin), il y a toutes les initiatives associatives peu ou pas médiatisées qui fonctionnent sur ce même registre culturel. Leurs animateurs tentent eux aussi, par le biais d'association, d'obtenir des financements destinés à permettre une amélioration des conditions d'existence de la population dont ils se réclament. L'exemple de l'A.S.E.S, créée par un Peul issu de la chefferie doit montrer comment des courtiers en développement s'appuient sur un registre ethnique pour mettre en place leur association.

L'A.S.E.S. (Association pour la Sauvegarde de l'Elevage au Sahel), créée en 1994 est une association qui, en dépit de ce qu'indique son nom, a pour objectif premier d'alphabétiser en *fulfulde* les éleveurs peuls, adultes et enfants, puis de les former à de meilleures connaissances relatives à l'élevage. Forte de 70 centres (c'est le nombre qui nous est donné) répartis dans les provinces du Yatenga, du Loroum et du Zondoma, l'A.S.E.S. s'est dotée d'une organisation pyramidale dans laquelle le président, un Peul *Diallube* de Nomou, est "coordinateur de l'association". Il pilote les sept "superviseurs" qui s'occupent des "animateurs" établis dans chaque centre et formés pour alphabétiser. Le président de l'A.S.E.S. est issu d'une lignée de la chefferie de Thiou dont les membres sont établis à Nomou, village situé à cinq kilomètres de Thiou, il nous présente son association avec un discours très officiel comme si nous étions de potentiels bailleurs de fonds. Nous avons donc décidé de tirer quelques instructions de ce discours qui en dit beaucoup sur les stratégies mises en œuvre pour perpétuer le projet de l'association et renouveler ses financements en provenance de la coopération suisse.

### b. La double appartenance

Dans le cas d'un mouvement culturel comme l'A.S.E.S, il faut souligner l'importance du statut de fonctionnaire occupé par son président. Cela est d'ailleurs une caractéristique de ce type de réseau de développement (Olivier de Sardan 1995a) :

> "A 19 ans j'ai fait l'éducation rurale, c'est-à-dire apprendre aux paysans à lire et à écrire dans leur langue. J'ai commencé par ça en 1991. En ce temps, il n'y avait pas de service d'alphabétisation. Maintenant l'Etat a trouvé que c'était bon de créer ça à Ouahigouya. Donc on m'a mis là-bas à Ouahigouya, au nom de tous les Peuls de la région pour faire l'alphabétisation. C'est la Coopération suisse qui finançait. […]J'étais là-bas en 1993 jusqu'en 1999 quand la coopération suisse a dit "je ne donne pas à l'Etat, il faut travailler avec la masse. Il faut que la masse organise". Moi, je savais ça et j'ai créé l'association, je fais partie de la masse. La coopération suisse a dit, "bon puisque tu as une association, on t'aide au lieu d'aider l'Etat"" (D. Diallo, Nomou, février 2004).

On voit à travers ces paroles, l'importance des relations établies entre le fonctionnaire et la coopération suisse. Les décisions de la coopération suisse s'inscrivent dans un mouvement général de réorientation de l'aide à l'échelle locale destiné à éviter le noyautage des budgets dont les Etats africains étaient souvent accusés. Avant cela, l'Etat percevait l'aide provenant de l'Europe et finançait des projets confiés à des fonctionnaires. Ces mêmes fonctionnaires se sont ensuite projetés à la tête d'associations susceptibles de travailler avec "la masse". Le discours de notre interlocuteur montre bien que derrière la coopération Nord-Sud se créent des relations de travail et des amitiés qui contribuent à établir une continuité entre l'ancien système et le nouveau. En tant que fonctionnaire du service d'alphabétisation, D. Diallo était bien placé pour savoir qu'après la réorientation des flux d'aide au développement, l'association serait une structure plus à même de capter les financements de projet. On voit donc ici la continuité entre le statut de fonctionnaire d'Etat, en contact, avant le processus de décentralisation, avec les bailleurs de fonds étrangers qui finançaient l'Etat et la formation de l'A.S.E.S. propice à recevoir les financements nécessaires de par son statut d'association travaillant avec "la masse". Le courtier-fonctionnaire se pose là en véritable représentant de la société civile. L'atout majeur du courtier en

développement tient à sa capacité à jouer "de sa double appartenance, soulignant selon les cas, tantôt sa proximité sociale avec les acteurs locaux et tantôt sa maîtrise des mondes lointains et inconnus de ceux-ci" (Bierschenk et al. 2000 : 21). Le président de l'association est à l'interface de l'univers rural des Peuls auquel il appartient et du monde des fonctionnaires urbains en relation avec divers services de l'Etat et de la coopération internationale. Si cette double appartenance rural/urbain est un atout, son lien de parenté avec la chefferie n'en est pas moins important.

Ainsi, sa double appartenance fait également référence à son double statut : fonctionnaire/chefferie.

> "Le premier contact. Bon d'abord vous savez que tout ce qui touche au *fulfulde* touche Thiou. Moi je suis à Ouahigouya et depuis 89, on a dit "il faut un centre *fulfulde* dans la région Nord". Quand on dit "*fulfulde*", il faut aller à Thiou, mais maintenant si vous voulez être avec les gens, il faut être avec le chef. C'est lui qui est responsable des Peuls. Donc on l'a informé et il a organisé les Peuls et moi, son petit frère, je suis venu alphabétiser les Peuls" (D.Diallo, Nomou, février 2004).

Le lien de parenté du président avec le chef, cumulé avec son statut de fonctionnaire, constitue une combinaison féconde et, certainement, un gage de confiance pour les bailleurs de fonds. Tout se passe comme si un projet de développement sur fond culturel ou ethnique comme celui-ci n'était légitime que s'il émanait de la chefferie. Médiateur traditionnel gérant les rapports entre Etat et acteurs locaux, la chefferie peut abriter en toute légitimité des réseaux de développement émanant d'initiatives culturelles et ethniques. Le président de l'A.S.E.S., en cumulant proximité sociale de la chefferie et statut de fonctionnaire d'Etat se ménage des responsabilités importantes en matière de développement et des positions privilégiées avec les bailleurs de fonds. Les paroles du président de l'A.S.E.S. sont importantes pour comprendre la place stratégique de la chefferie dans le prisme de l'aide au développement. Le rôle du défunt chef dans la fondation de l'A.S.E.S. n'est d'ailleurs pas sans être rappelé par le chef lui-même :

> "Les gens [de Thiou] ont connu les Suisses à cause de l'APESS[10] et surtout

[10] Association Pour la Sauvegarde de l'Elevage au Sahel et en Savane, à ne pas confondre avec l'ASES.

> ils étaient venus financer le marché de Ouahigouya. […] En fait, le plus souvent les Occidentaux ou les Européens sont intéressés par des projets que vous montez et que vous ne pilotez pas vous-même. C'est-à-dire tu as l'idée, tu montes, c'est bien et puis tu laisses le projet à quelqu'un d'autre. Ça veut dire que tu le montes pas pour bouffer les sous. Le vieux [le chef précédent] a eu l'idée d'amener les Suisses ici et puis c'est d'autres personnes qui ont monté tous ses projets que ces Suisses là sont venus financer. C'est le cas le l'A.S.E.S." (Chef de Thiou, février 2004).

### c. Altruisme et rhétorique du retard

Toute action de développement s'accompagne d'une idéologie tantôt fondée sur un paradigme modernisateur (il faut apporter des techniques nouvelles), ou sur un paradigme altruiste (il faut aider son prochain) (Olivier de Sardan 1995a). Quelle que soit la sincérité de ces idéologies, elles servent souvent d'appui aux acteurs du développement qui cherchent à légitimer le bien-fondé de leur projet. Le discours de notre interlocuteur illustre bien le paradigme altruiste :

> "J'ai eu la chance de savoir lire et écrire, donc mon devoir est d'aider quand même, mes frères à se développer. Si sur cent personnes, seulement cinq ou six se développent, il n'y a pas développement. Donc, moi, en tant que fils de ce milieu, je me suis mis en tête qu'il faut que je participe au développement de la société. Pour aider quelqu'un, il faut partir de ce qu'il est et de ce qu'il aime, alors j'ai créé des groupements d'éleveurs en 1994 à Nomou, ici" (D.Diallo, Nomou, février 2004).

Ce courtier en développement utilise une rhétorique de légitimation qui le fait apparaître comme quelqu'un qui agit sans intérêt personnel, uniquement motivé par sa préoccupation du bien être de la communauté. Si un tel discours de légitimation n'a rien de spécifique au réseau de courtage tel que le "mouvement culturel et ethnique", on va voir en revanche que les inégalités de groupe constituent un argumentaire de taille pour une association de ce type.

> "Les Peuls sont moins organisés, ils ont un niveau de vie moins avancé. Les Peuls n'aiment pas beaucoup l'école, ils ne sont pas bons cultivateurs. Donc, nous sommes des éleveurs nomades. Des gens qui suivent les bœufs qui se déplacent pour chercher les pâturages. Celui qui se déplace ne peut

> pas aller à l'école, celui qui ne sait ni lire ni écrire ne se développe pas. Donc nous sommes à ce stade là. Etant fonctionnaire, étant en ville, j'ai constaté en tout cas que mon ethnie est moins avancée" (D.Diallo, Nomou, février 2004).

Les clichés ont la vie dure et ils alimentent une rhétorique du retard que l'on retrouve ici. En dépit du fait que les *Diallube* soient sédentarisés depuis plus d'un siècle et pratiquent les transhumances saisonnières, la description que le président de l'A.S.E.S. fait de ses congénères s'appuie toujours sur l'image du Peul nomade suivant ses animaux et dont les préoccupations sont en dehors de toute sphère de développement. A cette rhétorique du retard s'ajoute dans son discours une sémantique digne de la mission civilisatrice : "l'éveil de conscience de l'éleveur", "inculquer un savoir-faire et un savoir-être" sont autant d'expressions que nous avons relevées[11]. Le président de l'A.S.E.S. est-il convaincu de son discours ou est-ce les termes que les bailleurs de fonds souhaitent entendre[12] ? Rien n'est moins sûr. En revanche, ce qui l'est plus, c'est que D. Diallo sait manier parfaitement le "langage-développement". Ce langage qui court dans les institutions de développement mais dont la pénétration dans la population locale est à peu près nulle et dont l'efficacité concernant l'organisation des projets n'est pas plus convaincante. Le "langage-développement" est destiné à la reproduction des projets et à la perpétuation des flux de financements (Olivier de Sardan 1995a). "Société civile", "sédentariser", "sensibiliser", "alphabétiser", "inciter à la collaboration avec les services de l'élevage" sont autant de termes que nous avons relevés dans le discours du président de l'association et qui montre sa capacité à répondre aux exigences des bailleurs de fonds occidentaux. Connaître les attentes des bailleurs de fonds est la clé de voûte du financement du projet. Par exemple l'intérêt formulé par le président de l'A.S.E.S. pour l'émancipation féminine n'est pas étranger aux orientations données par les bailleurs de fonds. Et comme les "femmes sont brimées", il s'agit de les mettre au devant de la scène :

> "J'ai dit, on va leur apprendre mais on va prendre les femmes, les hommes n'ont qu'à se reposer. Parce que c'est ça, quand vous voyez un village ou il

[11] Le propos de notre informateur ont d'abord attiré notre attention sur ce fait.
[12] Il serait intéressant à cet égard d'approndondir l'étude de cettte initiative de développement avec les groupements d'éleveurs, les "animateurs" et les interlocuteurs de la coopération suisse.

> y a un groupe qui veut s'éveiller, il faut l'éveiller. Le constat est que les femmes sont plus accessibles, elles ont un contact plus facile. Ce sont des gens de paroles. La femme peule est une femme d'honneur : quand elle dit nous faisons, elle fait" (D. Diallo, Nomou, février 2003).

Comme l'affirme le chef de Thiou, il y a des domaines plus porteurs que d'autres pour obtenir des financements occidentaux, et on le sait, la promotion féminine est un des domaines privilégiés des O.N.G. européennes. Ce tableau de l'acteur rationnel ne doit pas cacher que l'association est soumise à des contraintes plus structurelles.

#### d. Alphabétisation et sédentarisation, des tendances venues d'en haut.

Les objectifs affichés de l'association sont d'abord l'alphabétisation et ensuite la formation aux techniques d'élevage. Les centres d'alphabétisation que l'on baptise au Burkina les écoles "*bantaare*" et que des chercheurs ont appelé "écoles spontanées" (Martin 2003) ou encore "écoles communautaires" (Bianchini 2004), sont des enseignements destinés aux jeunes et adultes déscolarisés, souvent issus des milieux ruraux. D'après Pascal Bianchini, ces "écoles" se sont développées en Afrique sous l'impulsion d'O.N.G. dont le rôle a été croissant dans le cadre de la coopération décentralisée. L'alphabétisation représente une des solutions préconisées pour pallier aux problèmes de communication qui se posent fréquemment entre les agents de développement chargés de transmettre et de diffuser un savoir technique à des populations dont ils ne partagent pas la même langue mais son efficacité ne doit pas être surestimée (Olivier de Sardan 1995a). En outre, l'alphabétisation s'inscrit au Burkina dans un projet plus vaste d'éducation en langue locale. La multiplication des écoles publiques "bilingues" et des écoles "*bantaare*" traduit cette volonté politique engagée à l'époque de Sankara. Le projet de l'association s'inscrit donc dans une tendance plus générale favorable aux initiatives d'alphabétisation. En outre, le second volet des objectifs de l'association est de transmettre des techniques d'élevage. Ceci peut apparaître à première vue déplacé lorsque la population ciblée pratique un pastoralisme dont les techniques sont transmises depuis plusieurs génération. En fait l'objectif de l'association est de sensibiliser à de nouvelles techniques d'élevage "modernes", fondées sur une exploitation intensive afin de réduire la pratique des transhumances. Comme l'affirme clairement le président de l'A.S.E.S., le projet est bel

et bien de "sédentariser les éleveurs, les inciter à amener leurs petits à l'école et alphabétiser les grands en *fulfulde*, pour faire ensuite des formations spécifiques en élevage".

Ainsi la rhétorique du retard énoncée par le président de l'association, nous montre-t-elle sa vision négative du mode de vie pastorale. Elle s'aligne, nous semble-t-il, sur le discours gouvernemental qui, depuis les indépendances, dévalorise le pastoralisme. Ainsi D. Diallo affirme souhaiter "inciter les pasteurs à la collaboration avec les services de l'élevage". Or, ceci s'inscrit plus dans le cadre de la politique de l'Etat que celui des intérêts des pasteurs. Ces services ne sont pas de ceux, comme on aurait pu l'imaginer, qui ont pour objectif de valoriser le pastoralisme transhumant. C'est ce que montre Salmana Cissé (1989) étudiant le cas du Mali après les sécheresses de 1973. Après cette date, les services de l'élevage, soutenus par des programmes internationaux, ont tenté de pousser à la sédentarisation des pasteurs transhumants ou nomades. La crise climatique de 1973 a entraîné une situation d'utilisation anarchique des ressources pastorales, l'amplification de mouvements de transhumance et des manifestations spontanées de sédentarisation. L'auteur étudie, suite à ce mouvement de "sauve-qui-peut", les réactions des autorités et la mise en place d'une politique relative aux nomades. Il montre ainsi que le phénomène de sédentarisation favorisé tant au niveau international que national est encadré par les services de l'élevage. Historiquement ces services avaient favorisé dans les années soixante-dix la mise en place d'association pastorale, non pas pour aider à l'organisation des transhumances, mais au contraire pour entraîner à la longue le ralentissement de la mobilité puis la fixation totale ou partielle des campements (Cissé 1989).

Sédentariser, collaborer avec les services de l'élevage et encore former aux techniques d'élevage telles que l'embouche bovine, l'embouche ovine, les maladies animales contagieuses à l'homme, la connaissance de la viande avariée, la conservation du fourrage, les soins sanitaires et médicaux, sont les maîtres mots du président de l'A.S.E.S.:

> "Il faut qu'ils sachent leurs droits et leurs devoirs, parce que nous [les Peuls], on a une mentalité de laisser divaguer les animaux. Il faut qu'on sache aussi que la divagation des animaux est interdite au Burkina" (D.Diallo, Nomou, février 2004).

Tous les ingrédients d'un élevage sédentaire et même de l'embouche sont là. Reste à les inculquer aux pasteurs afin de les amener à transformer leur mode de vie. On voit là toute l'ambiguïté d'une association censée défendre les intérêts des agropasteurs, qui finalement développe des mesures *a priori* contraires à leurs attentes. Serait-ce une stratégie de l'Etat que d'utiliser des associations comme l'A.S.E.S., dont le président est à la jonction des mondes peul et du développement, pour faire appliquer une politique finalement impopulaire chez les pasteurs parce que peu favorable à la sauvegarde de l'économie pastorale ? Il est en tout cas probable que la reproduction des financements affectés à l'A.S.E.S. soit en partie liée à la capacité de l'association à permettre la mise en œuvre de la politique de l'Etat.

## 3. Aménagement territorial et contrôle foncier

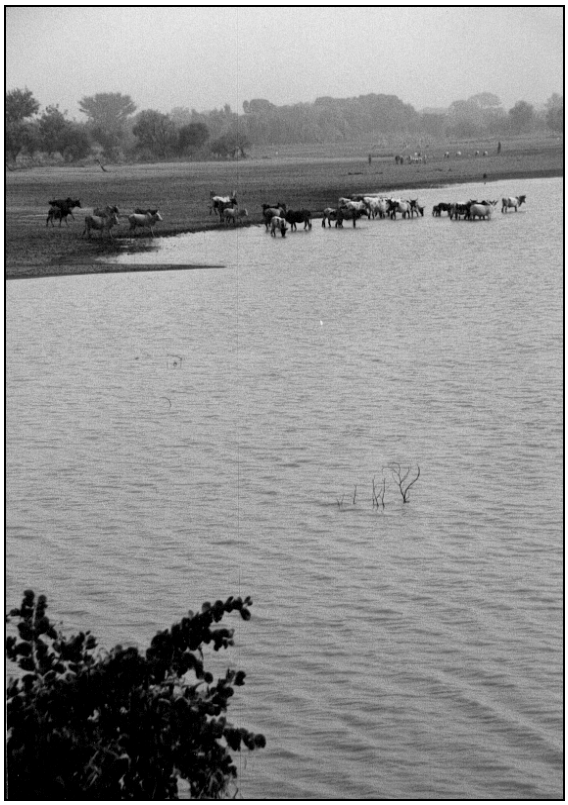
Le Yatenga, comme la plupart des régions du Burkina Faso, ne fait pas partie de ces zones d'Afrique de l'Ouest concernées par de grands aménagements hydrauliques comme ceux que connaissent les rives des grands fleuves au Sénégal, Mali et Niger. Seuls quelques aménagements "sporadiques" (Raynaut 1997) ont le mérite d'exister, notamment dans la vallée des Volta ou à l'est du Burkina. Le pays compte surtout des opérations d'aménagement de bas-fonds, particulièrement sur le Moogo. C'est le cas de Thiou, dont le bas-fond a vu se construire dans les années 80, un barrage équipé de canaux d'irrigation, favorisant ainsi le développement de cultures irriguées. Cet aménagement a donné lieu à une reconfiguration de l'espace exploité et des enjeux économiques en créant une dynamique foncière nouvelle.

### a. Le bas-fond de Thiou, un espace propice à l'élevage et à l'agriculture.

Thiou et sa région, dans un rayon de dix kilomètres, est un des ces nombreux espaces du Yatenga ayant été particulièrement convoités par les pasteurs peuls. Ce terrain inondable comporte des points d'eau et des pâturages. Il se prête également aux cultures rizicoles et maraîchères. Aussi, est-ce systématiquement dans ce type de lieu que les chefs peuls ont établi leur domicile. Cet environnement naturel n'est donc pas indépendant de certains mécanismes de pouvoir. En effet, que ce soit à Thiou, Banh, Todiam, Diouma ou Bosomnore, toutes ces chefferies peules sont dans des bas-fonds. Les enjeux qui se jouent dans ces lieux pour les pasteurs ne datent donc pas de la

confection du barrage et du périmètre irrigué, mais sont aussi anciens que les premiers peuplements.

**Photo 6 : Le bas-fond de Thiou**



Un aménagement territorial, quel qu'il soit, conduit à une transformation de l'espace exploité ou habité par les hommes, ceux-ci ayant des droits sur ces terres. Comme dans beaucoup de campagnes africaines, le droit foncier ne s'énonce pas selon une règle unique : chacun recourt à des arguments historiques différents pour justifier son droit d'occupation. Quand Thiou n'était qu'une brousse habitée par quelques familles *kibse* (dogons) disséminées çà et là, les Peuls ont commencé à fréquenter les lieux pour, petit à petit et l'histoire aidant, en devenir les maîtres. Nous ne reviendrons pas sur l'histoire du peuplement que nous avons esquissé (cf. chapitre 4), cependant il faut rappeler que l'arrivée des Peuls dans la zone de Thiou n'est pas antérieure à 1850. De plus c'est seulement après la bataille de Thiou (1895) que les Peuls se seraient réellement rendus maîtres d'une grande partie du terroir. "Les terres de Bango à Nomou appartiennent aux Peuls. Les *Moose* sont venus demander la terre aux Peuls ;

après la bataille, il y a eu entente", explique le *jooro* de Nomou. Sur la vingtaine de kilomètres qui sépare Bango de Nomou, d'autres populations revendiquent leur droit en mobilisant des arguments jugés légitimes. C'est le cas des Dogons considérés comme les autochtones. Le droit sur les terres fait donc l'objet de légitimités différentes selon les groupes. L'autochtonie pour les Dogons, la bataille de Thiou pour les Peuls et le pouvoir des *Moose* sur le territoire du Yatenga sont autant de raisons pour que chacun s'estime être un ayant droit sur les terres. Néanmoins, pour la zone exclusive de Thiou, le terroir autour du bas-fond était réparti de la façon suivante : à l'ouest les terres des Peuls et à l'est, l'espace partagé entre les Dogons et les *Moose*. Dans la pratique, les terres cultivables des Peuls étaient mises en valeur par leurs captifs dont les descendants ont, après leur libération, gardé l'usufruit de ces terres.

### b. Le projet de barrage

Dans les années 80, sur l'initiative de plusieurs villageois, la construction d'un barrage est demandée avec l'appui du préfet, du groupement coopératif des notables et du chef de Thiou, Ousseni Diallo. Le projet est accepté et financé par la Banque Africaine de Développement (B.A.D.). Les travaux commencent en 1981 et à l'issue de sa construction, beaucoup s'en sont certainement réjouis mais d'autres se sont estimés lésés. C'est le cas des *rimaïbe* qui cultivaient les terres fertiles aujourd'hui recouvertes par l'eau du barrage. L'un d'eux nous explique comment leur a été présenté le projet :

> "Moi-même j'ai assisté à la réunion avant la construction du barrage en 1979. Donc, le barrage, c'était pour abreuver des animaux. Au départ c'était pour ça et les Peuls étaient contents parce qu'ils étaient fatigués de puiser à chaque fois l'eau pour abreuver les animaux.[…] Les gens puisaient là pour abreuver les animaux, c'était vraiment pénible. Donc on est venu dire à nos grands-parents [les *rimaïbe* qui cultivaient]: "on va construire un barrage pour abreuver vos animaux" et ils étaient d'accord". (Diallo S., *rimaïbe*, Thiou, juin 2004).

Ces cultivateurs troquent les terres du bas-fond contre d'autres (octroyées par leurs maîtres) qu'ils ne considèrent pas aussi fertiles. C'est le "mouvement d'exclusion tendancielle" (Le Meur, 2002 : 185) qui touche inéluctablement l'accès au foncier de certains acteurs à l'issue d'un tel projet. Ce que souligne surtout ce *rimaïbe*, c'est la

conséquence fâcheuse des canaux d'irrigation pour les éleveurs. Le barrage désormais encerclé de champs cultivés serait "devenu un barrage non pas pour abreuver les animaux mais d'agriculture". En saison pluvieuse, aucune piste n'a été réservée pour le passage des animaux. Ainsi, le défunt chef, en oeuvrant pour la réalisation du barrage pensait-il sûrement permettre une nette amélioration des conditions de travail des éleveurs, mais les pistes destinées au passage du bétail en saison pluvieuse s'amenuisent à mesure que les champs sont défrichés. Le barrage qui, d'après ce *rimaïbe,* était originellement destiné à faciliter la tâche des pasteurs, a été encerclé de champs aussi bien sur le périmètre irrigué que le reste de l'espace.

> "Pendant l'hivernage, par où ils vont passer pour aller abreuver leurs animaux ? De l'autre côté y'a des champs, par-là, il y a l'irrigation et des rizières. Ici à Thiou même, dans le centre ville, on sème le mil ! Donc par où est ce que les animaux vont trouver un passage pour aller boire ? Y'a même pas de pistes pour conduire au barrage, pendant l'hivernage" (S. Diallo, *Rimaïbe*, juin 2004).

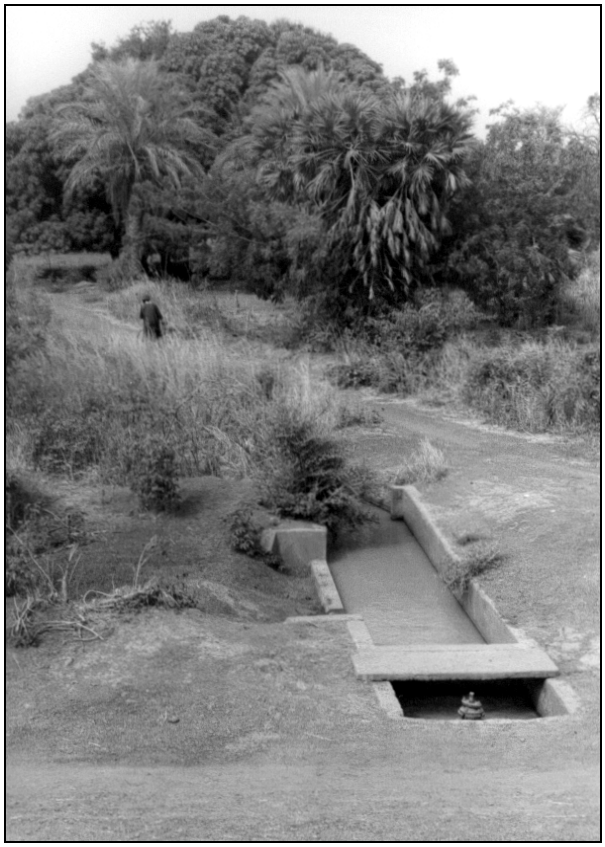
Le constat de Brigitte Thébaud (2002) se fait ici : quand les terres des bas-fonds sont soumises à vive concurrence, l'espace pastoral n'est guère avantagé… Lors de la construction des canaux d'irrigation, tous ceux qui ont participé par leur force de travail ont fait l'acquisition d'une parcelle de terre. Les retombées de cet aménagement ne concernent pas la seule localité de Thiou, mais toutes celles qui s'étendent dans un périmètre de dix kilomètres autour, correspondant à toute la zone naturelle du bas fond.

> "Au niveau du périmètre, ça a été dit que pour la mise en place du barrage, que tout le monde n'a qu'à aller travailler et après ça, ils vont donner des parcelles. Nos groupements ont travaillé là-bas, ils ont eu des parcelles" (Président du groupement *Naam* de Thiou, février 2004).

Parce que "la terre appartient à l'Etat burkinabè", celui-ci a pu entreprendre des aménagements territoriaux et décider que l'accès aux parcelles se ferait par un investissement en travail considéré comme un moyen de sécuriser l'accès au foncier, bousculant ainsi du même coup les logiques de droit issues des coutumes. Aujourd'hui, l'espace situé tout autour de l'étang, appelé le "périmètre" est divisé en une multitude

de parcelles de cultures maraîchères (jardinage et riziculture) dont l'exploitation a fait l'objet d'une attraction particulière. Là encore les *rimaïbe* (tout comme les Peuls) qui cultivaient les terres n'ont pas obtenu de parcelle cultivable. Le même *rimaïbe* constate que finalement, les parcelles ont été redistribuées aux *Moose*, qui contrairement aux Peuls et aux *rimaïbe* ont participé par leur force de travail à la construction du barrage. Après cela, l'ensemble des cultivateurs du "périmètre" se sont organisés en groupement, dont une grande partie dépend d'ailleurs du Six-S qui fournit les semences. Ces groupements ne sont en réalité que la somme des individus travaillant pour leurs intérêts propres.

**Photo 7 : Le périmètre irrigué**



c. Réactivation du "droit coutumier"

"Quand il y a eu le projet de barrage, je savais que toutes les terres qui étaient proches seraient bonnes à cultiver, alors je suis parti demander une parcelle au chef. Il me l'a accordée. Même encore maintenant il y a des gens qui aimeraient des terres par ici, mais il n'y en a pas assez pour tout le monde" (Un paysan *moaga*, Thiou, février 2004)

Parallèlement à cette restructuration de l'espace agricole, la construction du barrage a réactivé la procédure "traditionnelle" de demande de terre sur tout l'espace non irrigué mais néanmoins proche du barrage. Ces étendues, qui ont été valorisées grâce à leurs puits qui ne tarissent plus, ont été l'objet d'une attraction particulière. C'est le cas du domaine du chef.

> "Je connais beaucoup de personnes à qui le chef a donné des terres. Juste à côté de chez lui, il y avait un vieux qui exploitait une étendue là-bas, qui est rentré vers Kaya. Il est de Kaya, donc il est venu remettre la terre au chef. Et maintenant une autre personne est venue lui demander cette même terre. Moi-même j'avais demandé cette place là pour cultiver" (S. Diallo, *rimaïbe*, Thiou, juin 2004).

Du fait de sa place dans la hiérarchie sociale, ce *rimaïbe* s'estime être le bénéficiaire légitime de la terre dont il est le demandeur:

> "Si c'est à un *rimaïbe* qu'il l'a donnée [la terre], moi je peux prendre ma charrue, je peux même attendre que ce *rimaïbe* commence à semer et je viens avec ma charrue et je cultive. […] Nous sommes les *rimaïbe* du chef ce qui veut dire que c'est devenu un lien familial entre le chef et nous, ce n'est plus de l'esclavage comme au départ. Par rapport aux autres *rimaïbe*, on n'est pas sur le même pied d'égalité concernant la famille du chef" (S. Diallo, *rimaïbe*, Thiou, juin 2004).

Le droit sur les terres est, comme le montrent ces propos, un domaine particulièrement propice à la réactivation des règles anciennes d'exploitation agricole. Les terrains proches du barrage sont devenus après sa construction très recherchés comme en témoigne l'exemple de ce vieil homme qui a su anticiper le mouvement général de demande de terres. Ce qui autrefois était interprété comme un tribut d'allégeance au chef est aujourd'hui présenté comme un "service" ou un "remerciement" au chef. Hiérarchie sociale et régime de tenure des terres sont étroitement liés :

> "C'est un service, si tu as besoin de faire un verger, tu peux demander la surface. Ce sont ces mêmes gens là, quand ils cultivent pendant l'hivernage, ils enlèvent le mil pour le chef. Même cette année ils ont emmené

> beaucoup, ils ont fait un groupe de femmes et de garçons, ils ont emmener le mil, des arachides, pour remercier aussi" (A. Diallo, frère cadet du chef, février 2004).

On voit bien que le droit "coutumier" sur les terres participe du maintien des rapports hiérarchiques et du pouvoir d'un chef. Qu'il s'agisse d'un droit ou d'une norme pratique, c'est en tout état de cause une règle sociale partagée par beaucoup d'acteurs qui n'hésitent pas à y recourir si leurs intérêts sont en jeu. Si le chef concède une terre, on le "remercie" avec une partie de la récolte, on cultive son champ et on fait tout pour qu'il obtienne une parcelle sur les terres irriguées que des cadets ou *rimaibe* cultiveront à son profit…

Pour ce qui est de l'exploitation des terres purement destinées à la cour du chef, l'essentiel des profits provient du verger. Posséder un verger est un signe de notabilité, c'est un lieu frais et éloigné de la cour où il est agréable de se retrouver :

> "Quand le chef va commencer à venir là, ils vont venir en voiture, s'installer là dedans, avec des chaises, parfois ils tuent leur chèvre ici, ils passent la journée et le soir ils rentrent. L'année passée, il y avait le maire de Ouahigouya même qui était venu ici. Ils ont garé leur voiture là ici. Le maire de Ouahigouya, Issa Issouf Diallo, c'est une connaissance du vieux, du chef, ça vient, ça cause, pour passer un bon temps […] C'est de temps en temps seulement. Parce qu'il aime le lieu, il y a l'ombre, s'il vient à la maison, il peut aller causer ici. Il peut faire une demi-journée et puis hop, il replie. Avant même, il y avait les copains du vieux qui venaient causer ici" (A Diallo, Thiou, février 2004)

Le frère cadet du chef a participé à la mise en valeur du "verger" de son père, le chef défunt. Après avoir vécu en Côte d'Ivoire puis à Banfora, il est revenu à Thiou à la suite du décès de sa mère et a repris son activité sur le "verger" (de manguiers). Le verger est pour le chef une source de revenus. Entre les mois de mars et de juillet, les manguiers rapportent entre 25 000 et 40 000 francs CFA par jour. Un contrat tacite avec le chef permet à son frère cadet de vendre une partie en guise de rétribution pour le travail qu'il assure toute l'année.

La construction du barrage et des canaux d'irrigation permet, comme on le voit, au chef de tirer du prestige et des ressources économiques du nouvel espace.

Cependant, créé pour favoriser l'accès au point d'eau et améliorer les conditions de travail des éleveurs, le barrage a finalement fait la preuve de sa fonction agricole lorsque les canaux d'irrigation ont été construits. "La précarité des droits d'accès aux pâturages se manifeste par une concurrence aiguë pour l'occupation des bas-fonds, dont l'agriculture céréalière sort invariablement gagnante", écrit Brigitte Thébaud (2000 : 222). Ainsi l'auteur se demande si la présence des pasteurs en général, et des Peuls en particulier, est trop fugace pour aboutir à une empreinte foncière assez forte qui leur permettrait de résister à la pression de l'agriculture. Ce questionnement nous paraît légitime dans la mesure où l'Etat ne cesse de manifester son indifférence face à l'économie agropastorale. "L'économie de partage", système idéal pour que l'économie agropastorale se perpétue, est fondée sur un judicieux équilibre entre occupation agricole et pastorale. Or, à chaque fois que des mises en cultures sont effectuées au détriment des zones de pacage, le système est menacé. On aurait pu penser que les chefs aient assez de poids pour agir en la matière. L'exemple de Thiou nous montre qu'un projet d'aménagement du territoire peut être l'occasion de redéfinir des critères de distribution du terroir. Dans ce cas précis, les parcelles de terre étaient attribuées à ceux qui avaient participé par leur force de travail à la construction du barrage. Ceci étant, malgré le fait que cet aménagement n'ait guère favorisé le mode de vie pastorale, on voit que la chefferie tire quelques bénéfices de cette redistribution de l'espace foncier, avec notamment une réactivation des droits anciens d'occupation des terres et par-là même de la hiérarchie sociale qui en découle.

## Conclusion : entre développement, politique et mouvement culturel

La chefferie de Thiou dispose potentialités d'action dans le développement. On le voit dès l'intronisation où le chef donne d'emblée le ton de sa stratégie : il entend "collaborer avec les autorités administratives pour un développement durable". Sa fonction de chef ainsi que la majorité de ses actions et entreprises s'appuient sur ce principe. Le chef précédent, son père avait bien préparé le terrain. En tant qu'administrateur et préfet, il entretenait des relations avec la coopération suisse et des associations d'éleveurs afin de mettre en place des projets. On voit bien que la collaboration avec les autorités administratives facilite les entrées dans le monde du développement. Et la chefferie de Thiou, en tant qu'intermédiaire entre le monde rural des pasteurs et les sphères politiques et administratives, s'accommode bien de cette position. C'est en tant que représentant légitime des pasteurs, que le chef de Thiou est convié à l'atelier de réflexion pour la mise en application de l'avant projet de loi sur le pastoralisme. Si le chef de Thiou est ainsi considéré par les pouvoirs publics, c'est parce qu'il est perçu comme un courtier politique et du développement. Cette image, il la tient d'abord de son expérience personnelle, sa connaissance parfaite du français (ce qui est loin d'être le cas chez tous les chefs), mais aussi a son expérience loin de chez lui. Le chef de Thiou s'est confronté à des univers culturels hétérogènes qu'il tente de recycler dans le courtage.

L'exemple de l'A.S.E.S., association pour l'alphabétisation en *fulfulde* révèle que les acteurs issus de la chefferie peuvent s'appuyer sur cette institution pour mettre en place des projets. On a vu à travers cet exemple, le rôle joué par le chef défunt dans la fondation de l'association et le discours de légitimation sur lequel s'appuie son président. En effet, ce dernier joue de sa triple appartenance (fonctionnaire/peul/chefferie) pour justifier son action et développe un discours misérabiliste sur la marginalité des Peuls. Des projets mis en place à l'ombre de la chefferie sont plus forts s'ils gardent un ancrage ethnique et culturel. En se sens, la chefferie apparaît comme un réseau de courtage de type "ethnique et culturel" (Olivier de Sardan 1995a) où il s'agit de mettre en avant les inégalités dont sont victimes les agropasteurs peuls.

Si la chefferie de Thiou dispose de nombreuses ressources relationnelles pour entreprendre des actions dans le domaine du développement, la légitimité du chef est, aux yeux des *Diallube*, fondée sur l'histoire. On voit clairement lors de la réunion que les membres de la société s'appuient sur le passé pour créer la cohésion sociale nécessaire à l'organisation d'une journée d'accueil des chefs peuls du Burkina. La référence à un passé glorieux apparaît comme une condition suffisante pour soutenir le chef. A cette occasion chacun est prêt à endosser les statuts sociaux qui s'imposent comme des normes figées. L'histoire montre pourtant bien que la place des anciens captifs et des groupes d'artisans endogames n'est pas aussi fixée, elle est simplement réactivée. On le voit même avec l'exemple de ce descendant de captif des chefs, désireux de récupérer un lopin de terre en contrepartie de celui que son grand-père a perdu lors de la construction du barrage. L'intéressé mobilise son statut de *rimaïbe* du chef dont les privilèges justifient qu'il obtienne gain de cause.

En outre, l'histoire montre également le rôle joué par le chef Mamadou Al Atchi au moment de la pénétration coloniale. L'histoire de la chefferie de Thiou est en ce sens inévitable pour comprendre la mise en place des cantons peuls dans le Yatenga. Nous avons tenté de mobiliser les indices montrant que le chef de Thiou, Mamadou Al Atchi, était en conflit avec le Yatenga *Naaba* Baogo avant la pénétration coloniale et que les différends étaient en parti dus aux signes d'insoumission que Mamadou Al Atchi manifestait à l'égard du roi. Dans le royaume, les Peuls pouvaient former des groupes à la tête duquel se trouvait un chef dès lors que ce dernier manifestait son allégeance au Yatenga *Naaba*. En revanche qu'un groupe peul cesse de faire allégeance et dispose de moyens militaires importants (on a vu lors de la bataille de Thiou que le chef Mamadou disposait d'un contingent de piétons non-négligeable) n'était pas là pour plaire au Yatenga *Naaba* Baogo. En somme les chefferies peules du Yatenga pouvaient coexister dans le royaume avec les pouvoirs *moose* si elles ne s'affirmaient pas trop comme des chefferies.

# Troisième partie : La chefferie *tooroobe* de Todiam. Quand l'islam est au cœur du pouvoir.

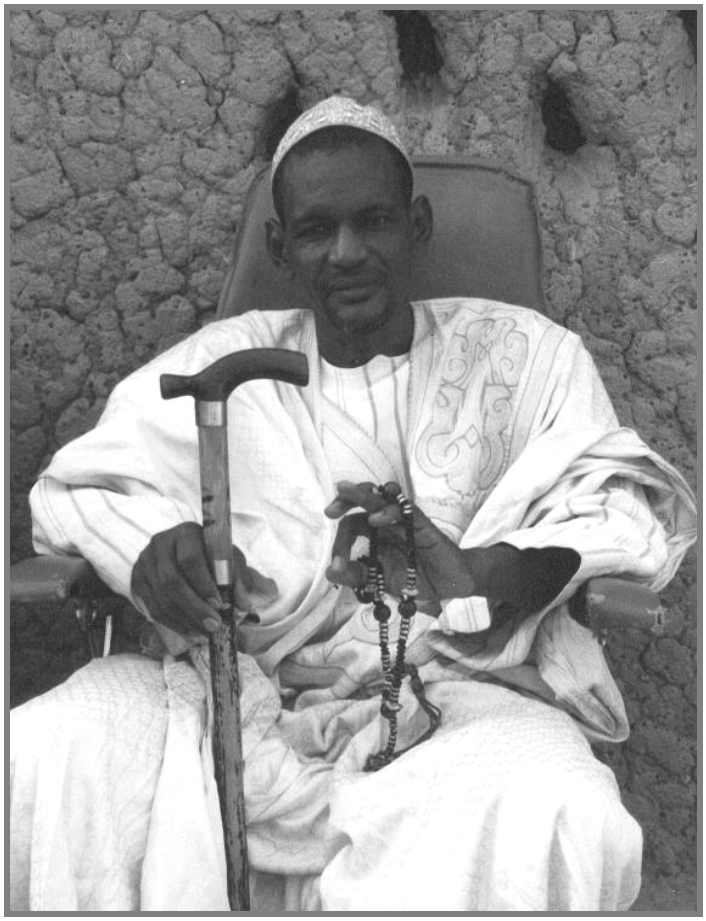


**Photo 8 . Chef de Todiam, 2001.**

Timidement, ils franchissent l'entrée de la cour du chef de Todiam pour pénétrer dans la grande demeure bâtie dans le style soudanais. Les deux salles principales, ouvertes au nord et au sud, sont chacune précédées d'un vestibule. L'un des deux signale le domaine d'Awa, une des épouses du chef. Les visiteurs n'y entreront pas. L'intermédiaire qui les guide prend garde d'emprunter le vestibule qui donne sur une salle occasionnellement occupée par les étrangers et où se déroulent souvent les jugements. C'est là que nous habitons. Nous constatons que les visiteurs défilent à longueur de journée, se dirigeant vers "Sa Majesté", disposée à recevoir les requêtes les plus variées. Bénédictions, réconciliations, épreuves juratoires ou conseils juridiques sont autant de raisons qui mènent devant le chef de Todiam… L'affluence des requêtes formulées à Todiam révèle qu'au-delà de sa fonction politico-traditionnelle, le chef exerce de fait un pouvoir juridique et religieux.

On a vu dans le chapitre 2, que le Yatenga avait vu en moins d'un siècle, une augmentation importante du nombre de musulmans. On y compte aujourd'hui 85,3 % de musulmans et 91,4 % à Ouahigouya, capitale provinciale, alors qu'en 1925, cette seule ville n'en comptait que 10 % (Barbier 1999). L'islamisation s'est faite progressivement, mais elle s'est singulièrement accélérée à partir des années 80 (Otayek 1993, Cissé 1996). Face à ce constat, on s'interroge sur les conséquences d'un tel changement en terme de pouvoir d'action des chefs musulmans. Les *leaders* religieux, qui hier se faisaient discrets et peu influents, ont désormais derrière eux des croyants. Forts de ce potentiel, ils doivent entretenir et développer leur autorité qui n'est jamais gagnée pour toujours[1]. Ceux qui parviennent à créer les conditions de leur réussite sont de véritables entrepreneurs[2] religieux. C'est le cas du chef de Todiam.

Nous allons voir dans cette partie en quoi la chefferie puise sa force du cumul des pouvoirs religieux et traditionnels. Le chapitre 7 qui amorce cette partie met en évidence le processus historique qui a permis à la chefferie de Todiam d'émerger. On entrevoit alors que l'activité juridique et l'autorité religieuse ne sont pas, contrairement à ce que les traditions orales laissent parfois penser, un fait établi depuis la nuit des

[1] Le Yatenga est une région où la mobilité religieuse est forte, Katrin Langewiesche (2003) y a observé les phénomènes de conversion et de reconversion ansi que la présence de la religion traditionnelle en toile de fond des religions monothéistes.

[2] La notion d'entrepreneur ne doit pas être comprise comme une quête de rationalité économique. Cette unique acception est trop réductrice. Il faut considérer l'entrepreneur comme un acteur investi dans les domaines religieux, politique ou traditionnel.

temps. Si la chefferie de Todiam s'affirme aujourd'hui comme une autorité religieuse, c'est le résultat d'un processus historique qui renvoie à la construction d'une identité *tooroobe* au Yatenga ainsi qu'à la pénétration coloniale. Cette période de l'histoire est décisive à deux niveaux : c'est d'abord la mise en place de la chefferie, mais c'est aussi l'émergence du "hamallisme". Le chapitre 8 tente de décrire l'activité religieuse et juridique qui a cours à Todiam. L'affluence et la diversité des requêtes révèlent que les croyants considèrent les juristes comme des médiateurs compétents dans l'interprétation des textes. Leur compétence est avérée par le fait qu'ils détiennent des connaissances ésotériques et exotériques, mais aussi dans leur capacité à réadapter les normes islamiques aux réalités sociales locales. On voit donc bien que le chef de Todiam, en tant que descendant des chefs de cantons issus de la période coloniale et autorité religieuse quotidiennement active dans son devoir de rendre justice, cumule deux pouvoirs de nature différente. Le premier est un pouvoir politique, et découle de son statut de chef, alors que le second qui est religieux, tient à son titre de cheikh. Le chapitre 9 s'attache donc à analyser les contraintes et intérêts qui résultent de ce double pouvoir.

# Chapitre 7. Passé et usages du passé.

## I. La formation d'une identité collective

Il n'est pas toujours aisé de faire la part des choses entre des stratégies de revendication identitaire et l'histoire. Ainsi avons-nous pris le risque de proposer quelques grandes lignes d'un passé reconstitué à la lumière de nos sources orales et d'autres auteurs qui se sont succédés depuis l'époque coloniale (Noiré 1904, Tauxier 1917, Marchal 1974, Benoit 1982, Izard 1985b). Cette reconstitution reste donc pleine d'interrogations. Michel Benoît a effectué, à partir de ses informations recueillies à Todiam et de celles des Français[1] en poste à Ouahigouya, un état du peuplement des *Tooroobe* dans le Yatenga et dans une moindre mesure, des *Diallube* et des *Foynabe* (Benoît 1982). La confrontation de ses données avec les nôtres permet de dégager quelques points communs d'une histoire qui s'est transmise au cours du XX$^{è}$ siècle.

### 1. L'itinéraire des *Tooroobe* et les enjeux du présent.

D'après le capitaine Noiré, les *Tooroobe* sont les premiers à s'installer dans le Yatenga. Des guerres intestines au Fouta Tooro auraient été la cause de leur départ. Citant la monographie de Vadier (1909), Louis Tauxier (1917) présente l'itinéraire des *Tooroobe* avant leur arrivée dans le Yatenga. Il précise que dans leur progression vers l'est ils auraient fait un bref séjour à Ségou puis à Saraféré où ils auraient passé 10 ans. La migration se serait poursuivie "dans la région des grands lacs de la rive droite du Niger", puis vers Sokoto. De là, une partie de la famille aurait rebroussé chemin vers l'ouest, essaimant au Liptako, puis à l'intérieur du Moogo, à Boussouma et enfin au Yatenga

[1] Capitaine Noiré en 1904, Commandant Vadier en 1909 et Tauxier en 1914-1915.

Tous les auteurs ne s'accordent pas sur les conditions de cette migration. Pour Michel Benoit, elle s'est faite "vers l'est à la faveur de vagues successives parfois éloignées dans le temps" et selon lui, "il n'est pas du tout sûr que les *Tooroobe* du Yatenga soient apparentés à ceux de Sokoto". En effet, il est probable que les *Tooroobe* se soient dispersés à partir de Saraféré, sur une des rives du fleuve Niger. De là, certains se sont dirigés vers le Yatenga. Nous ne pouvons guère discuter ces hypothèses sur l'itinéraire des *Tooroobe* depuis le Fouta Tooro, car nos informations à ce sujet sont pauvres. Néanmoins nous pouvons dire qu'un tel éclatement à Saraféré n'est pas démenti par les discours que nous avons recueillis sur place. Ce qui est essentiel pour nos interlocuteurs est d'établir une parenté (même fictive) avec les Peuls de Sokoto, mais aussi du Liptako. En outre, il est possible que de petits groupes aient poursuivi leur migration vers l'est et que quelques années ou générations après, d'autres soient progressivement revenus vers l'ouest rejoignant le groupe *tooroobe* établi dans le Yatenga.

> "Nous sommes venus du Fouta dans la région de Halwaré. Amadjam Séré et Dicko Séré sont venus à Djamballa, Bingo au Mali. Ils avaient l'intention de faire le pèlerinage à La Mecque. De Bingo, ils sont partis à Sogé au Mali et ont continué à Saamlaagi. Bodéré Amadjam Séré, Issa Amadjam Séré, Dicko Amadjam Séré et Moussa Amadjam Séré, étaient quatre frères. Moussa était le papa à Ousman dan Fodio" (Chef de Todiam, Todiam, octobre 2001)

Nos informateurs, comme ceux rencontrés en son temps par Michel Benoit[2], évoquent deux faits sur lesquels il convient de s'arrêter : les *Tooroobe* auraient un lien de parenté avec les Peuls de Sokoto et leur migration aurait été motivée par le pèlerinage à La Mecque. Les bribes de ce que le chef revendique être l'histoire des *Tooroobe* sont transcrites en arabe sur des papiers auxquels il se réfère parfois pour répondre à une question. Régulièrement il recopie à la main les écrits d'origine pour s'assurer que le temps ou l'humidité hivernale ne rongeront pas la mémoire de ses ancêtres.

Certes, le pèlerinage et le lien de parenté avec Sokoto sont des faits difficilement dissociables des enjeux que représente l'islam pour les *Tooroobe* d'une

[2] S'agissant de l'installation des *Tooroobe* nous avons interrogé les chefs de Bosomnore et de Todiam. Michel Benoît avait eu pour interlocuteurs le chef et l'imam de Todiam de l'époque.

manière générale et à Todiam en particulier, mais quels que soient les fondements idéologiques de ces discours, il faut garder à l'esprit que les *Tooroobe* sont anciennement islamisés (Diallo sd : 2). Leur peuplement de l'Afrique sahélienne s'inscrit dans une logique de grandes migrations motivées par la recherche de pâturage mais aussi le pèlerinage à La Mecque. Dans ce mouvement, le Yatenga a été une des multiples escales d'un long et périlleux voyage. La thèse de Juliette Van Duc intitulée *Le pèlerinage des voltaïques-burkinabe aux lieux saints de l'Islam, passé-présent* (1988), montre par exemple comment dans des contrées éloignées de l'Arabie, les musulmans voltaïques ont vaincu toutes les difficultés pour pratiquer leur culte. A la fin du XIX$^{è}$ siècle les premiers pèlerins marchaient d'Ouest en Est dans la savane pour embarquer aux ports de la mer Rouge et atteindre la côte arabe. Depuis que l'islam est implanté en Afrique de l'Ouest, c'est-à-dire le IX-X$^{è}$ siècle, les pèlerins arpentent les paysages sahariens :

> "Autrefois, un pèlerinage à La Mecque se faisait à pied ou à dos d'âne mais c'était très long et on pouvait rester dans un lieu pendant trois ans. On se déplaçait comme ça de lieu en lieu" (Chef de Todiam, Todiam, octobre 2001).

Les *Tooroobe* se sont-ils établis dans le Yatenga par vagues successives en passant par Sokoto ou sont-ils directement venus des rives du Niger comme l'indiquent Vadier et Tauxier ? La réponse reste incertaine. Néanmoins, de toutes ces hypothèses migratoires, il faut retenir que même si l'ancêtre qui s'est établi dans le Yatenga n'est pas personnellement passé par Sokoto ou n'a pas fait le pèlerinage à La Mecque, ses frères l'ont fait. Ainsi, il apparaît que la dispersion du groupe renforce la revendication de liens de parenté aussi éloignés temporellement et géographiquement soient-ils.

## 2. Le Yatenga, un refuge ?

S'agissant de l'installation des *Tooroobe*, une première question s'impose : pourquoi s'installer dans le Yatenga ? Notre séjour à Dingri nous a permis de formuler l'hypothèse suivante : les éleveurs ont cherché refuge et protection auprès des *Moose*. Ceci avait par ailleurs été proposé par Vadier et Tauxier qui évoquent un certain Diobo, oublié dans les récits que nous avons recueillis, et qui se serait mis sous la protection des *Diallube*. Dans un monde insécurisé où troupeaux et bergers étaient les victimes privilégiées des pillards, il valait mieux s'assurer une protection bienveillante.

En effet, à Dingri, importante étape dans l'itinéraire de peuplement des *Tooroobe*, les sept groupes *tooroobe* évoquent leur désir de se réfugier sous des auspices sûrs. Voici le récit du doyen d'un des sept quartiers peuls à Dingri :

> "On est venu du Fouta Tooro jusqu'ici. Tous les Tall d'ici sont des frères. Nous sommes venus nous installer aux côtés des *Moose*. Nous sommes passés par plusieurs endroits dans le Yatenga, mais comme en ce moment les gens n'étaient pas en sécurité, il y a eu beaucoup de déplacements" (Tall, A., maître coranique, Dingri, septembre 2002).

Nous sommes probablement en présence d'une logique de peuplement propre à cette micro-région. Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 1, il n'est pas dit que partout dans le Yatenga, les Peuls se soient mis de façon aussi claire sous la protection d'un chef *moaga*. Néanmoins ce motif était fondamental à Dingri :

> "Avant la colonisation, au moment des pillages, il y avait des gens qui venaient de Yanga pour tuer les Peuls et piller leurs animaux. Le chef qui était ici a dit qu'il n'acceptait pas qu'on pille les Peuls sous son autorité. S'il arrivait qu'on pille les Peuls de ce territoire, les *Moose* partaient tuer les pilleurs et ramenaient leurs animaux. Il y a jusqu'à sept quartiers peuls parce qu'ils étaient protégés contre les pillards. Quand il y avait des fêtes annuelles, les Peuls amenaient par quartier à tour de rôle, un bœuf au chef pour qu'il fasse son sacrifice. Autrefois c'était comme ça, c'est pour cela qu'il y a beaucoup de Peuls aux alentours" (Chef *Moaga* de Dingri, septembre 2003).

Dans un autre quartier *Tooroobe* de Dingri, les même raisons sont évoquées :

> "Comme les Peuls sont nomades, ils arrivaient dans un endroit, s'installaient et repartaient. Ils sont partis de Lougouri à cause des pillages et sont allés près des *nakombse* pour être protégés. Les *nakombse* de Dingri étaient des guerriers." (Tall A., doyen de quartier *Tooroobe*, Dingri, septembre 2002)

Une protection fiable en échange de quelques têtes de bœufs destinés à être sacrifiés étaient plus qu'un simple échange marchand. Les Peuls promettaient ainsi leur soumission à l'égard des *Moose* par un contrat tacite avec les "gens du pouvoir" mais

aussi avec les "gens de la terre". Il est certain qu'en protégeant les éleveurs peuls, les *Moose* s'assuraient surtout leur contrôle. Les Peuls étaient malgré tout des "étrangers" qu'ils toléraient sur leur territoire, mais sur lesquels ils gardaient toujours un œil méfiant. D'autant plus qu'aucun lien social ne pouvait être créé par le biais d'échanges matrimoniaux du fait de la stricte endogamie des Peuls[3]. Ceci étant, ces groupes étaient porteurs d'une religion à laquelle les royaumes *moose* n'étaient pas hermétiques. Non seulement ils toléraient la présence des musulmans tels que les *Tooroobe* ou les artisans-commerçants *yarse* et *marãse* mais, en plus, ils les mettaient à contribution pour faire tourner l'économie du royaume. Tout laisse penser qu'en s'installant dans le Yatenga, *Tooroobe* et *Moose* avaient su ménager leurs intérêts respectifs. Des rapports de dépendance avec les populations d'éleveurs et les représentants du pouvoir *moaga* devaient nécessairement s'instaurer. Au-delà de cette tolérance mesurée de la part des pouvoirs *moose*, les interdépendances avec les populations d'agriculteurs *fulse* étaient beaucoup plus fortes. Or, la zone de Dingri est précisément une zone de peuplement *fulse*, ce qui a probablement été un facteur d'implantation des *Tooroobe*.

L'étape à Dingri est restée ancrée dans la mémoire collective, aussi bien à Bosomnore qu'à Todiam. D'une manière générale, les Peuls *tooroobe* du Yatenga se sont établis dans des zones où la population *moaga* était dense, contrairement aux *Foynabe* et aux *Diallube* qui ont occupé les espaces inhabités de la partie septentrionale du royaume. En traversant le royaume d'Est en Ouest, c'est-à-dire du Ratenga vers Bosomnore en passant par Dingri, les *Tooroobe* s'étaient ainsi probablement ménagé de bonnes relations avec les chefs des commandements qu'ils ont traversés. Par la suite les communautés *tooroobe* installées à Bosomnore ont formé une société maraboutique que bien des souverains sont venus consulter. C'est notamment le cas du Yatenga *Naaba* Kango qui aurait consulté le chef *tooroobe* Idriss Jibaïro. Comme l'affirme Michel Izard (1985a : 69), les *Tooroobe* "entretiendront toujours les meilleures relations avec la Cour du Yatenga *Naaba*".

### 3. Le devenir des quatre frères

Nous avons évoqué plus haut quelques hypothèses sur l'itinéraire supposé des *Tooroobe*. Certains ont probablement pénétré le Moogo à partir du Liptako pour se

[3] Cf. Chapitre 1.

diriger vers le Yatenga. Ils auraient traversé les localités de Kindougou et Rouko respectivement dans le Ratenga et le Zitenga, des royaumes sous l'influence du Yatenga situés à sa frontière Est. Michel Izard date cette entrée dans la première moitié du XVIII$^{e}$ siècle. Pour notre part, il nous semble que la deuxième moitié du même siècle soit plus juste. En effet, les récits d'installation que nous avons recueillis dans les localités *tooroobe* telles que Bosomnore, Dingri ou Todiam, évoquent le règne de *Naaba* Kango (1757-1787). Il est question à Bosomnore, de nombreux récits relatifs aux rapports entre Idriss Jibaïro, premier chef de la localité, et *Naaba* Kango. Selon les datations généalogiques du chef de Todiam, l'entrée des *Tooroobe* dans le Yatenga remonterait à 1784.

Revenons sur les localités de Rouko et Kindougou qui marquent les étapes importantes dans le long parcours des *Tooroobe*. Ces étapes sont mentionnées par nos informateurs mais aussi dans les traditions recueillies auprès des *Tooroobe* tout au long du XX$^{e}$ siècle par les administrateurs et par Michel Benoît. Pour le capitaine Noiré (1904) (repris par Tauxier en 1917), le groupe est constitué de cinq frères, Hammadi, Yoro, Paté Sambo et Diobo, quand ils se dirigent vers le Yatenga. Hammadi se serait installé à Rouko alors que les autres se dirigent vers Gibou. Là-bas, l'entente entre le chef *moaga* et les Peuls semble difficile et les derniers se dispersent : Yoro va à Kindougou, Paté à Bosomnore, Diobo se rend à Sa au nord de Ouahigouya, et se place sous la protection des Peuls *diallube* dont la chefferie résidait déjà à Thiou. Enfin, Sambo resté un certain temps à Gibou va y être chassé et se dirigera vers la zone du "marigot de Todiam".

De cette version ne subsiste aujourd'hui plus que quatre frères de passage à Guibou. Sont-ils chassés (Izard 1985a : 69) ou en fuite comme nous l'enseigne le chef de Bosomnore ?

> "On est tous *Tooroobe* mais nous, on vient du Niger, d'un lieu qui s'appelle Torodi, ensuite on est allé dans la région de Séguénéga, à Gibou. Là-bas, un des nôtres avait une Peule de la région comme femme. Des années se sont écoulées sans que la femme n'ait d'enfant et l'homme en question a eu une autre femme pour ajouter à la première. A ce moment, il se trouvait que le chef *moaga* avait un cheval qui venait voir la jument des Peuls pour s'accoupler alors qu'elle était grosse. Alors le Peul est parti voir le chef

> pour lui dire d'attacher son cheval. Le chef ne l'a pas attaché. Ils ont tué le cheval et l'ont enterré en disant à tous les témoins de se taire. Après une querelle avec sa coépouse, l'autre femme est partie voir le chef en lui disant :
>
> - Tu n'as toujours pas retrouvé ton cheval ?
>
> - Non.
>
> - Je sais où il se trouve, c'est mon mari qui l'a tué.
>
> Le chef *moaga* a alors prévenu les siens pour aller attaquer les Peuls mais à chaque fois qu'ils partaient, ils trouvaient que les Peuls étaient prêts et ils repartaient. Quelques temps plus tard, la femme est revenue en demandant au chef pourquoi jusqu'à présent il n'était pas venu tuer son mari. Le chef a répliqué qu'à chaque fois, les Peuls étaient prêts. Alors la femme a dit au chef de venir pendant la prière du soir, quand tous les hommes sont dépourvus de leurs armes. Effectivement les *Moose* ont attendu la nuit. Quand la voix du *muezzin* s'est fait entendre, ils sont venus avec des lances, des flèches, des fusils et tous les Peuls se sont enfuis. Sambo et Paaté sont allés dans la même direction, Amadé est parti ailleurs et Yéro vers Kongoussi. Et les femmes qui sont restées là-bas ont maudit toute union entre la femme qui a trahi et celle du chef" (Chef de Bosomnore, Bosomnore, janvier 2003).

Bien qu'enrobées dans des contextes différents, la dispersion à partir de Gibou est également évoquée à Todiam :

> "A Gibou, on était tous là et les quatre frères se sont séparés : Amadu, Sambo, Yéro et Paaté. Amadu est allé à Rouko, Sambo ici [à Todiam], Yéro à Kindougou et Paaté à Bosomnore. En ce moment, à Gibou, il y avait la grande mosquée, on appliquait la shari'a et il y avait la prière du vendredi. Tout ce qui se trouve dans cette mosquée actuellement s'y trouvait là-bas. A leur départ, les quatre frères se sont partagé les bois de l'ancienne mosquée en quatre parties mais ils ont laissé le banco là-bas. Ceux de Rouko sont les descendants du grand frère, ils ont construit leur mosquée avec leur bois. Les descendants de Yéro, Paté et Sambo ont fait pareil avec leur bois." (Chef de Todiam, Todiam, novembre 2001).

Tout le monde s'accorde sur le fait que les *Tooroobe* se sont dispersés à partir de Gibou. Les descendants de Sambo établis aujourd'hui à Todiam, ont essaimé dans toute la Vallée de la Volta Blanche (Saïgouma, Bassanga, Ramsa, Bérenga et Dingri) et leur chef s'est installé d'abord à Dingri (Cf. carte ci-dessous).

**Carte 11 . "Etapes migratoires depuis la fin du XIXè siècle des familles torobé fondatrices de villages", *source* : Benoît (1982).**

Migration symbolique (pas de déplacement directe entre Gibou et Bassanga.

Migrations probables

La carte de Michel Benoit montre l'importance de la dispersion à partir de Saïgouma et Bassanga dans la vallée de la Volta Blanche. Plus à l'Ouest, les descendants de Paté se sont installés à Bosomnore et Goutela. A partir de ces deux localités, une chefferie se transmet dès la fin du XVIII$^{è}$ siècle. Bosomnore est donc fondé bien avant Todiam et ses chefs entretiendront de bonnes relations avec les rois du Yatenga.

Plus tard, à la période coloniale, un grand pouvoir est octroyé au chef de Todiam bien que celui-ci soit un descendant de Sambo, le petit frère. Bosomnore aussi devient canton peul. Quant aux commandements de Rouko et de Kindougou, leur chef est placé dès la conquête coloniale, sous la tutelle de Todiam. Ce n'est qu'en 1953 que les Peuls de Rouko et de Kindougou sont rattachés à la subdivision des grands lacs nouvellement créés. "Pour des facilités de commandement et rentrée de l'impôt" (Vallet 1955) ces groupements peuls ne dépendent plus de Todiam.

## II. Les changements issus de l'époque coloniale

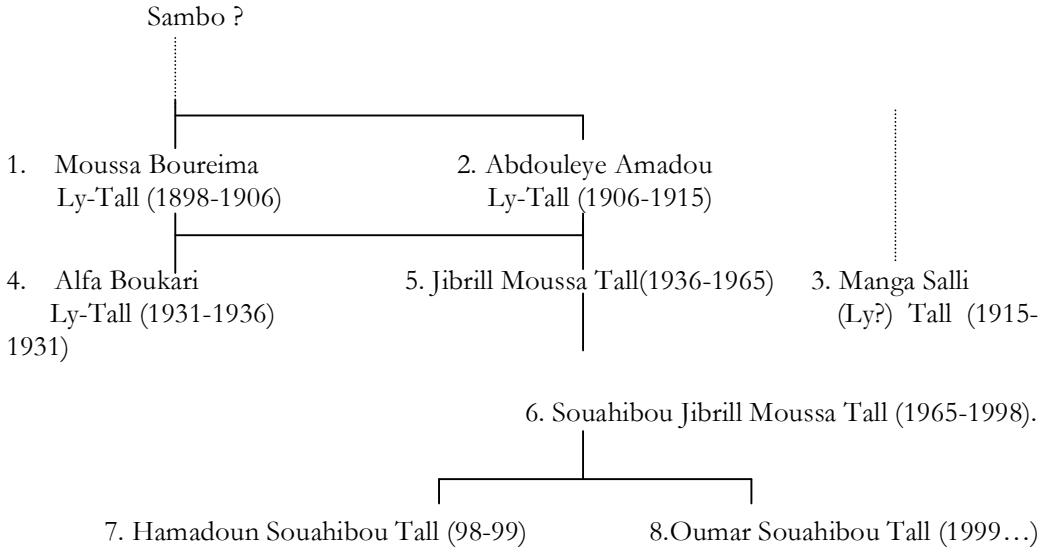
L'assise de la chefferie est née des rapports d'un chef avec l'administration coloniale qui a fait de cette localité un canton. La superposition du pouvoir politique et religieux du chef s'est faite progressivement.

> "C'est Moussa Douré qui a fondé le village. Il a d'abord été à Dingri. En ce moment il y avait des Blancs qui étaient à Bandiagara. Ils avaient à leur tête un lieutenant qui voulait conquérir les chefferies *moose*. En ce moment, les Peuls étaient avec les chefs *moose*. Les Blancs ont pénétré par Thiou. Il se trouvait qu'il y avait un grand chef peul à Thiou et les Blancs ont voulu faire en sorte à ce que tous les Peuls soient soumis à ceux de Thiou. Moussa Douré a dit qu'il préférait mourir que d'être sous l'autorité de ceux de Thiou. Or, il y avait des Tall avec les Blancs qui sont venus informer Moussa Douré : "si vous restez ici et que vous refusez de vous soumettre à ceux de Thiou, les Blancs vont vous combattre. Il faut que vous vous

déplaciez au Jelgooji car les Blancs ont l'intention de conquérir vers l'ouest et non le nord". C'est pour cela qu'ils se sont déplacés au Jelgooji. Moussa a été chef à Koubi [Dingri] pendant 8 ans et après, ils ont fait trois ans au Jelgooji jusqu'à ce qu'il y ait un apaisement, puis il a envoyé des gens chez les interprètes en leur demandant s'il était possible de retourner dans la région d'où ils venaient. Les interprètes ont accompagné les envoyés chez les Blancs qui lui ont dit qu'ils pouvaient y retourner. L'envoyé a répliqué qu'ils ne pouvaient pas y retourner s'ils n'avaient pas un papier montrant qu'ils n'étaient pas sous l'autorité de ceux de Thiou. On leur a donné un papier qu'ils ont présenté à Ouahigouya. Ceux de Ouahigouya ont dit que tous les Peuls qui se trouvent à l'Est de Ouahigouya, qu'ils soient *Tooroobe*, Barry ou Bolly, seraient sous l'autorité de Moussa. C'est pour cela qu'à son retour du Jelgooji, il s'est installé à Todiam. Il était parti avec le papier à Ouahigouya et ils [les colons] ont dit de venir ici. Il y a eu un Blanc qui les a même accompagnés jusqu'ici. Il a délimité l'endroit avec des bornes avec des côtés de quatre kilomètres. A côté du bas-fond jusqu'ici, ça appartenait à Moussa et les siens, mais concernant la chefferie, même ceux qui étaient dans la région de Kongoussi étaient sous son autorité. Après son décès, son petit frère Abdoulaye lui a succédé. C'est lui qui avait les papiers [de la chefferie] et à un moment, quelqu'un d'autre est venu lui forcer la main pour prendre la chefferie, il s'appelait Manga. Au moment du décès de Moussa, Alfa était son premier fils mais il ne dépassait pas les 27 ans. Les gens ont dit qu'il n'était pas suffisamment âgé pour être chef, alors c'est à son oncle paternel, Abdoulaye, qu'on a donné la chefferie. Il a pris la responsabilité des mamans d'Alfa. En ce moment les Blancs demandaient l'impôt, il fallait envoyer des bœufs et même des bois, c'était forcé. Cinq ans se sont écoulés et Alfa l'aidait. Après, il est parti à La Mecque en laissant Abdoulaye seul. Il était vieux et ne pouvait pas faire entrer l'impôt. Manga est alors parti dire aux Blancs que le chef était incompétent, qu' il ne pouvait pas appliquer la tâche de la chefferie. Les Blancs ont pris les papiers de la chefferie pour les donner à Manga et Abdoulaye a brûlé les anciens papiers. Manga arrivait à faire entrer l'impôt, il était fort et pouvait travailler. Il a été chef pendant seize ans. C'est après son décès que Alfa a pris la chefferie" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

## 1. La chefferie de Todiam, une création coloniale

*Une généalogie de chefs*




La pénétration coloniale a entraîné d'irréversibles changements politiques pour les Peuls du Yatenga (cf. chapitre 3). A Todiam ceci est d'autant plus vrai que la localité a été créée avec l'appui des autorités coloniales qui ont reconnu Moussa Douré comme le chef peul capable de collecter l'impôt auprès des groupements situés à l'Est de Ouahigouya. C'est à ce titre qu'il a été nommé "chef de canton". Les populations qui devaient se soumettre à cette nouvelle autorité regroupaient une majorité de *Tooroobe*, des Peuls de patronyme Barry établis dans la région de Diouma-Sittugo et dans une moindre mesure les groupes de patronyme Boly ainsi que les *Silmimoose* de la région de Béma. Ce changement et cette institutionnalisation de la chefferie de Todiam devaient permettre que l'impôt soit collecté au mieux.

Le récit du chef de Todiam nous apprend plusieurs faits relatifs à la chefferie pendant la période coloniale. Moussa Douré (ou Rouré) était le chef d'un groupe *tooroobe* dont les membres ont essaimé dans toute la zone dite du "marigot de Todiam". Avant la pénétration coloniale, ces derniers sont établis à Dingri. Là-bas, ils font allégeance à un chef *moaga* qui assure leur protection. On voit donc comment au détour de l'histoire, en l'occurrence celle de la colonisation, un personnage s'impose par la

ruse. En effet, quand en 1895, les Français parviennent à signer le traité de protectorat avec *Naaba* Baogo, celui-ci meurt peu de temps après et son rival est intronisé *Naaba* Bulli. Ce dernier est allié avec le chef de Thiou, Mamadou Al Atchi et chacun mesure ses intérêts à collaborer avec les militaires français : *Naaba* Bulli obtient le trône pour lequel il s'était battu pendant dix ans, Mamadou Al Atchi est considéré comme le chef des Peuls du Yatenga et entend, sous l'œil averti de *Naaba* Bulli qui reste l'interlocuteur privilégié des Français, profiter de cet avantage. Mais voilà, le chef des *Tooroobe* de Bassanga-Konanga (zone du marigot de Todiam) préfère mourir que d'être sous l'autorité des *Diallube*. On voit d'ores et déjà que l'appartenance identitaire à l'intérieur du monde peul est affirmée. Grâce aux informations fournies par des interprètes *tooroobe* subordonnés aux colons, les *Tooroobe* de cette zone se réfugient dans le Jelgooji en attendant que conquête se fasse. Comme le confirme Michel Benoît (1982 : 46), en 1898 le village de Todiam est fondé avec l'appui des colons qui en font un centre à partir duquel l'impôt est collecté. Ce sont les populations peules et *silmimoose* situées à l'est de Ouahigouya qui sont visées et c'est Moussa Douré qui, de Todiam, pilotera les opérations. Ce dernier a semble-t-il été chef de 1898 à 1906 et c'est sous son règne que deux factions, celle des *Silmimoose* de Bema et des Peuls de Diouma, demandent à ne plus être sous l'autorité du chef de Todiam. Nous avons vu dans le chapitre 3 que le processus de formation des cantons Peuls s'est fait au gré des rivalités et conflits internes. Le fractionnement entre Peuls *tooroobe* et *sittugabe* (de Diouma) nous a été rapporté par le chef de Diouma.

> "Ceux de Todiam venaient emmerder ceux de Ramese et nous, on était sous l'autorité de ceux de Todiam. Il y avait un de nos oncles qui était de passage ici, il se nommait Yéro. Il est tombé sur ce genre de problème là. Il les a insultés et chassés. Après leur départ mon oncle leur a conseillé de ne pas partir à Todiam sinon ils allaient être honnis. Il leur a conseillé de partir directement à Ouahigouya et c'est là qu'ils se sont détachés. Ils ont fait de sorte à ce que même les *Silmimoose* deviennent indépendants de ceux de Todiam" (A. Barry, chef de Diouma, février 2003).

La collecte de l'impôt est à l'époque coloniale un important facteur de coercition pour un chef. Les rapports politiques mentionnant les "abus des chefs" sont fréquents (Marchal 1980). Ainsi les groupes qui n'accordaient aucune légitimité au chef

de Todiam s'en sont dégagés progressivement. Ce fut le cas des Peuls de la région de Diouma et des *Silmimoose* de Béma. Néanmoins, le chef peul de Todiam aurait conservé son autorité sur les *Tooroobe* et sur les Peuls de patronyme Bolly qui sont en nombre réduit dans le Yatenga. Le long récit du chef nous enseigne qu'à l'époque coloniale l'impôt est un instrument que les prétendants à la chefferie peuvent manipuler à des fins politiques. Chacun sait que l'administration ne s'encombre pas de chefs de canton incapables de collecter l'impôt et n'hésite pas à destituer celui qui ne peut accomplir "la tâche de la chefferie" pour introniser celui qu'elle estime compétent. On voit ici comment l'impôt aurait servi à Manga pour usurper le turban de la chefferie. Une autre version raconte que l'usurpateur aurait vendu tous ses bœufs et présenté aux Français la somme comme le fruit de sa collecte de l'impôt qui lui valut le turban.

Dans la généalogie des chefs de Todiam, Manga Tall est présenté comme un chef qu'aucun lien de parenté n'autorisait à porter un jour le turban. Une fiche de renseignement datée du 15 avril 1923[4] le concernant, le présente comme un personnage ayant une "renommée de guerrier" et ayant "fait partie comme auxiliaire, de plusieurs colonnes dans le Yatenga au moment de l'occupation". Considéré dans le cercle de Ouahigouya comme un chef "autoritaire", le commandant de cercle n'ignorait pas non plus qu'il avait de "nombreux ennemis", parmi lesquels son successeur "Boubacar [Boukari] Tall, pèlerin de la Mecque". Bien qu'il était "craint de ses administrés", Manga était aux yeux de l'administration un élément "dévoué" qui a gardé le trône de 1915 à 1931. Ainsi donc, c'est d'abord grâce à son dévouement envers l'administration coloniale que Todiam est devenue une chefferie, mais dès les années vingt, la méfiance envers les populations musulmanes se fait sentir…

A ce titre, il faut porter une attention particulière à Alfa Boukari, un des fils du premier chef de Todiam. Sous le règne de Abdoulaye Amadu Ly-Tall (1906-1915), Alfa Boukari était encore un jeune homme chargé d'assister son oncle. Ce personnage a introduit le "hamallisme" à la fin des années 20 à Todiam. Son parcours de croyant puis de religieux, débute dès son enfance. En effet, à 12 ans, c'est-à-dire en 1891, il aurait reçu le *wird* de la tidjanniyya douze grains à Douentza où il avait effectué une partie de son apprentissage coranique. Parallèlement, les populations musulmanes font l'objet pendant la période coloniale d'une méfiance qui s'est accrue puis transformée en

[4] Archives Nationales d'Outre-Mer : 14 MIOM 2196.

une véritable paranoïa dans les années trente et quarante. La rubrique "questions musulmanes" devait être traitée par les administrateurs de brousse. En 1909 dans un rapport annuel du cercle de Ouahigouya, le commandant fait un état des lieux de l'activité religieuse. Il estime que rien de préoccupant concernant les "questions musulmanes" n'est à signaler et que l'islam fait encore peu d'adeptes :

> "Presque tous [les musulmans] appartiennent à la race peule et à la race dioula. D'autre part, les Peuls paraissent peu convaincus et ne font "salam" que par vanité, afin de paraître supérieur aux Mossi et Samo, tous fétichistes. La tribu des Silmi-Mossi (métis de Mossis et de Peuls) commence à embrasser la religion coranique, mais les adeptes sont encore en petit nombre" (Rapport annuel de 1909, *In* : Marchal 1980).

Néanmoins, à cette époque, seul Todiam attire l'attention du commandant de cercle :

> "Dans tous le cercle, il n'existe qu'un seul marabout : B. [Boukari] de Todiam, sachant lire et écrire l'arabe. Jusqu'à ce jour, cet indigène n'a rien fait pouvant lui attirer des observations. Cependant, il aurait l'intention d'aller prochainement à La Mecque. Il ne mettra pas son projet à exécution si on lui demande fermement de l'abandonner. Il existe bien trois écoles maraboutiques dans le Yatenga, mais elles n'ont actuellement que peu d'élèves chacune. Elles enseignent simplement la prière musulmane. Bien que ces écoles n'aient pas l'air de faire beaucoup de prosélytisme, il est bon toutefois de les surveiller de près." (Rapport annuel de 1909, *In* : Marchal 1980)

Dès 1909, Todiam est une localité à surveiller et Boukari Ly-Tall est pour l'administration autant que pour les *Tooroobe* de Todiam, un personnage connu pour son savoir coranique. C'est en 1916 que ce dernier revient du pèlerinage à La Mecque, mais en 1909, ses intentions sont déjà connues des autorités coloniales. C'est avec lui et dès la fin des années 20 que l'islam s'institutionnalise à Todiam. En 1931, il succède à Manga, mais dans les années trente, l'histoire tragique du hamallisme se répand comme une traînée de poudre dans toute l'Afrique de l'Ouest sans épargner le Yatenga…

## 2. Le "hamallisme" entre Nioro et Todiam.

### a. Les fondements du "hamallisme"[5].

Ce que l'on appelle communément "hamallisme" est un ordre souvent présenté comme une branche de la tidjâniyya alors que dans le discours de ses adeptes, le mouvement est considéré comme un retour à la tidjâniyya dans sa pureté originelle. Pour comprendre l'histoire du "hamallisme", il faut revenir sur les fondements même de la tidjâniyya née en Algérie en 1782 (Kane 1996). Le Cheikh Sidi Muhammad Ibn Mukhtâr al-Tidjânî aurait vu le Prophète en personne, recevant l'injonction de réciter onze fois une oraison appelée "perle de la perfection", *Diawharatul-Kamal* (Bâ 1980 : 34). C'est ainsi que la *tariqa*[6] tidjâniyya aurait vu le jour. Elle est nommée à l'effigie de son fondateur, qui appartenait par sa mère à un groupe berbère algérien appelé Tidjâni ou Tidjâna (Kane 1996). Il enseigne au Maghreb et particulièrement à Fez où il fait de nombreux convertis. D'après Hampâté Bâ (1980), les disciples de Mukhtâr al-Tidjânî instituent progressivement la récitation de "la perle de la perfection" douze fois au lieu de onze et c'est ainsi que la tidjâniyya est adoptée en Afrique de l'Ouest jusqu'à la conquête coloniale. La tidjâniyya se diffuse d'abord au Maghreb, puis en Mauritanie. Sa grande popularité en Afrique subsaharienne doit beaucoup au prosélytisme des Maures autant qu'aux relais ouest-africains parmi lesquels on peut citer El Hajj Umar qui est à l'origine de l'implantation de la tidjâniyya au Maasina (Robinson 1988).

Les circonstances d'émergence du hamallisme sont floues. Dans *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara,* Hampâté Bâ donne une version de la naissance du hamallisme. Selon l'auteur, en 1893, la nouvelle de la prise de Bandiagara par les Français provoque une vive inquiétude en Algérie, dans les maisons mères de la *tariqa* tidjâniyya. Ces événements augurant de la chute de l'empire peul du Maasina, les cheikh se réunissent dans une grande tourmente. Ils savaient qu'un grand maître devant revivifier la tidjâniyya, allait se manifester mais ils ignoraient où. Selon eux, un des

---

[5] La dénomination "hamallisme" est attribuée par les autorités coloniales en référence au nom du fondateur de la confrérie, Cheikh Hamallah. D'après Boukari Savadogo (1998), les adeptes nomment eux même leur ordre, "*hamawiyya*". Dans le Yatenga, les *Tooroobe* disent aussi "onze" ou "onze grains". L'auteur remarque que seuls les locuteur*s fulfulde* emploient une terminologie faisant explicitement référence aux dispositions des grains du chapelet. Ainsi, les *Moose* de Ramatoulaye emploieraient le terme "les élèves du cheikh" (*sheku karembisse*) (Savadogo 1998). Nous emploierons indistinctement les termes "*hamawiyya*", "hamallisme" et tidjâniyya "onze grains".

[6] L'ordre, la "Voie" et par extension, la confrérie musulmane.

signes de ce renouveau devait être un retour à la récitation de l'oraison *Diawharatul-Kamal* onze fois et non douze. C'est ainsi, qu'à l'issue de leur réunion, les cheikh décident d'envoyer Sidi Mohammed, dit Lakhdar, à la recherche de l'homme providentiel. Il le trouve en la personne d'un jeune *talibe* issu d'une famille chérifienne[7], à Nioro, au Mali. La rencontre se passe en 1902 et Cheick Hamallah s'estimant trop jeune, n'assumera sa fonction de khalife qu'en 1909. L'histoire tragique de Cheikh Hamallah rapportée par Hampâté Bâ (1980) et Alioune Traore (1983)[8] montre combien les rivalités claniques alimentées par la jalousie et les calomnies ont fait bouillir l'Afrique d'ouest en est, de la forêt au désert, tout cela au nom de la religion.

Dans sa thèse intitulée "Confrérie et pouvoirs. La Tidjâniyya Hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger) : 1909-1965", Boukari Savadogo (1998) considère que l'année 1909 marque l'arrivée supposée de Cheikh Hamallah et l'introduction de la prière *Diawharatul-Kamal*. D'après l'auteur, la date de cet événement marquant la vie de la tidjâniyya *hamawiyya* est la seule cohérente. La tidjâniyya "onze grains" naît grâce à la conjonction de plusieurs facteurs : il y a d'abord une modification du rituel par la récitation de l'oraison onze fois au lieu de douze, mais aussi l'apparition d'un personnage charismatique, Cheikh Hamallah, perçu comme un saint et dont la généalogie spirituelle le relie au prophète. A ces critères de légitimation d'une nouvelle confrérie (Hamès 1983) s'ajoute le contexte de déclin de la tidjâniyya "douze grains". A Nioro d'abord, dans la *zawiya*-mère[9], le mouvement des "onze grains" est un succès et rallie un grand nombre d'adeptes chez les "douze grains". Ces derniers qui avaient été au départ de fervents opposants au régime colonial, se rangent alors aux côtés de l'administration et ternissent la réputation des "hamallistes".

---

[7] Dont les membres sont les descendants du Prophète.

[8] Comme le rappelle Boukari Savadogo (1998), la version d'Amadou Hampâté Bâ (1980) est empreinte de partialité puisque le célèbre auteur était lui même une personnalité de la *hamawiyya*. Son roman qui porte plus précisément sur la vie de Tierno Bokar, disciple de Cheikh Hamallah, donne néanmoins de nombreuses précisions sur le contenu de l'enseignement spirituel "onze grains" et sur la rencontre entre Cheikh Hamallah et Tierno Bokar. C'est aussi le témoignage d'un acteur de l'époque. Quant au travail d'Alioune Traoré (1983), Boukari Savadogo considère qu'il s'agit par de nombreux aspects d'une biographie, Cheikh Hamallah étant présenté comme un saint et un résistant pacifique.

[9] La *zawiya* est le lieu de résidence du Cheikh, maître d'une confrérie. Autour de lui, gravite un premier cercle constitué par la famille, les alliés et les disciples très proches avec, suivant les cas, du personnel de service. Les bâtiments de la *zawiya* font office tout à la fois de mosquée, de salles de cours et d'habitation, y compris pour les hôtes de passage (Hamès 1996 : 239). La *zawiza*-mère est le lieu fondateur d'une confrérie, ses *zawiya*-périphériques étant les centres dans lesquels le mouvement se propage et dirigés par des disciples du fondateur. De part leur structure, les confréries ont une forte tendance à la segmentation.

Les adeptes sont traqués par l'administration française qui les assimile à un mouvement politico-religieux composé d'agitateurs "mécontents" et "xénophobes" (Hamès 1983). Dans toute l'Afrique de l'Ouest, le hamallisme est présenté par les administrateurs comme un mouvement anticolonialiste et fait l'objet de dures répressions, plus particulièrement à partir de la fin des années vingt (Bâ 1980, Traoré 1983, Hamès 1983, Kouanda et Sawadogo 1993, Savadogo 1998). Malgré les châtiments que les hamallistes subissent, le charisme et le succès de Cheikh Hamallah sont grandissants et les conversions à la tidjâniyya "onze grains" se font de plus en plus nombreuses. La répression dont ont été victimes les "hamallistes" était animée par le fait que leur comportement créait une "hantise excessive chez les administrateurs coloniaux" (Savadogo 1998 : 27). En dépit d'une interprétation selon laquelle le personnage de Cheikh Hamallah incarne la résistance spirituelle (Traoré 1983) à l'occupation coloniale, Boukari Savadogo insiste sur le fait que Cheikh Hamallah a surtout choisi de se tenir à distance du pouvoir même si un grand nombre de ses partisans ont eu vite fait de passer de la distance à l'opposition. L'image de résistant dont Cheikh Hamallah fait l'objet (Traoré 1983) ne correspond pas à la réalité. Il "n'a jamais exigé une société régie par les préceptes du Coran et n'a jamais remis en cause le système colonial tel que l'acquittement de l'impôt ou l'exécution des prestations exigées". Selon Boukari Savadogo, Cheikh Hamallah n'a voulu être et n'a été qu'un "homme de Dieu", un soufi et un maître de la tidjâniyya" (Savadogo 1998 : 25-27). En se sens Boukari Savadogo rompt avec l'idée, diffusée dans les recherches sur le hamallisme depuis les travaux d'Alioune Traoré (1983), selon laquelle Cheikh Hamallah aurait été un résistant à l'autorité coloniale.

### b. De Ramatoulaye à Todiam

Une des caractéristiques des confréries en générale et de la *hamawiyya* en particulier est le rôle important des *zawiya* périphériques comme le montre l'influence locale développée par des disciples de Cheikh Hamallah. C'est ce qu'illustre avec succès Boukari Sawadogo (1998) qui s'est intéressé au hamallisme dans les foyers ivoiriens (avec Yacouba Sylla) et voltaïques (avec le Cheikh de Ramatoulaye et le Cheikh Abdoulaye Doukoure de Djibo). Dans le Yatenga, c'est avec le Cheikh de

Ramatoulaye[10] que le mouvement se répand et ce dernier subira les foudres d'une administration en pleine crise de paranoïa. D'après Hamidou Diallo (1985), le Cheikh de Ramatoulaye aurait rencontré Cheikh Hamallah en 1922, et aurait reçu de sa part le *wird*[11] des "onze grains". Mais dès 1916, il commence à subir les répressions de l'administration qui l'emprisonne une première fois à Ouagadougou et une seconde fois à Ouahigouya. C'était, selon Juliette Van Duc, sur le motif qu'il avait effectué le pèlerinage à La Mecque sans autorisation. Il est de nouveau arrêté et emprisonné entre 1919 et 1920. "Cette fois, on l'accuse de faire du vagabondage. La vérité est qu'on le suspecte d'être un agitateur dangereux contre lequel les mesures d'urgence s'imposent" (Van Duc 1988). Entre 1916 et 1921, il est emprisonné cinq fois. Pourtant à cette époque le Cheikh n'est pas encore affilié au hamallisme, il était simplement un fervant musulman, et cela suffisait à l'administration pour considérer comme "hamalliste" tout ce qu'elle jugeait être "fanatique". Ainsi "elle était surtout guidée par un type de discours et un genre de comportement. Toute figure maraboutique, réservée vis-à-vis de l'administration, prônant la retraite, le retour à un islam "pur" et dénonçant les compromissions avec les autorités, était susceptible de se voir coller l'étiquette de hamalliste" (Sawadogo et Kouanda 1993 : 344). Dans le même temps, le Cheikh de Ramatoulaye attire les jalousies des *Yarse* "douze grains". Il provoque leur mécontentement en leur reprochant d'être les propagateurs d'un islam impur et compromis avec les pouvoirs en place. Une véritable "guerre psychologique" s'ouvre entre musulmans et est entretenue par l'administration coloniale qui cherche à réduire la popularité du mouvement dans la région. Une série de "mensonges fabriqués de toutes pièces" se répandent sur eux : on les accuse de sorcellerie pour que personne ne les approche. Pourtant le nombre des adeptes ne cesse d'augmenter, "le dynamisme des foyers de Ramatoulaye, de You, de Taslima, et de Todiam, sur lesquels s'exerce son influence, l'atteste" (Sawadogo et Kouanda 1993)[12].

---

[10] Ramatoulaye est un village situé à 30 kilomètres à l'Est de Ouahigouya qui fut d'abord un quartier de Namissigma. Pour plus de détails sur l'émergence de cette localité, voir aussi Sawadogo et Kouanda (1993).

[11] Le *wird* est l'ensemble des oraisons que l'on "reçoit" au moment de l'initiation à un ordre, de même que l'initiateur de l'ordre les a lui-même reçut de son propre initiateur et ainsi de suite jusqu'au Maître fondateur (Bâ 1980 : 61).

[12] Issa Cissé note lui aussi que Todiam était à l'époque coloniale, un foyer important du hamallisme (Cissé 1994 : 44-45)

En fait, la tension entre douze grains et onze grains est à bien des égards due au fait que le hamallisme fait de nombreux adeptes en premier lieu chez les disciples d'El Hajj Umar (douze grains). Ceux qui se tournent vers la tidjâniyya "onze grains" sont pour beaucoup d'anciens adeptes de la tidjâniyya "douze grains". C'est le cas à Todiam où l'instigateur du hamallisme reçoit d'abord l'enseignement d'un cheikh issu de la tidjâniyya "douze grains" :

> "En 1926, Alfa est parti [rencontrer Cheikh Hamallah] avec son compagnon qui était en même temps son gendre et élève, mais la première fois qu'il a été Cheikh, c'était au Mali. Il a pris les douze grains à Douentza, c'était en 1312 du calendrier musulman, c'est-à-dire en 1891" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Comme l'a montré Constant Hamès (1983), une des caractéristiques des confréries musulmanes tient à leurs incessants fractionnements[13]. Affilié à la tidjâniyya "douze grains" d'El Hajj Umar, Alfa Boukari aurait reçu le titre de Cheikh d'abord à Douentza puis une seconde fois avec Cheikh Hamallah, 35 ans plus tard. C'est par l'intermédiaire du Cheikh de Ramatoulaye qu'il est mis en relation avec le grand maître établi à Nioro.

> "Cheikh Boubacar Maïga [de Ramatoulaye] a été le premier à partir chez Cheikh Hamallah. A ce moment, il se trouvait qu'Alfa Boukari avait un autre Cheikh. Quand il est parti à La Mecque, il a trouvé quelqu'un à qui il a demandé de lui donner un titre. Ce dernier lui a répondu qu'il ne le dépassait pas en connaissance : "celui qui peut te donner un titre se trouve à Tichît. Quand tu seras de retour à Todiam, il faut que tu partes à Tichît", a-t-il ajouté. Lorsqu'il est revenu de La Mecque, il est parti voir le Cheikh de Ramatoulaye pour savoir s'il connaissait Cheikh Hamallah : "Oui il existe et je suis son disciple, mais présentement on ne peut pas le voir parce qu'il a été emprisonné par les Blancs. Il faut que tu patientes jusqu'à ce que je reçoive de ses nouvelles", lui a répondu le Cheikh de Ramatoulaye. Après quatre ans de cela, Cheikh Hamallah a été libéré et un papier a été envoyé à mon grand-père pour l'informer de la nouvelle.

[13] Pour comprendre les mécanismes de segmentation des confréries musulmanes, *tariqa*, voir Hamès 1983. Ce mécanisme de fractionnement ne s'observe pas cependant au sein de la confrérie Mouride, semble-t-il beaucoup plus centralisatrice.

> Quand il est parti là-bas, c'était un mois de Ramadan, en 1347/ 1926, c'est-à-dire il y a 77 ans" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Qu'Alfa Boukari soit parti à la rencontre de Cheikh Hamallah est un fait dont nous ne saurions être sûre. L'hypothèse d'une rencontre en 1926 reste discutable car le khalife était à cette date déporté à Muderdra en Mauritanie (Bâ 1980 : 80). En dépit du pôle d'influence qui se constitue autour du Cheikh de Ramatoulaye, un autre pôle connu de l'administration coloniale émerge un peu plus au Nord, autour du Cheikh Doukouré, un Peul de Djibo. Compte tenu de leur appartenance socio-ethnique, on aurait pu imaginer que l'affiliation au hamallisme des Peuls de Todiam se fasse sous cette dernière influence, mais il n'en a pas été ainsi… C'est à Nioro que les chefs de Todiam reçoivent le *wird* de la tidjâniyya onze grains. Contrairement à son homologue de Ramatoulaye, Alfa Boukari fait en sorte que sa conversion au hamallisme reste secrète. A Todiam, on évoque l'esprit indocile du Cheikh de Ramatoulaye à l'égard des Blancs, alors que Alfa Boukari optait pour la ruse :

> "Alfa Boukari n'a pas eu de problèmes parce qu'avec les Blancs, à l'époque ça dépendait de la manière dont tu parlais. Ils te posaient des questions et t'arrêtaient en fonction de tes réponses. Si on lui posait la question, il répondait qu'il était douze grains. Il a fait son chapelet douze grains. Tous les disciples de Cheikh Hamallah mentaient de cette manière sauf le Cheikh de Ramatoulaye. Si les Blancs lui posaient la question, il répondait qu'il était onze grains. Il arrivait même que son interprète essaie de sauver la situation en disant qu'il était douze grains et il ajoutait : "non, non l'interprète ment, je suis onze grains" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Tout laisse penser qu'Alfa Boukari de Todiam a été, avec certains disciples *moose* du Cheikh de Ramatoulaye, à l'origine de l'implantation du hamallisme dans le Bassin de la Volta-Noire. En effet, comme le précise Issa Cissé (1994) s'appuyant sur un rapport établi en 1966 à Dédougou par un agent administratif en retraite, les *Moose* du Yatenga se seraient établis dans plusieurs villages des cantons de Dédougou, Bondokuy, Sanaba et Solenzo. Ils seraient arrivés islamisés, certains d'entre eux ayant suivi des formations au Soudan avant de s'installer définitivement. Selon l'auteur, c'est avec ces *Moose*, que le hamallisme s'est étendu à la Boucle de la Volta-Noire en

l'occurrence dans la région de Nouna. De même que "Boubacar Tall originaire de Todiam (au Yatenga) a introduit le hamallisme dans le canton de Barani" (Cissé 1994 : 32). De Todiam et Ramatoulaye, le hamallisme se propage donc vers les régions du Sud-Ouest.

Comme nous venons de le voir, de nombreux ouvrages déjà évoqués font état des persécutions sur les hamallistes dans le cercle de Ouahigouya à partir des années vingt. En revanche, la *Chronique d'un cercle de l'AOF* présentée par Jean-Yves Marchal (1980) rassemble les rapports mensuels et annuels du cercle de Ouahigouya où, à notre grand étonnement, il n'est jamais question de hamallisme. Ce décalage entre les études préalablement effectuées sur l'islam dans le Yatenga pendant la période coloniale et les rapports annuels du cercle est probablement dû au souci de la part des administrateurs coloniaux de ne pas rendre compte des tracas quotidiens causés par certains musulmans et notamment le Cheikh de Ramatoulaye qui est emprisonné dès 1916. Bien que dans les textes présentés par Jean-Yves Marchal, la vie du cercle soit "peu renseignée" sur la période 1917-1923 (précisément celle des nombreuses inculpations du Cheikh de Ramatoulaye), à partir de 1924, les "questions musulmanes", qui jusqu'en 1916 font l'objet d'une rubrique à part, sont désormais traitées sous la rubrique "situation politique". En 1924, les rapports politiques sur la question montrent que les inquiétudes concernant la propagation de l'islam n'ont rien de comparable avec ce que les recherches sur le hamallisme au Yatenga laissent penser (Savadogo 1998, Kouanda et Sawadogo 1993, Bâ 1996, Van Duc 1988). Cependant, les rapports laissent apparaître que les groupements peuls[14] sont désignés comme des foyers à surveiller. En fait, le travail de Boukari Savadogo (1998) révèle que la question du Hamallisme était si importante qu'elle était traitée à un niveau supérieur. Ainsi est-ce dans les archives de Bamako que se trouvent les documents portant sur la Haute-Volta dont le territoire est démantelé entre 1919 et 1932. L'auteur précise que le Soudan français a "hérité du Yatenga, une région de la Haute-Volta la plus dynamique en matière de hamallisme et qui abrite l'une des plus importantes *zawiya*-s du pays" (Savadogo 1998 : 47). A Bamako se trouvent les rapports annuels, semestriels et mensuels du cercle de Ouahigouya et des rapports d'officiers des Affaires Musulmanes sur la *hamawiyya* au Yatenga, ses zones d'influences et ses principales personnalités.

[14] Le Jelgooji est rattaché au cercle de Ouahigouya entre 1917 et 1932. Les neuf "groupements" peuls étaient donc Baraboullé, Djibo, Tongomayel, Thiou, Banh, Todiam, Bosomnore, Diouma et Bottogo.

### c. La question des rapports entre Ramatoulaye et Todiam

Déporté en France, Cheikh Hamallah disparaît en 1943 et est enterré à Montluçon. Après cette date, la tidjâniyya *hamawiyya* se segmente fortement (Savadogo 1998). Les principaux centres qui deviennent autonomes sont ceux de Djibo et de Ramatoulaye pour la zone voltaïque et celui de Yacouba Sylla en Côte-d'Ivoire. Il est important de prendre en considération ce fait qui montre que les foyers importants autrefois sous l'influence spirituelle de Cheikh Hamallah, s'en sont détachés après sa mort. Concrètement les *leaders* religieux de Djibo et de Ramatoulaye considéraient désormais leur centre comme une *zawiya*-mère, d'autant plus que leur rayonnement spirituel vers des *zawiya*-périphériques était important. De Djibo, le Cheikh Doukouré a exercé une influence jusqu'à Niamey et de Ramatoulaye, des centres secondaires se sont développés jusqu'en Côte d'Ivoire. Les disciples de ces deux *leaders*, qui ont pris la tête de *zawiya*-périphériques, ont commencé à venir faire leur soumission à Djibo et à Ramatoulaye à l'occasion des grandes fêtes musulmanes. Boukari Savadogo montre qu'aujourd'hui encore, les disciples du cheikh de Ramatoulaye lui envoient souvent des émissaires et font régulièrement des visites de courtoisie ou de sollicitude afin de présenter les préoccupations de leur coreligionnaires et de solliciter les bénédictions ou les prières du cheikh. "Au-delà de ces rapports d'échange, il faut surtout voir des signes de soumission et d'allégeance" (Savadogo 1998 : 312-314). Après la mort de Cheikh Hamallah, un tournant important s'opère donc : les disciples[15] de Djibo et Ramatoulaye sont désormais assez influent pour prendre leur envol. Ils ne font plus allégeance au successeur de Cheik Hamallah et leur autorité sur les *zawiya* périphériques de la sous-région devient de plus en plus forte. Dans un tel contexte quelle a été l'attitude des hamallistes de Todiam ? Ont-ils continué à faire leur soumission à Nioro, se sont-ils rapprochés d'un des deux centres voltaïques ou encore, ont-ils cherché leur autonomie propre ?

D'après Boukari Savadogo le rayonnement des deux chefs religieux s'est effectué principalement sur une base ethnique : l'action de Doukouré touche les milieux peuls alors que celle du Cheikh de Ramatoulaye se dirige vers les *Moose* (Savadogo 1998 : 307). Néanmoins, les propos recueillis à Todiam montrent sans

[15] Il ne faut pas comprendre disciple dans une acceptation stricte de jeune élève. Le disciple est celui qui se reconnaît de l'influence spirituelle d'un maître. Il peut être lui-même considéré comme un maître dans son milieu.

équivoque le rôle qu'a joué le Cheikh de Ramatoulaye dans l'affiliation d'Alfa Boukari de Todiam au hamallisme. Le cheikh de Djibo, bien qu'il fut lui aussi peul, n'a pas eu une quelconque influence sur le hamallisme à Todiam. Rien dans les paroles que nous avons recueillies à Todiam ne laisse penser que les *Tooroobe* de Todiam se soient soumis à l'influence du Cheikh Doukoure de Djibo après la mort de Cheikh Hamallah. L'appartenance ethnique n'a donc pas joué dans le cas de Todiam. Quant à la soumission éventuelle à l'autorité du Cheikh de Ramatoulaye après la mort de Cheikh Hamallah, rien n'est plus sûr en la matière. Malgré la forte proximité géographique de Todiam avec Ramatoulaye (les deux villages se situent à moins de dix kilomètres l'un de l'autre), il est difficile de savoir si les *Tooroobe* de Todiam entretenaient des rapports d'allégeance avec le Cheikh de Ramatoulaye ou si Alfa Boukari de Todiam était considéré comme un égal (ce que laissent supposer les entretiens effectués à Todiam)[16].

Pour ce qui est de la situation actuelle, nous pouvons répondre avec beaucoup plus de certitude que le centre de Todiam ne semble pas soumis à celui de Ramatoulaye. Deux indices permettent d'avancer une telle hypothèse. Le premier est fourni par le déroulement des fêtes musulmanes, et notamment du *mawlud,* qui sont l'occasion pour les disciples de manifester leur soumission à un maître en venant lui demander des bénédictions. Boukari Savadogo (1998) a bien montré que cela constitue un signe d'allégeance envers un cheikh. A cela on peut même ajouter que c'est ce qui révèle la structure hiérarchique d'une confrérie. Or, le jour du *mawlud*, les cheikh de Todiam et de Ramatoulaye reçoivent indépendamment l'un de l'autre des centaines de visiteurs en quête de bénédictions. C'est là un signe évident que Todiam est spirituellement autonome de Ramatoulaye. Il en serait autrement si le Cheikh de Todiam fêtait le *mawlud* à Ramatoulaye. Le deuxième signe qui témoigne de l'indépendance spirituelle de Todiam par rapport à Ramatoulaye est lié à la transmission du *wird*. Boukari Savadogo (1998) révèle que les cheikh Doukoure de Djibo et de Ramatoulaye transmettent le *wird* de la tidjâniyya "onze grains" à un grand nombre de disciples venus de parfois de Niamey ou d'Abidjan. C'est un élément essentiel qui témoigne de la subordination spirituelle d'une *zawiya*-périphérique à la *zawiya*-mère. Et pourtant, à Todiam, le chef reçoit le *wird* du Cheikh de Nioro (Cf. chapitre 9 : partie sur "le pèlerinage à Nioro"). Ceci montre que contrairement à ses

[16] Des enquêtes à Ramatoulaye pourraient répondre à cette question.

coreligionnaires de Djibo et de Ramatoulaye, le Cheikh de Todiam reste fidèle au descendant du fondateur de la *tariqa*. Todiam est une *zawiya*-périphérique revendiquant son attachement à Nioro. Soucieux d'en donner la preuve par des repères historiques, le chef de Todiam conserve précieusement le récit de voyage d'Alfa Boukari (Annexe 2) montrant que celui-ci a reçu le *wird* "onze grains" de Cheikh Hamallah et non de Ramatoulaye :

> "C'est Alfa qui a commencé à partir à Nioro. Il est parti d'abord à Bamako, Dakar puis Dar (?), Almazerzer (?) et Tichît. C'est là qu'il a trouvé le Cheik. Parfois c'était à pied et parfois en chameau. C'était difficile de marcher là-bas parce qu'il y avait beaucoup de sable. Ils étaient partis à deux : Alfa et El Hajj Baha Djaaré, son compagnon. Ce sont eux qui ont ramené la religion ici. Les deux principaux étaient Aboubacar Tall [dit "Alfa"] et Aboubacar Maïga. C'est là-bas qu'ils ont trouvé le Cheikh et ramené la religion" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003)

Certes, les anachronies permettent de douter qu'Alfa Boukari ait un jour rencontré Cheikh Hamallah. Nous l'avons déjà dit, rien n'est sûr en la matière. Il est cependant certain que ce document rédigé en arabe vise à légitimer historiquement l'attachement de Todiam à Nioro.

# Chapitre 8. Un pouvoir fondé sur des compétences religieuses

**Photo 9 : Panneau à You.**

## I. Droit musulman et jurisprudence locale

Dans les systèmes politiques peuls (Kintz 1988) et plus généralement en Afrique, les chefs ont souvent détenu des pouvoirs juridictionnels. En effet, les tribunaux dits traditionnels s'organisent selon une hiérarchie dans laquelle interviennent d'abord les doyens de lignage ou chefs de quartier, puis en deuxième instance, les chefs de village qui s'en remettent finalement au chef supérieur au cas où un litige ne serait pas réglé. Ce qui frappe à Todiam, c'est d'une part, la fréquence des recours juridiques, et d'autre part, l'appartenance ethnique des justiciables qui ne sont pas forcément issus du groupe *Tooroobe*. Quelle que soit leur origine, les justiciables

viennent de toute la région du Yatenga et parfois même de plus loin. Ici, l'autorité n'émane plus de la simple figure du chef mais de l'institution religieuse et judiciaire reconnue par une population qui n'appartient pas forcément au groupe de référence. Les choses sont ainsi depuis l'entrée en scène du chef Alfa Boukari, que les récits présentent systématiquement comme un homme de grande piété, celui qui a "fait entrer la *shari'a* à Todiam". C'est aussi à ce chef que l'on attribue la paternité de l'affiliation au hamallisme des *Tooroobe* de Todiam. Aujourd'hui à Todiam, si le *fulfulde* reste la langue maternelle de chacun, l'arabe est écrit et parlé par les érudits, ceux qui ont passé plusieurs années à étudier dans les écoles coraniques.

A Todiam, le visiteur est d'abord frappé par cette atmosphère envahie d'un silence rythmé au diapason des cinq prières. Dans la cour du chef, l'islam semble avoir pénétré la vie quotidienne et particulièrement celle du chef qui se trouve au centre d'une intense activité juridique attestée par l'affluence des cas à examiner : conflits, vols, problèmes conjugaux. Après avoir décrit quelques cas concrets traités à Todiam, nous allons nous interroger sur le mode de résolution des conflits dont la complexité est en lien direct avec la pluralité des normes juridiques. Si le chef est un personnage central dans la procédure judiciaire à Todiam, il n'en reste pas moins qu'il est amené à collaborer avec d'autres acteurs, révélant ainsi la force de "l'arrangement".

## 1. Les affaires traitées à Todiam.

Le droit coranique est ajusté à une jurisprudence locale et s'applique sous forme de conseil pouvant déboucher sur une sentence infligée par les membres du cercle de sociabilité de l'accusé. Il nous est apparu nécessaire de décrire l'exercice du droit à Todiam à travers plusieurs cas choisis en raison de leur représentativité. Il y a, à nos yeux, trois types de procédures à considérer : les médiations (conciliatrices ou juridiques), l'épreuve juratoire et les bénédictions[1] (cf. tableau 1)

### a. L'épreuve juratoire dans la mosquée : un cas d'accusation de sorcellerie

Lorsqu'une accusation est portée à l'encontre d'une personne qui la nie, venir jurer dans la mosquée de Todiam est censé donner la preuve de son innocence ou de

[1] Les bénédictions seront traitées dans le chapitre 9.

sa culpabilité. Les vols et les accusations de sorcellerie sont les motifs principaux pour lesquels un quelqu'un peut subir l'épreuve juratoire dans la mosquée de Todiam…

Un matin, un homme, son petit frère et sa femme entrent dans le vestibule qui mène au chef de Todiam. Le visage de la femme laisse deviner qu'elle a longuement pleuré. Les événements sont graves : elle est accusée de sorcellerie. Le petit frère restitue les faits au chef[2]. Après avoir séjourné en Côte-d'Ivoire, le couple et leur enfant sont de retour à Séguénéga dans la cour familiale. Quelques temps s'écoulent et une nuit, certains membres de la maisonnée aperçoivent une lumière derrière la cour à laquelle ils attribuent une signification maléfique :

> "Tout le monde se posait des questions sur la signification de cette lumière. Ils se sont dit que c'était une sorcière. "Qui est cette sorcière ? C'est quelqu'un de l'extérieur ou c'est quelqu'un de notre cour ?" Les deux hommes et leurs femmes ont dit : "la sorcière ne vient pas d'ailleurs, elle est dans notre cour. C'est la nouvelle arrivante" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Informé des événements, le père de famille, un El Hajj, convoque le couple pour éclaircir l'affaire et leur rapporter les propos des membres de la maisonnée. La femme, indignée d'être ainsi accusée, interroge à son tour son beau-père :

> - Je suis arrivée, il n'y a pas longtemps, qui ai-je mangé[3] ? L'enfant de qui ?
>
> - Les deux femmes ont dit que depuis que tu es arrivée, leurs enfants n'ont pas la santé. Elles t'accusent parce qu'elles disent qu'elles étaient parties prendre des "*waks*"[4] contre les sorcières. Et le "*wak man*" leur a dit qu'en faisant le traitement dans la concession, la sorcière ne viendrait pas de la journée. Effectivement, quand elles ont fait le traitement, tu as passé la journée dehors et tu es rentrée dans la concession à minuit. C'est sur ces deux choses qu'elles s'appuient pour t'accuser. Est-ce vrai que tu n'as pas

---

[2] Le chef nous a relater ensuite l'affaire

[3] La sorcellerie implique le fait de "manger" l'âme de quelqu'un.

[4] Terme générique qui désigne toutes sortes de produits aux vertus magiques, préparés par des spécialistes pouvant être des marabouts, des devins ou des médecins traditionnels. Les "*waks*" peuvent protéger, rendre malade, créer des évènements heureux ou malheureux. On dit qu'une personne a été "wakée" et il existe des "contre-*waks*"(contre les sorciers, les morsures de serpent ou les piqûres de scorpions).

passé la journée dans la concession le jour du traitement ?

N'y voyant que des mensonges, la femme soutient qu'elle n'avait jamais été sorcière et qu'elle ne l'était pas. Le père lui propose alors de se rendre à Todiam pour jurer dans la mosquée. Après avoir écouté le récit du frère cadet, le chef de Todiam interroge le mari :

- "Ta femme t'a été donnée par ton papa ou bien vous vous êtes entendus ?"

- Ce n'est pas mon papa qui me l'a donnée."

Le mari fini par reconnaître que la femme était mariée à un autre homme avant qu'ils ne partent ensembles vers la Côte-d'Ivoire l'année dernière. Le chef leur fait part de ses conclusions :

> - "Tu as amené une femme que personne ne veut. Elle n'est pas sorcière, c'est depuis le début qu'il y a malentendu avec ton papa. Dans ce cas, elle ne peut pas entrer dans la mosquée. Retournez dire à El Hajj de ma part que la femme n'est pas une sorcière. Si c'est la manière par laquelle son fils a eu sa femme qui ne lui a pas plu, il n'a qu'à lui dire de divorcer. Une femme, si un mari la délaisse, elle trouvera un autre mari, mais il ne faut pas l'accuser comme ça" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Le chef de Todiam ajoute alors que si El hajj souhaite toujours que la femme jure dans la mosquée, il devra l'épargner de toute accusation. Dans une telle éventualité, il devra revenir en personne à Todiam avec la femme et son mari.

A travers ce cas d'accusation de sorcellerie on voit que les justiciables sont venus se soumettre à l'épreuve juratoire mais n'ont pas eu gain de cause : la femme n'a pas été autorisée à jurer dans la mosquée. D'après le chef, l'épreuve juratoire n'est sollicitée qu'en dernier recours, dès lors "qu'il n'y a pas d'autre témoin que Dieu" ; c'est-à-dire lorsque la lumière ne peut être faite sur une affaire. Afin de respecter cette exigence le chef s'éprouve à cerner l'origine de l'accusation de sorcellerie. Ses paroles montrent bien qu'il considère la valeur de contrôle social de la sorcellerie. En effet, la transgression sociale d'une norme, comme ici l'union illégitime de ces deux personnes, est souvent à l'origine d'une accusation de sorcellerie. Le bannissement et l'humiliation qui accablent une mangeuse d'âme présumée constituent une sanction sévère. La

fonction régulatrice des accusations de sorcellerie a été montrée par ailleurs (Retel-Laurentin 1969, Evans Pritchard 1972, Favret-Saada 1977, Lallemand 1988) et il est intéressant de noter que la décision du chef de Todiam dénote de son désir de substituer cette forme de contrôle social à une autre relevant du droit musulman. La solution préconisée face à une union considérée comme illégitime doit selon lui être le divorce.

Même si nous n'avons pas été témoin d'une épreuve juratoire dans la mosquée, selon le chef, ce type de cas est fréquent et permet de se défendre contre de lourdes accusations. C'est une forme de serment qui à certains égards peut faire échos avec l'ordalie en ce qu'elle soumet le jugement de Dieu. Comme le note Raymond Verdier, malgré la diversité de ses formes et la multiplicité de ses fonctions dans l'espace et dans le temps, le serment est un acte universel. Qu'il s'agisse de lever la main droite comme on le fait pour prêter serment solennel dans les tribunaux occidentaux ou de se soumettre à l'épreuve ordalique du feu ou du poison, perçue comme le jugement de Dieu permettant d'être innocenté d'une accusation de sorcellerie, le serment a une valeur juridique forte : il met en scène un jureur soumis à une épreuve, sous le regard d'un groupe pris à témoin (Verdier 1991). Dans le cas de l'épreuve juratoire comme de l'ordalie, c'est le jugement de Dieu qui atteste de la culpabilité ou de l'innocence même si l'épreuve à Todiam est d'ordre moral et non physique comme pour l'ordalie. L'objectif commun de l'ordalie comme de l'épreuve juratoire est la production d'une preuve attestée par un jugement divin[5]. Ainsi, quiconque est accusé de vol, d'escroquerie ou de sorcellerie peut être sommé de se rendre à Todiam s'il nie le crime. La procédure nécessite une première étape dans la maison du chef[6] où sont réunis les deux protagonistes, un témoin, le chef, au besoin l'imam, et toute personne qui souhaite être présente. Cette épreuve permet au coupable d'avouer son crime et d'éviter le parjure dans la mosquée, car il sait que "s'il entre dans la mosquée et jure,

[5] Analysant les systèmes juridiques africains, Jean Poirier (s. d.) estime que la production de la preuve aurait été beaucoup plus compliquée sans le recours aux ordalies qui correspondent à "un sérieux effort de rationalisation sous des apparences parfaitement anarchiques". Selon l'auteur, certaines preuves semblent être l'application de connaissances empiriques destinées à faire avouer le coupable. Il cite notamment une expérience montrant que l'épreuve du fer rougi sur la langue crée chez le coupable un dessèchement de sa bouche dû à l'effet de la peur, l'amenant à se découvrir. Nous sommes à Todiam dans le même mode de production de la preuve car le pouvoir coercitif apparaît dès lors que le fautif se retrouve soumis à un interrogatoire dans la demeure du chef en présence des responsables religieux et de son entourage.

[6] Les "jugements" peuvent se dérouler en plusieurs endroits de la cour du chef parmi lesquels sont préférés les vestibules et antres précédant les pièces principales.

tout ce qu'il dit se retournera contre lui". Si l'accusé persiste à clamer son innocence, il entre dans la mosquée. Une fois les ablutions faites, le Cheikh se tourne vers l'est et dit :

> "Au nom de la mosquée, deux personnes se sont emmêlées. L'une d'entre elles accuse l'autre de tel acte et l'autre nie les faits. Nous n'arrivons pas à faire la part des choses : l'accusé doit jurer. S'il ment, que l'accusé soit maudit par la mosquée. L'accusé jure trois fois si c'est un homme, quatre fois si c'est une femme. Par exemple : "au nom de Dieu et du Prophète je n'ai pas pris la radio, je n'ai pas caché la femme d'un tel, je n'ai pas volé les bœufs. Il m'accuse pour rien. Si c'est moi qui suis à l'origine de ces faits, que la mosquée me maudisse" (Chef de Todiam, Todiam, octobre 2001).

Il ne faut pas mésestimer l'importance du jeu théâtral qui s'opère à l'instant du serment : c'est une mise en forme du corps accompagnée de la parole juratoire codée (Verdier *op.cit.*) répondant à un procédé systématique institué à Todiam. La parole juratoire telle que le chef nous la décrit est un acte judiciaire mettant en scène des adversaires sous le regard de leurs proches et du chef. Le jeu théâtral se retrouve dans le face à face entre l'accusé et sa famille dont un membre se fait souvent le représentant. Lorsque le jugement de Dieu provoque la bénédiction ou la malédiction, l'accusé est confronté à son destin. L'acte est lourd de conséquences car "le parjure sait qu'il est une figure tragique de la société. Il peut perdre non seulement le secours des dieux, mais aussi de la société" (Verdier 1991 ).

> "Cela dépend de la manière dont la personne a juré mais une semaine après, il y a forcément quelque chose qui va lui arriver : elle peut mourir, devenir folle, toute sa cour peut partir en fumée, il y en a même qui sont morts, juste après avoir juré, sur le chemin du retour" (Chef de Todiam, Todiam, octobre 2001).

La puissance de Dieu invoquée par l'intermédiaire de la mosquée est une valeur sociale que partagent tous les musulmans et qui dépasse l'appartenance ethnique. En effet, l'institution est reconnue par les Peuls comme par les *Moose* pour son caractère religieux et juridique. La parole juratoire a ici la force d'un double lien : celui du jureur à lui-même et à la collectivité qui en est témoin.

Il est nécessaire de faire une parenthèse sur la question de la sorcellerie à Todiam pour comprendre que l'attitude adoptée face à la sorcellerie révèle une certaine ambivalence. Du point de vue des représentations, la sorcellerie est reléguée au plan des mécréants, mais elle n'est pas totalement niée. En effet, pour le chef, comme pour ceux qui se considèrent comme de "vrais" musulmans, la sorcellerie est présentée comme une croyance impure, en contradiction avec les préceptes du Coran. C'est une pratique à laquelle il ne faut pas croire pour ne pas donner de pouvoir à celui qui l'utilise.

> "Pour nous, dans la *shari'a*, il n'y a pas d'histoire de sorcellerie. (…) Même si on voit que c'est un peu vrai, on n'accepte pas ça puisqu'on n'est pas sûr. Si tu te dis en toi-même que telle femme est sorcière et capable de tuer quelqu'un, tu es un mécréant. En faisant ça, tu donnes un pouvoir à cette personne" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

La sorcellerie fait l'objet de discours et de représentations qu'il est intéressant de comparer aux pratiques magiques des marabouts. Les Peuls désignent les sorciers par le terme *sukunya* alors que les marabouts utilisant des filtres associés avec des incantations coraniques sont appelés *dabotode*. Ce terme englobe également les pratiques divinatoires, telles que la géomancie mais aussi la médecine traditionnelle. Quoi qu'il en soit, le *dabotode* utilise quelque chose (un produit, un filtre, le sable) alors que *sukunya* prend l'âme en regardant, "ce n'est pas une personne qui utilise des produits, mais c'est quelqu'un qui a des pouvoirs", précise le chef de Todiam. En effet, "du côté des représentations, le sorcier est perçu comme un meurtrier sans arme matérielle ni poison" (Lallemand 1988 : 13), alors que les pratiques occultes regroupent "toute une série de pratiques assez hétérogènes, allant de l'astrologie à la magie en passant par l'alchimie et diverses formes de divination" (Lory 1996 : 185). Comme les anthropologues britanniques, il convient de distinguer la sorcellerie par technique (ou *sorcery*) accessible à tout individu, de la sorcellerie par essence (ou *witchcraft*) qui dépend d'un pouvoir inné et qui ne s'acquiert pas (Balandier 1984 : 78). Le *dabotode* pour les Peuls de Todiam n'est pas incompatible avec l'islam dès lors qu'il ne fait pas de cette activité un commerce. En revanche, *sukunya* est un mécréant tout comme celui qui y croit.

A regarder de plus près, si les techniques magiques ont une place en islam, elles font aussi l'objet de discours ambivalents : la magie est à la fois désignée comme une pratique impure[7] et employée comme moyen de protection. En fait, la présence de la magie en aire d'islam est attestée depuis longtemps. Les autorités religieuses "admettent en général l'existence et l'efficacité de certaines pratiques magiques, tout en soulignant l'inclusion possible de nombreuses illusions, de mensonges et de dangers moraux" (Lory *op.cit.*). Savoirs occultes et sorcellerie connaissent un rapprochement historique. En effet, si l'on regarde la place que les savoirs occultes ont occupé en islam, on constate qu'ils ont fait l'objet de débats théologiques opposant les partisans et les détracteurs de ces pratiques. Derrière ces controverses la question de l'orthodoxie était expressément visée. Selon Pierre Lory, magie et divination étaient considérées comme des activités suspectes et ont progressivement reçu un cachet d'honorabilité, voire même de sacralité (*op.cit.* : 188). L'attitude des musulmans face à la sorcellerie renvoie à une certaine conception de l'islam et permet d'établir des points de différenciation entre croyants. Elle renvoie à des débats "émiques" sur la pureté de l'islam et l'orthodoxie. Attribuer les actes de sorcellerie aux "mauvais musulmans" est donc surtout le support d'un discours de différenciation entre des groupes qui n'ont pas la même pratique de l'islam : les *Yarse* et les *Marãse* présentés comme des "vendeurs d'amulettes" (Kouanda et Sawadogo 1993), les *Moose* nouvellement convertis comme de piètres musulmans, et les *Tooroobe* comme ceux qui sont anciennement islamisés. Ceux qui se considèrent comme de "vrais musulmans" montrent du doigt ceux qu'ils ne jugent pas dans le droit chemin, ce qui leur permet d'asseoir leur pouvoir religieux. On voit ainsi comment la coexistence de pratiques religieuses divergentes peut donner lieu à des représentations de l'autre, à des discours sur l'orthodoxie qui n'en restent pas moins subjectifs. Malgré cette conception normative de la sorcellerie, les *Moose* viennent soumettre des cas de sorcellerie à Todiam et les juristes sont prêts, s'il "ne reste plus d'autre témoin que Dieu", à procéder à l'épreuve juratoire afin de mettre au grand jour la Vérité. À Todiam, le traitement des accusations de sorcellerie est présenté comme le résultat d'un ajustement aux pratiques *moose* :

"Autrefois, avec la s*hari'a,* on ne s'occupait pas des histoires de sorcellerie

[7] A. Kouanda et B. Sawadogo (1993) parlent d'un islam "corrompu" à propos des pratiques des *Yarse* et des *Marãse* du Yatenga.

> puisque ça n'existait pas, même actuellement, il n'y a jamais ça avec les Peuls" (Chef de Todiam, Todiam, novembre 2001).

Les nombreux cas de sorcellerie sur lesquels il a fallu trancher ont, en quelque sorte, fait jurisprudence :

> "Il y a trente ans, notre grand-père a décidé qu'il fallait résoudre ces cas, car ça gâte la vie de beaucoup de personnes. Avec les *Moose*, si tu es accusé de sorcellerie, tu es banni de la famille" (Chef de Todiam, Todiam, novembre 2001).

D'une manière générale, les accusations traitées dans la mosquée de Todiam révèlent que le chef est considéré comme un médiateur entre Dieu et les Hommes puisque dans la mosquée, il sollicite la parole divine pour faire la lumière sur le différend. Néanmoins ce type de médiation n'est pas son seul registre de compétence.

b. Médiation conciliatrice et médiation juridique.

Pour la troisième fois, deux femmes du village de Haloko se disputent. C'est toujours le même refrain : leurs enfants respectifs s'échangent coups et injures et l'animosité gagne les mères, qui prennent parti pour leur progéniture. L'une d'elles est accusée d'avoir insulté l'aîné des enfants de l'autre. "Les femmes sont venues ici pour savoir qui a raison", nous explique le chef de Todiam. Pour lui, c'est un simple "problème de cohabitation". Ce cas, que nous appelons "médiation conciliatrice", se règle selon une procédure déclenchée sur l'initiative d'une des deux protagonistes. Ainsi une des femmes vient-elle à Todiam "convoquer l'autre" et présenter au chef l'objet de sa requête. Au terme de leur rencontre, le chef lui rédige une "convocation" en arabe, signée et tamponnée en rouge de la mention "Sa Majesté Oumar Tall, Chef de Todiam". Puis, les deux femmes reviendront exposer leur version des faits :

> "Chaque fois, c'est l'accusateur qui prend d'abord la parole, ensuite l'accusé donne sa version des faits. Si ce que l'accusateur dit est vrai, l'accusé n'a qu'à confirmer, si ce n'est pas le cas, il donne sa version des faits" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Par cette démarche, "l'accusateur", c'est-à-dire la personne qui est à l'origine de la convocation, donne au conflit une dimension nouvelle : la discorde est rendue

publique et fait l'objet d'une délibération parmi les notables de Todiam puis au sein de son environnement familial. Les juges s'en tiennent à leur représentation de la hiérarchie des fautes avant de mettre en place la juste procédure :

> "En écoutant leur version, on sait automatiquement que c'est un problème de cohabitation. Si on ne t'a pas frappé ou volé tes richesses, ce n'est pas très important, ce n'est qu'une histoire de jalousie. On ne pouvait pas faire la part des choses, il fallait qu'on parte chez elles puisque, là-bas, les gens connaissent leur caractère, ils voient ce qui se passe sous leurs yeux. Ici, chacune se donnait raison, donc on ne pouvait pas savoir qui disait la vérité. On leur a dit de rentrer et aujourd'hui, deux de mes hommes sont partis là-bas.
>
> Mes envoyés ont rassemblé les deux maris respectifs, les deux frères des maris, le délégué, le chef, l'imam du village, des vieilles et des vieux. Tous ces gens-là sont allés dans la concession de la belle-mère. Mes envoyés ont dit : "Nous sommes envoyés par le chef de Todiam, nous ne sommes pas venus pour juger. Les intéressées sont venues chez le chef de Todiam et comme il n'a pas été témoin des mésententes, on ne pouvait pas savoir les faits exacts. C'est la troisième fois qu'il y a des querelles. Il faut qu'on interroge des témoins pour savoir les faits exacts".

Les envoyés du chef interrogent la belle-mère de l'accusée qui porte la faute sur l'autre femme. La vieille dame se plaint des insultes portées à l'encontre du mari de l'accusée et de ceux qui ne sont pas concernés par les querelles. A ces mots, les envoyés réagissent :

> "Tous ceux-là sont témoins et ils disent que même si tu as raison, quand tu te querelles avec quelqu'un, il ne faut pas que tu insultes ceux qui ne sont pas impliqués dans tes bagarres. Ce que tu fais n'est pas bien. Si tu es capable de maîtriser ta bouche, l'affaire va en rester là, mais si tu ne peux pas, l'affaire va remonter jusqu'à l'administration.
>
> Dans notre justice, s'il y a mésentente, la première fois on ne se presse pas pour faire souffrir le fautif : on encourage les intéressés à se demander pardon. Si ça se répète jusqu'à trois fois, ceux qui sont chargés de s'occuper de l'affaire, vont faire leur boulot. Alors mes envoyés leur ont

> demandé de se pardonner mutuellement et elles ont accepté" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Le problème à régler est présenté comme étant de petite ampleur, ce qui n'empêche toutefois pas une enquête auprès de l'entourage des plaignantes, menée par les envoyés du chef en son nom. Ayant provoqué la tenue d'un conciliabule destiné à confronter les adversaires, ceux-ci poussent les protagonistes à la réconciliation. Pour ce faire, ils s'appuient moins sur leur connaissance du Coran que sur l'image prestigieuse dont ils bénéficient.

Outre la conciliation, les "gens de Todiam" s'investissent dans une autre forme de médiation, à savoir le conseil juridique. A plusieurs reprises nous avons constaté ce type de requête. A titre d'exemple, deux *Tooroobe* étaient venus de Koumbani solliciter un avis en matière de succession. A la suite de leur requête, deux hommes de Todiam sont envoyés à Koumbani. Ce type de "médiation juridique" est fréquent à Todiam : les visiteurs viennent demander conseil pour trouver une solution reconnue comme étant en accord avec la règle coranique. Le chef fait alors appel aux connaissances spécifiques de ses juristes afin de trancher sur les différends d'héritage, de divorce, d'adoption et de tout ce qui se rapporte au droit de la famille, mais parmi les plus fréquents, il faut citer les conflits conjugaux.

### c. Demandes de divorce

En dix jours, nous avons eu connaissance de cinq conflits conjugaux traités par le chef. Ce sont donc des affaires récurrentes et le chef de Todiam ne nous a pas caché ses craintes d'être perçu comme l'ultime recours pour des femmes souhaitant divorcer. Voici un de ces cas :

Le matin du 24 janvier 2004, une femme se présente accompagnée de deux hommes dont l'un est son mari. Nous les avons trouvés assis sur une natte près du chef et la femme leur tournant le dos, patientant en retrait sur une chaise, la tête baissée. Son voile rabattu sur le crâne masque une mine serrée, elle souhaite divorcer. Bien que les litiges conjugaux soient monnaie courante, cette affaire n'est pas aisée car ce n'est pas la première fois que la femme se rend à Todiam. Le chef décide donc de

remettre à chacun des époux une lettre, qu'il fait rédiger en français. En voici le contenu :

> Samedi 24 janvier 2004-
>
> K. Tall est venue pour la troisième fois chez moi, c'est-à-dire le chef de Todiam. Elle est venue trois fois en larmes en disant qu'elle ne veut pas de son mari. Ces trois fois j'ai essayé de la raisonner pour qu'elle retourne chez son mari. Mais cette fois-ci, elle m'a dit que les fois précédentes, je ne l'ai pas aidée parce qu'elle est orpheline et pauvre. Je la raisonnais parce qu'elle a eu trois enfants avec son mari et j'ai pitié de ces enfants là. Sinon, je n'ai pas pris parti pour le mari. Il ne m'a rien donné pour me corrompre. Dieu seul est témoin que je n'ai rien pris pour aider le mari. Mais je veux dire à la femme de retourner encore chez son mari, et si toutefois il y avait encore des mésententes entre elle et son mari, qu'elle ne revienne pas chez moi, elle sera libre de chercher un autre mari. Le mari ne doit pas non plus revenir chez moi.
>
> Le Cheikh de Todiam.

Cette lettre sera conservée par les époux jusqu'à leur prochaine et dernière querelle. Après deux requêtes de la part de la femme, le chef applique une règle élémentaire du droit musulman selon laquelle le juriste ne peut intervenir plus de trois fois. Pour régler leur différend, les époux devront s'adresser à leurs familles réciproques ou à l'administration. La lettre est censée servir d'appui pour les éventuelles suites que le couple aurait à vivre et utilisée en cas de nouveau recours. Le mot du chef de Todiam est considéré aux yeux de celui qui le lira comme un avis en référence à la norme islamique. En l'occurrence, en cas de nouvelle tentative de divorce, la femme est libre "de chercher un autre mari". La pertinence de l'avis contenu dans le message est d'autant plus forte qu'il est signé d'un juriste détenant le titre de Cheikh. Même si le chef se refuse à intervenir directement dans le divorce du couple, son courrier révèle que ses avis rendus sont susceptibles de faire autorité. Cette influence du chef de Todiam lui est conférée par ses connaissances juridiques et son titre de cheikh.

## 2. La pluralité des normes juridiques et des acteurs

Une des particularités du droit africain tient à la multiplicité des instances judiciaires auxquelles un plaignant peut avoir recours. Pour ce qui est du droit local burkinabè, il existe les tribunaux départementaux dont la présidence est assurée par le

préfet assisté d'assesseurs désignés dans l'entourage du "chef de canton". Souvent premier assesseur, ce dernier exerce aussi un pouvoir judiciaire spécifique encore fréquemment sollicité aujourd'hui et moins coûteux. Ce chef supérieur assure donc une certaine continuité entre la justice "traditionnelle" et la justice "moderne". Mais contrairement à ce qui a cours dans les anciens cantons de Thiou et de Banh, désormais chefs-lieux de département, les tribunaux départementaux n'ont jamais existé à Todiam. Bien que s'associant parfois aux autorités administratives pour le règlement de certains conflits, l'institution judiciaire de Todiam est essentiellement fondée sur le droit musulman dont la flexibilité permet l'adaptation des règles à des réalités sociales variables selon les cas considérés.

a. *Sulufu* : l'"arrangement"

L'arrangement est au centre de la procédure judiciaire. Pour le comprendre, il faut s'arrêter quelques instants sur la notion "fulanisée" de "*sulufu*", qui vient du terme arabe, *sulh,* dont l'*Encyclopédie de l'islam* donne la définition suivante : "Nom abstrait tiré du verbe *saluha,* être juste, droit, traduisant l'idée de paix et de réconciliation dans le droit et la pratique islamique. L'objectif du *sulh* est de mettre fin aux hostilités entre les croyants de sorte qu'ils entretiennent des relations paisibles et amicales. Pour ce qui est des relations entre communautés musulmanes et non musulmanes, le *suhl* consiste à suspendre les conflits qui surviennent entre elles et à établir la paix appelée *muwada'a* durant une certaine période."[8] Plusieurs explications au sujet de *sulufu* nous ont été faites à Todiam, Banh et Dingri. Pour le chef de Todiam *sulufu* s'explique ainsi :

> "Autrefois, si un homme marié commettait l'adultère, on faisait un trou jusqu'au niveau de ses hanches, on l'enterrait et on faisait appel aux enfants pour qu'ils le lapident jusqu'à la mort. On faisait ça si l'homme était marié, et s'il était célibataire on lui donnait des coups de fouet. *Sulufu*, c'est la *shari'a* modérée. On applique l'essentiel, mais on ne fait pas les choses horribles comme dans la *shari'a*. Actuellement si tu voles et que tu nies les faits, on te fait entrer dans la mosquée de Todiam pour jurer. Si tu refuses d'entrer dans la mosquée pour jurer, tu paies. Si tu refuses de payer, on t'emmène chez les gendarmes. Si une femme a envie de divorcer et fait venir son mari à Todiam, on lui pose quatre questions : Il te frappe ? Il

8. M. Khadduri, Encyclopédie de l'islam, vol. 9 : 88.

> n'est pas capable de te donner des effets vestimentaires ni à manger ? Il insulte les membres de ta famille ? Si elle dit que non, qu'elle ne veut pas de son mari seulement, on lui dit que si elle veut divorcer, elle n'a qu'à rembourser les dépenses de son mariage à son mari. Autrefois avec la *shari'a*, elle devait rembourser le double. C'est *sulufu*. Dieu a dit que le *sulufu* c'est mieux que la *shari'a*. Dans la *shari'a*, il y a plein de choses qui ne sont pas bonnes. Avec la *shari'a,* si tu enlevais l'œil de quelqu'un, on t'enlevait ton œil, un bras, ton bras (…) Maintenant il y a des amendes ou on t'emprisonne, ça fait partie des *sulufu*. Dieu a même conseillé de faire des *sulufu*. C'est dans le Coran, ça veut dire arrangement" (Chef de Todiam, Todiam, novembre 2001).

Pour le chef de Todiam, *sulufu* permet une modération de la *shari'a* et admet un allègement des sanctions préconisées dans la *shari'a*. *Sulufu* revient aussi à tenir compte du mode de sanctions infligées par d'autres juridictions et notamment "modernes" : l'emprisonnement et les amendes font à ce titre parti des *sulufu*. Voici l'avis d'un maître coranique de Dingri concernant *sulufu* :

> "*Sulufu*, c'est quand il y a mésentente entre deux parties. Concernant les limites d'un champ, celui-là a dit que la limite est ici, l'autre a dit que la limite est là. Donc il y a une portion de terre qu'ils se disputent. Ils partent ensemble pour expliquer à celui qui se charge d'appliquer la *shari'a*. Ce dernier leur dit : "Je ne peux pas retirer toute la portion pour un de vous. Pour qu'il y ait entente et tolérance, vous allez partager la portion en deux parties égales. La limite sera au milieu". C'est un exemple de *sulufu*. Concernant des jugements, si on fait avec la *shari'a*, on cherche la vérité. En cherchant la vérité, ça va déranger la cohabitation. Donc, pour ne pas déranger la cohabitation, on cherche un arrangement. Le vrai sens de *sulufu*, c'est arrangement " (Tall I., maître coranique *tooroobe*, Dingri, septembre 2002).

Dans cette version, *sulufu* sous-entend la nécessité de rechercher la conciliation plutôt que d'appliquer strictement les dispositions d'une règle. Enfin, une autre proposition est formulée par un maître coranique de Banh :

> "*Sulufu*, ça ressemble à l'aumône. Par exemple s'il y a un héritage, c'est ce qu'on va vous donner en plus, c'est sous forme d'arrangement. Ça n'a rien

> à voir avec ce dont la personne doit hériter. C'est une partie donnée pour arranger, *sulufu* c'est un troisième cadeau" (Barry M., maître coranique *foynabe*, Banh, janvier 2003).

Pour ce dernier, *sulufu* c'est le cadeau en remerciement pour un service, ce que d'autres appelleraient "l'argent de la cola". En dépit de ces trois interprétations, *sulufu* exprime systématiquement l'arrangement. Cette idée d'arrangement évoquée par nos interlocuteurs trouve un écho dans les sociétés maghrébines du XVII^e^ siècle : Le juge use davantage de son autorité que de son pouvoir judiciaire pour procéder au *tahkîm,* "arbitrage", dans les affaires épineuses, afin d'emmener les parties du litige au *sulh,* "arrangement" (Touati 1994 : 106). "*Sulufu*" est alors l'appellation locale d'une procédure plus connue en islam sous le nom de *sulh* et destinée à s'adapter aux réalités sociales. L'objectif premier est de préserver l'entente, au besoin en s'écartant un peu de la Loi. *Sulufu* permet de rendre la Loi plus souple, d'alléger les sentences, de pousser les parties en conflit à la réconciliation et même de collaborer avec l'administration. Parfois présenté comme une modération de la *shari'a*, *sulufu* témoigne du caractère négociable des règles coraniques et de leur interprétation.

Comme l'affirme Baudoin Dupret (2004), il ne faut pas surestimer le caractère religieux des décisions de justices quand bien même elles s'appuient sur le droit. La réalité historique est bien plus nuancée. En effet, "la loi ne fonctionne pas comme une donnée homogène qui dicterait ce qu'est la réalité sociale juridique ou politique" (Dupret 2004). L'auteur remet en question l'essentialisation de la *shari'a* comme Loi et considère que le sens de la *shari'a* n'est donné que par sa lecture. Cette idée n'a en fait rien de nouveau puisqu'elle apparaît très clairement dans les travaux des orientalistes tels que Louis Gardet (2002/1967). Les *sulufu* représentent l'application locale d'un principe de droit malikite invitant les juristes à tenir compte du '*urf*, la coutume. A Todiam et dans d'autres localités telles que Dingri et Banh, la Loi est délibérément considérée comme devant être adaptée aux coutumes et réalités locales. Faire les *sulufu* c'est aussi reconnaître la pluralité des instances juridiques que sont par exemple, les aînés mais aussi l'administration.

### b. Les acteurs du droit

Nous avons vu à travers les cas traités plus haut que le chef rend justice en concertation avec d'autres personnes pouvant être des vieillards assurant le rôle d'aînés sociaux, ou encore de juriste compétents sur des questions de droit. S'agissant des juristes qui assistent le chef, ils occupent des rôles allant de conseiller à médiateur ou juge. Le traitement des requêtes formulées à Todiam montre que c'est en référence au droit musulman que le chef et ses conseillers officient. Ainsi le chef est entouré de personnes compétentes et de confiance. Parmi elles il faut attirer l'attention sur deux juristes : le premier H. Tall est le demi-frère du chef. C'est aussi celui qui, en cas d'absence du chef, se charge d'assurer une sorte d'intérim et de régler dans la mesure de ses possibilités les problèmes juridiques pour lesquels il est compétent. Il fait un compte rendu systématique au chef dès son retour. Le chef peut également lui remettre la charge de cas qu'il règlera sans nécessairement l'informer des suites de l'affaire. Il s'agit là des litiges sans gravité. Nous verrons dans le paragraphe suivant ce à quoi fait référence la notion de gravité. Le second acteur fréquemment sollicité dans ce système judiciaire est El Hajj I Tall. Considéré pour son savoir religieux, il règle des affaires seul ou avec H. Tall. Contrairement à ce dernier, El Hajj I est issu de la maisonnée de l'imam. Oncle paternel de l'imam actuel, El Hajj I a récemment donné son fils en mariage à la fille du chef.

Si ces deux personnes sont souvent sollicitées pour mettre à profit leurs connaissances coraniques, le chef estime qu'il est nécessaire de s'entourer également de six vieillards de plus de soixante dix ans. Ceux-ci sont chargés de donner leur avis pour des cas nécessitant un ajustement à la coutume. Aux yeux du chef de Todiam, les aînés sociaux masculins incarnent la coutume et leur avis ne peut être négligé. On l'a vu, le chef officie avec l'aide des juristes qu'il estime compétents selon les cas, mais des affaires impliquant des procédures de réconciliation nécessitent la présence de vieillards.

> "Les vieux sont toujours présents et, en cas d'absence, ils sont remplacés par leurs enfants. En cas de décès, on les remplace par un autre vieux. Les vieux de soixante dix ans ne sont pas influencés par l'amour, ils s'en foutent de la richesse. Ils ne vont pas être corrompus pour dire des mensonges. Ils vont dire la vérité et ce qu'il se doit. Si une personne est

> moins âgée et a la connaissance comme Harouna ou bien Issa, même s'il est prophète, s'il n'est pas âgé, il peut faire parfois des choses enfantines" (Chef de Todiam, Todiam, février 2004).

Une grande importance est attachée à l'expérience de l'âge. Bien que ceci n'ait rien d'étonnant s'agissant d'une société africaine, il faut dire que les vieux sont les figures mêmes de l'arrangement. La prise en compte de leur avis invite parfois à s'écarter un peu de la Loi. "Les vieux ne parlent pas de la *shari'a*", précise le chef en rappelant que la *shari'a* "fait mal" et qu'il vaut mieux la mettre de côté si l'arrangement convient. Cette conception de l'arrangement qui donne aux aînés une place privilégiée permet notamment de chercher des solutions à des conflits fonciers ou encore à des ruptures familiales et conjugales. D'une manière générale, les questions de simples conflits conjugaux sont considérés par le chef comme des affaires "secrètes" qui doivent rester entre lui et les intéressés, mais dans des cas de divorce, le chef sollicite fréquemment un groupe de vieillards.

Certaines situations peuvent amener le chef de Todiam à collaborer avec les autorités judiciaires départementales ou provinciales. D'abord, dans des cas qui ne sont pas résolus à Todiam et se poursuivent auprès des autorités judiciaires, le chef ayant été en charge de l'affaire, retrace son évolution au préfet ou au commissaire. Ensuite, lorqu'une sanction doit être établie. On a vu par exemple que l'épreuve juratoire dans la mosquée pouvait donner lieu à l'aveu d'une faute ou d'un crime. À l'issue de ces jugements aucune sanction n'est imposée car ceci relève de la responsabilité de l'administration judiciaire burkinabè :

> "Maintenant, on ne fouette pas, on te dit ce que le Coran édicte. Si la personne obéit, il n'y a pas de problèmes, si elle n'obéit pas, on ne la force pas, on l'emmène devant l'administration. On dit que telle personne a pris ça à quelqu'un et ne veut pas le lui remettre (…) C'est à l'administration de faire la part des choses" (Chef de Todiam, Todiam, octobre 2001).

Enfin, le chef est également perçu comme un intermédiaire pour les Peuls convoqués devant les autorités judiciaires. Ce type de situation nous a été rapporté concernant des cas de conflit entre bergers peuls et propriétaires *moose*. Les exemples de bergers chargés du gardiennage des animaux appartenant à des *Moose*, accusés d'avoir vendu un animal pour survivre, ne sont pas rares. Dans ces situations d'extrême dénuement, ces

bergers s'en remettent au chef pour que celui-ci plaide en leur faveur. Des critères de valeurs qui n'auraient certainement pas été pris en compte par le seul agent de justice sont argumentés par le chef : le nombre d'années durant lesquelles le berger a accompli sa tâche, ses capacités à se retirer dans les brousses situées sous des cieux cléments en période de sécheresse pour permettre la survie et la reproduction du cheptel.

### c. La hiérarchie des fautes

Les cas qui se présentent à Todiam sont nombreux et variés : on juge les uns, on réconcilie les autres, on propose des réparations, mais le rôle du juge est moins d'infliger une sanction que de désigner les fautes de chacun. Le chef officie en référence au droit musulman, c'est pourquoi il est compétent pour tout litige (héritage, divorce, garde d'enfant). Il est également arbitre en tant que témoin de la parole de Dieu invoquée lors de l'épreuve juratoire. On l'a vu, le choix de la procédure est déterminé par le type de recours et l'importance relative de la faute. Pour ce qui est de l'épreuve juratoire, n'entre pas dans la mosquée qui veut. Seules les "fautes graves" méritent d'y être traitées : vol de sommes importantes, sorcellerie et adultère[9]. La norme morale est laissée dans un flou qui offre une ample marge de manœuvre : "Une faute grave, c'est quand rien qu'en y pensant tu as envie de mourir", nous explique le chef. La faute grave implique la transgression d'une norme conduisant à un sentiment de honte extrême. En outre, une faute doit être préalablement identifiée en tant que telle. Dans le bas de l'échelle des fautes, les querelles de famille relèvent de la compétence des juristes de Todiam qui, par leur influence, ont un rôle de pacificateurs. Nous l'avons vu dans le premier cas considéré comme un "problème de cohabitation". Entre ces deux extrêmes, on serait tenté de classer les fautes du type : coups et blessures, dégâts dans les champs cultivés ou abus de confiance. Tous ces litiges peuvent être présentés à Todiam en vue d'un règlement à l'amiable, à l'occasion duquel des réparations sont proposées bien plus que des sanctions. Ces réparations sont suggérées en référence à la loi islamique et à l'appréciation d'un groupe de vieillards qui assistent le chef afin de trouver un "arrangement".

[9] L'adultère est une faute qui selon la *shari'a* peut être jugée à condition que quatre témoins oculaires puissent confirmer l'accusation.

**Tableau 1 : Quelques cas traités à Todiam**

| nombre/genre/ethnie | Provenance | objet du recours | Mode de résolution | Type d'affaire |
|---|---|---|---|---|
| 2 femmes *tooroobe* | Haloko | dispute de famille | Enquête à Haloko par deux envoyés du chef | Médiation conciliatrice |
| 2 hommes *tooroobe* | Koumbani | Partage d'un héritage | Succession réglée à Koumbani par deux envoyés du chef | Médiation juridique |
| 1 homme *moaga* | Oula | Malade | Bénédiction au chef et dans la mosquée | Bénédictions |
| 1 femme peule | Yoda | Sa fille n'a pas de prétendants | Bénédiction au chef et dans la mosquée | Bénédictions |
| 2 commerçants *moose* | Ouahigouya | accusation de vol/épreuve juratoire | sans suite | Epreuve juratoire |
| 1 représentant du chef de Kosuka (*moaga* ?) | Kosuka | Inauguration de la mosquée de Kosuka | Déplacement à Kosuka pour dons et bénédictions | Bénédictions |
| 2 *moose* : père et fils | Barga | Accusations nombreuses et injustifiées sur le fils | Bénédiction au chef et dans la mosquée | Bénédictions |
| 1 homme *moaga* | Berenga | Souhaite retrouver son épouse | Bénédiction au chef et dans la mosquée | Bénédictions |
| 1 femme peule | Djibo | Garde d'une enfant | sans suite | Médiation juridique |
| 2 hommes et 1 femme, *moose* | Séguénéga | Accusation de sorcellerie | refus | Epreuve juratoire |
| 1 homme *moaga* | Todiam | Vol | Convocation | Médiation juridique |
| 1 *Tooroobe :* petit frère du chef de Bosomnore | Bosomnore | Conflit à Bosomnore et séparation des grandes prières : demande de médiation au chef | Requiert la réconciliation entre chef et imam avant intervention prochaine | Médiation conciliatrice |
| 1 *Tooroobe* | Dingri | Divorce | Sollicite la conciliation entre les familles sans son intervention. | |
| 1 femme (*Tooroobe* ?) | Ronga | Divorce | Demande de convocation du mari | Médiation conciliatrice |
| 1 *Tooroobe* | | Berger accusé de vol et convoqué à la gendarmerie. Affaire suivie préalablement par le chef | Compte rendu de l'évolution de l'affaire au commissaire et intervention auprès des protagonistes | Médiation conciliatrice |

Ce tableau rend compte de certains cas présentés à Todiam alors que nous y séjournions. Ceci n'est pas une synthèse exhaustive de l'ensemble des affaires qui ont été traitées lors de notre présence à Todiam. Néanmoins, ce tableau présente les nombreux litiges pour lesquels le chef a accepté nous faire un exposé. Les demandes de bénédiction ne sont ici que quelques exemples cités parmi un grand nombre. On voit ici que la plupart des requérants se présentant à Todiam viennent du Yatenga ce qui laisse supposer que le pouvoir judiciaire du chef s'exerce principalement dans le territoire correspondant aux trois provinces (Loroum, Yatenga et Zondoma) qui composent le "grand Yatenga". En outre le traitement des divorces révèle l'aspect arbitraire d'une distinction entre médiation conciliatrice et médiation juridique. Il faut bien reconnaître que d'une manière générale, les deux sont très liées. Ainsi a-t-on observé qu'à l'occasion des demandes de divorce (systématiquement à l'initiative de la femme), la femme obtient le plus souvent gain de cause à l'issue de trois tentatives. Si aucune faute jugée comme telle au regard du droit musulman, comme l'adultère, n'est à l'origine de la demande de divorce par la femme, le chef, en concertation avec six vieillards, semble favorable à lui donner sa "liberté".

Si le juriste est le "personnage central de l'islam" (Garborieau et Grandin 1997), on voit bien que ces compétences résultent de sa capacité à dire le droit et à l'adapter. Le droit (*fiqh*) est considéré comme une "science" reine, mais sa maîtrise nécessite de s'appuyer sur les "sciences" auxiliaires que sont la grammaire, l'exégèse coranique et la science des traditions. L'accumulation d'un ensemble de connaissance religieuse garanti les compétences des juristes et sont considérées comme de véritables voies pour se rapprocher de Dieu. La connaissance est, comme le rappellent Marc Gaborieau et Malika Zeghal (2004), une véritable Voie d'accès à la connaissance de la volonté divine.

## II. Les connaissances ésotériques et exotériques.

Si la volonté d'Allah est déléguée aux hommes, c'est parce que ces derniers ont acquis la connaissance qui les rapproche toujours un peu plus près de Dieu. Les savoirs ésotériques et exotériques sont donc considérés comme des modes d'accès à la connaissance de la volonté divine (Gaborieau et Zeghal 2004). L'autorité religieuse est transmise grâce à ces deux formes de connaissances qui sont ici compatibles et même

cumulables en un seul homme. Le savoir exotérique est acquis dans ce que l'on appelle couramment les "écoles coraniques"[10], et les savoirs ésotériques représentent l'expérience mystique permettant l'affiliation à la tijâniyya "onze grains".

## 1. L'apprentissage des savoirs religieux

L'apprentissage dans les écoles coraniques représente le mode d'enseignement public et de sensibilisation à la connaissance du Coran et des traditions prophétiques (*hadîth*) dont la langue est l'arabe. Cette connaissance s'appuie sur les savoirs religieux où la "science reine" est le droit (*fiqh*), ainsi que sur les "sciences" auxiliaires que sont la grammaire, l'exégèse coranique et les traditions. Les parcours d'apprentissage dans les écoles coraniques montrent que l'accumulation des savoirs est aussi un processus de socialisation de l'enfant. A l'âge de neuf ans, trois semaines après sa circoncision, le chef actuel est confié à un maître issu du petit groupe *silmimoaga* établi à Todiam et dont la réputation révèle son haut niveau de connaissance coranique. L'apprentissage au début est un peu rébarbatif d'autant plus que l'enfant n'en mesure pas les conséquences sur son avenir.

> "Quand j'étais avec le *silmimoaga*, les gens sont partis dire à mon grand-père que je ne suivais pas et que je ne faisais que m'amuser. Alors le gand-père m'a fait partir à Tollo pour m'écarter du village. J'ai fais deux ans là-bas, on cultivait et on mendiait" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004).

A Tollo, deux ans s'écoulent à l'issue desquels il connaît le Coran par cœur. Cette première et essentielle étape achevée, il revient dans ses pénates pour recevoir des bénédictions. Rapidement, sa quête du savoir le propulse à Dankano, non loin de Baraboulle dans le Jelgooji, région où les musulmans du Yatenga séjournent pour accumuler des connaissances coraniques. C'est là-bas que le chef commence son apprentissage des *Kitâb*[11] et plus particulièrement *Ibn Assiru* sur les cinq piliers de

---

[10] La notion d'"école coranique" qui fait référence à l'apprentissage d'une part, et au qualificatif "coranique" d'autre part, renvoie à l'étude du Coran et des savoirs qui en découlent : grammaire, vie du prophète, métaphysique, morale, droit… Bien que souvent utilisé, le vocable "école" fait l'objet d'une critique : voire le numéro 169-170 des *Cahiers d'Etudes Africaines*, intitulé *Enseignements*, et plus précisément les articles de Corinne Fortier (2003 : 236), Jean-Claude Penrad (2003 : 321), Stéfania Gandolfi (2003 : 263).

[11] Livres

· Les noms marqués d'une astérisque sont transcrits tels qu'ils nous ont été dit par nos informateurs, nous ne leur avons pas trouvé de correspondance en arabe.

l'islam et *Gadamatun**, les deux étant regroupés sous le titre *`Ibâda*, la dévotion. Ceci correspond au premier stade de l'instruction à l'occasion duquel les élèves apprennent les vingt attributs de Dieu et les "obligations personnelles" nécessaires à la dévotion, comprenant les règles de purification, de la prière, du jeûne, de l'impôt religieux et du pèlerinage (Fortier 2003 : 238). Il y apprend également les *"figi" (fiqh)*, c'est-à-dire le droit. Il faut noter que cette première étape d'apprentissage articulant les deux domaines du dogme et du droit, est aussi celle qui est observée par Corinne Fortier (2003) en Mauritanie. L'auteur fait à cette occasion remarquer que la comparaison du corpus d'ouvrages étudiés en Mauritanie, avec celui du Niger (Meunier 1997), du Mali (Tamari 1996) et du Fouta Tooro (Schmitz 1998) montre une grande homogénéité dans le choix des œuvres fondamentales de droit malékite.

Après avoir passé deux années, il rentre de nouveau à Todiam pour un bref séjour avant de repartir. Koro, Sévaré, Mopti, Koulougo, Naï sont les cinq localités dans lesquelles il poursuit ses études coraniques. Cet itinéraire n'a rien de préétabli. La réputation des maîtres est diffusée par le bouche à oreille qui guide l'élève dans ces choix. Elèves, commerçants et voyageurs sont des vecteurs de circulation des informations pour vanter la qualité des enseignements dispensés par certains maîtres.

> "A Koro, l'enseignant avec qui j'étais avait des élèves. Ses élèves disaient qu'à Sévaré, il y avait un enseignant réputé qui avait un grand savoir, c'est pour cela que je suis parti là-bas. […]Même présentement, je suis ici, mais je sais où se trouvent les enseignants les plus réputés. Ce sont des voyageurs qui rapportent les nouvelles" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004).

Son séjour au Mali lui permet d'améliorer ses connaissances : il apprend les *kitâb* intitulés *luga**, qui forment à la langue arabe et sa grammaire, et *madu**, sur la vie du prophète, l'histoire de l'islam et la géographie. Il retourne au Jelgooji pour approfondir ses connaissances dans ce même domaine. De là, à Todiam, il apprend que son père l'a marié et rentre quelque temps avant de repartir dans le Jelgooji accompagné de sa jeune épouse. Le nouveau marié termine son parcours avec le droit, "*figi*" (*fiqh*).

Ce bref récit de la quête du savoir coranique montre que cet apprentissage accompagne le processus de socialisation de l'enfant, ainsi que son intégration statuaire.

C'est après sa circoncision, étape qui marque la séparation de l'enfant à sa mère, qu'il entame ses études coraniques. On voit ici que cette socialisation passe par l'assimilation progressive d'une morale religieuse : l'enfant, au début, vit ses devoirs comme une contrainte et progressivement, s'empare de ses choix. Dans ce processus, "la déambulation propédeutique"[12] joue un rôle essentiel et mérite que l'on s'y attarde un instant.

Le compagnonnage qu'implique ce type d'enseignement coranique est une phase importante de la vie. D'abord dirigé vers ses maîtres par ses parents (père ou grand-père), le jeune homme devient rapidement autonome quant à ses choix et orientations spirituelles. Au gré de ses intérêts personnels et de ses rencontres s'échelonnant tout au long de ce parcours initiatique, l'élève puise dans les domaines variés qui composent les "sciences" religieuses. Dans cette quête, le jeune homme est immanquablement confronté aux duretés de la vie qui font partie de son apprentissage. Dans le meilleur des cas, il travaille sur le champ du maître en contrepartie de nourriture, sinon, la mendicité reste son unique moyen de subsistance. Ses repas quotidiens sont parfois si improbables qu'il décide de changer de localité. Un ancien élève nous raconte une de ses étapes où il ne lui a pas été possible de rester plus de sept mois tant les conditions étaient difficiles. Son témoignage vaut mieux qu'un long développement :

> "On pouvait manger à midi et attendre jusqu'au lendemain pour manger. Dans le village même, c'était pas possible d'avoir à manger, parce qu'il y avait beaucoup d'élèves. Même si tu gagnais quelque chose c'était insignifiant. Il fallait se déplacer de sept à neuf kilomètres pour avoir quelque chose. C'était difficile d'y aller à chaque fois" (Tall H., juriste et frère cadet du chef, Todiam, janvier 2004).

On a vu que dans la transmission du savoir, le maître forge et renforce sa réputation qui est colportée à travers le pays par l'intermédiaire des élèves qui se font de véritables canaux d'information. Pour l'élève, l'apprentissage est non seulement un mode de socialisation, mais c'est aussi une étape stratégique s'il souhaite se "professionnaliser" dans le domaine religieux. Il peut ainsi développer des connaissances dans des domaines particuliers s'il projette d'être un homme de religion.

[12] Terme emprunté à Jean Schmitz 1999

Il étudie alors les *kitâb* les plus adaptés. Le frère cadet du chef qui occupe aujourd'hui une place importante dans la sphère judiciaire de Todiam a privilégié les *kitâb* intitulés *Arabie Salah*, *Ukame** et *Halil,* dont l'ensemble correspond encore aux "*figi*", (*fiqh*). Les "livres" dans lesquels le droit est enseigné sont nombreux et H. Tall explique sa préférence pour "les anciens auteurs" qu'il considère comme plus "authentiques".

> "J'ai choisi ça parce que se sont les meilleurs. Ce sont les anciens auteurs, il n'y a pas eu de déformation. C'est l'authentique. Dans les autres *kitâb*, il peut y avoir des contradictions et à moins d'être bien expérimenté dans ces domaines là, tu n'es pas capable de faire la part des choses" (Tall H., juriste et frère cadet du chef, Todiam, janvier 2004).

Que le choix des *kitâb* soit orienté par des objectifs "professionnels" est admis volontiers par le juriste, mais l'apprentissage et l'accumulation de connaissances fournissent aussi des bénédictions. Apprendre par cœur l'ouvrage écrit par un saint permet d'obtenir des bénédictions de sa part :

> "[Le choix des *kitâb*, c'est pour être utile ici], mais même si tu ne fais pas de jugements, en apprenant ça, tu approfondis ta connaissance, puisque l'auteur de chaque *kitâb* est un saint. En lisant ses œuvres, tu reçois des bénédictions de sa part" (H. Tall, juriste et frère cadet du chef, Todiam, janvier 2004).

Cette affirmation montre que l'accumulation des connaissances est perçue comme un enrichissement intellectuel et personnel qui va donc bien au-delà des opportunités professionnelles. L'interlocuteur cité ici occupe une fonction qui fait de lui un des principaux assistants du chef en matière de jugement. En outre, sa professionnalisation est aujourd'hui un acquis, mais sa position privilégiée au sein de l'institution ne l'empêche pas de poursuivre son apprentissage : "J'ai commencé un autre *kitâb,* mais jusqu'à présent je ne l'ai pas fini, c'est *halil*". L'approfondissement de la connaissance est un moyen de se rapprocher de Dieu. Recevoir la bénédiction du saint qui est l'auteur du livre, c'est bénéficier de son autorité et de son influence spirituelle.

## 2. Sainteté et mysticisme

L'accès à la connaissance des textes sacrés implique nécessairement le rattachement à un ou plusieurs saints et plus tard, quand le croyant a atteint un haut degré de connaissances, il peut se former à une expérience mystique. La pratique de l'ascèse et l'apprentissage de la méditation constituent un savoir ésotérique, réservé à un petit groupe et considéré comme secret. Cette expérience mystique est perçue comme le second mode d'accès à la connaissance de la volonté d'Allah (Gaborieau et Zeghal 2004). Pour paraphraser Popovic et Veinstein (1996), les confréries ont, partout dans le monde musulman, essaimé des "Voies" portant le nom de leurs fondateurs, enjambant les frontières, s'attachant à des idéologies politiques et à des pratiques mystiques différentes. La finalité première d'un ordre *soufi* est "de conserver, de transmettre, de diffuser l'enseignement mystique du fondateur, un mode d'accès à Dieu par un ensemble spécifique de rites, de pratiques, d'exercices et de connaissances ésotériques" (Popovic et Veinstein 1996). Un maître relié au fondateur par une chaîne ininterrompue de filiations spirituelles, est là pour guider ses adeptes dans cette voie. Les gens de Todiam sont des adeptes de la tidjâniyya "onze grains" dont le maître, établi à Nioro du Sahel au Mali, est un descendant spirituel du chérif Hamallah, lui même issu d'une famille de descendants du prophète[13].

Il n'est pas inutile de rappeler que l'appartenance à la tidjâniyya revêt deux acceptions : une qui s'entend au sens large et l'autre au sens strict. La première relève en quelque sorte du langage courant de tout musulman qui se réclame d'un ordre parce que son groupe d'appartenance s'y considère rattaché. Par exemple, on se dit tidjâniyya parce que l'on prie dans une mosquée dont l'imam appartient à la tidjâniyya et parce que chaque année, les responsables religieux auxquels on est rattaché vont fêter le *mawlud* chez un des cheikh tidjâniyya du Yatenga. En revanche être tidjâniyya au sens strict, c'est apprendre les méditations qui correspondent à cet ordre On pourrait dire que l'on naît d'abord tidjâniyya et qu'ensuite, on devient tidjâniyya. C'est bien sûr à cette deuxième configuration que nous nous intéresserons ici.

> "Moi je suis devenu tidjâniyya il y a sept ans. Il y a quelqu'un qui a fait des études poussées et il donne son autorisation pour devenir tidjâniyya et

[13] C'est que suppose le terme chérif.

> montre la façon de méditer. Il faut méditer chaque matin et chaque soir ainsi que dans la soirée du vendredi. En méditant, tu te purifies. Il faut que tu arrives à suivre parfaitement la religion. Il faut être un vrai croyant. En méditant, les péchés s'en vont. Les vrais croyants ont dit que le jour du jugement dernier, chacun doit avoir un cheikh qui l'emmène devant le prophète et le prophète devant Dieu. Chaque personne fait des pêchers et en méditant avec la tidjâniyya, le jour du jugement dernier tu seras un peu sauvé" (H. Tall, frère cadet du chef, Todiam, octobre 2001).

La pratique mystique n'est envisageable que si l'on s'estime capable de faire preuve d'assiduité. Etre tidjâniyya est le résultat d'un choix et d'un cheminement personnel. Si le choix d'être affilié à une confrérie relève de l'expérience personnelle et intime d'un croyant, sa quête n'est pas solitaire : elle se fait grâce à un maître spirituel. La notion de transmission de l'influence spirituelle est essentielle pour comprendre les raisons pour lesquelles les croyants revendiquent leur lien avec un personnage considéré comme une autorité religieuse. D'un point de vue historique, la continuité entre les ordres mystiques actuels et le tout début de l'islam est fondée sur le fait qu'ils sont légitimés par la transmission ininterrompue d'une influence spirituelle depuis le prophète jusqu'au représentant actuel d'un ordre (Gril 1996). L'autorité qui émane de ce dernier est donc fondée sur son lien spirituel avec le prophète. Le lien avec un maître est concrétisé par la transmission du *wird* qui atteste de l'initiation du croyant à la pratique mystique de l'ordre. Dans l'idéologie soufie, le croyant suit une Voie[14] lui permettant de cheminer vers Dieu. Pour ce faire, il faut se rattacher "à un saint (*wâli*) pour bénéficier de son autorité et de son influence spirituelle et à un maître (*murchid*) pour être guidé dans la Voie" (Gril 1996: 28).

A Todiam, ceux qui font autorité sur les croyants sont les cheikh et les *walî*. Le premier est censé être celui qui transmet le *wird*. Si le chef de Todiam détient nécessairement le titre de cheikh pour occuper sa fonction, d'autres peuvent également l'avoir obtenu.

> "Le titre de cheikh, même si tu n'es pas chef, avec l'accord du chef, tu peux aller le prendre là-bas [à Nioro]. Il peut y avoir deux cheikh. Il y a eu un

[14] La notion de "Voie" est fréquemment employée pour désigner les ordres mystiques ou confréries (Popovic et Veinstein 1996).

> moment à Todiam, il y avait trois Cheikh. […]Parmi eux, il y a un responsable. S'il y a quelqu'un qui veut un *wird*, c'est lui qui le donne. Les deux autres ne peuvent pas donner le *wird* en sa présence. S'il n'est pas présent, les autres peuvent donner. Le fait qu'ils ne peuvent pas donner le *wird* en sa présence, c'est une façon de le respecter. Même s'il en donne, ça ne gâte pas, mais c'est pour être respectueux qu'ils ne font pas ça" (P. et H. Tall, *Tooroobe*, Todiam, juin 2004).

Ceux qui permettent aux croyants d'être initié à l'ordre ont reçu le titre de cheikh à Nioro auprès du maître de la tidjâniyya "onze grains". Le cheikh est donc considéré comme un détenteur de savoirs et en cela, il se hisse au-dessus des autres croyants[15]. Le vocable "cheikh" qui recouvre des valeurs aussi étendues qu'équivoques et parfois même problématiques (Penrad 1998), est ici un personnage du présent, une autorité habilitée à intégrer les croyants à l'ordre. En revanche, le *wali* est, à Todiam, une figure du passé, un pieux personnage ayant par sa propre histoire, marqué l'histoire religieuse du village. Le *wali* bénéficie d'un capital prestige important. Voici la définition de *walî* à Todiam :

> "Il y a trois sortes de *walî*. Le premier, tout le monde sait qu'il est un *walî*, lui aussi le sait et Dieu sait qu'il est un *walî*. Le *walî*, c'est quelque chose qui peut être caché ou dévoilé. Le deuxième : il sait qu'il est *walî*, Dieu le sait, mais les gens ne le savent pas et peuvent parfois le traiter comme quelqu'un d'insignifiant, mais lui, il sait au fond de lui qu'il est un homme de Dieu (*walî*). Le troisième, il ne le sait pas et les gens non plus, seul Dieu le sait. […] On dit que quelqu'un est *walî* par son comportement : il ne parle pas beaucoup, parfois il peut prédire quelque chose. Vous allez dire que c'est des mensonges et par la suite vous verrez que c'est véridique. Il ne ment jamais et ne mange que la nourriture qui est conseillée par Dieu. Il ne s'habille pas n'importe comment et ne va pas dans n'importe quels endroits. Il suit ce que Dieu dit. Il ne regarde pas dans n'importe quels endroits, il regarde souvent devant lui. La vision, la marche et la parole, c'est ça qui amène les problèmes. Si on met de l'ordre dans sa marche, sa parole, sa vision et au niveau de son sexe, c'est qu'on est un homme de Dieu. Il y a aussi le *walî* qui fait n'importe quoi alors qu'il est homme de

[15] Nos informations à ce sujet font malheureusement défaut. D'autres investigations seraient intéressantes pour en savoir davantage sur la transmission du *wird* à Todiam.

> Dieu, sans le savoir. Tu peux aussi chercher à avoir l'amitié de Dieu, mais ce n'est pas forcé que tu la gagnes. […]Ici, il y a eu deux *walî*, Alfa et le papa du *silmimoaga*. Il faut du temps pour se rendre compte que quelqu'un est un homme de Dieu. […]Les gens vont sur les tombes des *walî* en plusieurs occasions : c'est comme une mosquée la tombe des *walî*. Y'a pas un jour, ça dépend des gens. Il y en a qui passent chaque vendredi, chaque *mawlud*, comme il y en a qui passent le jour de l'an [musulman]. Les *walî* et les prophètes sont des intermédiaires. Tu demandes à Dieu, mais tu te sers d'eux comme intermédiaires : une mosquée, la *Kaaba*, ce sont des intermédiaires. Si tu prends une mosquée, la *Kaaba*, les autres prophètes, ils sont en contact avec Mohammed et c'est Mohammed seul qui est en contact avec Dieu. C'est Mohammed l'intermédiaire. Ensuite, il y a les prophètes, les *walî*, les mosquées. Les petits musulmans doivent passer par ces derniers" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Il y a bien dans la définition du chef, l'idée que le *walî* est un homme proche de Dieu et donc un intermédiaire pour les croyants. C'est également un homme qui mesure chacun de ses geste et chacune de ses paroles. A Todiam les habitants se targuent d'avoir dans leur histoire deux *walî* qui sont restés ancrés dans les mémoires comme des saints hommes. Bien qu'étant d'illustres inconnus à l'extérieur de leur petit univers, ces personnages sont des références, des figures du mysticisme, des idéaux à suivre. Certains voudraient être *walî* comme l'ont été ces deux hommes, d'autres se satisfont de venir les honorer sur leur tombe. La mémoire collective leur ménage une bonne place. Alfa Boukari Ly-Tall, dont nous avons parlé plus haut, est l'un d'eux. On raconte qu'il avait pour habitude de se retirer du monde pour s'adonner à sa quête mystique. Alfa Boukari Ly-Tall qui a été chef de Todiam, est celui à qui l'on attribue la paternité de l'affiliation à l'ordre auquel les gens de Todiam sont encore aujourd'hui rattachés. Il aurait reçu le *wird* de la tidjâniyya "onze grains" de Cheikh Hamallah en personne. Le récit autobiographique (annexe 2) de ses épopées à la rencontre de Cheikh Hamallah est censé attester de sa filiation spirituelle avec le fondateur de la tidjâniyya *hamawiyya*. Alfa Boukari est présenté comme un personnage détenant de grandes connaissances. C'est ce qu'indique le terme "Alfa" :

> "Alfa, on sait que c'est un grand titre. Il a reçu plusieurs titres avant d'être Alfa. Le titre Cheikh lui a été donné par Cheikh Hamallah. Si tu étudies

> beaucoup et que dans ta région, tu es le meilleur, on te donne le nom Alfa. Le Cheikh, c'est un titre que tu reçois avec un autre. D'ici à la mer rouge, il n'y a pas quelqu'un qui le dépassait en connaissance. C'est pour ça qu'on lui a donné le nom Alfa" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Selon David Robinson le terme peul "Alfa" vient probablement de l'arabe *al-faqih*, "juriste", et conserve le même sens (Robinson 1988 : 56). Alfa Boukari aurait obtenu le titre de cheikh une première fois à Douentza avec un maître de la "tidjâniyya douze grains" en 1891 et ce n'est qu'en 1926 qu'il l'obtient une seconde fois avec le fondateur de la tidjâniyya "onze grains". Le second *walî* était un *silmimoaga* de Todiam. Originaire de Nongfaire, à 25 kilomètres au Sud-Est de Ouahigouya, il serait venu s'installer à Todiam sur la demande de Alfa Boukari :

> "Alfa Boukari [Aboubacar Ly-Tall] est venu demander à notre vieux à Nongfaire de venir s'installer ensemble pour pouvoir suivre parfaitement la religion, servir Dieu. Notre vieux était un grand musulman. Alfa avait appris des choses sur le Coran avec lui. Après, Alfa lui a donné ses enfants pour qu'il leur enseigne le Coran. Comme ça, il est devenu maître coranique" (I. Barry, fils du *walî silmiimoaga*, Todiam, octobre 2001).

On peut être un *walî* sans être nécessairement de grande renommée, mais ce titre semble relié à un degré de connaissances élevé, associé à un savoir être. Le *walî* devient ainsi un personnage de référence inscrit dans une histoire localisée.

# Chapitre 9. Le cumul des pouvoirs traditionnels et religieux.

Todiam est à la fois une chefferie et une institution religieuse et en conséquence, le chef cumul un pouvoir politique (traditionnel) avec un pouvoir religieux. De cet état de fait découlent des logiques particulières de valorisation de l'image et de contrôle des ressources économiques. Ce cumul des pouvoirs qui fait la force de la chefferie, n'est pas sans révéler certaines ambiguïtés.

## I. Soigner sa réputation.

Nous avons montré dans le chapitre précédent qu'il est nécessaire pour le chef et ses assistants de détenir les compétences et les connaissances leur permettant d'assumer la charge d'un service judiciaire. Néanmoins, le seul fait de détenir des compétences religieuses ne saurait suffire pour lui assurer sa légitimité de chef. Comme l'affirme Georges Balandier (1992), un pouvoir établi sur le seul éclairage de la raison aurait peu de crédibilité et la "justification rationnelle" ne permet pas à elle seule de parvenir à maintenir le pouvoir. "Il ne se fait et ne se conserve que par la transposition, par la production d'image, par la manipulation de symboles et leur organisation dans un cadre cérémoniel" (Balandier 1992 : 16). Certes, être une autorité religieuse nécessite des connaissances et un savoir-faire, mais cela se prouve, se défend et s'entretient également par le biais de la mise en scène. Le pouvoir, quel que soit son contenu, doit être mis en scène. Cette règle se vérifie à Todiam.

### 1. La prise du pouvoir

#### a. Le pèlerinage à Nioro : médiatisation, légitimisation.

Chaque année des milliers de pèlerins se rendent à Nioro du Sahel, une ville située à l'Est du Mali, pour faire des dons, recevoir des bénédictions et rendre

hommage au *leader* de la tidjâniyya "onze grains". De Todiam, chaque année une délégation part au nom du chef, mais au lendemain de son intronisation, le nouveau chef a décidé de s'y déplacer en personne…

Une vague de communiqués radiophoniques déferle dans tout le pays : c'est ainsi que le pèlerinage s'organise et que les étapes se déterminent avec les autres musulmans qui souhaitent se joindre au groupe. En rendant public et en médiatisant son attachement au maître spirituel de Nioro, le chef de Todiam s'assure sa réussite. Il faut voir là une véritable stratégie. Le pèlerinage à Nioro est aussi une manière de rendre publique son nouveau statut et d'afficher l'identité religieuse de la chefferie :

> "A l'approche du départ, on fait des communiqués à Ouagadougou, Bobo et Ouahigouya. Ceux de Bobo nous attendent à Bobo, ceux de Houndé font pareil à Houndé. On fait des escales par-ci, par-là pour attendre les gens. On se suit pour partir ensemble. J'ai pris la chefferie il y a quatre ans. Après 25 jours de cela, j'ai informé tout le monde que j'allais partir" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Ce pèlerinage organisé par le chef de Todiam est présenté comme un parcours interrompu d'étapes dans les localités où d'autres pèlerins souhaitent se joindre à lui :

> "Dans le Yatenga, j'ai dit à tous ceux qui avaient l'intention de partir, qu'ils n'avaient qu'à chercher 55 000 francs CFA pour le transport aller-retour, les repas et les dons au Cheikh. J'ai dit 55 000 francs parce que je ne veux pas qu'il y ait des difficultés au cours du voyage et que les frais me reviennent. A Bobo, j'ai dit que tous ceux qui avaient l'intention de venir n'avaient qu'à envoyer 50000, on a fait escale cinq jours à Houndé pour attendre les gens et trois jours à Bobo. J'ai établi la liste des partants, on était 22, *Moose* comme Peuls. J'ai divisé les 22 personnes en petits groupes de 7 personnes. Pour chaque groupe, il y avait une délégation qui s'occupait de l'argent. On est parti louer un car, on a discuté sur le prix à payer et les propriétaires du bus ont dit : "comme vous partez pour le pèlerinage, on va vous faire un rabais car nous aussi on est commerçant et on demande des bénédictions". Le prix était de 10000 au lieu de 16 000 et en plus de cela, pour moi et l'imam, ils nous ont dit de ne pas payer. L'imam de Bosomnore n'a rien payé non-plus" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Par ce pèlerinage, le chef marque son attachement à la hiérarchie confrérique. Un pouvoir et une norme, religieux ou politique, se doivent perpétuellement d'être défendus. Ceci est d'autant plus valable pour les chefs "traditionnels" dont le statut est sans cesse redéfini. Nous avons vu combien le pouvoir du chef de Todiam repose sur ses compétences religieuses et l'on comprend d'où vient cette nécessité d'afficher impérativement son identité religieuse. Cette "mise en scène du politique" (Abélès 1997) est indispensable à l'affirmation du pouvoir politico-religieux incarné par le nouveau chef de Todiam. Le pèlerinage est sa quête de légitimité et en définitive, le moment opportun pour renvoyer à la collectivité l'image cohérente de l'homme de religion qu'il entend être. Le chef a ainsi mis "en spectacle l'univers dont il est issu et dont il assure la permanence" (Abélès 1997 : 360). Cette rencontre est autant un acte médiatique qu'un acte de soumission. C'est une manière de rendre publique une manifestation politique et d'afficher une identité (Rivière 1988), en l'occurrence il s'agit bien là d'une identité religieuse.

Ceci n'a cependant rien d'une coutume post-intronisation observée depuis longtemps. Le chef est d'ailleurs le seul à avoir effectué le pèlerinage à Nioro avec son ancêtre Alfa Boukari. C'est même la seconde fois qu'il se rend à Nioro. La première fois lui a permis de recevoir son titre de Cheikh, directement de l'autorité supérieure de l'ordre. Il s'agit donc bien d'un choix personnel, d'une stratégie de médiatisation de son statut. Ceci étant, il faut garder à l'esprit que ce rite est effectué annuellement par une délégation au nom du chef de Todiam car c'est un moment crucial pour recevoir des bénédictions et s'inscrire dans le processus de ce qu'on appelle "l'économie de la prière", comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin.

### b. La succession : de la crise à la réconciliation

Une intronisation est avant tout une quête de légitimité qui ne va pas d'elle-même comme en témoignent les conflits de succession dont la durée traduit les difficultés à être reconnu dans une nouvelle fonction. Intronisé en 1999, le chef de Todiam a été confronté à une crise qui s'est prolongée jusqu'en décembre 2003.

En 1998, quand après trente trois ans de règne, le chef Souahibou Tall disparaît, son premier fils, Hamadoun lui succède. Huit mois seulement s'écoulent avant que la mort n'emporte le nouveau chef. L'amertume de son oncle paternel et rival n'a même pas eu le temps d'être apaisée que la question de la succession se pose

de nouveau. Le prétendant malheureux compte bien renouveler sa candidature pour le turban en 1999 et faire face à Oumarou qui, en tant que frère puîné du chef qui vient de s'éteindre, a beaucoup de chance d'être nommé. Soutenu par les deux frères de son rival et par l'imam, Oumarou prend la chefferie, mais le conflit s'envenime… Le hasard nous amène à Todiam en pleine crise aiguë, en octobre 2001. Les conflits, dont nous ignorons tout, sont loin d'être terminés. Les protagonistes viennent de passer une âpre saison hivernale en se battant à coups de communiqués radiophoniques. La rumeur galvaudée par la radio est une arme redoutable. La teneur de ces conflits nous sera rapportée un an plus tard, à Thiou où nous rencontrons un des protagonistes, le beau-frère du chef de Thiou. Il nous fait part de son ressentiment envers le chef de Todiam et nous apprend qu'une plainte a été déposée en septembre 2001 au ministère de la justice et de la promotion des Droits de l'Homme.

Cinq plaignants ont rédigé un document de 21 pages. Ce petit groupe de villageois et de ressortissants établis en ville se présente comme les "opprimés de Tall Oumarou" pour consigner leurs "dénonciations et plaintes". Ils inscrivent d'abord en gros caractère : "Affaire Tall Oumarou chef coutumier de Todiam, village centenaire de 1875 habitants ; sans école ni dispensaire". Le ton n'est pas aussi amer qu'il le sera tout au long des pages suivantes. Les cinq auteurs introduisent leur plainte en décrivant l'enterrement d'Hammadoun où en présence de responsables administratifs, politiques, religieux et coutumiers du Loroum, le futur chef "fulminait" contre les éventuels prétendants, les contraignant à renoncer au turban. Ainsi donc, selon eux, le chef aurait été le seul candidat. Dans les pages qui suivent, quatre des cinq plaignants ont déposé leurs "déclarations" devant servir d'appui pour démontrer toute l'immoralité du chef. Outre ces accusations personnelles, le principal mobile de plainte est que la chefferie de Todiam a toujours œuvré en privant le village d'école et de dispensaire pour en faire "tout simplement un paria au modernisme politique, économique, social et culturel". Le chef est accusé d'hériter d'une institution où l'école avait été jusque là refusée. Paradoxalement, à l'heure même où ces accusations prennent corps, la première école primaire de Todiam ouvrait ses portes dans le village (cf. III.2. "L'école, un bâton de changement"). L'objectif de ce document est clair: ternir la réputation du chef et tenter d'aboutir à sa destitution.

Pendant les quatre ans de crise, le village est divisé. Le conflit se cristallise dans les moindres projets collectifs. Partout les deux factions rivales s'opposent. C'est ce que le directeur de l'école observe lors de la création du bureau de l'association des Parents d'élèves.

> Le village n'a pas d'entente comme ça. […]Il arrive qu'il y ait une assemblée générale et tous les horizons du village viennent. Bon, il peut arriver que les points de vue des différents partis s'opposent. Par exemple, ça s'est produit lors de l'élection du bureau de l'école" (Directeur de l'école, Todiam, février 2004).

Le directeur de l'école poursuit que ceux qui critiquaient la représentativité du bureau ont manifesté leur mécontentement en n'envoyant pas leurs enfants le lendemain à l'école. Il précise à demi mot qu'il s'agit du conflit de succession car pour lui, la réussite du projet de mise en place de l'école résidait d'abord dans son devoir de ne pas prendre part au conflit. De plus, ce conflit, lorsqu'il était en pleine crise aiguë ne s'exprimait que par des non-dits. Ce n'est qu'en 2003 après le pardon que le directeur osait nous révéler à demi-mots que le conflit se répercutait dans le fonctionnement de son école. L'objectif de ces non-dits est de préserver la réputation du chef que les dénonciations précédemment évoquées avaient tenté d'atteindre. Ce n'est qu'en 2003, alors que la réconciliation avait eu lieue, que le chef nous a énoncé sa version du conflit :

> "Ce genre de mésentente, ça arrive souvent : s'il y a un chef qui vient de décéder, après avec le nouveau chef, il y a toujours des mésententes. C'est pas la vérité qui amène les mésententes, ce sont toujours les calomnies […]. Comme mon papa était décédé, j'ai pris la chefferie [après son frère dont le règne a duré huit mois]. Il y a eu des prétendants qui n'ont pas eu la chefferie et qui voulaient être indépendants. Comme ils n'ont pas eu la chefferie, ils ne voulaient pas reconnaître mon autorité. Les mésententes ont duré quatre ans. On est parti faire des jugements, on a été à la justice, on a même eu des avocats, on a tout fait. On n'a pas pu trancher l'affaire. Même jusqu'à présent, la gendarmerie n'a pas été capable de trancher l'affaire. En nous posant les questions, ils se rendent compte que l'histoire, ce n'est que des problèmes de jalousie et ils ne peuvent pas trancher ça. Ils nous ont dit d'aller nous débrouiller entre nous. Ils sont fatigués d'entendre ça. Notre famille qui se trouve à Rouko et Kindougou, ce sont

> le grand frère et le petit frère, ensuite il y a nous et Bosomnore. Ils sont venus dire qu'il y a une mésentente et comme ça fait longtemps que ça dure, ça ne leur plaît pas. Ils sont venus cette année m'appeler avec mes adversaires et ils nous ont dit que c'est eux les grands frères et qu'ils veulent que l'on cesse les querelles pour que la région soit tranquille, parce que la mosquée de Todiam n'appartient pas seulement à ceux de Todiam, mais à l'ensemble du Burkina. Si on veut gâter l'image de la religion des *Tooroobe*, eux ils ne sont pas d'accord. Ils ont dit qu'ils se rassembleraient pour être contre nous et qu'en venant ici, c'est pour faire en sorte qu'on se pardonne mais celui qui refuse ça, c'est ce dernier qui aura à faire à eux. Si nous on est d'accord, eux ils sont venus pour l'arrangement. Et nous avons dit que nous sommes d'accord. Maintenant, il arrive que l'on mange ensemble ici, ce sont les petits frères de mon vieux. Ils sont du même père avec mon papa. [Le pardon] c'était le 3 décembre 2003. C'était un mercredi" (Chef de Todiam, janvier 2004).

Il aura fallut quelques années avant que les prétendants malheureux à la chefferie reconnaissent l'autorité du chef. D'une manière générale, il faut un certain temps avant qu'un chef ne prouve le bien fondé de sa nouvelle place. Qui plus est quand cette place exige de lui qu'il soit un homme de religion exemplaire, un homme dont la réputation doit être soignée. On voit dans le récit du chef que le principal mobile de réconciliation est que le conflit de succession commençait à "gâter l'image de la religion des *Tooroobe* ". En outre, il apparaît ici que les quatre frères fondateurs présentés dans les récits sur l'implantation du groupe *tooroobe* au Yatenga peuvent soudainement avoir un rôle politique dans le présent. C'est suite à l'intervention des chefs de Kindougou et de Rouko que les protagonistes ont accepté la réconciliation. Au nom d'un passé faisant référence à l'installation du frère aîné à Rouko, cette fraction *tooroobe* dispose aujourd'hui de son statut d'aînesse et de sa légitimité à pousser ceux de Todiam à la réconciliation. Cet exemple concret révèle qu'un individu peut se penser dans le prolongement même de ses ancêtres et plus précisément de son ancêtre fondateur. Comme le suggère Elias (1984/1996), "tout homme en présuppose d'autres avant lui". Ce qui pourrait sonner comme une triste banalité, retentit finalement comme un fait structurant les relations politiques : ce qu'ont été nos ancêtres détermine d'une certaine manière ce que nous sommes ou plus exactement notre fonction dans la société. Ainsi la référence aux récits d'installation mettant en scène des ancêtres

fondateurs permet de se considérer et d'être considéré par les siens comme acteur et produit d'un continuum. La fratrie offre un référentiel commun d'appartenances territoriales différentes (Martinelli 1995). Ici, chaque unité de descendance *tooroobe* s'affilie à une division primaire et revendique une histoire propre, mais peut intervenir dans les affaires des autres quand le groupe est menacé. Non seulement l'intervention des "grands et petits frères" dans un conflit de succession est légitime, mais elle est essentielle pour préserver l'équilibre politique et identitaire. Les descendants de ses ancêtres sont les garde-fous d'un système politique que les crises de succession peuvent souvent mettre à mal. Toutefois, comme le montrent les explications du chef de Todiam, l'ingérence des frères dans les affaires de la chefferie de Todiam est motivée par la nécessité de maintenir l'identité religieuse des *Tooroobe* et précisément parce que le conflit de succession et les rumeurs qu'il implique constituent une menace. Les querelles médiatisées à la radio par des accusations toutes plus calomnieuses les unes que les autres ont commencé à atteindre la réputation de "grands musulmans" des *Tooroobe*. Or, il faut conserver l'équilibre sociopolitique du groupe ainsi que son autorité religieuse, c'est pourquoi il ne leur est pas permis de "gâter la religion des *Tooroobe*". Les rapports politiques à l'intérieur du groupe de parenté s'expriment ici à travers le rôle de conciliateur des "grands et petits frères". La chefferie de Todiam d'aujourd'hui trouve ses gardes-fous dans les structures sociopolitiques précoloniales.

## 2. La mosquée de Todiam

Le récit de la réconciliation montre que l'argumentaire des grands frères s'articule autour de la religion des *tooroobe* et précisément de la mosquée. On a vu que la mosquée est le lieu où l'on peut se rendre pour prouver son innocence. La puissance de Dieu y est invoquée pour élucider des mystères, mettre au grand jour la Vérité divine. La réputation de Todiam repose sur les croyances partagées concernant sa mosquée qui est perçue comme un support d'accès à la connaissance de la volonté divine.

Cette réputation qui doit être préservée peut se mesurer à la lumière d'une expérience singulière. Nous avons connu l'existence de la mosquée de Todiam, lors d'un séjour à Youba[1] où, un jour d'août 1999, une rumeur se répand dans le village. Un jeune homme se plaint que son stock de médicaments frauduleux équivalant à 100 000

[1] Nous avons enquêté deux mois dans le village de Youba situé à 10 kilomètres au nord de Ouahigouya pour mener à bien une étude sur les forgerons.

francs C.F.A. lui a été dérobé par un autre dont il prétend connaître l'identité. L'accusé niant les faits, on le menace de le conduire à Todiam pour jurer dans la mosquée. Voyant le sort qui l'attendait, il avoue sur-le-champ son crime et rapporte les médicaments. Humilié, le coupable se rend par la suite à la gendarmerie pour dénoncer l'activité illégale de son détracteur finalement mis en garde à vue. Youba est une grosse localité dans laquelle se sont établies majoritairement des populations *yarse* et *marãse*. Cette anecdote montre que le pouvoir de la mosquée de Todiam est reconnu au-delà des frontières "ethniques".

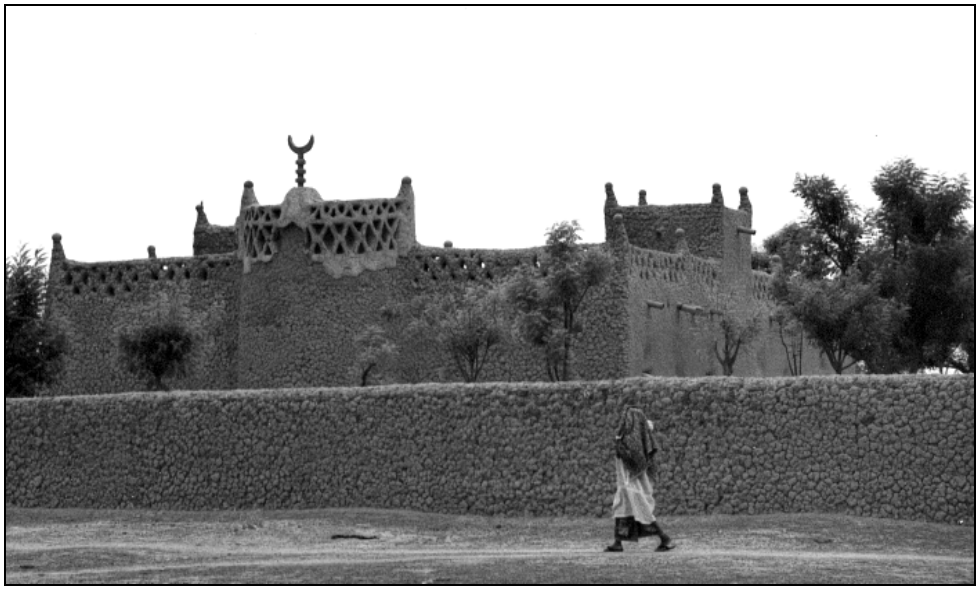


**Photo 10 : La mosquée de Todiam**

Plus tard, en séjournant à Todiam, nous avons constaté que les *Moose* musulmans y sont pour beaucoup dans le flux constant de requêtes. "Il arrive que j'accompagne des ressortissants d'autres villages dans la mosquée, pour qu'ils fassent leurs bénédictions", nous confie un *Moaga* de Todiam qui assume le rôle d'intermédiaire pour des proches. La renommée de ce lieu doit être préservée et les événements nous ont montré que le Cheikh prévient les usages injustifiés de la mosquée en vérifiant le bien fondé d'une accusation (cf. chapitre 8 I.1.a). Il y va de la conscience religieuse du chef et de l'imam qui en ont la responsabilité de ne pas utiliser la mosquée à d'autres fins que la connaissance de la Vérité. La "réputation de la religion des *Tooroobe*" doit être conservée car elle participe de l'autorité religieuse de la chefferie de Todiam. Après quatre années de conflits pour la succession à la chefferie, et des retentissements médiatiques, la réconciliation a été possible au nom du fait que la

mosquée "n'appartient pas seulement à ceux de Todiam, mais à l'ensemble du Burkina". Ceux qui ont permis cette réconciliation avancent leur refus de voir la religion des *Tooroobe* se "gâter". Parce qu'elle est considérée comme une forme de recours juridique, la mosquée a contribué à forger la réputation de Todiam. Elle est devenue un bien collectif et un instrument de prestige identitaire, elle est soumise à un double contrôle social : celui des responsables sur les usagers et celui des membres du groupe (chefs de fraction) sur les responsables. En dépit du caractère ancien que l'on attribue volontiers aux pouvoirs de cette mosquée, sa construction ne date que de 1944. Elle est bâtie sous les ordres du chef Jibril Moussa Tall à l'époque "de la force", celle "de la vraie chefferie", bref à la période coloniale.

Néanmoins la "puissance" de la mosquée n'est pas le seul phénomène contribuant à donner à Todiam sa réputation de haut-lieu de l'islam. Bien sûr, la réputation tient au fait que les gens de Todiam sont considérés comme des juristes compétents dotés de connaissances supérieures à beaucoup d'autres musulmans. En outre, que le chef détienne le titre de Cheikh est un gage d'honorabilité. Le Yatenga ne compte pas plus de quatre Cheikh de la tidjâniyya dans la région (Bosomnore, Ramatoulaye, Taslima et Todiam). C'est chez eux que sont célébrées les grandes fêtes musulmanes à l'occasion desquelles les croyants viennent chercher des bénédictions qui constituent d'ailleurs une source économique importante.

## II. Assise économique du pouvoir

### 1. "L'économie de la prière"

Vers 11 heures 30, deux *Moose* arrivent dans le vestibule du chef alors que nous étions en entretien avec lui. Les deux hommes ôtent leurs chaussures avant de s'approcher du chef assis sur une natte, entouré de ses conseillers. Ils s'agenouillent pour saluer le chef. Après s'être présenté, le plus âgé des deux hommes sort de son habit un billet de 500 francs C.F.A.. Le chef lui demande :

– C'est pour moi ou pour la mosquée ?

– C'est pour vous.

Le vieux tend le billet à son compagnon assis à sa droite qui remet une somme totale de 1000 francs C.F.A.. Toute l'assemblée commence les bénédictions, les deux mains, paumes ouvertes vers le haut, pendant que le chef récite la *fatiha*. Une fois la prière terminée, chaque membre de l'assemblée appose ses mains sur son visage et susurre un "*amina*" (amen). Dans la foulée, le chef feint de jeter aux deux hommes une pincée de nourriture puis de leur cracher dans la main. La scène collective se termine quand les intéressés apposent leurs mains sur leur visage en disant "*amina*". Le chef vient de leur transmettre la baraka avec sa salive en ayant recours à l'incantation coranique de la *fatiha*. À Todiam, les bénédictions sont fréquemment demandées au chef qui exerce un certain contrôle sur leur déroulement : si elles sont directement effectuées dans la mosquée sous la conduite de l'imam, le chef en est souvent informé.

L'assise économique de la chefferie repose aujourd'hui essentiellement sur les revenus que représentent les bénédictions effectuées quotidiennement à Todiam. Chacun s'accorde sur le fait qu'un *du'a* (une bénédiction) implique inévitablement un don en espèces sonnantes et trébuchantes ou en nature. Ici, les *du'a* sont une réalité quotidienne et sont plus nombreuses encore les vendredis et jours de fêtes qui sont l'occasion de grands rassemblements. Tabaski (fête de l'égorgement pendant le pèlerinage, dite aussi *aïd al-kabîr* au Maghreb), *mawlud* (fête de l'anniversaire du prophète) sont autant de raisons de se faire bénir dans les hauts lieux musulmans. Nous avons assisté à la fête du nouvel an, *ras al'am,* et constaté l'affluence des visiteurs venus demander des *du'a*. En l'espace d'une journée, les gains financiers ont été considérables.

La religion comporte donc des enjeux économiques dont il convient de cerner les contours. Sur cette question les discours sont parfois chargés de méfiance, comme si les intéressés cherchaient à se décharger d'une interprétation hâtive réduisant les pratiques religieuses aux intérêts économiques qui en découlent. Ceci est d'abord dû au fait que les ordres mystiques en général, et les adeptes de la tidjâniyya dont il est question ici, sont imprégnés d'une idéologie qui leur a été transmise tout au long de leurs études coraniques à savoir qu'il faut prendre la voie de la pauvreté pour parvenir au savoir. Selon Denis Gril, "très tôt, les soufis se nomment eux-même en reprenant une expression, "les pauvres de Dieu" (2004 : 30). Il convient donc pour eux de minimiser l'attrait économique que représente l'activité religieuse car il est honteux de

vivre de l'islam. On n'hésite pas à présenter les marabouts utilisant leur savoir pour guérir, prédire ou résoudre des problèmes moyennant une rémunération, comme des personnes qui discréditent l'islam.

> "À l'époque de nos grands-parents, les tombes des marabouts et les tombes des grands musulmans n'étaient pas dans un même lieu. Le maraboutage est condamné par la religion. Aujourd'hui, on ne sépare plus les tombes, mais au jugement dernier, ils auront beaucoup de péchés. Ils bouffent leur religion. Les vrais croyants prient au nom de Dieu et ne vendent pas la religion" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Pour ce qui est des bénédictions, l'aspect économique qui les sous-tend est indissociable de l'autorité religieuse de celui qui se fera l'intermédiaire entre le croyant et Dieu. Si l'économie est un enjeu certain à Todiam, cet aspect n'est pas une raison suffisante pour expliquer que la fonction de chef de Todiam soit convoitée. La théorie de "l'acteur rationnel" qui cherche "l'origine" des actes, strictement économiques ou non, dans une "intention" de la "conscience", s'associe souvent à une conception étroite de la "rationalité" des pratiques (Bourdieu 1980). La rationalité des pratiques religieuses fait appel à plusieurs facteurs, qui sont autant liés au prestige qu'à un processus historique ou à la croyance en l'au-delà. Pour un croyant, il convient de distinguer un *du'a* d'un cadeau. C'est un don fait à un Cheikh dont on reconnaît l'autorité et la compétence pour être l'intermédiaire d'un vœu divin :

> "Les *du'a*, ce n'est pas des cadeaux, c'est des bénédictions. Tu veux pas des bénédictions pour être riche ? Tu connais un cadeau ? Tu connais les bénédictions ? C'est pas pareil. Si tu fais un cadeau, tu ne demandes rien en échange. Une bénédiction, tu apportes des trucs et tu demandes à ce qu'on te fasse des bénédictions. Si tu amènes quelque chose, c'est à moi que tu donnes, mais tu te dis au fond de toi-même que tu vas être récompensé par Dieu" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004)

L'activité religieuse est pour les notables de Todiam, une source de prestige et d'influence, mais aussi de revenus. Non seulement les bénédictions font vivre le chef et l'imam, mais la religion est le produit de nombreuses activités dans le village : marabouts, maîtres coraniques, juristes sont sollicités pour leurs compétences

spécifiques. On se rappelle un vieillard ayant fait plusieurs kilomètres pour se rendre à Todiam afin de proposer au chef ses services :

> "Lui [le vieux], il n'a rien dit de clair. Il est flou. On dirait qu'il est venu pour demander quelque chose, on dirait aussi qu'il demande à faire du maraboutage pour nous. Il est venu dire qu'il a quelque chose qui peut aider les gens. Il a dit qu'il avait été ami avec notre papa et qu'il venait ici souvent, qu'il a travaillé avec notre papa. Il a dit qu'il voulait qu'on s'occupe de lui, qu'il est notre papa. Je lui ai dit que ça c'est vrai, l'ami de ton papa est ton papa. Je lui aie dit d'attendre un peu, on va voir. Tout ce qui sera entre nos mains on lui donnerait, ou pour demander des bénédictions de sa part. Avant de partir, il a sorti des livres saints et nous a dit que celui qui aurait besoin d'aide, il pouvait arranger ses choses" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Recevoir une bénédiction, c'est autant chercher une protection que légitimer le pouvoir de celui qui la dirige. Une bénédiction est le produit d'un rapport de dépendance réciproque, à savoir de celui qui la demande envers le Cheikh de Todiam d'une part, et du Cheikh envers l'autorité suprême à la tête de la tidjâniyya, établie à Nioro. Outre le processus historique qui a mené Todiam sur la voie de Cheikh Hamallah (cf. chapitre 7), la dépendance de Todiam vis-à-vis de l'autorité suprême du khalife de Nioro est perpétuée par deux faits. Le premier est que, pour les adeptes de la *tidjâniyya* comme pour ceux des confréries soufies, la soumission à Dieu s'effectue par l'intermédiaire d'un saint[2]. Annuellement "les gens de Todiam" font le pèlerinage à Nioro pour manifester leur soumission au khalife. Cette initiative est la marque du respect de la hiérarchie et de l'affiliation à un ordre, dont la tête de file est considérée comme un saint capable d'aider les croyants à se rapprocher de Dieu. Ce type de "pèlerinage" montre la dévotion à l'ordre religieux.

La dépendance du cheikh de Todiam à l'égard du khalife de Nioro est perpétuée par un second fait, à savoir que nul ne peut prétendre à la chefferie s'il ne détient pas le titre de cheikh. Or, depuis le règne d'Alfa, c'est de la part du cheikh de Nioro que les candidats à la chefferie obtiennent ce titre. Bien que le mode d'obtention

[2] Au sujet de la hiérarchie dans les confréries soufies en général et au sein du hamallisme en particulier, voir Hamès (1983).

de ce titre semble parfois n'être qu'une pure formalité[3], il est certain que détenir le titre de Cheikh est une condition *sine qua non* pour prétendre à la chefferie. Le chef est ainsi en mesure de reproduire dans son sillage le système de bénédictions existant à Nioro. En d'autres termes, si le Cheikh de Todiam est reconnu dans sa zone d'influence pour son pouvoir de bénir, c'est parce que lui-même ou ses représentants partent annuellement demander des bénédictions à l'autorité suprême de la tidjâniyya "onze grains". Chaque année le chef de Todiam est tenu de faire (ou une délégation) "le pèlerinage à Nioro" à l'occasion duquel, des dons symbolisent son allégeance envers Nioro.

> "Nous, on part à Nioro et c'est équivalent aux catholiques qui partent à Rome parce qu'il y a le pape là-bas. A Nioro, on a notre Pape. Il y a plusieurs façons : s'il se trouve que l'année est bonne, on informe tous les gens, on choisit une date et on dit à tous ceux qui ont la possibilité de partir, de se rassembler ce jour. Et ils partent ensemble pour faire ce pèlerinage ("*ziar*"). Parfois, comme cette année qui n'est pas bonne, on choisit entre trois et cinq personnes pour aller faire ça au nom de tout le monde. Ceux de Nioro savent que cette année ne va pas" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Cet aspect de la vie religieuse renvoie à la notion d'"économie de la prière" *(prayer economy)*. L'économie de la prière a d'abord été proposée par Murray Last (1988) pour décrire les pratiques complexes à Kano au Nigeria où les lettrés musulmans reçoivent des sommes d'argent importantes pour faire des bénédictions, des prières et pratiquer la médecine islamique. Plus tard, Benjamin Soares (1996) reprend ce concept et analyse le sens du pèlerinage à Nioro. L'auteur rappelle à juste titre que les chefs religieux locaux qui viennent à Nioro demander des bénédictions en échange de dons, considèrent cette pratique comme l'échange d'un capital économique contre un capital symbolique et spirituel que le *leader* de la confrérie détient. En recevant des bénédictions du chef suprême de la tidjâniyya, le chef de Todiam estime qu'il se rapproche de Dieu. Et les bénédictions qu'il transmet à son tour, ne sont que le prolongement de celles qu'il a reçu à Nioro.

---

[3] Un point mériterait d'être approfondi sur cette question puisqu'il semble que les autres chefs aient reçu leur titre en faisant parvenir un papier. On s'interroge donc sur l'aspect purement formel de ce titre qui théoriquement s'obtient par une forme d'évaluation des connaissances religieuses du demandeur.

> "Ceux de Nioro, c'est nous qui leur donnons. Eux, ils nous font des *du'a* et nous, on leur donne des petits trucs. C'est des petits trucs puisque ça concerne la vie terrestre. Ils ne considèrent pas les aides d'ici. Ils pensent à l'au-delà. Ceux de Nioro, c'est comme notre Sonabel [4]" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004).

Le mécanisme de dépendance réciproque entre donneurs et receveurs se répercute donc à l'échelle de Todiam. Ainsi, une demande de bénédiction est-elle perçue par les "grands commerçants" comme la clé du maintien de leur réussite. Le hasard nous en a donné la preuve quand un grand commerçant a fait une demande de bénédiction à Todiam et, pour s'assurer de l'efficacité de la mission, a remis, à l'intention de l'imam et du chef, la somme de 100 000 francs CFA et un carton de sucre. On peut supposer qu'un grand nombre de requêtes de ce type s'expliquent par la peur d'être victime d'attaques sorcières. En effet, chez les *Moose*, l'enrichissement matériel provoque un sentiment de persécution favorisant la recherche de protection religieuse[5]. Dans une récente étude, Pierre-Joseph Laurent montre que, dans un contexte d'enrichissement personnel caractéristique des petites villes émergentes, un bon nombre de conversions aux Assemblées de Dieu sont motivées par la peur de la sorcellerie (2003). Comme l'enrichissement provoque la crainte, il faut recourir à des moyens de protection jugés efficaces. Ainsi les demandes de bénédiction peuvent-elles passer pour un indicateur du prestige dont jouissent les autorités religieuses d'une localité.

Dans le Yatenga, les *Tooroobe* occupent un espace enclavé dans les zones de peuplement *moose*. Les relations sociales entre les deux groupes y sont, sans aucun doute, beaucoup plus intenses que dans les régions de peuplement *diallube* et *foynabe*. Il faut donc bien reconnaître que le succès de ce chef repose en partie sur les conversions massives des *Moose* à l'islam au cours de ces dernières années. Le pouvoir judiciaire s'est renforcé à Todiam suite à l'islamisation massive des *Moose*. La fréquentation de Todiam par les *Moose* est devenue de plus en plus importante, à l'occasion des grandes fêtes musulmanes, des prières du vendredi, des bénédictions et "jugements". En recourant fréquemment à l'autorité du chef de Todiam, les *Moose* contribuent à consolider son

---

[4] Société Nationale d'Electrécité Burkinabè.
[5] Un numéro spécial de *Politique Africaine* intitulé "Pouvoirs sorciers" (n° 79, 2000), pose l'hypothèse de liens étroits entre sorcellerie et modernité.

prestige. Ce changement n'est pas sans implications économiques comme l'explique très bien le chef de Todiam :

> "Les *Moose* viennent faire des bénédictions. Ils n'enlèvent pas ma part annuelle mais ils apportent plus que les Peuls. Toutes les nattes, les mobylettes, tous les trucs que tu vois ici sauf la nourriture, se sont les *Moose* qui ont apporté ça. Les lits, les chaises, les bouilloires de prières, ce sont les *Moose* qui ont amené ça. Presque tout, ce sont les *Moose*. Tout ça c'est sous forme de *dua's*. Il y en a qui viennent d'Abidjan, d'autres de Ouaga, de Bobo, d'un peu partout" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004).

Les demandes de bénédictions sont quotidiennes. Elles témoignent des liens de dépendances qui unissent le croyant au cheikh. Elles génèrent des dons dont la redistribution renforce les liens sociaux à l'intérieur de l'institution. La capacité de contrôle économique est un facteur essentiel donnant au chef de Todiam un pouvoir d'action. L'activité du chef de Todiam a un coût. Le chef doit être en mesure de recevoir des étrangers, de se déplacer fréquemment en ville pour trancher des litiges portés devant l'administration. Il doit pouvoir redistribuer une part des ressources des bénédictions aux juristes qui participent activement au prestige de la localité. Si le chef de Todiam est un "entrepreneur" religieux, c'est parce qu'il parvient à gérer contraintes et intérêts, mais aussi à tirer profit de ce double statut de cheikh et de chef.

## 2. La redistribution des ressources

Deux types de ressources d'origines différentes alimentent le chef et son entourage. La première est en quelque sorte liée à son statut de chef et la seconde à celui de cheikh. On pourrait dire que l'une est politique et l'autre religieuse, mais la dichotomie n'est pas aussi marquée. Les deux s'interpénètrent. D'abord parce que l'histoire coloniale en marquant de son sceau le "canton" de Todiam, a figé une hiérarchie qui avant cela était probablement instable et fragile. La naissance d'un chef des *Tooroobe* a créé les conditions propices à l'émergence d'une autorité religieuse capable, grâce à son statut de chef, de fédérer tout un groupe sous une même bannière, celle de l'islam. Quoi qu'il en soit aujourd'hui les statuts de chef et de cheikh détenus en une seule personne, justifient deux types de ressources économiques de taille. La première correspond aux dons annuels effectués par les membres des quartiers de

villages se considérant sous son autorité. Ce sont non seulement ces fagots de mil que chaque famille remet après les récoltes en guise d'allégeance, mais aussi les dons qui sont partagés à l'occasion d'un mariage, d'un baptême ou d'un décès provenant du village de Todiam et dans une moindre mesure des autres quartiers *tooroobe* fondés dans d'autres villages. Si ces gens se soumettent, c'est aussi parce qu'ils savent qu'à tout moment ils peuvent recourir à l'aide judiciaire ou religieuse de leur chef. Fréquemment le chef est en voyage, à la préfecture de Titao, au Haut-Commissariat de Ouahigouya, parce que l'on fait appel à celui que l'administration considère comme un précieux interlocuteur par ses qualités de médiateur[6]. Voici l'exemple d'un jeune homme dont le frère, accusé de vol de bétail a été mis en garde-à-vue. Ce jeune homme fait alors appel au chef de Todiam afin qu'il interfère auprès du commissaire de police :

> "Nous on est là, chaque année, ils [les *Tooroobe*] cultivent et me donnent un fagot de récolte. Chacun m'amène ça. S'il arrivait qu'il y ait un mariage, j'ai ma part qui me revient. De même s'il y a des funérailles, il y a ma part qui me revient. Ils s'occupent de moi, donc c'est obligé qu'une fois qu'ils sont dans les problèmes, je les aide. C'est une entraide. Sinon ce n'est pas parce qu'on me paie. Moi je ne suis pas un étranger comme le commissaire qui est payé, qui séjourne et qui part. Ces personnes là travaillent pour être payées, mais moi et les autres, c'est une cohabitation" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004).

On voit ici comment cette allégeance que l'on pourrait qualifier de politique interfère avec le pouvoir religieux d'un chef dont le devoir est de se rendre disponible à tout moment de l'année. En distinguant sa fonction de celle du commissaire qui travaille "pour être payé", le chef insiste sur le fait que sa rémunération n'en est pas une. C'est un don au sens anthropologique du terme impliquant des échanges de services (l'aide judiciaire) et de biens (les fagots annuels et les dons cérémoniels) qui renforcent la hiérarchie sociale. En précisant qu'il n'est pas un étranger comme le commissaire, il rappelle que ses prérogatives religieuses et juridiques sont indissociables

[6]Une étude approfondie de la relation que les Peuls entretiennent avec l'administration serait intéressante. Notamment du point de vue des représentations et clichés qui ne cessent d'alimenter les discours des fonctionnaires, souvent *Moose*, détachés dans des régions reculées de fort peuplement peul. Ces fonctionnaires considèrent que les Peuls refusent de se plier aux normes de l'Etat-Nation : "ils ne veulent pas de carte d'identité", "ils se foutent des frontières", "ils ne veulent même pas voir un policier"...

de sa vie personnelle et s'entremêlent avec les responsabilités auxquelles il s'est engagé en prenant le turban de la chefferie.

### 3. Interdépendance entre le cheikh et l'imam

La seconde source de revenus, nous l'avons largement dit, provient du pouvoir de bénir détenu par le Cheikh. Ces revenus sont, semble-t-il redistribués. Nos informations à ce sujet n'ayant pas pu être recoupées, elles méritent d'être prises avec la plus grande prudence :

> "S'il y a des grandes rencontres ici comme le *mawlud* ou bien des grandes rencontres avec les grands savants, on reçoit des richesses. Je prends un exemple, si on gagne 5000 francs, on enlève un tiers pour ceux de Nioro, il y a un tiers qui revient à l'imam et moi et un tiers restant revient à tous les musulmans qui sont à Todiam. Ils se font la répartition. […]Ils font des répartitions par famille : le quartier doit recevoir ça, cette famille comme ça" (Chef de Todiam, janvier 2004).

Les juristes qui assistent quotidiennement le chef sont chargés de faire la répartition qui reste néanmoins soumise à un contrôle éloigné du chef. On voit que la redistribution des ressources octroie la même proportion au Cheikh et à l'imam. Il faut dire que ce dernier est un élément participant à la légitimité du pouvoir du Cheikh.

"Il y a très longtemps, les familles du Cheikh et de l'imam n'étaient qu'une seule", mais cela ne fait que trois générations que l'imam est attribué au sein de la même famille. L'imam est avant tout désigné selon un critère de "confiance" : "moi je travaille avec l'enfant de El Hajj Modibo, qui a remplacé son papa. Tant qu'il y a confiance, l'imam revient dans leur famille", me livre le chef de Todiam. A l'époque de Moussa Doure, premier chef de Todiam, un imam du clan Sidibé, venu de Barani avait occupé cette fonction. Ensuite l'imam a été désigné dans plusieurs lignages jusqu'à ce que l'imam Baha Djaaré décède:

> "Quand l'imam El Hajj Baha Djaaré est mort, il restait mon grand-père [chef et sans imam]. Mon grand-père [le chef Djibril] a dit à mon père [le futur chef Souhahibou] de chercher une personne en qui il avait confiance pour être imam, comme ça il l'aiderait à gagner la chefferie. Il a dit qu'il faisait confiance en El Hajj Moussa et c'est à lui qu'il a donné le rôle

> d'imam. Après El Hajj Moussa est décédé et a laissé mon papa. Mon papa a désigné l'enfant de El Hajj Modibo et a été l'imam. Mon papa est décédé et quand mon grand frère est devenu chef, il travaillait avec El Hajj Modibo. Ils sont morts le même jour et j'ai pris la chefferie. Et moi je travaille avec l'enfant de El Hajj Modibo qui a remplacé son papa" (Chef de Todiam, Todiam, janvier 2004)

A l'époque de Jibril, l'imam avait été choisi par le premier fils et futur chef qui s'est ainsi préparé sa place de chef. L'imam fut à partir de ce moment désigné dans la même lignée selon un contrat implicite de soutien lors de l'intronisation du chef. Ainsi se sont formées deux lignées détentrices des fonctions politico-religieuses (le Cheikh) et purement religieuse (l'imam). Aujourd'hui les deux représentent les pôles essentiels du pouvoir. Le contrat implicite se poursuit toujours. D'ailleurs, l'imam, on l'a vu, reçoit à la même hauteur que le Cheikh les avantages économiques de son statut. Malheureusement, il nous a été difficile d'approfondir nos enquêtes auprès de l'imam qui est d'une nature peu loquace. Il faut néanmoins préciser que religion et pouvoir sont deux aspects structurellement dépendants : le chef détient systématiquement le titre de Cheikh et l'imam celui de El Hajj. C'est la gestion de l'image de l'institution qui est ici en jeu, et qui n'est pas étrangère à l'augmentation du nombre de visiteurs venant chercher des bénédictions.

# III. La chefferie religieuse : force et ambivalence

## 1. Politique et islam : des rapports ambigus

### a. Les griots, la musique et la guerre.

En dépit des points communs que nous constatons dans l'organisation sociale des Peuls *diallube* et *barrybe*, celle des *Tooroobe* présente des différences importantes. Nous avons observé que les principales distinctions hiérarchiques chez les *Tooroobe* se bornent à la division entre hommes libres et anciens captifs, avec chez les premiers une activité religieuse intense faisant souvent d'eux des maîtres coraniques. Pas de griots ni de castes artisanales chez les *Tooroobe* du Yatenga, contrairement à leurs voisins *diallube* et *foynabe* et même aux *Tooroobe* de la vallée du Sénégal (Kyburz 1994). Cette différence

est-elle liée à leur forte intégration dans l'espace *moaga* leur permettant de bénéficier du savoir-faire des artisans *moose* (forgerons, tisserands, teinturiers) ou à leur attachement à l'islam comme ils le disent souvent ? La réponse demeure probablement dans une association de ces deux facteurs. En effet, les denrées artisanales sont produites par la population *moaga* avec laquelle les *Tooroobe* cohabitent. De plus, pour ce qui est plus précisément de la caste des griots, dont les descendants des captifs, sont boisseliers, leur absence est argumentée par un discours idéologique. Deux raisons doivent être soulignées : la première est celle d'une incompatibilité entre pouvoir politique (coercitif) et pratique mystique, la seconde tient au fait que musique et islam sont, dans certains cas, considérés comme antinomiques.

Après avoir opposé pratique de la guerre et mysticisme musulman, le chef de Todiam explique que les *Tooroobe* n'étant pas des guerriers, ils n'avaient pas besoin d'être accompagnés de griots laudateurs comme les *Diallube* de Thiou.

> "Les *Tooroobe* n'ont pas de griots parce qu'au début ils n'étaient pas de vrais chefs. Au début, ils étaient plutôt des musulmans. Ceux qui ont des griots sont des vrais chefs depuis l'origine parce qu'ils étaient des guerriers et étaient encouragés par les griots qui leur récitaient leurs louanges. Nous, les *Tooroo□ e*, on ne possède pas de griots parce que l'on ne pratiquait pas le pillage et on ne faisait pas la guerre. Bosomnore et Todiam sont des musulmans depuis le début" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

Bien que cherchant à valoriser son identité religieuse, notre interlocuteur établi une connexion entre l'absence de griot laudateurs et le refus de la guerre. Le "vrai chef" est celui qui pratique la guerre, activité présentée comme étant rédhibitoire pour le pouvoir religieux.

> "Nous, on n'est pas des chefs, on est des musulmans et on le restera toujours. Thiou, Banh, Djibo, là ce sont des vrais chefs. Tongomayel, Baraboulle, aussi ce sont des vrais chefs. Ramatoulaye et Todiam, ce sont pas des chefs, ce sont des musulmans. Si tu arrives dans une localité peule où il y a un chef et pas de griots, c'est que c'est pas une vraie chefferie. Les *Tooroobe* n'ont pas de griots. Ce sont les griots les journalistes" (Chef de Todiam, Todiam, mars 2003).

La présence de griots dans la société peule est perçue comme étant étroitement liée au pouvoir politique. Les griots sont les porte-parole des chefs, ils médiatisent les informations provenant du chef. Autrefois, ils chantaient les louanges des chefs qui se préparaient à faire la guerre. La parole des griots est donc un instrument de pouvoir véhiculant des valeurs, telles que la bravoure ou la force, considérées comme contradictoires avec celles des mystiques et des juristes musulmans. Pour ce qui est de Todiam, on peut dire que l'hypothèse de l'incompatibilité entre islam et présence de griots dans la société trouve ses fondements dans le passé. Nos investigations à Thiou nous ont montré que des griots accompagnaient autrefois les *Tooroobe* de Todiam. S'agissant de leur itinéraire avec les Peuls, un griot de Thiou expliquait ceci : "on a suivi les *futanke*, puis nous sommes allés chez les *Gondobe*, ensuite chez les *Tooroobe* de Todiam et on a terminé par les *Diallube*". Ainsi, apparaît-il qu'au temps de Moussa Douré, premier chef de Todiam, des griots étaient intégrés à la société *tooroobe* à une époque où l'islam n'était pas encore institutionnalisé comme ce fut le cas par la suite avec Alfa Boukari.

La deuxième explication que l'on peut donner concernant l'absence de griot à Todiam est liée à la représentation que certains musulmans se font de la musique. En effet, certains courants religieux attribuent à la musique un pouvoir de dévoyer le croyant : la musique des griots a quelque chose d'enivrant, quelque chose qui "nous entraîne hors de nous-mêmes" (Guignard 1975). Concernant la place des griots dans la société maure, Michel Guignard écrit qu'en matière de guerre : "cet enchantement par la musique que les guerriers recherchent avant les combats et dans leurs distractions est suspect aux yeux des marabouts ; ils craignent que le démon ne s'en mêle, surtout si le charme en question provient d'une jolie griotte" (Guignard : 30). Au point de vue de la morale religieuse, l'islam distingue les actes interdits de ceux dont il est préférable de s'abstenir. Ainsi, la pratique mystique qui fonde l'existence des hommes pieux est-elle propice à une certaine méfiance par rapport à la musique, comme l'illustre le proverbe maure : "le griot n'est pas l'ami du marabout". A Todiam, la musique prend une place analogue à celle qui est faite en Mauritanie[7], du moins du point de vue des représentations.

[7] Le chef de Todiam est d'accord avec le proverbe maure.

### b. Le refus idéologique et la pratique

L'attitude des chefs de Todiam qui se sont succédés après les Indépendances a longtemps relevé d'un refus d'une quelconque ingérence de l'administration et des organisations internationales dans les affaires du village. Point d'école, point de chef-lieu de département et point de forages hydrauliques jusqu'en 2003. Bien que des changements soient aujourd'hui à l'œuvre, la réputation délibérément réfractaire à la modernité occidentale qui pèse sur Todiam a la vie dure. Il est vrai que pendant longtemps l'administration a essuyé le refus des chefs de laisser construire une école. L'histoire de Todiam s'inscrirait donc dans un mouvement idéologique de rejet de l'occident et de son mode d'éducation. Cette attitude de rejet fait écho avec des mouvements fondamentalistes islamiques actuels (tels que le mouvement wahabiyya) et les mouvements réformistes du XIX$^{è}$ siècle qui se sont prolongés à l'époque coloniale. Ces deux mouvements cultivent un rejet de l'innovation (*bi'da*), prônant plutôt une triple purification (Hodgkin 1998 : 199) :

- des pratiques religieuses (par un retour strict aux règles du coran et de la sunna), à Todiam on répète souvent qu'"à l'époque de Alfa on appliquait la *shari'a*".

- des pratiques sociales avec l'élimination des usages non islamiques (c'est ainsi que les vendeurs d'amulettes *yarse* et *marãse* étaient montrés du doigt par le Cheikh de Ramatoulaye).

- des institutions politiques en créant un Etat islamique (la *diina* de Séku Amadu a été fondée sur ce mode)

Nous avons vu plus haut à travers l'histoire du hamallisme, combien les adeptes de la confrérie et l'administration pouvaient entretenir des relations tendues, l'administration étant souvent très suspicieuse à leur égard, voir ouvertement hostile. Si les chefs de file hamallistes ont été assimilés par certains historiens, à des résistants, il convient de rappeler à l'instar de Boukari Savadogo (1998), que Cheikh Hamallah ne doit pas être qualifié comme tel. En effet, en dépit des analyses de certains auteurs comme Alioune Traoré (1983), Cheikh Hamallah était plus un homme de Dieu qu'un résistant. Il n'a jamais tenté de s'opposer au système colonial et s'est toujours acquitté de l'impôt et des sommes correspondant aux prestations de travail. Cheikh Hamallah s'est en revanche toujours tenu à l'écart des sphères du pouvoir. La résistance ne serait

pas non plus le mot juste pour qualifier l'action d'Alfa Boukari qui a introduit le hamallisme à Todiam. Présenté également comme un homme de Dieu, ce pieux personnage a dû composer avec son statut de "chef de canton" en se soumettant aux exigences des commandants de cercle et donc en assumant la "tâche" de la chefferie. Si les chefs de Todiam ont été réfractaires à l'administration après les Indépendances, force est de constater qu'à la période coloniale, ils étaient à son service. En somme l'histoire de Todiam doit être vue comme un jeu subtil entre les exigences de la politique coloniale et de l'idéologie religieuse véhiculée par le hamallisme. Ce jeu ayant probablement atteint son paroxysme à l'heure du règne d'Alfa Boukari Ly-Tall, entre 1931 et 1936.

### c. Là où est le Yatenga *Naaba*…

> "Si tu viens ici et que tu es candidat [à des élections], nous, on te répond seulement que tu as les bénédictions de la mosquée. On va faire des bénédictions si la personne le veut. Pour ce qui est de la propagande pour avoir des électeurs, on ne peut rien pour lui. On est où le Yatenga *Naaba* est. Comme il a été pour quelque chose dans notre intronisation, on ne peut pas être d'un autre parti que lui. Depuis notre grand-père c'est comme ça, même s'il est pour une candidate, on le suit" (Chef de Todiam, Todiam, février 2004).

Le discours du chef met en évidence une position ambivalente qui insiste sur son rôle exclusivement religieux tout en exprimant sa dépendance vis-à-vis du Yatenga *Naaba*. En dépit d'une idéologie qui veut que l'on ne fasse pas de propagande, le chef de Todiam est soumis à des logiques clientélistes qui l'astreignent à choisir le même parti politique que le Yatenga *Naaba*. Ainsi, les frères du chef de Todiam nous expliquent que Jibril Tall (1936-1965) était "là où *Naaba* Tigre était" de même que Souahibou "était au CDP jusqu'à sa mort comme *Naaba* Gigma". Les interlocuteurs insistent sur le fait que l'appartenance politique des chefs de Todiam n'est rien d'autre que celle du Yatenga *Naaba*. Il n'en reste pas moins que le rapport entre les chefs et la politique révèle une certaine ambiguïté :

> "Aucun chef n'a fait des campagnes pour les Partis. Chaque fois qu'il y a des élections, le Yatenga *Naaba* envoie des gens pour informer ceux de

> Todiam qu'il est dans tel ou tel Parti. Ceux de Todiam les suivent. Le jour des élections, le chef de Todiam dit à la population de voter tel Parti parce que le Yatenga *Naaba* est avec tel Parti" (H. et P. Tall, *Tooroobe*, Todiam, juin 2004).

On voit ici d'un côté, des propos qui insistent sur le détachement des chefs pour toute forme d'action partisane et de l'autre, des usages qui montrent que les chefs font campagne. Ce qui est sûre est que leur intérêt, loin d'être politique, est plutôt d'affirmer leur gratitude envers le Yatenga *Naaba*. Ce dernier est souvent un médiateur entre les chefs "traditionnels" et l'administration comme il l'était à l'époque coloniale, et surtout, il approuve l'intronisation d'un chef. Le chef de Todiam "prend la chefferie avec le Yatenga *Naaba*" qui, une fois informé de la désignation du nouveau chef de Todiam, envoie une délégation pour donner son accord :

> "Quand moi j'ai pris la chefferie, *Naaba* Kiba[8] n'était pas chef, c'était son frère *Naaba* Gigma. Il avait envoyé une délégation à la tête de laquelle était *Naaba* Kiba. […] Une fois que tout le monde est en place, le Yatenga *Naaba* annonce que maintenant, tout le monde sait qui est le nouveau chef de Todiam, ensuite on fait des bénédictions et on partage les colas " (Chef de Todiam, Todiam, octobre 2001).

## 2. L'école, "un bâton de changement"

Parce que la construction de l'école primaire de Todiam a provoqué peurs et querelles, parce que l'appui du chef a profondément marqué le succès de l'école et que le refus de l'école jusqu'en 2001 a été le prétexte d'attaques, nous présentons l'implantation de l'établissement primaire à Todiam comme une étude de cas tout à faite éclairante sur les tensions entre tradition islamique et innovation

### a. Le refus de l'école.

Jusqu'à l'actuel chef, les notables étaient opposés à l'implantation d'un établissement scolaire public mais, en octobre 2001, pour la première fois, une école primaire ouvrait ses portes à Todiam. La première promotion d'élèves de CP était composée de 96 bambins de 6 à 8 ans, tous locuteurs *fulfulde* alors que l'instituteur

[8] Le Yatenga *Naaba* Kiba a fait son rituel d'intronisation, *ringu,* en novembre-décembre 2001.

parlait le *moore* et le français. La mission de ce jeune enseignant était difficile, d'autant plus que les parents ne lui confiaient pas l'instruction de leur progéniture de gaieté de cœur.

> "Ils ont amené l'école avec force parce que ceux de Todiam, on ne leur a pas demandé leur avis. Il y a un jour, le Haut-Commissaire et sa suite sont venus en disant qu'il faut que ceux du village leur montre une place où il était possible de construire une école. On leur a montré un autre endroit. Eux, ils ont dit que le terrain n'était pas bien pour la construction et on leur a montré pour la deuxième fois un endroit à côté des enclos pour les bœufs. Ils ont dit que là aussi c'était pas possible puisqu'on ne peut pas mettre l'école à coté des enclos. En rentrant, ils sont passé à l'endroit de l'école actuelle. Ils ont dit qu'ici comme il n'y a rien, ils vont mettre l'école. C'est comme ça qu'ils ont amené des gens pour la construction et ils ont demandé aux gens du village d'amener leurs enfants pour les mettre à l'école. Nous aussi on n'a pas voulu insister et on a amené nos enfants pour l'école. Sinon on n'a pas été demander une école. Quand ils sont venus, on leur a dit qu'on ne voulait pas d'école ici. Ils ont dit qu'ils ne voulaient l'avis de personne, ils ont dit qu'ils voulaient un endroit seulement pour construire une école" (P. et H. Tall, *Tooroobe*, Todiam, juin 2004).

Le jour de notre première rencontre avec l'instituteur de l'école primaire de Todiam est aussi celui de notre découverte de la localité. Le 19 octobre 2001, nous nous retrouvions ensemble dans le vestibule du chef attendant patiemment de le rencontrer, mais l'attente, ce jour-là, était incommode et longue. Nos intentions respectives étaient bien différentes : pour notre part, nous avions suivi les rumeurs selon lesquelles il y avait à Todiam un chef peul que beaucoup de gens venaient voir pour régler des problèmes. Quant à l'instituteur, il avait été nommé pour inaugurer la première classe du village et il avait profité du rassemblement à la mosquée que provoque la grande prière du vendredi, pour annoncer à la population l'ouverture officielle de la salle de classe aux 96 élèves qui venaient d'être recrutés. "J'ai eu l'impression que j'ai été bien accueilli", conclut-il deux ans après. Aujourd'hui, il reparle de cette rencontre avec amusement, non sans oublier combien l'inquiétude l'avait envahi.

Cette crainte, il la tenait des rumeurs qui, de part et d'autre, présentaient le village de Todiam comme résolument réfractaire à l'implantation d'une école. En effet, il aura fallu plus de soixante années pour que "les gens de Todiam" acceptent l'idée d'une école publique. L'événement concorde avec la nomination du nouveau chef, plus ouvert que ses prédécesseurs à tout ce qui fait référence à un mode de vie occidental. Le regard d'un vieillard met en lumière les raisons d'un tel refus :

> "C'est à cause des études coraniques qu'ils ne font pas l'école classique [laïque]. Avec l'ancien chef, si tu étais blanc et que tu venais ici, tu étais très bien reçu. Mais le chef refusait toujours les trucs des Blancs : par exemple quand les autorités ont voulu construire un barrage, le chef a refusé sous prétexte que le terrain ne nous appartenait pas" (Un vieillard *moaga*, Todiam, novembre 2001).

L'avis de l'imam traduisait à l'époque de l'ouverture de l'école, la crainte de la disparition de la tradition juridique musulmane :

> "Au Burkina, il n'y a pas un endroit où la justice est basée sur le Coran comme à Todiam. La justice moderne et le Coran, ce n'est pas pareil. Si tu es habitué à la justice coranique, tu ne voudras pas de la justice moderne" (L'imam de Todiam, Todiam, octobre 2001).

En soulignant la principale spécificité de la localité, à savoir son système judiciaire coranique, l'imam voit une sorte de contradiction à faire appliquer cette justice tout en mettant les enfants à l'école laïque. Tout se passe comme si l'école allait supplanter l'enseignement coranique et ouvrir la voie à l'abandon de la tradition juridique. Les conséquences politiques de l'implantation de "l'école des Blancs" en milieu musulman est un problème qui a été largement débattue. À l'époque coloniale, la question de savoir s'il fallait ou non accepter l'école se posait dans les contrées où les chefs peuls s'étaient imposés politiquement et numériquement. Le Cameroun en est un exemple parlant. Ainsi, dans son article intitulé "Le facteur peul, l'islam et le processus politique au Cameroun d'hier à demain", Gilbert Taguem Fah montre combien l'école a été un facteur de tiraillements politiques entre le monde musulman peul et le pouvoir colonial. Le refus systématique de l'école dite occidentale par les chefs peuls du Cameroun tenait au danger que représentait l'école pour l'islam. Ces chefs ont préféré

opter pour le système éducatif de l'école coranique. Les écoles "occidentales" étaient donc implantées en régions non musulmanes. En conséquence les élites politiques de la partie septentrionale du pays furent sous-représentées au sein des institutions et structures de l'administration française par rapport à celles du Sud (Taguem Fah 2001). Autrefois, le refus du "monde moderne" des partisans de l'école coranique a abouti à leur exclusion de la scène politique (Otayek 2000). On pressent la crainte que représente l'implantation d'une école en un lieu où l'islam est, à l'évidence, un véhicule important du pouvoir.

En outre, que l'école soit un "bâton de changement", comme l'affirme son directeur, tout le monde à Todiam, l'a plus ou moins mesuré, mais tout laissait penser que la mission échouerait : le refus systématique de l'école par le passé, des habitants préférant voir l'école se construire à la périphérie du village, et enfin, l'imam manifestant clairement son aversion pour le projet ! En effet, l'école risquait "d'avoir des activités peut-être incompatibles avec leur religion", explique le directeur et l'administration n'a pas ménagé son scepticisme sur ce projet.

> "Même le choix du site était une discussion. Ce que j'ai appris c'est que finalement, c'est cette endroit là qui a été choisi pour implanter l'école. Et là, le village ne s'y intéressait pas. Pour eux c'était comme une force qu'on venait leur imposer, ils voyaient les maçons travailler ici. Ils ne pouvaient rien dire, ils ne pouvaient pas contrer l'action, ils passaient. C'est ce qu'on m'a rapporté. Donc quand on m'a dit que je devais ouvrir l'école et que j'ai appris tous ces dires, ça m'a quand même donné une idée de résistance" (Le directeur de l'école, Todiam, février 2004).

Tous les ingrédients de l'échec étaient donc là et pourtant l'école est bien une réussite. Deux ans après, elle s'est dotée d'un deuxième instituteur, d'une cantine et en dépit d'un taux d'absentéisme qui n'a rien de spécifique à Todiam, les enfants sont là. Cette réussite, le directeur de l'école l'analyse ainsi :

> "Quant au chef, moi je n'ai pas eu de problèmes particuliers avec lui concernant l'école. D'ailleurs le chef m'a appuyé. J'ai senti qu'il était plus moderne que ce que j'avais entendu parler des autres. Il m'a appuyé vraiment dans beaucoup de sens. […] Le fait même que le chef m'ait accueilli et accepte de me soutenir, par sa personne même et ses propos,

> cela a beaucoup contribué à la réussite" (Directeur de l'école, Todiam, février 2004).

### b. L'école, une opération réussie

L'histoire de l'école à Todiam est avant tout celle d'un jeune instituteur, qui en poste à quelques kilomètres de Todiam, reçut la lourde tâche de la direction de l'établissement en train de se construire. Grâce à sa bienveillance et à son respect des pratiques locales, le jeune directeur a su se faire accepter en apprenant le *fulfulde*, en rendant des visites régulières au chef de Todiam, en participant à la grande prière du vendredi et en se gardant de prendre part au conflit de succession qui a secoué le village de 1999 à 2003… Ainsi, c'est d'abord avec lui et sur ses épaules que le projet a vu le jour. Ensuite, ce modeste personnage a reçu l'approbation du chef de Todiam sans laquelle rien n'aurait pu être possible. Ce fait permet de prendre la mesure de l'autorité que le chef exerce sur les siens. Plus que formel, son accord était même décisif. Dès le recrutement des élèves, le chef a montré l'exemple en inscrivant ses enfants :

> "Le recrutement s'est passé sans problème. Une fois que le chef a donné son mot d'ordre, a inscrit son enfant et les enfants de ses frères, beaucoup ont inscrit leurs enfants et le recrutement s'est fait comme s'il n'y avait pas eu de résistance" (Directeur de l'école, Todiam, février 2004).

> Il y avait une année, ils ont amené des gens pour faire l'inscription des enfants. C'était sous le hangar du chef. On a dit que chaque père n'a qu'à amener son enfant. Comme c'était devenu obligatoire et en plus les gens ont compris l'intérêt de l'école. Si tu ne comprends pas quelque chose, tu ne peux pas savoir si tu en veux ou si tu n'en veux pas (P. et H. Tall, *Tooroobe*, Todiam, juin 2003).

Le recrutement a été effectué au mois de mai afin de préparer les parents et les futurs élèves à ce que la vie scolaire représente de force de travail en moins dans des foyers où les enfants sont généralement chargés de garder les animaux. Les habitants du village devaient aussi avoir le temps d'assimiler cette nouveauté dans un univers où on a traditionnellement refusé l'école. Lors du recrutement, les parents des futurs élèves étaient soucieux de savoir quels étaient les candidats et les inscriptions ont

démarré timidement en début de journée. C'est seulement quand le chef de Todiam a inscrit les siens que les listes se sont allongées. L'étape du recrutement a donc reçu un écho favorable, mais encore fallait-il que les pionniers acceptent d'être des élèves assidus.

La suite des évènements a continué de montrer l'importance du rôle du chef. Pour pallier l'absentéisme important, notamment chez les enfants habitant dans des quartiers très éloignés, le directeur a fait remarquer au chef la nécessité d'instaurer une cantine permettant aux enfants de rester sur place. Encore une fois, l'idée a reçu un écho positif chez le chef qui a proposé son concours. Selon le directeur de l'école, l'obtention du financement a tenu à la lettre adressée au ministère, écrite conjointement par lui-même et le chef :

> "Pour avoir la cantine, il a fallut que je fasse une lettre adressée au ministre. C'était effectivement le chef et moi-même, je me suis même déplacé pour aller déposer la lettre jusqu'au ministère et nous avons pu avoir la cantine. Ça a beaucoup aidé, nous sommes intégrés dans le système CATUEL, sinon présentement, on n'intégrait plus des écoles dans le système, c'était une mesure particulière, c'est pourquoi je le félicite vraiment ".

Comme le note Marie-France Lange (2003 :10), "l'institutionnalisation de l'école en Afrique ne peut plus guère être étudiée sans prendre en compte les rapports Nord-Sud et le niveau de dépendance financière des Etats africains du fait que les politiques d'éducation sont de plus en plus financées et impulsées de l'extérieur", ce qui se confirme ici dès lors que les responsables de l'école entreprennent de la doter de structures complémentaires telles que la cantine, dont les financements proviennent de l'aide internationale. En l'occurrence le programme "Catuel", mis en place par une O.N.G. catholique américaine, accompagne de nombreux établissements scolaires. Le village, qui, à notre connaissance, n'était intégré dans aucun "projet" financé par un pays du Nord alors que cela est souvent le cas ailleurs, a ainsi ouvert une brèche vers l'occident.

L'actuel chef de Todiam a sans conteste choisi (progressivement) d'embrasser le changement. Il s'est positionné radicalement en rupture avec ses prédécesseurs en ne refusant pas la construction de la première école primaire et en acceptant de soutenir le projet. Ce choix était risqué en ce qu'il était impopulaire. La remarque de l'imam citée

plus haut révèle toute l'inquiétude de voir disparaître l'école coranique. L'école n'est pas la seule initiative allant dans le sens de l'ouverture vers la modernité. Le premier forage hydraulique a été construit en 2003 et la même année, le chef est sollicité par deux fois pour la création d'un centre d'alphabétisation en *fulfulde*.

Quand l'entrepreneur religieux est confronté au changement social il doit se positionner, choisir de suivre les mutations en cours ou de s'y opposer pensant que ses intérêts seraient trop menacés. Des contraintes structurelles ont poussé le chef à faire un tel choix dans le sens du changement. Il a pris conscience des effets positifs de l'école. Personne à Todiam ne sachant lire et écrire le français, le chef doit faire appel à des visiteurs ou à un habitant du village voisin lorsqu'un courrier officiel lui parvient. Il est amené à trancher des affaires avec les autorités administratives locales qui jettent sur lui le discrédit parce qu'il n'est pas lettré en français. Enfin, le chef a commencé à mesurer l'intérêt de l'aide au développement et là encore l'économie de l'apprentissage du français ne peut être faite. Le choix de l'école est donc plus que cela : il révèle une conception du pouvoir différente et la nécessité d'ouvrir le village à des ressources nouvelles (comme celle du développement). L'avenir reste à faire et l'on sait que l'école est un "bâton de changement" pour reprendre l'expression du directeur de l'école. Les premiers signes de recomposition socioreligieuse où islam et innovation pourraient, aux yeux du chef, trouver leur équilibre s'observent avec les enfants qui ont inauguré l'école. L'un d'entre eux, fier d'être bon élève, nous apprend son enthousiasme d'aller à l'école coranique au moment des vacances scolaires.

## Conclusion : de la légitimité du chef à l'autorité de cheikh

Nous avons vu dans cette partie que les sources de l'autorité du chef de Todiam, sont à la fois religieuses et politiques (traditionnelles). Si un groupe *tooroobe* se forme dans la zone du marigot de Todiam à la fin du XVIII$^{è}$ siècle, ils ont fait allégeance aux pouvoirs *moose* jusqu'à la conquête coloniale. Après cela leur sort change. Le colonisateur, soucieux de faire rentrer l'impôt, met le chef de Todiam à la tête des Peuls de l'Est de Ouahigouya. Ceci est pour lui l'occasion inespérée de voir son autorité officiellement reconnue. Si la chefferie de Bosomnore a commencé à exister politiquement avant la conquête coloniale, celle de Todiam ne voit le jour qu'à cette époque. Trois chefs se succèdent et les multiples tâches qu'impliquent leur statut contribuent à consolider leur autorité. Puis l'époque du "hamallisme" propulse la chefferie dans un tournant qui transforme son destin, son identité religieuse se renforce à son tour et notamment sous l'impulsion du personnage charismatique d'Alfa Boukari. Avec lui, la chefferie de Todiam devient islamique. Si en s'affiliant à la tidjâniyya "onze grains", Alfa Boukari s'insère dans un rapport de dépendance à l'autorité de Cheikh Hamallah, l'attitude des deux autres chefs est moins documentée. Nous savons néanmoins que le règne de Jibril (1936-1965) est celui des constructions prestigieuses : la mosquée et le "palais" sont bâtis sur les plans d'un architecte que Jibril a rencontré à La Mecque. Avec son successeur, Todiam se fait la solide réputation d'un village refusant le modernisme, et plus largement la culture occidentale.

Todiam est un lieu où l'on attache beaucoup d'importance à l'apprentissage du savoir religieux. L'école coranique est une longue étape dans la vie d'une personne. Elle participe du processus de socialisation de l'enfant puis de développement personnel de l'individu qui accorde une place importante à l'accumulation des connaissances. La quête du savoir permet ensuite de se spécialiser dans des domaines particuliers tel que le droit (*figi* en *fulfulde*). Ces savoirs trouvent ici des applications concrètes compte tenu du grand nombre de requêtes qui sont effectuées quotidiennement à Todiam. Il y a donc une sphère de compétence particulière au cheikh et aux juristes qui l'assistent. Le prestige de cette localité et l'autorité du chef qui en a la tête, tient en partie à ce pouvoir judiciaire fondé sur le droit musulman. Si les pratiques religieuses de la chefferie de Todiam la place à l'époque coloniale dans une relation ambiguë avec l'Etat qui traque les hamallistes, elle devient dans les Indépendances une alternative à l'Etat. La

conversion des *Moose* à l'islam créée une clientèle de justiciables que l'Etat déliquescent assure mal ou à coût élevé. Une clientèle religieuse émerge et l'autorité du chef de Todiam prend une nouvelle envergure. Il faut noter la diversité des cas traités à Todiam et le rôle central du chef dans tout le processus juridique même s'il n'y est pas le seul acteur. L'activité juridique constitue une réalité sociale fondamentale pour comprendre les sources religieuses de l'autorité du cheikh et de l'institution dont il a la tête. La pratique du droit est redéfinie sans cesse dans le changement social. La notion d'arrangement, *sulufu*, perçue comme un fait religieux, justifie cette nécessité de s'adapter aux mutations de la société. C'est en référence à ce principe que sont traités les cas d'accusations de sorcellerie, fréquents chez les *Moose*, mais aussi les problèmes conjugaux, et notamment de divorce. C'est en vertu des *sulufu* que des problèmes sont réglés grâce à l'avis d'un conseil des anciens qui représentent la "coutume". Les *sulufu* ne sont donc pas nécessairement à l'origine de solutions très progressistes. Ce qui est sûre, *sulufu* permet de s'adapter aux coutumes et au changement, de collaborer avec des représentants institutionnels (commissariat, Haut-commissariat, procureur).

L'autorité religieuse du chef est maintenue grâce à la reconnaissance que les croyants lui accordent et par des procédés de valorisation et de médiatisation du pouvoir religieux. Son autorité, le chef l'entretient en mobilisant les symboles du pouvoir religieux. Pèlerinage à Nioro consécutif à l'intronisation, valorisation de personnages religieux, hiérarchie sociale, superposition des titres de cheikh et de chef, sont les instruments d'un pouvoir à la fois religieux et politique, affirmés et qu'il s'agit de préserver. En prenant le turban, le chef hérite d'une tradition islamique ancrée dans les structures du pouvoir. Le pèlerinage post-intronisation, les autres chefs ne l'avaient pas fait à l'exception du révéré Alfa Boukari. Il y a donc chez ce chef un besoin de réaffirmer son attachement à la hiérarchie religieuse dans un contexte où de nombreuses autres formes de sociabilités islamiques s'imposent. C'est ainsi qu'il montre son lien spirituel avec le maître de l'ordre et se fait une réputation. Parallèlement, le changement social est accepté par le chef. On est peut être là dans un nouveau tournant pour la localité dont nul ne saurait estimer les conséquences sur l'activité religieuse à Todiam. Il semble qu'entre tradition islamique et innovation sociale, le chef tente de trouver un équilibre et pourquoi pas, d'ouvrir le village à des ressources et des activités nouvelles.

# Conclusion générale : pour une comparaison des chefferies peules.

Ayant posé le postulat selon lequel les cinq chefferies peules du Yatenga n'exercent pas la même influence, nous avons focalisé notre intérêt sur celles où les chefs semblent actifs, celles où ils participent à la gestion de biens ou de services collectifs, en somme, celles qui contribuent à la gouvernance locale. Nous allons donc tenter de cerner les points communs entre les cinq chefferies et leurs différences, permettant de comprendre les spécificités de Thiou et de Todiam. Dans les "pages d'ouvertures" (traduites récemment en français) de sa "Sociologie de la domination", Max Weber (2005) expose les principes du concept de domination qui selon lui n'acquiert une extension à peu près utilisable que si l'on prend en compte le "pouvoir de commandement". L'existence "effective" d'un pouvoir implique qu'une autorité qui revendique le droit de donner des ordres, y parvient *dans les faits*[1]. Pour exercer un tel pouvoir, les chefs s'appuient sur des légitimités multiples et satisfont à des critères précis.

*Légitimité traditionnelle : réactivation statutaire et usage du passé*

Les chefs s'appuient sur leur légitimité traditionnelle pour justifier leurs actions. Non seulement, ils ne laissent pas improductifs les hauts faits de leurs ancêtres, mais ils exercent une "domination traditionnelle" au sens de Max Weber. Cette forme de domination[2] repose "sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens" (Weber 1971 : 289). Cette définition, qui est plus un "idéal-type" qu'une réalité transposable, nous permet de garder à l'esprit que le chef exerce une autorité

---

[1] C'est Weber qui souligne.

[2] La domination étant "la chance de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individu" (Weber 1971 : 285)

fondée sur la prégnance, dans des situations précises, de normes anciennes. La légitimité traditionnelle, c'est donc la réactivation des rapports hiérarchiques présentés comme des assignations statutaires figées. On a vu comment les devoirs correspondants aux rapports hiérarchiques sont réactivés dans l'espace public et notamment lors de la réunion à Thiou. La mobilisation des normes hiérarchiques ne s'opère pas seulement dans l'espace public, elle s'observe dans d'autres contextes précis, et notamment s'agissant du droit foncier pour la redistribution de terres par exemple. On a vu comment après la construction du barrage de Thiou, un descendant de captifs des chefs a revendiqué son statut pour récupérer auprès du chef, le lopin de terre que son grand-père avait perdu. En fait, les normes hiérarchiques sur lesquelles s'appuie la domination traditionnelle, ne sont pas ici "valables de tout temps" comme l'exprime Max Weber, elles sont réactivées, opérantes et modernisantes (Balandier 1974 : 175).

En outre, pour les chefs, le passé est une source de légitimité qui a été renforcée après la période révolutionnaire. Les "années Sankara" sont marquées par le "modèle de l'exclusion" politique (Le Meur et Bako Arifari 2003) qui se caractérise par le mépris officiel des chefs. C'est à ce moment que l'on a qualifié les chefs de "traditionnels" de forces anciennes (et rétrogrades) en opposition aux délégués administratifs, nouveaux nés de la Révolution, censés représenter, eux, la modernité politique. L'usage du passé est aujourd'hui très fréquent quand bien même l'histoire des chefferies peules est relativement récente. Le passé est mobilisé par les chefs eux-mêmes, mais aussi par les membres du groupe. A Thiou on a vu comment les exploits des ancêtres étaient déclamés en public, à Todiam on a constaté que le chef conservait et recopiait régulièrement en arabe le récit du voyage de son ancêtre Boukari partant à la rencontre de Cheikh Hamallah. A Banh il a semblé clair qu'il n'était pas de bon ton de dévoiler les pratiques animistes des ancêtres *silatigi*.

Passé déclamé, passé réécrit ou dissimulé, on voit bien que le pouvoir a quelque chose à prouver en s'appuyant sur des personnages ou des événements historiques. On est alors tenté de parler d'un passé collectif commun sur lequel se fonde le pouvoir. Ce passé rappelle les hauts-faits de quelques ancêtres courageux (comme Mamadou Al Atchi à Thiou et Demba Sidiki à Banh) ou pieux (comme Alfa Boukari à Todiam et Idriss Jibaïro à Bosomnore). Le passé, reconstruit dans des discours standardisés révèle des stratégies d'affirmation de l'identité susceptibles de servir le pouvoir dans le présent. Usages du passé et respects de certaines règles considérées comme

fondamentales, de Todiam à Thiou en passant par Banh, Bosomnore et Diouma, tous ces chefs peuls répondent aux critères qu'impose la tradition. Dans tous ces cas, la communauté est bien disposée à leur accorder une certaine déférence. C'est un fait qui répond néanmoins à des déterminismes historiques dont le plus évident nous paraît être la rupture qu'a constitué la période coloniale.

*Les chefs peuls du Yatenga et la rupture coloniale*

Dans le Yatenga comme dans toute l'Afrique, la pénétration coloniale marque une rupture majeure avec les modes de gouvernement préexistants. Même dans les formations politiques centralisées censées mieux convenir aux autorités coloniales, le changement est radical. Sous couvert de donner une assise traditionnelle à la chefferie (Olivier de Sardan 1984) ou de se reposer sur les critères de recrutement "coutumiers", les occupants français transforment profondément le système antérieur. Là où les pouvoirs étaient centralisés, la hiérarchie socio-politique n'a guère été modifiée, mais les structures politiques et les rapports de pouvoirs ont profondément changé. En tant que royaume fortement hiérarchisé, le Yatenga en constitue un exemple. Dans ce système où le Yatenga *Naaba* était au-dessus de tous, ses hauts dignitaires, les *nesomba,* disposaient de pouvoirs importants, notamment concernant la nomination des chefs de village. Après la pénétration coloniale, si la dignité et le prestige social du "grand" Yatenga *Naaba* lui sont toujours concédés, son autorité sur la population lui est rapidement ôtée. Le véritable chef est désormais le Commandant de Cercle, et les quatre dignitaires désignés selon "la coutume" doivent impérativement lui obéir : "le grand naba administre directement le Yatenga par l'intermédiaire des quatre ministres qui ont autorité sur tous les chefs, le grand naba n'ayant plus que son prestige de naba et ne s'occupant plus des questions administratives depuis notre arrivée" (Noiré 1904). Pour que soit récolté l'impôt, l'autorité du Yatenga *Naaba* est supplantée par celle des "ministres" *nesomba* car les chefs de village et de canton, préfèrent l'administration directe : "ils apporteront l'impôt à la Résidence accompagnés du ministre dont ils relevaient sans passer par le grand naba" (*op-cit.*). L'essentiel pour le colonisateur est de faire rentrer les recettes fiscales, et peu importe si le circuit hiérarchique précolonial est altéré.

Si les autorités coloniales s'en étaient tenues à suivre les logiques de pouvoirs précoloniales, les Peuls auraient dû être sous le commandement des *nesomba*. Il en était

ainsi avant la pénétration coloniale. Comme nous le montre Michel Izard, les *nesomba* avaient la charge d'établir le lien entre le pouvoir central et les Peuls (Izard 1985b). Avec l'arrivée des Français, une rupture s'opère à ce niveau : les Peuls gagnent leur "autonomie" et par conséquent, ne sont pas soumis à l'autorité d'un de ces quatre dignitaires. Les premières années de la colonisation et la conquête sont décisives pour les chefs peuls. Si les militaires français tournent à leur avantage les conflits dynastiques qui sévissent depuis plusieurs années, le chef de Thiou, Mamadou Al Atchi a su en faire autant. Les Français comme le nouveau Yatenga *Naaba*, chacun d'entre eux a, à cette époque, une dette envers le chef peul, Mamadou. Ce n'est pas par hasard si quelques mois après l'installation des Français, "une sorte de traité séparé" avec Mamadou est signé. Contrairement à ce que suppose Michel Izard (1985a), ce traité a certainement eu quelques effets sur l'organisation administrative du Yatenga colonial et précisément sur celle des Peuls. En effet, il est fort probable que ce traité ait permis à Mamadou d'obtenir le commandement des Peuls du Yatenga. Or, cette décision de la part des autorités coloniales provoque un effet en cascade sur les autres chefs peuls qui s'estiment dignes d'être eux aussi administrés par leurs chefs. Les *Tooroobe* de Todiam obtiennent le commandement des Peuls situés à l'est de Ouahigouya. Progressivement les *Foynabe* de Banh, les *Tooroobe* de Bosomnore et les Barry de Diouma réclament leur indépendance au nom du fait qu'ils souhaitent un chef légitime. L'obtention de "l'autonomie" auprès des autorités coloniales s'opèrent sur fond ethnique mais n'en révèlent pas moins les rivalités au sein des groupes peuls. Les *Diallube* de Lankoy réclament leur séparation des *Diallube* de Thiou, non pas sur la base de revendication ethnique, puisqu'ils appartiennent au même groupe, mais parce que les tensions entre les chefs de fraction sont trop fortes pour que l'un soit sous le contrôle de l'autre. Lorsque deux *leaders* n'ont pas la même appartenance, la légitimité ethnique est de mise : on se souvient de Moussa Douré, chef de Todiam, qui "aurait préféré mourir que d'être sous l'autorité de ceux de Thiou".

En définitive, les contingences de l'histoire et le souci de dissocier les groupes ethniques pour mieux récolter l'impôt sont autant de facteurs qui ont participé à l'émergence des cantons peuls. Ils sont, ont l'a vu, considérés comme les relais indispensables pour l'administration coloniale ayant de grandes difficultés à s'imposer aux "nomades" (Hahonou 2002 : 73). Dès lors, l'autorité des chefs en tant qu'intermédiaires entre la population et l'administration coloniale est officielle et

effective. Les Peuls sont représentés par des chefs qui s'acquittent de leurs devoirs envers le colonisateur. Ils sont soutenus par l'administration pour employer tous les moyens de coercition nécessaires à l'accomplissement de leur tâche, "c'est le temps de la force", et les cinq chefferies peules du Yatenga n'ont pas été exemptes de chefs autoritaires. Pour pouvoir "accomplir la tâche de la chefferie" mieux valait être jeune et vaillant. La manière dont Manga de Todiam, illustre guerrier ayant servi dans les colonnes militaires lors de la conquête, usurpe le pouvoir à un vieillard en le présentant comme un chef incapable de remplir sa tâche en est l'illustration frappante. Ce chef, particulièrement craint de ses administrés, a gardé le turban 16 ans. Les cas de chefs peuls laissant le souvenir de responsables despotiques abondent : Amadu à Thiou, Umaru Afoad à Bosomnore, Moussa Douré à Todiam…Le pouvoir coercitif est à l'époque coloniale, un critère de légitimité important garantissant à un chef d'être soutenu par l'administration. Le début de l'ère coloniale a en ce sens marqué une période charnière pour comprendre la légitimité actuelle des chefs peuls. Celle-ci ne s'exerce néanmoins plus sur un mode coercitif.

*Les critères d'éligibilité affichés et masqués.*

Dans les cinq chefferies peules, le pouvoir se transmet selon des critères précis qui sont des conditions nécessaires pour que le chef, en tant que tel, soit reconnu par son groupe dont il se fait un véritable représentant. A partir de l'époque coloniale, le pouvoir se transmet au sein d'une même famille, le premier fils et le frère du défunt chef étant les candidats les plus légitimes. Même à l'époque où la chefferie s'est vue imposer un système d'élection "démocratique", les candidats qui se présentaient étaient ceux qui satisfaisaient aux critères d'éligibilité évoqués plus haut.

Au-delà de ces critères d'éligibilité affichés, les chefferies sont aussi soumises à des contraintes qui forment ce que l'ont pourrait appeler des "critères cachés" relevant de leurs capacités clientélistes. Comme nous l'avons montré les chefs s'accommodent plus ou moins dans la contrainte de leur devoir loyaliste envers le parti au pouvoir et ce, particulièrement lors des élections. En outre, leur intronisation n'est validée par l'Etat, par le biais des préfets, que si leur appartenance au parti au pouvoir est avérée. On a vu à Banh la chefferie vacante pendant plusieurs années parce qu'aucun chef n'appartenait au parti dominant. Les chefs acceptent plus ou moins de reconnaître ouvertement ce devoir à l'égard du parti au pouvoir. Et ils sont en effet plus ou moins

embrigadés sous une bannière politique. A Todiam, le chef dit ne pas battre campagne parce que politique et religion sont censés être incompatibles. Il affirme ne suivre "que le Yatenga *Naaba*" parce qu'il serait ingrat de renier l'autorité de celui qui dans un passé lointain, leur a permis de s'installer sur ses terres. Pour des raisons présentées comme historiques, la fonction de médiateur politique des Peuls du Yatenga est subordonnée en grande partie aux engagements politiques du Yatenga *Naaba*. C'est du moins ce que les discours avancent puisque les chefs peuls disent calquer leur appartenance politique sur celle du Yatenga *Naaba,* de même que celui-ci avalise leur intronisation. Ces aspects politiques contemporains ne demandent qu'à être vérifiés dans les faits. Une étude basée sur des observations à l'occasion d'élections serait à ce titre tout à fait intéressante. De même, une recherche sur le pouvoir de médiation politique du Yatenga *Naaba* depuis les indépendances doit pouvoir permettre de comprendre si cette figure charismatique du pouvoir traditionnel s'est toujours pliée à son devoir clientéliste et la position que les chefs peuls ont eue de façon systématique resterait alors à étudier.

*Image de soi, capacité à gouverner et expérience personnelle.*

Prendre la chefferie n'est pas dénué de contraintes. Pour paraphraser Raymond Boudon et François Bourricaud (1982 : 24), l'autorité "traditionnelle" peut être entendue comme un legs dont nous sommes comptables et que nous ne pourrions laisser tomber en déshérence sans nous renier. Comme l'exprime précisément le chef de Thiou, prendre la chefferie est autant un devoir qu'un désir : "je n'ai pas tenu à être chef, mais on m'a préparé avant que je ne le sache et pendant toute ma vie. Ça n'a pas été facile de s'adapter". Echanger jean contre grand boubou, souliers contre babouches est un passage obligé. Pour être légitime, un chef doit respecter un comportement, adopter le mode de vie d'un aîné social. L'exemple de l'intronisation du chef de Thiou et des changements radicaux qui s'en sont suivis, montrent qu'il est nécessaire de soigner cette image. En l'espace de trois ans après son intronisation, il se marie deux fois et en 2003, il a déjà trois enfants. Ceci étant, l'exemple du chef de Thiou révèle aussi qu'il n'est pas nécessaire d'être un aîné social pour être désigné chef. Etre un aîné social n'est pas un critère d'éligibilité mais de légitimité.

Une remarque particulièrement frappante doit être faite : à Thiou et à Todiam, les chefs sont des hommes qui tout en revêtant les apparats de la tradition (vêtements,

statut d'aîné social, codes de comportement) adoptent certains codes de l'entrepreneur : ils se déplacent souvent, disposent d'un moyen de communication (le téléphone portable), ils sont jeunes et valides. La chefferie *active* d'aujourd'hui donne donc le privilège à la jeunesse. Les chefferies de Banh, Diouma et Bosomnore montrent qu'un octogénaire n'a ni les moyens physiques ni la légitimité pour se faire entrepreneur. Dans ces localités, les fils de chefs peuvent tant bien que mal tenter de mener quelques activités bénéficiant à la collectivité en attendant de reprendre le flambeau, mais leur légitimité étant réduite, ils ne peuvent se substituer à leur père. L'examen des parcours des chefs de Thiou et de Todiam montre qu'ils ont acquis une expérience personnelle en dehors du cercle familial, du village et même à l'étranger. Certes leurs intentions et leurs centres d'intérêts divergent fortement, mais chacun a su se préparer de manière plus ou moins intentionnelle, à l'extérieur. Commerce, business de transit, Abidjan, Lomé, Bordeaux : le chef de Thiou est une figure de la débrouille et du négoce, alors que celui de Todiam s'est forgé son expérience dans les livres saints et le Coran, entre le Mali et le Jelgooji. Ces parcours n'en sont pas moins le reflet des exigences du milieu dans lequel ils reviennent exercer leur fonction. Comme l'affirme le chef de Thiou : "quant aux mondes politique et du développement, ce sont mes relations à l'école et mes voyages à l'intérieur du pays et dans la sous-région, tous ceux qui sont au pouvoir aujourd'hui sont mes amis et connaissances". Les relations dans le monde politique et du développement qu'il affirme pouvoir mobiliser, sont le fruit de son expérience personnelle à l'école et à l'étranger, mais aussi de celle de son père qui, en tant que préfet, a largement côtoyé les milieux politiques. Le chef de Todiam lui, a acquis le savoir et l'expérience mystique lui conférant son titre de cheikh et ses compétences juridiques indispensables à l'exercice de sa fonction.

En outre, ce qu'il y a de plus important pour un chef est de prouver sa capacité à gouverner dès les premiers mois qui suivent son intronisation car, faut-il le rappeler, le pouvoir doit être médiatisé, théâtralisé (Balandier 1992). La façon de mettre en scène le pouvoir révèle à cet égard le modèle d'action sur lequel se fondera le nouveau chef. Le pèlerinage à Nioro effectué par le chef de Todiam, 25 jours après son intronisation, produit les images et les symboles affirmant son attachement à l'islam. Cela est pour le chef, une manière de mettre en scène et de rendre public son rattachement au maître de la confrérie à Nioro. Une telle action n'est pas dénuée de sens politique d'autant plus que les autres chefs musulmans appartenant à la même confrérie revendiquent, au

contraire, leur autonomie par rapport à Nioro. Boukari Savadogo (1998) l'a bien montré s'agissant des cheikh de Ramatoulaye et de Djibo qui ont fait de leur centre religieux une *zawiya*-mère, se détachant ainsi du centre de Nioro. Il est vrai, comme l'affirme Georges Balandier (1992), qu'il y a là "la mise en scène d'un héritage", et il est remarquable de constater qu'à Thiou, l'intronisation en grande pompe du chef, la présence de personnalités politiques et économiques et un discours fondé sur la "collaboration avec les autorités administratives pour un développement durable", dévoile dès le début son intérêt pour le développement.

*La gestion des biens et services collectifs*

On s'est proposé de se demander de quelles manières chefferies appréhendent aujourd'hui la gestion de biens et de services considérés comme collectifs. A Todiam, le chef gère un service public et plus exactement une juridiction fondée sur le droit musulman. En ce sens, il nous semble clair que le chef de Todiam participe à la gouvernance locale, car il exerce un pouvoir judiciaire incontestable. Ce service judiciaire pourrait relever de l'Etat si les "justiciables" ne souhaitaient pas entendre un avis provenant de la norme islamique, légitime à leurs yeux s'agissant de certains types d'affaires. Les raisons qui poussent les individus vers la juridiction du chef de Todiam sont certainement de plusieurs ordres parmi lesquels on peut citer le caractère coûteux des tribunaux "officiels" dont les délais d'attente alourdissent l'exercice de la justice. En outre une étude systématique resterait à faire sur les logiques des justiciables, notre objet ici ayant été de considérer le point de vue de l'institution de Todiam. On a vu que la juridiction est ouverte à une large population et fonctionne de manière à s'ajuster à des pratiques locales. *Sulufu,* c'est-à-dire "l'arrangement", se trouve être le principe central de l'adaptabilité des règles coraniques à la multiplicité des situations qui se présentent. Les critères de légitimité pour être à la tête d'une telle juridiction sont d'abord liés aux connaissances ésotériques et exotériques qui constituent un socle aux compétences du chef. Et on voit bien dans ce cas, que si la légitimité traditionnelle du chef peut être mobilisée à certaines occasions, les compétences acquises grâce à l'accumulation de savoirs religieux sont incontournables.

A Thiou l'idée de service public fourni par la chefferie existe mais elle est plus diffuse qu'à Todiam. Elle se manifeste à travers les actions présentées comme étant d'intérêt public dont on constate néanmoins qu'elles ne servent pas totalement l'intérêt

des Peuls. Nous avons vu que les actions d'alphabétisation et de sédentarisation menées par une association visent d'abord à répondre aux exigences de l'Etat plutôt qu'à permettre de défendre les intérêts des pasteurs. Ces derniers attendent d'un chef qu'il défende leurs intérêts lorsque les pistes de passage du bétail en saison pluvieuse sont mises en culture par exemple. En tant que médiateur politique, le chef des *Diallube* est ainsi perçu. C'est également l'image qu'il entretient. Si le chef investi ses actions dans le sens de la gestion de services collectifs, cette entreprise est contrainte par sa subordination à l'Etat qui procure néanmoins des intérêts personnels.

On sait que la gestion communautaire ne sert pas nécessairement l'intérêt public (Olivier de Sardan 2000) car elle mène parfois au noyautage des projets et des budgets. Que l'action des chefs de Thiou et de Todiam serve ou non l'intérêt public, elle donne en tout cas à voir la mise en place et la gestion de biens ou de services dirigés vers la collectivité. La permanence des potentialités d'action du chef réside dans sa fonction de médiateur. De l'époque coloniale à aujourd'hui, le chef fait œuvre de courtier politique et s'accommode de cette contrainte. Toutefois, lorsqu'il est à la fois un courtier politique et du développement comme à Thiou ou un médiateur juridique et spirituel comme à Todiam, il se fait entrepreneur. Ce chef là est alors plus qu'un simple intermédiaire au service d'une bureaucratie, c'est celui qui parvient à cumuler cette prérogative inscrite dans la continuité à une autre plus variable déterminée par l'histoire, la conjoncture et les opportunités qu'offre la vie.

## *BIBLIOGRAPHIE*


Abba, S.,

1990 "La chefferie traditionnelle en question", *Politique Africaine*, 38 : 51-60

Abélès, M.,

1997 "L'anthropologie politique : nouveaux enjeux, nouveaux objets", *Revue internationale des sciences sociales*, 53 : 355-357.

Abélès M., et Jeudy,

1997 *Anthropologie du politique*, Paris, Colin.

Alexandre, R.-P.,

1953 *La langue moré*, Dakar, IFAN, t. II.

Amselle J-L. et E. M'Bokolo (eds.),

1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte.

Attané, A.,

2003 "Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région, Burkina Faso". Thèse EHESS-Marseille.

Audouin, J. et R., Deniel,

1978 *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*. L'Harmattan-INADES.

Bâ, A.-H.,

1996 *Oui mon commandant !,* Mémoires 2, J'ai lu.

1996 Amkoullel l'enfant peul. Mémoires 1, J'ai lu.

1992 *L'Etrange destin de Wangrin,* Paris, 10/18 (première édition : 1973)

1980 *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*. Paris, Seuil.

Bâ, A. H. et J. Daget,

1984 *L'empire peul du Macina (1818-1853)*. Abidjan, les Nouvelles Editions Africaines.

Balandier, G.,

1992 *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

1984 *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

1974 *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.

Balima, S. A.,

1995 "Entretien avec le colonel Michel Dorange (mars 1980)". *In* : Massa et Madiega, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala : 482-494.

Bako-Arifari, N. et P-Y., Le Meur,

2003 "La chefferie au Bénin : une résurgence ambiguë", *In* : Perrot, C-H. et Fauvelle-Aymar, F.X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 125-143.

Banégas, R. et J-P. Warnier,

1999 "Les figures de la réussite et imaginaires politiques", *Politique Africaine*, 82 : 5-21.

Barbier, J-C.,

1999 "Citadins et religions au Burkina Faso", *In* : Otayek, R. (ed.), *Dieu dans la cité*, Talence-CEAN.

Barry, D.,

1992 "Approche historique de l'évolution soio-politique de la chefferie peul de Banh dans le Nord Yatenga des origines à nis jours", Ouagadougou, Pré-mémoire de licence, Diallo H. (dir.).

Barth, F.,

1995 "Les groupes ethniques et leurs frontières", traduit de l'anglais (1969) par Bardolph, Poutignat et Streiff-Fenart, *In* : Poutignat, P., et J., Streiff-Fenart (eds), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf : 203-249.

Bayart, J.-F.,

1993 *Religion et modernité en Afrique Noire*, Paris, Karthala.

1989 *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Fayart.

Bazin, J.,

1985 "A chacun son Bambara", *In* : Amselle J-L. et E. M'Bokolo (eds.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte : 87-127.

Benoit, M.,

1982 *Nature peule du Yatenga. Remarques sur le pastoralisme en pays mossi.*, Paris, Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 143.

1977 *Le chemin des Peuls du Boobola. Contribution à l'écologie du pastoralisme en Afrique des savanes.* Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 101.

Bergeret, A.,

1999 "Interventions externes dans le Foy burkinabé. Un territoire et des savoirs pastoraux convoités", *In* : Bourgeot A. (dir.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne*, Paris, Karthala : 309-326.

Bianchini, P.,

2004 *Ecole et politique en Afrique noire. Sociologie des crises et des réformes du système d'enseignement au Sénégal et au Burkina Faso (1960-2000).* Paris, Karthala.

Bierschenk, T.,

1995 "Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin", *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*, Cahiers des Sciences Humaines (2), 31.

1992 "The ethnicisation of Fulani society in the Borgou province of Benin by the ethnologist", *Cahiers d'Etudes africaines*, 127, 32(3) : 509-520.

Bierschenk, T., Chauveau, J.P., et J.P, Olivier de Sardan (dir.),

2000 *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets.* Paris, APAD-Karthala

Bierschenk, T. et P-Y., Le Meur (dir.),

1997 *Trajectoires peules au Bénin,* Paris Karthala.

Bierschenk, T. et J.-P., Olivier de Sardan (dir.),

1998 *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre décentralisation et démocratisation.*, Paris, Karthala.

Blundo, G.,

2002 *La gouvernance au quotidien en Afrique : les services publics et collectifs et leurs usagers* (ed.), Bulletin de l'APAD, n° 23-24.

2000 "Elus locaux et courtiers en développement au Sénégal. Trajectoires politiques, modes de légitimation et stratégies d'alliance", *In* : Bierschenk T., Chauveau J.P.

et Olivier de Sardan J.P. (Eds.), *Courtiers en Développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris, APAD-Karthala : 71-100.

Blundo, G. et J.-P., Jacob (eds.),

1997 "Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain. Bibliographie sélective et commentée." *Itinéraires notes et travaux* n°49, IUED.

Boilleau, J. L.,

1998 "Symbolisme, don et politique", *La revue du M.A.U.S.S.*, n° 12 (2) : 148-166.

Boëtsch, G. et J.-N. Ferrié,

1999 "La naissance du Peul. Invention d'une race frontière au sud du Sahara." In: Botte R., Boutrais J. et J. Schmitz (dir.), *Figures peules*, Paris Karthala (Hommes et Sociétés) : 73-82.

Bonnet, D.,

1988 *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso.* Paris, Editions de l'ORSTOM (collection MEMOIRES n° 110)

Bonte, P.,

1999 "La vache ou le mil. Peuls et Dogons au Séno (Mali)", *In* : Botte R., Boutrais, J. et J. Schmitz (dir.), *Figures peules*, Paris Karthala : 385-404.

Botte, R. et J. Schmitz (dir.),

1995 L'archipel peul, *Cahier d'Etudes Africaines*, n° 133-135.

Botte, R., Boutrais, J. et J. Schmitz (dir.),

1999 *Figures peules*, Paris, Karthala.

Boudon, R., et F. Bourricaud,

1982 *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Puf.

Bouillon, F., Fresia, M. et V. Tallio,

2005 *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, CEA/EHESS, coll. Dossiers Africains.

Bouju, J.,

1995 "Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain", *Enquête,* n° 2 : 95-117.

1984 *Graine de l'homme, enfant du mil.* Paris, Société d'ethnologie.

Bourdieu, P.,

1970 *Le sens pratique. Le sens commun.* Paris, Les éditions de minuit.

Bourgeot, A. (dir.),

1999 *Horizons nomades en Afrique sahélienne,* Paris, Karthala.

1994 "Révolte et rébellion en pays touareg", *Afrique contemporaine* n°170 (2) : 3-19.

1989 "Le lion et la gazelle : Etats et Touaregs", *Politique Africaine*, 34 : 19-29.

Boutrais, J.,

1995 "Pour une nouvelle cartographie des Peuls", *Cahier d'études africaines*, n° 133-135 : 137-146.

Böwering, G.,

1996 "Règles et rituels soufis", *In*: Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart : 138-156.

Bredveld, A. et M. de Bruijn,

1996 "L'images des *Fulbe*. Analyse critique du concept de pulaaku", *In* : *Cahiers d'études africaines*, 144.

Breusers M.,

1998 *On the moove. Mobility, land use and livelihood practices on the central plateau in Burkina Faso.*, Reihe, APAD-Lit

Bruijn M. de,

2000 "Rapports interethniques et identité. L'exemple des pasteurs peuls et des cultivateurs *hummbeebe* au Mali central". *In* : Diallo, Y. et G. Schlee (eds.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, Paris Karthala : 15-36.

Bruijn M. de, et H.van Dijk ,

1995 *Arid Ways. Cultural Understandings of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali.* Amsterdam, Thela publishers Amsterdam.

Buttavand, A.,

1948 "Notes sur les cantons du cercle de Kaya", Ouagadougou.

Camara, S.,

1992 *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*. Paris, Karthala-ACCT-SAEC.

Chauveau, J.P., Le Pape M. et J.-P. Olivier de Sardan,

2001 "La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique. Implications pour les politiques publiques", Paris, in *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Winter (dir.).

Chéron G.,

1924 *Traditions relatives au cercle de Kaya* ,

Chih, R.,

2004 "Les fondements de l'autorité dans le soufisme", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125: 79-97.

Cissé, I.,

1994 "Islam et Etat au Burkina Faso : de 1960 à 1990", Thèse (Triaud dir.), Université d'Aix, 2 Vol.

Cissé, S.,

1989 "Pratiques de sédentarité et nomadisme au Mali. Réalité sociologique ou slogan politique ?" *Politique Africaine*, 34 : 30-38.

Chrétien, J-P.,

1993 *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique Noire*, Paris, Karthala

Clastres, P.,

1974 *La société contre l'Etat*, Paris, éditions de minuit.

Clauzel, J. (dir.),

2003 *La France d'Outre-Mer (1930-1960). Témoignages d'administrateurs et de magistrats*. Paris, Karthala.

Coquery-Vidrovitch, C.,

2003 "Les travaux francophones en histoire de la chefferie. Inventaire et analyse". In: Perrot, C-H. et Fauvelle-Aymar, F.X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 513-521.

Dagobi E. D. et Olivier de Sardan, J-P.,

2000 "La gestin communautaire sert-elle l'intérêt public ? Le cas de l'hydraulique villageoise au Niger", *Politique africaine* n°80 : 153-168.

D'Aquino, P. et S. Dicko,

1999, "Contribution à l'histoire du Djelgodji (Burkina Faso). Les bases historiques de l'occupation peule de l'espace". *In*: Botte R., Boutrais J. et J. Schmitz (dir.), *Figures peules*, Paris Karthala (Hommes et Sociétés) : 267-286.

Diallo, Y. et G. Schlee (eds.),

2000 *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, Paris Karthala.

Diallo, Y.,

1997 *Les Fulbe du Boobola. Genèse et évolution de l'Etat de Barani*. Köln: Koppe.

1994 "Barani: une chefferie satellite des grands Etats du XIXè siècle", *Cahiers d'Etudes africaines*, 133-135 : 359-384.

Diallo, H.,

1990 "Introduction à l'étude de l'histoire de l'islam dans l'Ouest du Burkina Faso : des débuts à la fin du XIXè siècle". *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 4 : 33-45

1985 "Islam et colonisation au Yatenga (1897-1950) : étude de quelques aspects", *Le mois en Afrique* : 33-42.

1979 "Les Fulbe de Haute-Volta et les influences extérieures de la fin du XVIIIè. siècle à la fin du XIXè siècle", Thèse, Histoire, Paris I, (Devisse J. dir.).

s. d. "Notes sur l'islam au Yatenga jusqu'à la fin du XIXè siècle", *Annales de l'Ecole Supérieure des Lettres et des Sciences Humaines*, n°5, Ouagadougou.

Dupire, M.,

1998 "Divination et pouvoir local : variation sénégalaises. Le *Siltigi* peul." *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* n°12 : 109-128.

1970 *L'organisation sociale des Peuls. Etude d'ethnographie comparée.* Paris. Plon.

1962 *Peuls Nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Karthala.

Dupret, B.,

2004 "L'autorité de la référence : usage de la sharî'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125 : 189-209.

Elias, N.,

1996 *Du Temps*, Fayart (Agora). (ed. originale 1984)

Evans-Pritchard, E. E.,

1972 *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard (ed. originale 1937)

Favret-Saada, J.,

1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage,* Paris, Gallimard.

Fay, C.,

1999 "Pastoralisme, démocratie et décentralisation au Maasina (Mali)", In : Bourgeot (dir.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne,* Paris, Karthala (Hommes et Sociétés).

Fortier, C.,

2003 ""Une pédagogie coranique". Modes de transmission des savoirs islamiques (Mauritanie)". *Cahiers d'Etudes africaines*, XLIII (1-2), 169-170 : 235-260.

Froment, A.,

1991 "Origines et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop : une analyse critique". *Cahiers d'Etudes africaines*, 121-122, XXXI-1-2 : 29-64.

Gaborieau, M.,

1996 "Tarîqa et orthodoxie", *in* : Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart : 195-202.

Gaborieau, M. et Zeghal M.,

2004 "L'autorité religieuse en islam", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125 : 5-21.

Gaborieau, M. et Grandin N.,

1997 *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Editions Arguments.

Gandolfi, S.,

2003 "L'enseignement islamique en Afrique Noire", *Cahiers d'Etudes africaines*, XLIII (1-2), 169-170 : 261-277.

Gardet, L.,

2002 *L'islam. Religion et communauté.* 2ème éd., Paris Desclée de Brouwer, (1ère ed., 1967)

Guingané J-P., Otayek R. et F. M. Sawadogo,

1996 *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Kathala.

Godelier, M.,

1996 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

Granier-Duermaël, A-L.,

2003 "Les artisans médiateurs en milieu dogon. Etude des groupes *jan* et *gon*", Thèse EHESS-Marseille.

Gril, D.,

1996 "Les débuts du soufisme", in: Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart : 27-43

1996b "Le saint fondateur", *in* : Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart : 104-120

Guichard, M.,

1991 "L'"ethnicisation de la société peule du Borgou (Bénin)", *Cahiers d'Etudes africaines* 117, XXX-1 : 17-44.

Guignard, M.,

1975 *Musique, honneur et plaisir au Sahara. Etude psycho-sociologique et musicologique de la société maure.* Paris, Geuthner.

Guingané, J -P., Otayek, R. et F. M, Sawadogo,

1996 *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993),* Paris, Karthala.

Hagberg, S.,

2001 "A l'ombre du conflit violent Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peuls au Burkina Faso", *Cahier d'études africaines*, 161.

Hamès, C.,

1996 "Confréries, sociétés et sociabilité", *in* : Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart : 231-241.

1983 "Cheick Hammallah ou qu'est-ce-qu'une confrérie islamique (Tarika)", Paris, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 55 (1) : 67-83.

Hahonou, E.,

2002 "La chefferie coutumière face au projet de décentralisation dans une localité de l'Ouest nigérien", *In* : Bundo (ed.), *La gouvernance au quotidien en Afrique : les services publics et collectifs et leurs usagers* (ed.), Bulletin de l'APAD, n° 23-24 : 69-86.

Hardung, C.,

1997 "Ni vraiment Peul, ni vraiment Baatombu. Le conflit identitaire des Gando.", *In*: Bierschenk et Le Meur (eds.), *Trajectoires peules au Bénin*, Paris, Karthala: 109-138.

Hodgkin, E.,

1998 "Islamism and Islamic Research in Africa", *In* : *Islam et islamismes au sud du Sahara* (Kane, O. et J-L., Triaud dir.), Paris, Karthala : 197-262

Irwin P.,

1976 *Liptako speaks. History from Oral Tradition in Africa.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Izard, M.,

2003 *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVIè siècle*. Paris, Karthala.

1992 *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : Etat, société, destin individuel.* Paris, Editions de l'EHESS.

1989 "Trois figures féminines *Moose*", *In* : *Singularités. Les voies d'émergence individuelle. Textes pour Eric de Dampierre*, présentés par le laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Paris, Plon : 445-455.

1985a *Le Yatenga précolonial : un ancien royaume du Burkina*, Paris : Karthala (Hommes et Sociétés).

1985b *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, Paris, Cambridge University Press.

1980 *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga.* Paris, Thèse d'Etat, 7 volumes.

1976 "Changements d'identité lignagère dans le Yatenga", *Journal des Africanistes*, 46 (1-2) : 69-81.

1970 *Introduction à l'histoire des royaumes Mossi*, Paris-Ouagadougou, Recherches voltaïques, 2 volumes.

Jeune-Afrique

1998 "Atlas Burkina Faso", Paris, 3è ed.

Jung, J.,

1997 "Aspects économiques de l'élevage bovin chez les Peuls du Borgou", *In* : Bierschenk, T. et Le Meur P.Y.(dir.), *Trajectoires peules au Bénin,* Paris, Karthala : 49-61.

Kambou-Ferrand, J-N.,

1993 *Peuples voltaïques et conquête coloniale, 1885-1914*. Paris, l'Harmattan.

Kane, C. H.,

1966 *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard.

Kane, O.,

1996 "La Tidjâniyya", *in* : Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart : 475-478.

Kane, O. et J-L., Triaud,

1998 *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala.

Khazanov, A. M.,

1983 *Nomads and the outside world,* Cambridge, Cambridge University Press.

Kintz, D.,

1986 "Peuls majoritaires, Peuls minoritaires : contraintes et choix spatiaux", In : *Pastoralists of the West African savanna*

1985 "Archétypes politiques peuls", *Journal des Africanistes,* n°55 : 93-104.

Kouanda, A.,

1995 "La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale", In : Madiega et Massa (eds.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*. Paris, Karthala (Hommes et sociétés).

1989 "La religion musulmane: facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso". In: Chrétien et Prunier (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Karthala : 125-134.

1984 "Les Yarsé : Fonction commerciale, religieuse et légitimité culturelle dans le pays *moaga* (évolution historique). Thèse de doctorat, Paris I : 378 p.

Kouanda, A. et B. Sawadogo,

1993 "Un *moqaddem* hammaliste au Yatenga au début du XXe siècle." In *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique Noire*, Paris, Karthala, pp 329-346.

Kyburz, O.,

1994 "Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les haalpulaar'en (Sénégal)", Thèse-Paris X-Nanterre (dir. Alfred Adler).

Lallemand, S.,

1988 *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et Famille en Afrique.* Paris, L'Harmattan.

Lange, M-F.,

2003 *Enseignements*, *Cahiers d'Etudes africaines,* XLIII (1-2), 169-170.

2003 "Vers de nouvelles recherches en éducation", *Cahiers d'Etudes africaines*, XLIII (1-2), 169-170 : 7-17.

Langewiesche, K.,

2003 *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso.* Hamburg, Lit verlag Münster.

Last, M.,

1988 "Charisma and Medicine in Northern Nigeria", *In* : Cruise O'Brien, D. B. et C. Coulon eds., *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford, Clarendon Press : 183-204.

Laurent, P. J.,

2003 *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.

Le Meur, P-Y.,

2002 "synthèse de l'atelier "foncier et gestion des ressources naturelles"", *In* : Bundo (ed.), *La gouvernance au quotidien en Afrique : les services publics et collectifs et leurs usagers* (ed.), Bulletin de l'APAD, n° 23-24 : 181-186.

Lentz, C.,

2000 "Chieftancy has come to stay : la chefferie dans les sociétés acéphales du Nord Ouest du Ghana", *Cahiers d'Etudes africaines*, 159 : 593-613.

Lingane, Z.,

2001 "Errance, sédentarité ou la naissance d'une ethnie prohibée : les Silmi*moose* du Burkina Faso", *Anthropologica-Ottawa,* n° 43 (2) : 231-252.

Lombard, J.,

1998 *Introduction à l'ethnologie*. Paris, A. Colin.

Lory, P.,

1996 "Soufisme et sciences occultes", *In* : Popovic, A. et Veinstein, G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours*. Paris, Fayart : 185-194.

Madiega, G.,

1982 *Contribution à l'histoire du Gulma (Haute-Volta)*. Wiesbaden : Steiner.

Madiéga G. et G. Massa (eds.),

1995 *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*. Paris, Karthala.

Madiéga, G. et O. Nao (eds),

2003 *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*. Paris, Karthala

Magnini, C.,

1995 "Nazi Boni", *In* : Massa et Madiega, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards.*, Paris, Karthala : 585-594.

Maillard, G.,

2003 "L"accompagnement de l'évolution politique", *In* : Clauzel, J. (dir.) *La France d'Outre-Mer (1930-1960). Témoignages d'administrateurs et de magistrats*. Paris, Karthala : 253-263.

Marchal, J-Y.,

1983 *Yatenga. Nord Haute-Volta. La dynamique d'un espace rural soudano-sahelien.* Paris, Travaux et documents de l'Orstom.

1980 *Chronique d'un cercle de l'AOF. Ouahigouya (Haute-Volta) 1908-1941.* Paris, Orstom.

Martin, J.-Y.,

2003 "Les écoles spontanées en Afrique subsaharienne. Champ éducatif et contre-champ scolaire". *Cahiers d'Etudes africaines*, XLIII (1-2), 169-170 : 19-39.

Martinelli, B.,

1995 "Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et *Moose* dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali)", *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2) : 365-405.

Mauss, M.,

1966 "Essai sur le don" (1924), In : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

Meillassoux, C.,

1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent.* Paris, PUF.

Meunier, O.,

1997 *Dynamique de l'enseignement islamique au Niger*, Paris, L'Harmattan.

Monteil, V. M.,

1964 *L'islam noir*, Paris, Seuil.

Muller, J-C.,

1991 "Chefferie", *In* : Bonte P. et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.*

Nadel, S.,

1971 *La Byzance noire*. trad. Fr., Paris, Maspéro, (1re éd. Angl.1942).

N'Gaide, A.,

1999 "Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens *maccube* du Fuladu (région de Kolda, Sénégal). *In* : Botte R., Boutrais J. et J. Schmitz (dir.), *Figures peules*, Paris Karthala : 141-164.

Noiré (capitaine),

1904 "Etude sur le Yatenga", Cercle du Yatenga. Archives, AOM-Aix : 14 MIOM 690 (Dakar : 1G 326).

Olivier de Sardan, J-P.,

1998 "Chefs et Projets au Village (Niger)", *Bulletin de l'APAD* (15) : 65-89.

1995a *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social.* Paris, APAD-Kathala.

1995b "La politique du terrain. Sur la production de données en anthropologie", *Enquête* n°1 : 71-109.

1984 *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans*…, Paris, Karthala.

Otayek, R.,

2000 *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presse de Sciences Po.

1993 "Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara. *In* : Bayart, J.-F. (ed.), *Religion et modernité en Afrique Noire* : 101-127.

1984 "La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination", *Cahier d'Etudes africaines*, 34 (3), n° 95 : 299-320.

Ouattara, F.,

1999 "Savoir-vivre et honte chez les Senufo *nanerge* (Burkina Faso)", Thèse E.H.E.S.S-Marseille.

Ouédraogo, B.,

1995a "Le rôle des élites voltaïques dans la reconstitution de la Haute-Volta", *In* : Massa et Madiega, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards.*, Paris, Karthala : 449-458.

1995b "L'assemblée territoriale de la Haute-Volta : 1948-1952", *In* : Massa et Madiega, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards.*, Paris, Karthala : 475-482.

Ouédraogo, J-B.,

1997 *Violences et communautés en Afrique Noire. La région de la Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction (Burkina Faso),* Paris, l'Harmattan.

Pageard, R.,

1961 "Notes sur les Setba", Ouagadougou, *Etudes voltaïques,* 2 : 57-60.

Penrad, J.-C.,

2003 "Religieux et profane dans l'école coranique. Le cas de l'Afrique orientale et de l'océan Indien occidental". *Cahiers d'Etudes africaines*, XLIII (1-2), 169-170 : 321-336.

1998 "La nébuleuse des *sheykh* ou la recherche de l'être "*sheykh*", *In* : Le Gennec-Coppens et Parkin (dir.), *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Karthala : 171-179.

Perrot, C-H. et F.X, Fauvelle-Aymar (eds.),

2003 *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine.* Paris, Karthala.

Perrot, C.-H.,

2003 "Introduction", *In* : Perrot C-H. et F.X Fauvelle-Aymar (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine.* Paris, Karthala : 7-23.

Pillet-Schwartz, A-N.,

1999 "Approche régionale d'un îlot de l'"archipel peul". L'émirat du Liptako d'hier à aujourd'hui", *In :* Botte, R., Boutrais, J., et J. Schmitz (dir.), *Figures peules,* Paris, Karthala : 211-237.

Poirier, J.,

S.d. "Les droits coutumiers d'Afrique noire dans la civilisation traditionnelle".

S.d. "L'analyse des espèces juridiques et l'étude des droits coutumiers africains", *Special Studies*.

Popovic, A. et Veinstein, G. (dir.),

1996 *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours.* Paris, Fayart.

Poutignat, P. et J., Streiff-Fenart (dir.),

1995 *Théories de l'ethnicité.* Paris, Puf.

Quéant, T. et de Rouville, C.,

1969 *Agriculteurs et éleveurs de la région du Gondo-Sourou.* Paris, CVRST.

Raynaut, C. (dir.),

1997 *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature.* Paris, Karthala.

Retel-Laurentin, A.,

1969 *Oracles et ordalies chez les Nkazara.*, Paris, La Haye : Mouton.

Revel, J.,

1996 *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience.* Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Le seuil.

Rivière, C.,

2000 *Anthropologie politique.* Paris, Armand Colin.

1988 *Les liturgies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

Riesman, P.,

1974 *Société et liberté chez les Djelgobe de Haute-Volta*, Paris, Cahiers de l'Homme.

Robinson, D.,

1997 "Conclusion : sociétés musulmanes dans un espace séculier." *In* : Triaud, J-L., et D., Robinson (eds.). *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960.* Paris, Karthala.

1988 *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e^ siècle*, Paris, Karthala.

Rouveroy Van Nieuwaal, E. A. B.,

2000 *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo,* ASC-Karthala.

Saint-Lary, M.,

2004 "Des juges dans l'antre du logis. Pouvoirs judiciaire et religieux dans une chefferie *tooroobe* du Yatenga (Burkina Faso)", *Etudes rurales,* n° 169-170 : 179-195.

2001 "Tougouri. *Moose* et Peuls dans une région du Sahel *moaga* (Burkina Faso)", Mémoire de D.E.A., Paris X-Nanterre.

2000 "Etre forgeron à Youba. Essai d'anthropologie historique et économique dans un village du Yatenga (Burkina)", Mémoire de maîtrise, Paris VIII-Saint-Denis.

Sanankoua, B.,

1990 *Un empire peul au XIXè siècle. La Diina du Maasina.* Karthala-ACCT.

Savadogo, B.,

1998 "Confrérie et pouvoirs. La Tidjaniyya Hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger) : 1909-1965", Thèse-Université de Provence.

Savonnet-Guyot, C.,

1986 *Etat et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain.* Paris, Karthala.

Schwartz, O.,

1993 "L'empirisme irréductible", *In* : Nels Anderson, *Le Hobo Sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan : 265-295.

Seydou, C.,

1977 *Bibliographie générale du monde peul*, Niamey, Institut de recherches en sciences humaines, *Etudes Nigériennes*, 43.

1972 *Silamaka et Poullôri. Récit épique peul raconté par Tinguidji,* Paris, Armand Colin.

Schlee, G.,

2000 "Une ethnicité dans des contextes nouveaux", *In* : Diallo, Y. et G. Schlee (eds.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, Paris Karthala : 7-14.

Soares, B.,

1996 "The prayer economy in a malian town", Paris, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 36 (4): 739-753.

Somda, C. N.,

2003 "Les critères du choix des chefs indigènes dans les sociétés sans organisation politique centralisée du sud-ouest du Burkina Faso 1807-1917", *In* : Madiéga et Nao (eds), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*. Paris, Karthala : 797-811.

Somé, M.,

2003 "Les chefferies moosé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945", *In* : Perrot, C-H. et Fauvelle-Aymar, F.X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 218-243.

Soumonni, E.

2003 "L'évolution des rapports entre pouvoirs officiels et autorités traditionnelles au Bénin et au Nigéria depuis la fin des années 80", *In* : Perrot, C-H. et Fauvelle-Aymar, F.X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 169-176.

Stenning, D.J.,

1959 *Savannah Nomads. A study of the WodaaBe pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region,* Nigeria. London, Oxford University Press.

Taguem Fah, G.L.,

2003 "Crise d'autorité, regain d'influence, et pérennité des lamidats peuls du nord-Cameroun. Etude comparée de Ray Bouba et Ngaoundéré", *In* : Perrot, C-H. et Fauvelle-Aymar, F.X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 267-288.

2001 "Le facteur peul, l'islam et le processus politique au Cameroun d'hier à demain", *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 15 : 81-98

Tamari, T.,

1996 "L'exégèse coranique (*tafsîr*) en milieu mandingue : rapport préliminaire sur une recherche en cours", *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 10 : 43-80.

Tauxier, L.,

1917 *Le Noir du Yatenga*, Paris, Larose.

Thébaud, B.,

2002 *Foncier pastoral et gestion de l'espace au Sahel. Peuls du Niger oriental et du Yagha burkinabé*. Paris, Karthala.

Touati, H.,

1994 *Entre dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, Paris, Ed. EHESS.

Traoré, A.,

1983 *Islam et colonisation en Afrique : Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*. Paris, Maisonneuve et Larose.

Triaud, J-L.,

1996 "L'Afrique occidentale et centrale", *In*: Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours*. Paris, Fayart : 417-427.

1973 *Islam et sociétés soudanaises au moyen-âge. Etude historique*. Paris-Ouagadougou, *Recherches voltaïques,* n°16.

Triaud, J-L. et Robinson, D. (eds.),

1997 *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. Paris, Karthala.

Vallet, (?).,

1955 "Rapport sur le groupement des Peuls de Todiam recensés dans la subdivision des Lacs", Kongoussi.

Van Bruinessen, M.,

1996 "Les soufis et le pouvoir temporel", *In* : Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah. Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à nos jours*. Paris, Fayart : 242-253.

Van Duc, J.,

1988 "Le pèlerinage des voltaïques-burkinabe aux lieux saints de l'Islam, passé-présent", Jean Devisse (dir.), Doctorat d'Etat, Paris 1.

Verdier, R.,

1991 *Le serment, 1 : Signes et fonctions, 2 : Théories et devenirs*., Paris, éditions du CNRS. Colloque international du CNRS, 1989, Paris-Nanterre.

Warnier, J-P.,

2003 "Chefs de l'ouest et formation de l'Etat au Cameroun", *In* : Perrot, C-H. et Fauvelle-Aymar, F.X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine.* Paris, Karthala : 315-322.

Weber, M.,

2005 "Puissance et domination. Formes de transition", *Revue française de sociologie* (46-4) : 937-940.

1971 *Economie et société*, Paris, Plon (1).

**Archives Nationales d'Outre-Mer :**

- 14 MIOM 2196 : fiches de renseignements (1920-23)

- 14 MIOM 690 (Dakar : 1G 326) : Noiré (capitaine), "Etude sur le Yatenga", Cercle du Yatenga, 1904

- Archives de Ouagadougou, 8V180, 10 mai 1972.

**Références législatives**

- Avant projet de Décret n° 2003/PRES/PM/MECV portant conditions d'ouverture de forêts classées à la pâture des animaux domestiques en cas de situation de crise alimentaire du bétail.

- Avant projet de Décret n° 2003/PRES/PM/MRA portant création, attributions et fonctionnement du Comité National sur la Transhumance.

- Avant projet de Décret n°2002/PRES/PM/MRA/MAHRH/ MATD/SECU /MITH/ MCE portant adoption du Cahier des Charges Général pour l'exploitation des zones pastorales aménagées.

- Avant projet de Décret n°2003/PRES/PM/MRA/MAHRH/ MATD portant conditions d'exploitation des ressources naturelles en eau à des fins pastorales.

- Avant projet de Décret n°2003/PRES/PM/MRA/MAHRH/MATD/SECU/MFB/

MED/MCE/MITH/MECV portant conditions d'exercice des droits d'usage pastoraux.

- Avant projet de Décret n°2003 portant modalités de l'identification et de la sécurisation des espaces pastoraux d'aménagement spécial et des espaces de terroir réservés à la pâture du bétail.

# *GLOSSAIRE*

**Amiru** (ful.) : l'émir.

**Ardo** (ful., plur. arbe) : chef de lignage

**Artaade** (ful.) : précéder, marcher en tête.

**Baleri** (ful.) : Signifie noir et désigne les populations du sud, les sédentaires, en opposition avec les Sahal, allusion au sable, à la peau claire et donc au nomadisme, c'est le nord.

**Bagare** (mor., plur. Baga) : l'enclos et par extension les villages où se situe troupeau royal du Yatenga Naaba.

**Balum Naaba** (mor.) : haut dignitaire du Yatenga Naaba chargé de l'entretien de la maison du chef.

**Bendre** (mor., plur. Benda) : tambourinaires moose.

**Bi'da (**ar.) : innovation

**Bin Naaba** (mor.) : Chef des captifs

**Bugo** (mor. plur. buguba ) : prêtre de terre, devin. Le bugo est présenté comme un personnage capable de se métamorphoser en animal, de voir les êtres du monde invisible, d'intervenir sur les éléments

**Buudu** (mor.) : désigne aussi bien le lignage minimal que le famille élargie ou le groupe socioculturel.

**Debere** (ful.) : quartier des captifs.

**Debere Naaba** (ful.) : le chef des captifs.

**Dendiraagu** (ful.) :

**Diina** (ful.) : tiré de l'arabe, signifie religion et par extension l'islam, mais c'est aussi le système politique instauré au Maasina par Séku Amadu en 1818 et qui se prolongea pendant 44 ans avec ses successeurs (Seku Amadu et Amadu Amadu).

**Dimo** (ful., plur. rimbe) : noble, homme libre

**Dimaïdjo** (ful., plur. Rimaïbe) : esclave, captif mais désigne aujourd'hui leurs descendants.

**Djam** (ful.) : la paix

**Dolo** (fra.) : du dioula, "Alcool" et par extension, "bière de mil".

**Dunya** (mor., ar.) : l'univers pour les Moose. Dans d'autres contexte dunya représente la vie terrestre en opposition à l'au-delà.

**Figi** (ful.) : le droit.

**Fijirde Laamu** (ful.) : la cérémonie d'intronisation.

**Filiga** (mor.) : Fête annuelle de célébration des ancêtres familiaux.

**Fiqh** (ar.) : le droit.

**Fitna** (ar.) : la division, le conflit ou le partage (des biens).

**Foy** (ful.) : nom donné par les Foynabe au territoire sur lequel leur chef fait autorité (région de Banh).

**Fulbe** (ful., sing. pullo) : Peuls.

**Fulfulde** (ful.) : langue des Peuls

**Gãga** (mor., gãse) : lit

**Haabe** (ful., sing. Kaado) : désigne les non-peuls noirs, c'est-à-dire les autres Africains à l'exception des Touaregs, des Maures et des Arabes.

**Hadîth** : traditions prophétiques.

**Hajj** (ar.) : pèlerinage à La Mecque.

**Hakkilo** (ful.) : l'intelligence

**Hijra** (ar.) : l'exil

**Hoddu** (ful.) : guitare de petite taille munie d'un coffre en calebasse.

**`Ibâda** (ar.) **:** la dévotion

**Jallube** (ful.) : pasteur

**Jatigi** (ful.) : famille de paysan recevant les pasteurs sur son lopin de terre pour permettre des "contrats de fumure" de saison sèche.

**Jawambe** (ful.) : commerçant

**Jihad** (ar.) : la guerre sainte.

**Jooro** (ful, plur. joorobe) : contraction de jom wuro. Le doyen, les chefs de quartier ou de village sous l'autorité du laamido. Dans le Yatenga, on entend par joorobe, les chefs de quartiers car les Peuls sont principalement établis dans des quartiers de villages moose.

**Kananke** (ful.) : le chef.

**Karembiiga** (mor., plur. Karembiise) : élève

**Kemfo** (mor., plur. Kema) : instrument de musique en fer forgé façonné en tuyau attaché à des anneaux en fer que l'on accroche au doigt et que l'on agite en dansant. La musique du kema accompagne souvent d'autres instruments.

**Kitâb** (ar., plur. kutub) : livres.

**Kobo Naaba** (mor.) : "le chef des cultures", l'animateur agricole

**Kunde** (mor., Kuna) : voir hoddu.

**Kulba** (ful.) : la cour royale

**Laobe** (ful., sing., labo): groupes d'artisans dont les esclaves sont boisseliers et les maîtres sont griots.

**Lamiido** (ful., plur., lamiibe) : le chef supérieur.

**Laamu** (ful.) : le pouvoir;

**Maccudo** (ful., plur., maccube) : Catégorie des esclaves des peuls. Le terme trop dégradant a été remplacé par celui de rimaïbe

**Mawlud** : fête de l'anniversaire du prophète

**Modibo** (ful., plur., modibaabe) : maître coranique.

**Moogo :** le pays des Moose

**Moose** (mor. sing. moaga) : Mossi.

**Munyal** (ful.) : la patience

**Naaba** (mor., plur. nanamse) : chef, roi

**Naaba Wende** (mor.) : divinité céleste masculine dans la religion moaga. Naaba Wende est le Dieu transcendantal.

**Naabiise** (mor. sing naabiiga) : les fils de chef.

**Naam** (mor.) : le pouvoir.

**Naapaga Tenga** (mor.) : divinité chtonienne féminine dans la religion moaga.

**Nakombga** (mor., plur. nakombse) : "ceux qui ont perdu le pouvoir", désigne les Moose au sens strict, c'est-à-dire ceux qui se reconnaissent de l'ancêtre unique, Naaba Wedraogo.

**Naapusum** (mor.) : salutations annuelles au Yatenga Naaba.

**Natenga** (mor.) : le domaine royal.

**Ndewgu** (ful.) : territoire

**Nesomde** (mor., plur. Nesomba) : tiré de neda, personne et somde ou soma, bon. Les nesomba sont les "hommes de bien", "dignes de confiance", les serviteurs royaux.

**Ninigi** (mor.) : pays des Samo.

**Nyeenyo** (ful., plur. nyeybe) : désigne l'ensemble des artisans qu'il s'agisse des griots-boisseliers, des forgerons, des tanneurs…

**Pulaaku** : code socio-moral ou/et communauté des Peuls

**Rasam Naaba** (mor.) : le "chef des jeunes", c'est le titre donné au chef des captifs royaux.

**Ringu** (mor.) : rituel d'intronisation du Yatenga Naaba.

**Rimaïbe** : voir dimaïdjo.

**Rimbe** : voir dimo.

**Pulaaku** (ful.) : désigne à la fois le "code peul" dans certaine régions et la population peule dans d'autres.

**Sahal** (ful.) : Sable, peau claire et donc nomadisme: c'est le nord.

**Semteende** : honte

**Seta** (mor., sing setba) : griots et boisseliers issus de la société peule.

**Shari'a** (ar.) : la Loi islamique.

**Silatigi** (ou siltigi, saltigi, ful.) : tiré du Dioula, "maître de la route", "chef de migration", le silatigi désigne un leader religieux faisant référence à des croyances peules préislamiques. Le silatigi est un devin, un détenteur de connaissances liées aux cris des animaux et aux plantes. Il est capable de bénir ou de maudire.

**Silmimoaga** (mor., plur. silmiimoose) : les "Peuls-Moose", désigne les groupes se considérant comme les descendants d'une union entre une femme peule et un homme moaga (et inversement).

**Silmi Naaba** (mor.) : chef peul.

**Silmiiri** (mor.): langue des Peuls

**Tariqa (**ar., plur. Turuq) : l'ordre, la voie et par extension la confrérie soufie.

**Tãsoba** (chef de guerre),

**Tchatpwarta** (ful.) : figure extrême du déshonneur

**Teddeengal** (ful.) : le respect

**Tenga** (mor.) : la terre, le village, le pays.

**Tengbiise** (mor., sing. tengbiiga) : "fils de la terre", désigne les détenteur du pouvoir sur les terres.

**Tengdemba** (mor.) : les "gens de la terre", désigne les populations d'agriculteurs sédentaires présentent avant l'arrivée des Moose.

**Tengsoaba** (mor.) : "détenteur des terre", et par extension celui qui a reçu la maîtrise des terres.

**Tubal** (ful.) : tiré de l'arabe tubalo, désigne le tambour de guerre ainsi que le système politique des Diallube.

**Togo Naaba** (mor.) : titre donné au ministre du roi chargé, entre autres choses, de recevoir les étrangers

**Umma** (ar.) : la communauté des croyants pour les musulmans.

**Wak** (fra.) : mot fréquemment utilisé pour désigner à la fois la pharmacopée traditionnelle et les préparations porteuses de sorts jetés par les spécialistes. On emploi le terme être ouaké pour dire que l'on a reçu un bon ou mauvais sort. Il existe également les contres-ouak qui permettent de se prémunir des ouaks.

**Wali** (ar., ful.) :

**Weheebe** (ful.) : chef de guerre.

**Weranga Naaba** (mor.) : chef de la cavalerie.

**Wird** (ar.) : Ensemble d'oraisons que l'on "reçoit" au moment de l'initiation à un ordre, de même que l'initiateur de l'ordre les a lui-même reçut de son propre initiateur et ainsi de suite jusqu'au Maître fondateur

**Wum taaba** (mor.) : l'entente mutuelle.

**Wuro** (ful. plur. gure) : désigne un espace habité sans distinction de taille, c'est la cellule familiale restreinte autant que le quartier ou le village. Par extension, cela peut désigner une lignée, une fraction.

**Zawiya** : Lieu de résidence du maître d'une confrérie autour de qui gravite un premier cercle constitué par la famille, les alliés et les disciples très proches avec, suivant les cas, du personnel de service. Les bâtiments de la zawiya font office tout à la fois de mosquée, de salles de cours et d'habitation, y compris pour les hôtes de passage. La zawiza-mère est le lieu fondateur d'une confrérie, ses zawiya-périphériques étant les centres dans lesquels le mouvement se propage et dirigés par des disciples du fondateur.

# ANNEXE 1 : TABLEAU DES ENTRETIENS

| Patronyme | Résidence | groupe ethnique | fonction/ occupation | Appartenance sociale | Nb d'entretiens | Sexe |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Sawadogo | **Bosomnore** | *Moaga/Fulga* | Agriculteur/ chef du quartier | *Tengbiise* | 1 | H |
| Sawadogo | **Bosomnore** | *Moaga/Fulga* | Agriculteur/ doyen du quartier | *Tengbiise* | 1 | H |
| Ouédraogo | **Bosomnore** | *Moaga/bidemba* | Agriculteur/ doyen du quartier | *Bidemba* | 1 | H |
| Tall | **Bosomnore** | Peul/*Tooroobe* | Chef de Bosomnore | Noble | 4 | H |
| Tall | **Bosomnore** | Peul/*Tooroobe* | Doyen | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Tall | **Bosomnore** | Peul/*Tooroobe* | Cheikh | Noble | 1 | H |
| Tall | **Bosomnore** | Peul/*Tooroobe* | Doyen de concession peule | Noble | 2 | H |
| Ouédraogo | **Bosomnore** | *Moaga/bidemba* | Responsable du moulin | *Bidemba* | 1 | H |
| Tall | **Bosomnore** | Peul/*Tooroobe* | Doyen de concession peule | Noble | 1 | H |
| Tall | **Bosomnore** | *Tooroobe* | *Kamba Naaba* | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Ouédraogo | **Bosomnore** | *Moaga/bidemba* | Doyen du quartier "Mossi" | *Bidemba* | 1 | H |
| Tall | **Bosomnore** | *Tooroobe* | Délégué administratif | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Sawadogo | **Bosomnore** | *Moaga/Fulga* | Commerçant | | 1 | H |
| Diallo | **Bosomnore** | *Peul/Tooroobe* | Commerçant | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Tall | **Todiam** | Peul/*Tooroobe* | Cheikh et Chef | Noble | 13 | H |
| Kindo | **Todiam** | *Moaga* | Commerçant | Forgeron | 2 | H |
| Tall | **Todiam** | Peul/*Tooroobe* | Imam | Noble | 1 | H |
| Ouedraogo | **Todiam/ Rambo** | *Moaga* | Chef de Rambo | *Nakomga* | 1 | H |
| Tall | **Todiam** | Peul/*Tooroobe* | Frère cadet du chef/maitre coranique | Noble | 2 | H |
| Barry | **Todiam** | *Silmiimoaga* | Maître coranique | | 1 | H |

| Patronyme | Résidence | groupe ethnique | fonction/ occupation | Appartenance sociale | Nb d'entretiens | Sexe |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Tall | **Todiam** | Peul/*Tooroobe* | frère cadet du chef /Délégué-adjoint. | Noble | 1 | H |
| Tall | **Todiam** | Peul/*Tooroobe* | Fils aîné du chef | Noble | 1 | H |
| Tall | **Todiam** | Peul/*Tooroobe* | Frère cadet du chef | Noble | 1 | H |
| Sawadogo | **Todiam** | *Moaga* | Directeur de l'école | | 1 | H |
| Gadiaga | **Thiou** | *Diallube/Nyeybe* | Tailleur | *Laobe* | 1 | H |
| Diallo | **Thiou** | | Agriculteur | *Rimaïbe* | 3 | H |
| Diallo | **Thiou** | | Agriculteur | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Agropasteur | Noble | 2 | H |
| Ouédraogo | **Thiou** | Moaga | Doyens-collectif | *Nakombse* | 1 | |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Commercant | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Doyens | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Warme | **Thiou** | *Moaga*/dogon | Doyen | *Tengbiise* | 1 | H |
| Tcham | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Bijoutier | *Nyeybe* | 1 | H |
| Gadiaga | **Thiou** | | griot | *Laobe* | 1 | H |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Chef de Thiou | Noble | 4 | H |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Responsable du mouvement "sunnite" | Noble | 1 | H |
| Diallo | **Nomou** | Peul/*Diallube* | Président de l'ASES | Noble | 1 | H |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Doyen | Noble | 1 | H |
| Sawadogo | **Thiou** | *Moaga* | Directeur du "Six S" Thiou | | 1 | H |
| Ouedraogo | **Thiou** | *Moaga* | Animateur Six S | | 1 | H |
| Diallo | **Thiou** | Peul/*Diallube* | Agro-jardinier | Noble | 1 | H |
| Barry | **Banh** | Peul/*Foynabe* | Chef de Banh | Noble | 2 | H |
| Barry | **Banh** | Peul/*Foynabe* | Chef des Rimaïbe | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Barry | **Banh** | Peul/*Foynabe* | Instituteur retraité | Noble | 1 | H |
| Barry | **Banh** | Peul/*Foynabe* | Doyen | Noble | 2 | H |
| Barry | **Banh** | Peul/*Foynabe* | Maître coranique | Noble | 1 | H |
| Ongoïba | **Banh** | Dogon | Doyen | *Rimaïbe* | 1 | H |

| Patronyme | Résidence | groupe ethnique | fonction/ occupation | Appartenance sociale | Nb d'entretiens | Sexe |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Barry | **Banh** | Peul/*Foynabe* | Doyen | Noble | 1 | H |
| Gadiaga | **Banh** | Peule/*Foynabe* | Griotte | *Laobe* | 1 | F |
| Zongo | **Banh** | | Préfet | | 1 | H |
| Barry | **Diouma** | Peul/*Sittugabe* | Chef | Noble | 2 | H |
| Ouédraogo | **Diouma** | *Moaga* | Chef | *Nakomga* | 1 | H |
| Zalle | **Diouma** | *Moaga/Fulga* | collectif/quartier | | 1 | H |
| Ouédraogo | **Diouma** | *Moaga* | Doyen | *Nakomga* | 1 | H |
| Barry | **Diouma** | Peul/*Sittugabe* | Doyen | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Barry | **Diouma** | Peul/*Sittugabe* | Fils aîné du chef | Noble | 1 | H |
| Barry | **Diouma** | *Silmiimoaga* | Doyen | | 1 | H |
| Barry | **Diouma** | Peul/*Sittugabe* | Doyen | Noble | 1 | H |
| Zoungrana | **Diouma** | *Moaga* | Doyen | *Tengbiise* | 1 | H |
| Ouédraogo | **Rom-Bagare** | *Silmiimoaga* | Doyen | | 1 | H |
| Ouédraogo | **Rom-Bagare** | *Fulga* | Chef de village | | 1 | H |
| Ouédraogo | **Rom-Bagare** | *Moaga* | Doyen | *Nakomga* | 1 | H |
| Ouédraogo | **Rom-Bagare** | *Moaga* | Tisserand | *Nakomga* | 1 | H |
| Tall | **Dingri** | *Tooroobe* | Maître coranique | Noble | 2 | H |
| Ouédraogo | **Dingri** | *Moaga* | Chef de village | *Nabiiga* | 1 | H |
| Diallo | **Dingri** | *Diallube* | Agropasteur | Noble | 1 | H |
| Tall | **Dingri** | *Tooroobe* | Chef de quartier | Noble | 1 | H |
| Tall | **Dingri** | *Tooroobe* | Doyen | Noble | 1 | H |
| Tall | **Dingri** | *Tooroobe* | Doyen | Noble | 1 | H |
| Tall | **Dingri** | *Tooroobe* | Commerçant | *Rimaïbe* | 1 | H |
| Maïga | **Youba** | *Moaga/Marãga* | Chef de Youba/Patriarche | | 1 | H |
| Ouédraogo | **Youba** | *Moaga* | caissière à la caisse populaire de Youba | | 1 | F |

| Patronyme | Résidence | groupe ethnique | fonction/ occupation | Appartenance sociale | Nb d'entretiens | Sexe |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Kindo | **Youba** | *Moaga* | Commerçant/éleveur | Forgeron | 1 | H |
| Sana | **Youba** | *Moaga/Yarga* | Commerçant | | 1 | H |
| Guiro | **Youba** | *Moaga/Yarga* | Commerçant | | 1 | H |
| Guiro | **Youba** | *Moaga/Yarga* | Adjoint du chef de Marché | | 1 | H |
| Maïga | **Youba** | *Moaga/Marãga* | Marabout | | 1 | H |
| Ouédraogo | **Ouahigouya** | *Moaga* | Responsable des groupements *Naam* | | 1 | H |
| Dakio | **Ouahigouya** | | Responsable agricole provincial | | 1 | H |

## ANNEXE 2 : A LA RENCONTRE DE CHEIKH HAMALLAH.

Récit à partir d'un document écrit. Chef de Todiam, mars 2003.

"Quand Alfa est parti, on a voulu l'arrêter. Il a été arrêté et il a menti. C'est Saïdou Nourou Tall qui a été responsable de l'arrestation de Cheik Hamallah. Il a été à Bamako et député, c'était le petit-fils de Cheik Oumarou Tall qui était douze grains alors que Cheik Hamallah était onze grains. Cheik Omar a été le premier à avoir amené les douze grains au Mali. Même au Sénégal et en Mauritanie c'est douze grains. Après le Cheik Hamallah est venu avec les onze grains et le petit-fils de Cheik Oumar a dit que les onze grains ne peuvent pas se faire ici. Il a dit aux blancs d'arrêter le Cheik Hamallah, que sa religion gâtait les affaires du gouvernement. C'est comme cela que les blancs sont partis l'arrêter, quand il était à Dakar. Il avait quitté Todiam pour Bamako et de Bamako, on lui a dit de partir à Dakar puis Dar (?) et Gérézer (?). Quand il était à Dakar, Saïdou Nourou Tall avait prévenu les blancs que Alfa était un disciple de Cheik Hamallah. Il a fait un papier pour le général qui était à Dakar comme quoi Alfa allait arriver à Dakar car il avait l'intention de voir Cheik Hamallah et qu'il fallait l'arrêter, sinon Cheik Hamallah allait répandre sa religion. Le général a demandé à Saïdou Nourou Tall quel était le tuteur d'Alfa. Il lui a donné son nom. Quand Alfa est arrivé à Dakar, le général a fait appel à son tuteur en lui demandant s'il n'avait pas hébergé un étranger chez lui ces derniers jours. Il a répondu que oui.[…] Le tuteur est parti informer Alfa [que le général lui avait donné un rendez-vous à quatorze heures] et quand quatorze heures était proche, Alfa a dit à son tuteur de se préparer pour partir. Le tuteur a répondu : "non, moi je ne pars pas, c'est toi seul qui va partir". Alfa est parti. […]Le tuteur savait que Saïdou Nourou faisait arrêter tous ceux qui avaient tendance à être des disciples de Cheik Hamallah. On les emmenait à Kidal. Quand Alfa est arrivé on lui a demandé :

- Tu viens d'où ?

- Je viens de Ouahigouya

- Tu pars où ?

- Je viens ici ?

- Pourquoi tu viens ici, tu as un parent ici ?

- Non, je fais mes études et je suis parti à la recherche de certains livres saints, mais je ne les aie pas encore eus.

- Quel genre de livre ?

- Il y en a quatre

Alfa a cité les quatre livres. En ce moment il n'y avait pas ces livres à Ouahigouya. Le commandant a écrit les noms des livres et lui a dit de rentrer.

- Demain, je veux que tu reviennes à 15 heures.

- Il est rentré et le lendemain le commandant est parti faire appel aux grands musulmans de Dakar.

- Vous connaissez ces livres ?

- Oui

- Ces livres sont impossibles à trouver à Bamako, Bandiagara ou Ouahigouya ?

- En Afrique, si ce n'est pas à Dakar, on ne peut pas avoir ces livres saints

- Il faut dire la vérité !

- Oui, on dit la vérité

- Vous connaissez le prix de ses livres Saints ?

- Cela varie avec les commerçants. C'est entre 25 et 35 francs.

Quand Alfa est revenu, le commandant a dit :

- Tu es venu à la recherche des livres saints, tu as trouvé ou pas ?

- Je n'ai pas encore trouvé car je suis arrivé pendant la nuit et le matin mon tuteur m'a dit que vous me demandiez, donc je n'ai pas encore trouvé.

- Va acheter tes livres et ramènes-les ici pour que je voie.

Alfa est parti au marché, a acheté les quatre livres et est venu les déposer sur la table du commandant. Le commandant lui a dit de rentrer et de revenir demain. Le commandant a encore fait appel aux même musulmans une fois qu'Alfa était parti. Il leur a dit de regarder les livres et de donner les noms. Les musulmans ont cité les noms

des livres qui correspondaient avec les noms donnés par Alfa. Ensuite il lui a remis les livres en lui disant "maintenant que tu as tes livres, rentres chez toi". Alfa et son compagnon ont abandonné les routes et son allés jusqu'à Almagerger (?) par la brousse".

## ANNEXE 3 : COMMANDEMENTS PEULS EN 1904.

*Source* : Noiré (1904)

# *TABLE DES ILLUSTRATIONS*

Cartes

*Carte 1 . Localisation de l'étude..... 13*

*Carte 2 . Les chefferies peules du Yatenga ..... 15*

*Carte 3 : "Une cartographie des Peuls", source : Boutrais (1994) ..... 19*

*Carte 4 . Des études peules au Burkina..... 36*

*Carte 5 . Royaumes moose en 1895, source : Izard (1985a). ..... 43*

*Carte 6 . Le Yatenga avant l'arrivée des Moose (XVè siècle). ..... 45*

*Carte 7 . Les ethnies dans le Yatenga, source : Marchal (1980) ..... 60*

*Carte 8 . Le Yatenga et les jihad du XIXè siècle. ..... 83*

*Carte 9 . "Expédition du Dyilgodyi", source : Bâ, A. M., et J., Daget (1984). ..... 85*

*Carte 10 . Les visées de Ba Lobbo sur le Yatenga. ..... 157*

*Carte 11 . "Etapes migratoires depuis la fin du XIXè siècle des familles torobé fondatrices de villages", source : Benoît (1982). ..... 237*

Photos

photo 1 : Marché de bétail, Thiou _____ 31

Photos 2 : Activités de la terre et d'élevage _____ 65

Photos 3 : Mosquées d'argile et de ciment _____ 71

Photo 4 : Chef de Thiou, 2002. _____ 136

Photo 5 : Ousseni Diallo, chef de Thiou (1975-1998), dessin de Laurence Jalin. _____ 200

Photo 6 : Le bas-fond de Thiou _____ 217

Photo 7 : Le périmètre irrigué _____ 220

Photo 8 . Chef de Todiam, 2001. _____ 226

Photo 9 : Panneau à You. _____ 254

Photo 10 : La mosquée de Todiam _____ 291

# *TABLES DES MATIERES*

**Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso) .....1**

*Remerciements* ..... 5

**Sommaire** ..... 7

*Abréviations* ..... 9

*Note sur les transcriptions* ..... 11

**Introduction : reconsidérer un objet. .....17**

**Première partie : Marginalité et dynamiques politiques dans le Yatenga.....31**

**Chapitre 1. Peuls et *Moose* : interactions sociales et logiques de différenciation. .....33**

I. Remarque sur les études peules ..... 33

II. Les Peuls dans le royaume du Yatenga ..... 38
1. Les "frontières ethniques" entre les *Moose* et les autres. .....38
2. La formation du royaume du Yatenga. .....43
3. Le peuplement des Peuls dans le Yatenga. .....48
4. Tolérance mesurée de l'autorité centrale .....52

III. L'occupation de l'espace : entre contraintes et intérêts mutuels. ..... 55
1. Logiques d'installation précoloniale .....56
a. Les Peuls dans des configurations politiques diverses.....56
b. Négociations avec les autorités locales .....58
2. Crises climatiques et transformations économiques. .....63
a. Le repli vers le sud .....63
b. Complémentarité et échange .....64

**Chapitre 2. Le processus d'islamisation. .....68**

I. Remarques sur les recherches portant sur l'islam..... 68

II. Présence discrète de l'islam dans le Yatenga précolonial ..... 71
1. La religion *moaga* .....71
2. Les Peuls "animistes" .....73
3. Trois rois proches des musulmans .....76

III. Les mouvements de conversions à l'islam ..... 80
1. La vague réformiste des XVIII$^{è}$ et XIX$^{è}$ siècles. .....80
a. Les *jihad* .....81
b. Les échos du réformisme dans le Yatenga .....82
2. La propagation de l'islam à la période coloniale .....85
a. L'activité commerciale .....86
b. Le démembrement de la Haute-Volta .....87
c. Le "hamallisme" .....89

IV. Islam et politique après les Indépendances ..... 91

1. Un phénomène fortement lié aux dynamiques de l'Etat postcolonial ..... 91
a. La politique extérieure tournée vers les pays arabo-islamiques 91
b. La communauté musulmane : ses objectifs, ses crises ..... 93
2. L'impact du changement religieux sur les dynamiques politiques locales. ..... 95
a. Les logiques de différenciation entre musulmans ..... 95
b. Conflits d'influence entre chef religieux et chef "traditionnel" 98

**Chapitre 3. La chefferie, du général au particulier ..... 100**

I. La chefferie comme système politique précolonial ..... 101
1. Les études d'anthropologie politique sur les sociétés précoloniales. ..... 101
2. Organisations politiques peules..... 103

II. Le tournant colonial ..... 105
1. Généralités africaines ..... 105
2. Les Peuls, les chefs et le commandant de cercle..... 106
a. La vie du cercle de Ouahigouya. ..... 107
b. La formation des cantons peuls ..... 111
c. Désillusion des commandants de Cercle..... 114
3. Les années 1944-1960. ..... 118

III. L'évolution postcoloniale ..... 121
1. Les vicissitudes des chefs ..... 121
2. Le retour des chefs ..... 123
3. Changements nationaux et réalités locales ..... 126
a. Les chefs et le découpage administratif, un goût de déjà vu ?126
b. Les chefs et les élections. ..... 127
c. L'époque révolutionnaire, la disparition des chefferies ? ..... 129

**Deuxième partie : La chefferie *diallube* de Thiou. Réactivation des traditions et projets de développement. ..... 136**

**Chapitre 4. D'un ancêtre à une chefferie ..... 148**

I. Le flux migratoire : ancêtre, origines et itinéraire ..... 149

II. Les *Diallube* et l'Etat *moaga* : de l'allégeance à la défiance ..... 154
1. L'allégeance au Yatenga *Naaba* : les *Diallube*, un groupe tributaire ? ..... 154
2. La dégradation des relations sous *Naaba* Yemde (1850-1877). .... 155
3. L'épisode de la bataille de Boulkadre et la naissance d'une chefferie. ..... 158

III. La pénétration coloniale, un moment décisif. ..... 161
1. Le royaume du Yatenga en crise : "fils de Saaga contre fils de Tuguri" ..... 161
2. Le traité de protectorat..... 163
3. La bataille de Thiou..... 164

**Chapitre 5. Hiérarchie sociale, honneur et don au service du pouvoir ..... 170**

I. Formation d'une société hiérarchisée ..... 170
1. L'homme libre, l'artisan et le captif..... 170
2. Transmission du savoir-faire des *laobe* à leurs captifs ..... 173
3. Liens de dépendances entre Peuls et *laobe* ..... 175
4. La hiérarchie aujourd'hui..... 177
a. Réflexivité des *rimaïbe* et recherche des origines ..... 177
b. La transformation des liens de dépendance..... 180

II. Le don et l'honneur dans l'espace public. ..... 181
1. Honneur et *pulaaku*..... 182
2. Le don comme action politique ..... 186

**Chapitre 6. Du courtage à l'ombre de la chefferie. ..... 190**

I. La chefferie entre développement et politique..... 190
1. Politique de développement : du global au local. ..... 190
2. Un courtier enturbanné..... 193
a. Un chef formé loin de chez lui ..... 193
b. L'intronisation : "le jeu du pouvoir"..... 195
3. La médiation politique ..... 198
a. L'école une passerelle entre hier et aujourd'hui ..... 198
b. Le clientélisme politique ..... 201

II. Sédentarisation, courtage et stratégies de développement autour du fait minoritaire. ..... 204
1. Les pasteurs marginalisés..... 204
a. Problématique des conflits entre agriculteurs et éleveurs. ..... 204
b. Le foncier pastoral après les indépendances ..... 206
2. Mouvements culturels et alphabétisation : l'exemple de l'A.S.E.S. 208
a. Le mouvement culturel, un réseau de courtage ..... 208
b. La double appartenance..... 210
c. Altruisme et rhétorique du retard..... 212
d. Alphabétisation et sédentarisation, des tendances venues d'en haut. 214
3. Aménagement territorial et contrôle foncier ..... 216
a. Le bas-fond de Thiou, un espace propice à l'élevage et à l'agriculture. ..... 216
b. Le projet de barrage ..... 218
c. Réactivation du "droit coutumier" ..... 220

**Troisième partie : La chefferie *tooroobe* de Todiam. Quand l'islam est au cœur du pouvoir. ..... 226**

**Chapitre 7. Passé et usages du passé. ..... 230**

I. La formation d'une identité collective ..... 230
1. L'itinéraire des *Tooroobe* et les enjeux du présent. ..... 230
2. Le Yatenga, un refuge ? ..... 232
3. Le devenir des quatre frères ..... 234

II. Les changements issus de l'époque coloniale ..... 238
1. La chefferie de Todiam, une création coloniale ..... 240

2. Le "hamallisme" entre Nioro et Todiam..... 244
a. Les fondements du "hamallisme"..... 244
b. De Ramatoulaye à Todiam..... 246
c. La question des rapports entre Ramatoulaye et Todiam..... 251

**Chapitre 8. Un pouvoir fondé sur des compétences religieuses ..... 254**

I. Droit musulman et jurisprudence locale .....254
1. Les affaires traitées à Todiam..... 255
a. L'épreuve juratoire dans la mosquée : un cas d'accusation de sorcellerie 255
b. Médiation conciliatrice et médiation juridique..... 262
c. Demandes de divorce..... 264
2. La pluralité des normes juridiques et des acteurs..... 265
a. *Sulufu* : l'"arrangement" ..... 266
b. Les acteurs du droit..... 269
c. La hiérarchie des fautes ..... 271

II. Les connaissances ésotériques et exotériques. .....273
1. L'apprentissage des savoirs religieux ..... 274
2. Sainteté et mysticisme ..... 278

**Chapitre 9. Le cumul des pouvoirs traditionnels et religieux. ..... 284**

I. Soigner sa réputation.....284
1. La prise du pouvoir..... 284
a. Le pèlerinage à Nioro : médiatisation, légitimisation..... 284
b. La succession : de la crise à la réconciliation ..... 286
2. La mosquée de Todiam..... 290

II. Assise économique du pouvoir.....292
1. "L'économie de la prière" ..... 292
2. La redistribution des ressources ..... 298
3. Interdépendance entre le cheikh et l'imam..... 300

III. La chefferie religieuse : force et ambivalence .....301
1. Politique et islam : des rapports ambigus ..... 301
a. Les griots, la musique et la guerre..... 301
b. Le refus idéologique et la pratique ..... 304
c. Là où est le Yatenga *Naaba*… ..... 305
2. L'école, "un bâton de changement" ..... 306
a. Le refus de l'école..... 306
b. L'école, une opération réussie ..... 310

**Conclusion générale : pour une comparaison des chefferies peules..... 316**

*Bibliographie* **326**

*Glossaire* **..... 348**

**Annexe 1 : Tableau des entretiens ..... 354**

**Annexe 2 : A la rencontre de Cheikh Hamallah. ..... 358**

**Annexe 3 : Commandements peuls en 1904..... 361**

*Table des illustrations* **..... 362**

*Tables des matières* **..... 364**