

---

Introduction aux recherches sur la genèse des  
institutions politiques et sur le problème de  
la "transition".

---

- Présentation de quelques faits socio-historiques  
comme contribution à l'anthropologie politique à  
partir d'une région exemplaire de l'Afrique de  
l'Ouest -

Walter Pfluger  
Maybachufer 6  
1000 Berlin 44

Le travail que je présente ici est avant tout le résultat accessoire de mon séjour au Yatenga/Burkina Faso en 1983/84.

Les recherches à la base de ce travail ont été entreprises dans l'intention de préparer un programme beaucoup plus vaste. C'est en raison du caractère provisoire de cette étude que nous trouverons donc des insuffissances un peu partout dans cette essai.

En dépassant ce caractère préparatoire, cette étude doit contribuer positivement aux recherches anthropologiques sur les populations dans la Boucle du Niger. C'est sur l'exemple des travaux aussi volumineux que minutieux de l'"Ecole Griaule" et de M. Izard que nous envisageons nos propres recherches sur la région concernée.

L'idée directrice qui a nous servi de guide pour ce travail s'appuie sur la présomption qu'une des clés cherchée pour boucler la chaîne de l'histoire du peuplement au Yatenga avec un autre chaînon est à trouver chez les Dogon.

TABLE

Motivation

Instructions

I L'Histoire dans le mythe

II Dogon et Kurumba

III gens de la terre - gens du pouvoir - berba

IV Institutions

V La "force menaçante"

### Motivation

Des événements décisifs dans l'histoire des Dogons évoluent selon un schéma qui semble se référer aux pensées originaires de la philosophie hégélienne de l'histoire.

Cependant pour rendre justice à la non-simultanéité entre le discours de la philosophie historique et les événements historique dans la vie de ce peuple de l'Afrique de l'Ouest, il faut bien souligner que l'histoire et sa conception comme on le connaît déjà dès les Dogon ont leurs origines au X<sup>e</sup> siècle.

Il faut de plus constater avec ironie que selon les critères de la science moderne, ce peuple, désigné comme paléo-nigritique et correspondent au point de vue de son niveau de développement au néolithique, doit être dépourvu - toujours fidèle au Hegel - de toute raison historique et se trouver dans l'obscurité de la pré-histoire.

Dans la nuit éternelle des ténèbres inconscientes - en dépit de la philosophie de l'histoire en Europe - sur le continent de l'Afrique Noire, des peuples impressionnants ont laissé les vestiges de leurs personnalités singulières et ont conservé leurs traits marquants jusqu' à aujourd'hui.

L-intention primaire de cet essai est de nous donner des éclaircissements introductifs à ce sujet.

Instructions

La transcription des mots et conceptions indiqués s'accorde pour la plupart avec la pratique exercée dans la littérature. Elle est par conséquent, d'après les critères linguistiques, insuffisantes. Comme sources principales nous indiquerons, outre la littérature rélevante, pour le "moore" Alexandre, 1953, et pour le "Dogon" Calame-Griaule, 1968, où l'on trouvera la plupart des indications ultérieurs. Ainsi, des mots ou concepts de ces langues y sont faciles à trouver.

Les listes des noms de village que nous donner ons par la suite et dans le contexte sont à considerer comme incomplets mais ils délimitent très bien le périmètre de la région concernée.

Aussi loin que j'ai pu mettre à l'épreuve sur le terrain les informations données, et les vérifier dans Izard, 1980, les données disponibles sont à considerer comme réliables.

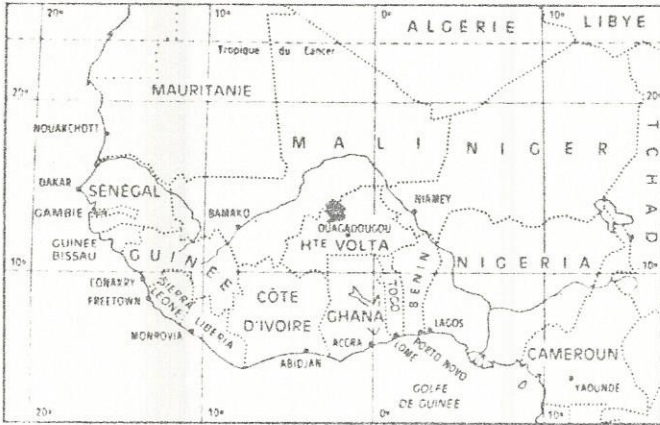
Bidi		Ronga	302
Bugure	053	Sabuna	306
Denea		Sala	307
Derogo	076	Saya	317
Dingri	078	Silga	332
Doma	079	Sim	337
Gurga		Sodê	341
Kalo	118	Sulu	360
Kumbri	172	Tiibtenga	382
Luguri	196	Tugu	393
Mene	202	Tuguzage	396
Nenigi	220	Ula	407
Pogoro	246	Watige	419
Poso	247	Watnoma	
Rambo	270	Yilige	442
Rese	278	Yingane	453
Rim	285	Yuba	457
Rogo		Zom	469

Les populations qui nous concernent dans cet exposé sont les Dogon, les Kurumba et les MOssi, nommées ici suivant leur succession historique dans la région concernée, le Nord-Est du Yatenga/Burkina Faso. Pour des raisons historiques, la langue dominante de cette région est aujourd'hui le "moore", langue dans laquelle nous sont données les traditions de ces populations. C'est pour ces raisons que nous utiliserons souvent comme synonyme des expressions et mots courants en "moore" ou en langue vernaculaire des autres populations.

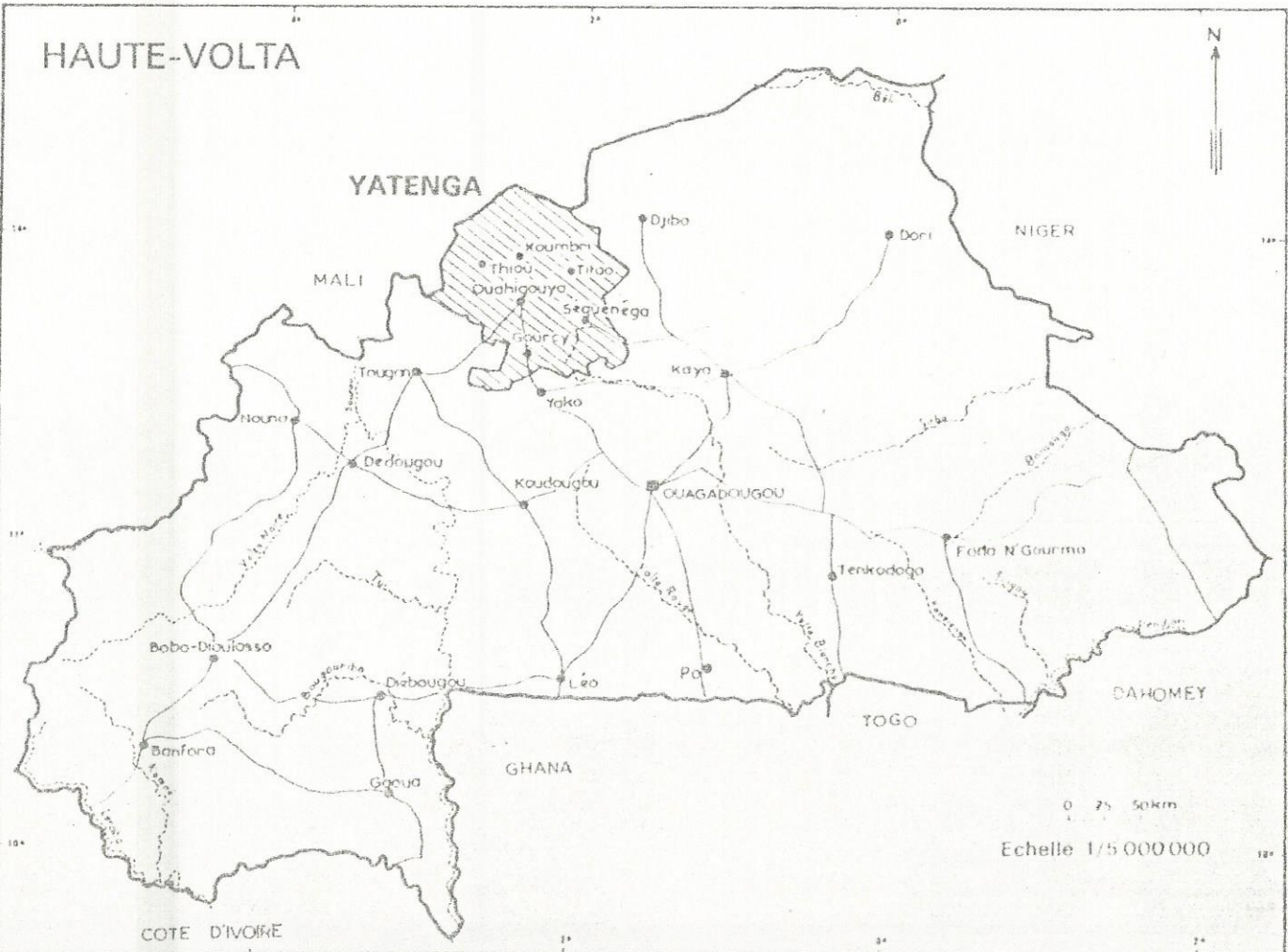
Pour des informations générales préalables sur notre sujet nous renvoyons aux Skinner, 1964, et Izard, 1970, et Palau-Marti, 1957.

LE YATENGA (HAUTE-VOLTA) I

ESPACE

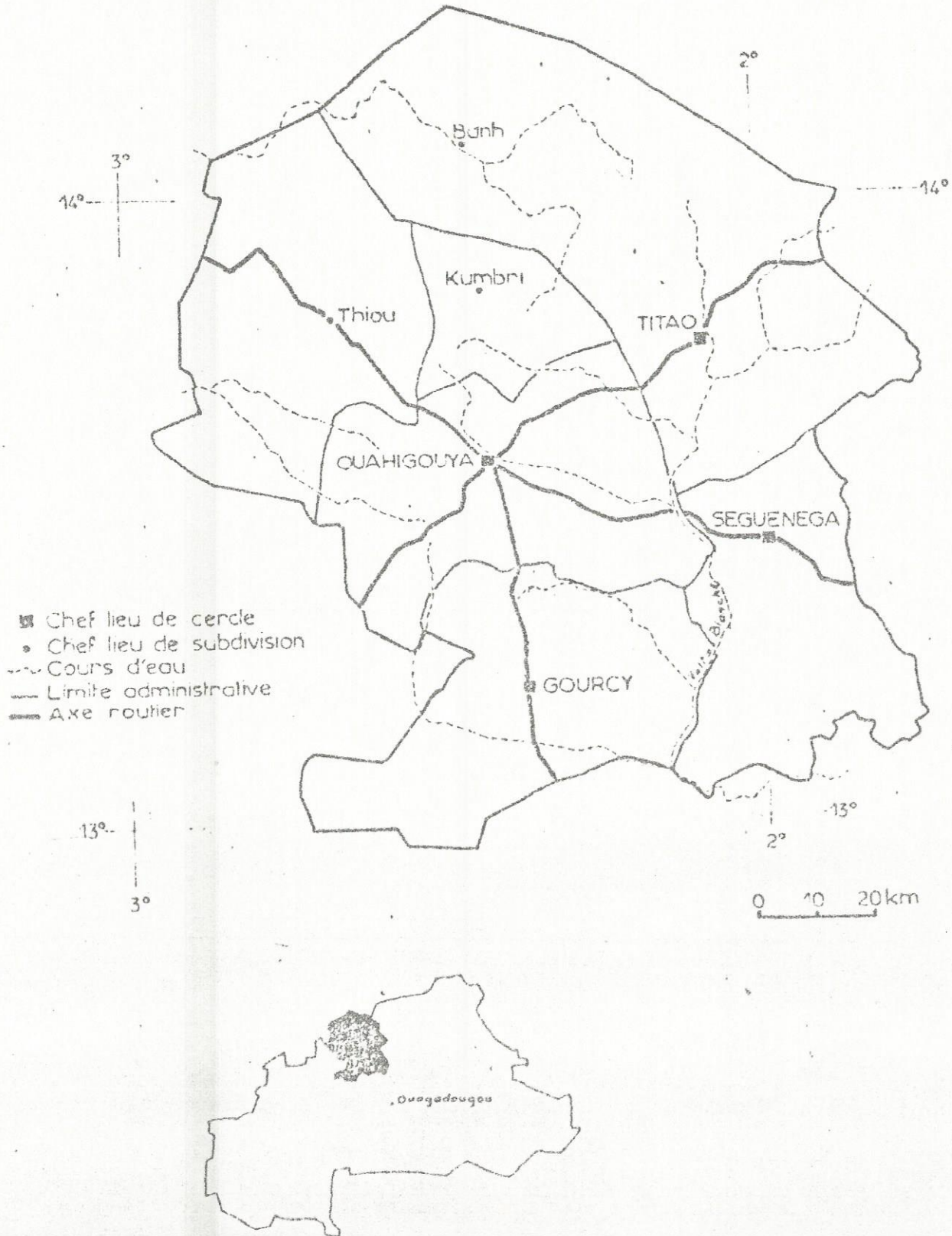


SITUATION

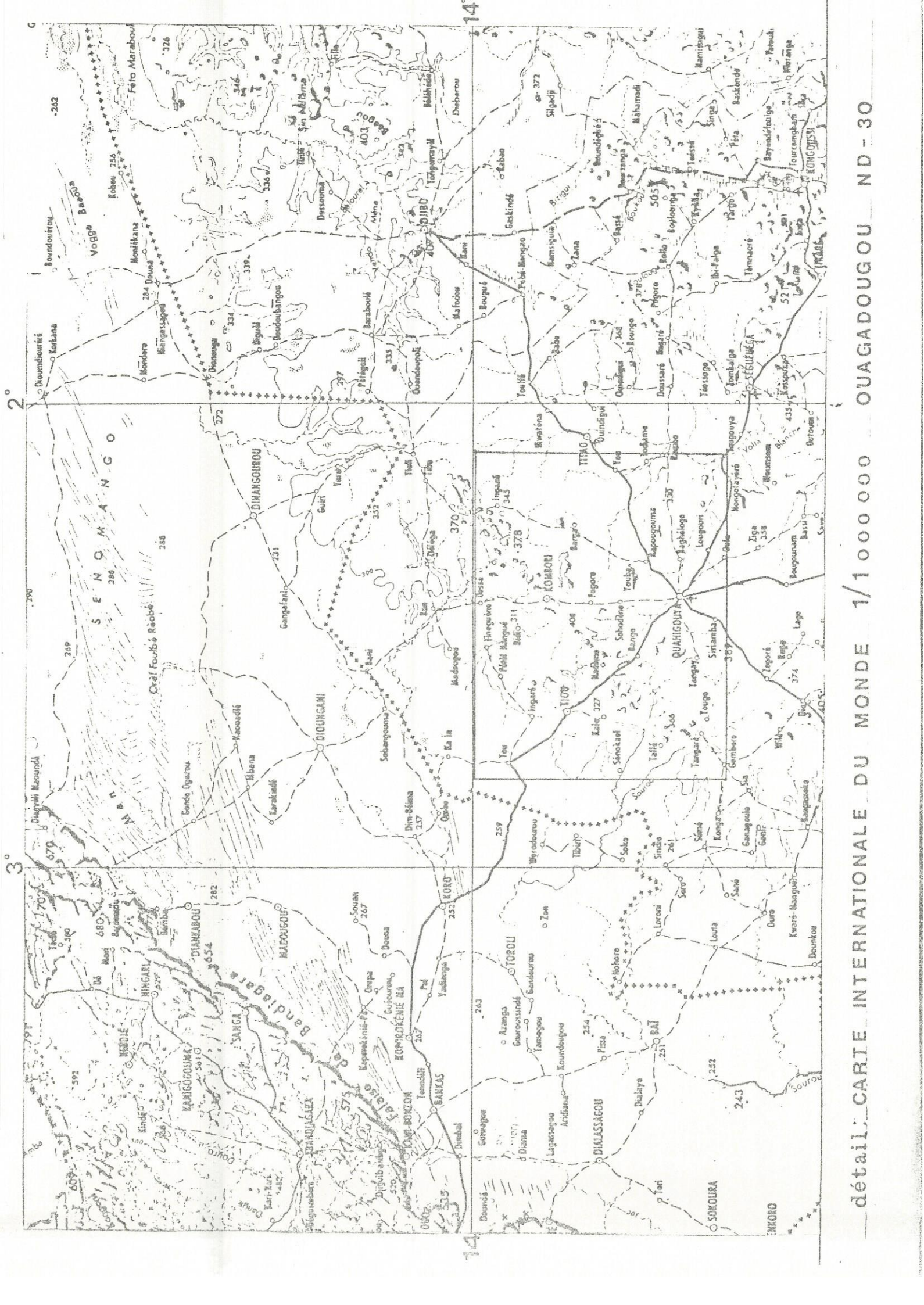


# YATENGA

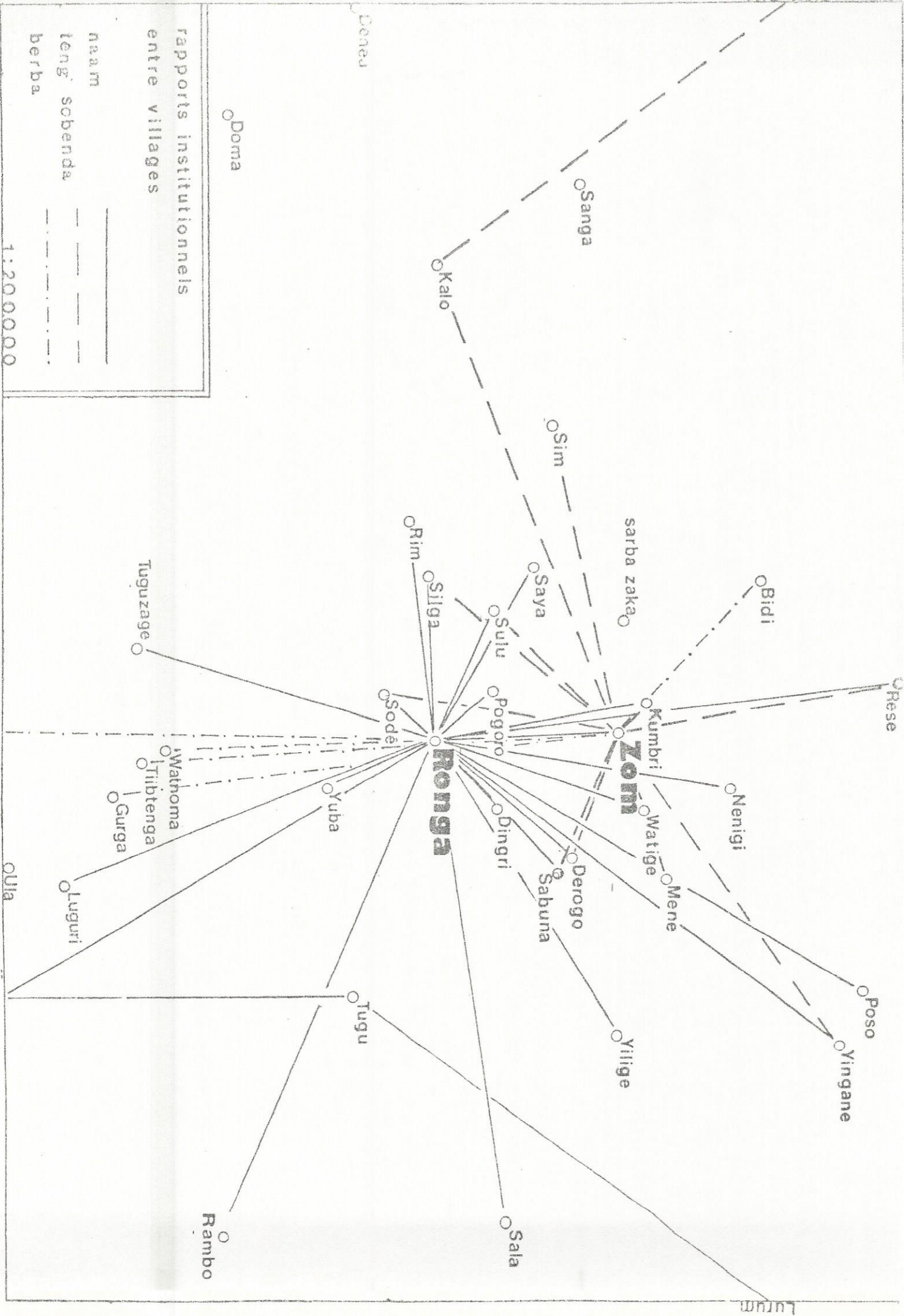
## CARTE DE PRESENTATION







détail: CARTE INTERNATIONALE DU MONDE 1/1 000 000 OUAGADOUGOU ND - 30



rappports institutionnels  
entre villages

naam  
leng' sebenda  
berba

1:200000

**RONGGA**

**ZOM**

Lurum

Deneu

Doma

Sanga

Kalo

Sim

Sava

Sulu

Pogoro

Dingri

Derogo

Sabuna

Yilige

Sala

Rambo

Tugu

Yuba

Sodei

Silga

Rim

Tuguzage

Wathoma

Tibtenga

Gurga

Luguri

Oula

Rogo

Bugure

Bidi

Rese

Nenigi

Kumbri

Watige

Mene

Poso

Yingane

sarba zaka

Derogo

Sabuna

Yilige

Sala

Lurum

## I L'histoire dans le mythe

Dans le temps originel les Dogon constituaient une seule famille (togu turu) qui vivaient dans le "Mande" de l'Ouest sous leur ancêtre mythique, Lebe. (Pour l'histoire introductive nous renvoyons aux: Dieterlen, 1965, et Dieterlen, 1941). De leur tout premier ancêtre Lebe descendent les quatre pères des quatre tribus Dogon: Dyon le cadet, Domno, Ono et Aru.

Fatigué de sa vie terrestre Lebe demande au dieu-créditeur Amma de lui accorder la mort méritée. Doucement endormie, il sera enterré par ses fils inconscients. Mais son âme va errer et chercher la paix. C'est pourquoi ses descendants devront apprendre à la satisfaire.

Dans des histoires ultérieures est raconté comment les Dogon acquièrent le savoir nécessaire requis par la mort apparue parmi les vivants. Les Dogon seront obligés d'accomplir de nombreux devoirs afin de pouvoir vivre leur destinée terrestre dans la régularité d'une vie sociale ordonnée selon la volonté de leurs ancêtres et du dieu Amma. Par la suite les institutions seront assignées aux hommes pour assurer la continuité de la société. Après un processus initiatique fastidieux et prudent l'organisation sociale des Dogon est peu à peu mise à jour.

Toujours au temps mythique, les fils de Lebe commencent à se disputer au sujet d'un poulet. Afin d'éviter de plus graves conflits Dyon s'apprête à déterrer son père mort pour ainsi, accompagné et protégé par son ancêtre, se mettre à la recherche d'une zone de colonisation pacifique. Mais il trouve à la place du vertèbre recherché un grand serpent - le Lebe ressuscité - et des rochers, un sogo et un duge (Dieterlen, 1938, et Dieterlen, 1941/24). Ces rochers hérités de l'ancêtre deviendront dans la futur et le resteront jusqu'à nos jours, l'attribut primaires de l'identité commune des tribus Dogon.

Pierres utilisées pour les sacrifices des Dogon, elles constituent les premières ébauches mythiques qui sont nécessaires à la vie sociale des Dogon. Au moyen de ces sacrifices ils entrent en rapport avec Amma, Nommo et leurs ancêtres pour les prier de donner leur soutien et protection.

Les frères de Dyon qui a trouvé cet héritage, sont obligés à accompagner celui-ci lors de sa migration vers une nouvelle zone de colonisation pour ne pas perdre leur identité ethnique à peine reçue. Le départ du "Mande" est daté au X<sup>e</sup> siècle (Izard, 1980/Introduction).

Partant du centre rituel du "Mande", Kaba (Kangaba de la carte) (Dieterlen, 1965/15), à l'amont du Niger et suivant le cour du fleuve, ils arrivent après une longue migration au pied de la Falaise de Bnadiagara. Leur première fondation Kani Na, tout près de l'actuel Kani Bonzon, devient le centre de leur rayonnement dans la nouvelle zone de colonisation qui depuis restait occupée par les Dogon. Jusqu'à l'arrivée des Dogon cette zone était l'espace vital des Kurumba qui par la suite se déplaceront vers la direction Sud-Est (Dieterlen, 1965/31). Le départ du Mande est fixé au X-XI<sup>e</sup> siècle, l'arrivée dans la Falaise de Bandiagara au XI<sup>e</sup> siècle (date que nous reprenons ici), par d'autres au XIII<sup>e</sup> Siècle.

Dyon entreprit la fondation de Kani Na par la construction du premier autel en l'honneur de Lebe. Avec la terre apportée du "Mande", Dyon érige ce premier autel rassemblant dans sa forme les rochers sogo et duge, pour ainsi devenir Hogon (lebe ogono), prêtre du premier ancêtre (Dieterlen, 1965/31). Par suite d'un accroissement de leur population, une extension de leur zone de colonisation devint indispensable. Les tribus se séparent et à chaque lieu de colonisation d'une tribu fut également entreprise la nouvelle fondation au moyen de la construction d'un autel pour Lebe avec le mélange d'une partie de la terre amenée du

"Mande" et de la terre nouvellement occupée. Ainsi chaque tribu se construisit un nouvel autel du Lebe pour son village ainsi fondé dont le Hogon de chaque tribu devint le prêtre.

Mais ces tribus singulières se propagèrent aussi et s'accrurent en familles de plus et plus nombreuses qui s'étendirent avec chaque fois comme guide leur patriarche dans d'autres zones de diffusion respective. Cette extension ultérieure des tribus singulières et ces fondations de villages qui resteront la plupart peuplées jusqu' à nos jours, ont en même temps entraîné une division socio-géographique. Ainsi la tribu Aru concentra son mouvement colonisateur au bord de la Falaise , tandis que Dyon et ses gens cherchèrent des lieux pour leurs colonies en haut du plateau. Ono et Domno par contre construisirent leurs villages primordiaux dans la Plaine du Gondo.

D'après toutes les informations concrètes les Dogon se sont limités avec leurs premières colonies à la région affluente au Niger (Dieterlen, 1941). Ainsi nous supposons qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle il y eut le début d'une deuxième période de colonisation et que des familles singulières se rendirent sur le Bassin des Volta pour ainsi commencer à pénétrer ce vaste espace. Cette nouvelle zone de colonisation fut occupée à partir du XV<sup>e</sup> siècle par des guerriers Mossi-Dagomba qui venaient du Sud et envahirent le Nord du Bassin des Volta pour ainsi refouler les Dogon vers la Falaise de Bandiagara où ces derniers trouvèrent entre temps leurs pays héritaires centraux.

Dans le cadre de notre travail nous nous restreindrons ici à la reconstruction des traits essentiels d'un "axe-clanique" unique (Gallais, 1975/112) afin de donner de cette manière une illustration pour cette époque secondaire de la colonisation des Dogon.

## II Dogon et Kurumba

Après cette reconstitution sommaire de l'histoire des migrations et du peuplement des Dogon au X-XI<sup>e</sup> siècle dans notre période I, nous nous tournons donc vers Koro, village né en cet période dans la Plaine du Gondo.

Bien que fondé par la famille Kor de la tribu Ono et devenu bientôt centre d'un prêtre important, ce village ne compte pas parmi les fondations primaires (Dieterlen, 1941/32f). Ainsi ne sommes nous pas étonnés qu'une autre famille (ginna) (Dieterlen, 1965/26f) avec le sondre Sige (Pageard, 1969) de la tribu Aru vienne s'installer là et entre aussi en rapport de parenté avec le Kor. C'est un cas tout à fait normal puisque nous savons que les Dogon pratiquent parmi leurs tribus l'échange généralisé (Dieterlen 1965/28). Toutefois pour nous et notre histoire le fait remarquable est que le beau père et le beau fils descendent de tribus différentes, Ono et Aru.

De cette manière l'on comprend mieux le cours des disputes qui éclatent parmi les familles en raison d'un événement assez curieux. Un beau matin des villageois trouvent les excréments d'une antilope sur leur meule dormante. Sérieusement inquiété le Hogon des Kor, chef de village, demande à son beau fils, le kasma des Sige (Pageard, 1969), ginna banga et prêtre des ancêtres (Dieterlen, 1965/26ff), s'il peut donner une explication à cet événement.\*

Ce que le kasma donne comme renseignement sur le signe de l'antilope doit rendre le Hogon très soucieux car il annonce que le lieu où est situé le village va devenir la brousse inhabité.

\* (Les Sige de la tribu Aru donnent comme référence de leur village originair Berea/Beda/Berda de la région Kaça (kassa), v. Dieterlen, 1941/63 et Calame-Griaule, 1968/XII s.).

Après de longues discussions et une réunion secrète les Kor imputent aux Sige la responsabilité de cet événement et les Kor décident clandestinement avec leur Hogon de tuer les Sige. Informé par une petite fille de cette intention mortelle des Kor, les Sige prennent la fuite toujours dans la même nuit avec comme guide leur kasma et quittent clandestinement le village.

Les accessoires les plus importants qu'ils amènent lors de leur fuite sont les rochers sogo et duge (teng' kugri en moore) qui représentent l'identité à leur tribu et sont indispensables à la continuité des Sige comme famille étendue\*. L'incident à Koro s'est profondément gravé dans la mémoire historique des Sige et ils résumant son expérience dans la devise suivante: panga yiid panga (litt.: une force surpasse une autre force), et avec : panga yiik tonde Koro ya (notre trad.: c'était la force qui a nous causée à partir de Koro).

La fuite dans la nuit conduit les Sige de la région de l'affluent du Niger au bord septentrional extrême du Plateau des Volta, à un endroit à environ 50 km plus au Sud. Là, ils s'installent et fondent Kalo, village important des Dogon au Yatenga. Partant d'Aru et Berda passant par Koro, c'est ici à Kalo où commence notre petite histoire à proprement parler, pour laquelle nous reconstruisons un "axe-clanique" à l'exemple de la famille étendue Sige.

Peu de temps après la fondation de Kalo, le kasma se met en route avec sa famille mais il laisse derrière lui, au village, un jeune frère (yaoa en moore). A la manière d'un pionnier le

\* Dans le récit auquel nous nous référons le rapport entre groupe et rochers sera donné du raison d'une naissance commune du corps de Lebe)

kasma guide ses gens plus loin dans un territoire inculte et inhabité afin de s'y faire de nouveau une place. La prochaine fondation s'appelle Sim. Mais là aussi, il ne parvient pas à rester longtemps. De nouveau, il laisse derrière lui un jeune frère pendant que lui et les autres Sige gagnent plus de terrain. La fondation de cette étape qui s'appelle Saya a une signification ultérieure pour nous car le jeune frère laissé ici à l'occasion du prochain départ du kasma va bientôt se mettre en route pour entreprendre de son côté une autre fondation, Ronga. Toutefois cette fondation, comme toutes les autres jusqu'ici, reste subordonnée au Kasma. Celui-ci s'est fait une place à sarba zaka pas loin de Saya vers la direction d'un bas fond. Le village de Saya est alors délaissé; mais temporairement comme nous le verrons.

Nous quittons alors le kasma à sarba zaka pour quelque temps afin de suivre le jeune frère qui va fonder Ronga, après une étape d'une vingtaine de kilomètres. Dans le même temps, toujours avant le XV<sup>e</sup> siècle les Sige fondent encore d'autres villages que nous connaissons Sulu, Silga et Sodê.

Cependant, l'événement le plus important pour les Sige se montre par l'arrivée d'un groupe étranger à Ronga. Nous nous trouvons maintenant au XV<sup>e</sup> siècle et observons des Kurumba nakombse (Fulbe en moore) alors qu'ils apparaissent à Ronga et revendiquent le pouvoir total d'ordonnance sur le village. Le chef des Dogon au moment de l'arrivée des Kurumba est un bugo, nommé naaba Dugre (Izard, 1973 (1) et Izard, 1980, t.I, vol.1, chap.V). IL satisfait les revendications des Kurumba sans moindre protestation. Par conséquent il met à la disposition de leur chef, naaba Yarsoba, naam, teng' sobenda et weogê, c.a.d. le pouvoir, la maîtrise de la terre et le droit sur toute la brousse inculte. Toutefois, le nouveau chef Kurumba ne maintiendra pas le bugenda.



Le Kurumba naaba Yarsoba est le jeune frère du naaba Oueto, fondateur du Bugure, et descendant de la première génération de la dynastie puissante Kurumba de Lurum (Schweeger-Hefel/Staude, 1972). L'entrée en scène des Kurumba et par la suite la fondation de Ronga comme centre ultérieur de la dynastie de Lurum est daté au début du XV<sup>e</sup> siècle et prend par la suite une signification décisive pour une région étendue comme nous le verrons. En tant que groupe ethnique venu en prétendant le pouvoir (naam) sur les Dogon anciennement indigène, les Kurumba occupent par la suite plusieurs villages environnant avec des chefferies ou entreprennent de nouvelles fondations qui empruntent leur pouvoir à Ronga.

D'ailleurs celui-ci ne dura pas longtemps et l'avancement des Mossi chevaliers dans le territoire du Yatenga se faisait remarquer aussi à Ronga; du moins indirectement. Chassé par un régime érigé par le Mossi naaba Rawa dans la région du Sanga (ici il s'agit toujours de ce même village abandonné au N-O du Yatenga. v. Izard, 1983, (1)) vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle, le village qui a été jusque là le centre le plus important des forgerons Dogon, se décompose. Par la suite des forgerons arrivent à Ronga avec le sondre Zorom, probablement pour s'enfuir sous la protection de Kurumba. Ces forgerons sont selon la tradition des Sige de la même budu (Pageard, 1969) quex, ce qui les fait appartenir à la tribu Aru. Sachant que les forgerons en Afrique de l'Ouest constituent un groupe de caractère international cette référence est pour nous difficile à estimer. Cependant semble-t-il que le changement flagrant du sondre par les forgerons Dogon commence avec les expulsions et les captures par les Mossi tandis que à Sanga il s'agit probablement d'un groupe assez homogène. Mais, sans aucun doute, nous avons ici, à Ronga, entretemps aux mains des Kurumba, les premiers forgerons de cette région. C'est un fait qui est digne d'être mentionné dans toutes les traditions des villages environnants (pour la signification du forgeron dans la société Dogon, v. Griaule, 1948).

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle un autre Kurumba venant de Gitti, centre important des forgerons Dogon dans la haute vallée de la Volta blanche, aussi convoitée et occupée par les Mossi, arrive à Ronga. Celui-ci demande au Ronga naaba de lui donner un espace pour coloniser et il l'envoie au Nord afin de chercher. Le pionnier rentre et désigne le territoire qu'il lui a plu selon l'apparence et le Ronga naaba est accord avec son choix. Connaissant mieux que le colon la situation territoriale le chef l'invite à défricher le territoire suivant ses besoins sans avancer trop loin pour ne pas inquiéter inutilement les Sige que le Ronga naaba savait à sarba zaka. Il lui ordonne de plus de s'entendre pacifiquement avec les Sige sur leur coexistence future. Le Kurumba, ainsi pourvu du droit de coloniser (weogê) et du droit de pouvoir (naam) commence son travail de défrichement. Par son labeur journalier il marque le territoire de sa prétention future. En érigeant un hangar (zande) où les habitants de sarba zaka viennent se subordonner en lui saluant au pied du siège de sa dominance future, il démontre sa volonté de dominance (Izard, 1973 (II)).

Avec sa prétention au pouvoir et en l'enlevant de sarba zaka vers son siège tout récemment fondé à Sata\*, c'est la fin du bugenda. Les Sige à sarba zaka restent en possession de la maîtrise de la terre (Izard, 1983, (II)) et se subordonnent aux Kurumba. A la suite des événements à Ronga, les Dogon jusqu'ici les seuls habitants de ce territoire défriché reçoivent une seconde identité et s'appellent désormais, en relation avec des questions particulières, Kurumba. Le nouveau naaba des Sige de sarba zaka va bientôt les sommer de se joindre à lui de plus près à Sata afin de l'aider à défricher plus de territoire. Cette fois aussi le Sige le suivent.

\* A Sata, aujourd'hui occupé par un campement des Peul Diallobé se trouve un marigot qui a peut-être donné raison de s'y installer

Depuis la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et encore de nos jours, sarba zaka reste délaissé et sert de cimetière aux descendants de la famille des fondateurs. A Sata, le naaba et ses gens, Kurumba et Dogon, vivent ensemble jusqu'au moment où dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle un autre colon arrive réclamant également le pouvoir (naam) que lui a donné le Ronga naaba. Cette fois il s'agit d'un Kelemga\* (Izard, 1980, t.I, vol.1, chap.IV de Denea, Berdi Warma, qui s'est récemment marié avec une fille du Ronga naaba pendant son bref séjour à Ronga, pour se mettre aussitôt en marche afin de défricher la terre vierge. Voulant éviter toute querelle possible le naaba de Sata et les Sige commencent une autre fondation à côté, à Zom.

Le kasma et les Sige, Dogon d'origine de Berda, village de la tribu Aru dans la Falaise de Bandiagara, après une longue migration étagée, en passant Koro dans la Plaine du Gondo, ont trouvé le lieu au N-E du Yatenga où ils demeurent encore actuellement. A sarba zaka, toujours conduit par un propre bugo, leur fut imposé à la dernière étape de leur migration une nouvelle identité, celle de Kurumba à Ronga.

Il semble justement qu'au Kelemga Berdi Warma ça ne lui y a pas plu non plus à Sata où il a rencontré les colons postérieurs de Zom. Il se cherche un lieu approprié et le trouve, après une autre étape à Satberga toujours près d'un marigot, finalement au pied d'une cuirasse latéritique qui renferme au bout une grotte où un petit ruisseau prend sa source. Cette fondation des Kelemse, eux aussi devenus Kurumba, est nommée gombri' longo, l'actuel Kumbri, selon un génie pour lequel ils font toujours

\* Les Kelemse (sg. Kelemga) correspondent à une population du N-O du Yatenga qui s'est entre-temps pour une grande partie assimilée au Kurumba, Mossi etc.. Lieux principaux: Doma, Denea.

des sacrifices sur un rocher dans la grotte de la source.  
Kumbri est par la suite rattaché au maîtrise de la terre  
à Zom.

III gens de la terre - gens du pouvoir - berba

Nous constatons alors, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, dans la région N-E du Yatenga et pour la première fois, la constellation historique comme on peut en apporter la preuve, où nous voyons deux groupes ethniques différents coexister pacifiquement ensemble sur le même territoire. D'un côté le groupe Sige des Dogon qui ont trouvé leur place dans le village de Zom avec leur kasma, prêtre des ancêtres et suprême autorité, et de l'autre côté le groupe des Kurumba nakombse qui, contrairement aux Dogon qui ont défriché la terre vierge, se sont installés dans un village existant et qui ont en plus revendiqués tous les droits sur les villages.

Mais semble-t-il, les deux groupes se sont rencontrés déjà une fois beaucoup plus tôt (v.p.h.). A ronga ils nomment leur rapport expressément avec la notion "Mabire(t)", et il sera intéressant de citer ici la définition que nous a donnée M. Fortes (Fortes, 1945/117) de ce concept: "Mabiret means "to be akin to one another in some way" - by kinship in the narrow sense, in a kinship context; by local propinquity, political or ritual association, common custom, or merely common race, in other contexts..... We have tried to convey this by translating mabiret by "kinskip in the wide sense". La définition plus détaillée de cette sorte de "parenté dans le sens plus large" entre Dogon et Kurumba fait partie de notre analyse introductive ultérieure. Ainsi il serait inconsideré d'attendre déjà ici des informations exhaustives.

Les sources actuelles mises à notre disposition en littérature orale s'avèrent quelque peu insuffisantes. Pourtant, il est déjà profitable maintenant de donner quelques remarques et les exposer

jusqu'à ce qu'elles soient évidentes. Nous verrons par la suite qu'elles nous fournissent des compréhensions quelques fois surprenantes. Le fil conducteur pour notre procédé nous a été fourni par M. Izard (Izard, 1980/Introduction) qui nous exhorte à segmentariser les relations spatiales de gens de la terre et inscrire dans l'espace les relations généalogiques entre gens du pouvoir".

Nous le verrons par la suite encore mieux pour notre région concernée que le tenga soba à Zom et ses Sige représentent des "gens de la terre" (tengbiisi en moore) par excellence, et que nous avons affaire aux Ronga nakombse des chefs d'une dynastie importante des "gens du puvoir". Pour nous ce sera très intéressant si nous ne perdons pas de vue les relations complémentaires entre les institutions significatives. Ceci, afin de joindre quelques reflexions préliminaires à propos des buts visés qui doivent être pris dans des recherches futures sur ces questions.

#### ZOM

Pour le moment nous nous concentrons avec notre intérêt sur la question des relations et dépendances entre les villages\* fondés et habiés par des Dogon de la famille étendue Sige. En suivant l'axe-clanique nous sommes déjà passés par plusieurs villages où le kasma de Sige a laissé un jeune frère avec sa famille comme habitants. Cette suite des générations correspond exactement aux

\* Les villages se constituent aujourd'hui en gâenâeral de plusieurs quartiers. C'est pourquoi nous avons préféré utiliser souvent le mot fondation pour les villages de notre époque concernée.

relations entre les différentes maîtrises de la terre de sorte que nous pouvons pour tous les villages de la première génération parler des autels de la première génération, accessoires nécessaires d'une maîtrise de la terre.

Pour la suite des fondations nous avons alors Kalo, Sim, Ronga et Zom même. Pour la période prise en égard ici s'y ajoutent Kumbri, trois ans après Zom et tout près de ceci, Sodê, Silga et Sulu, tous pas loin de Ronga, Rese au Nord, et Sabuna et Mene à l'Est. Tous ces villages cités sont fondés et habités par des Dogon du sondre Sige. Cette identité lignagère à partir de la même origine ethnique est soulignée par le kasma et maître de la terre à Zom: Sige faa budu teng' kugri (notre trad.: tous ces Sige se rapportent aux teng' kugri de la même budu).

Si nous intercalons ici quelques remarques sur des phénomènes concomitants de l'attribution de la maîtrise de la terre à Mene et Sabuna il nous sera facile d'éclaircir quelques faits intéressants après. Mene, fondé sur le territoire de Kumbri avec l'accord du gombr' naaba, dut venir à Zom pour demander une maîtrise de la terre pour le village nouvellement fondé qui lui fut donné sans discussions, bien entendu en maintien de la priorité de Zom. Ce qui est surprenant pour nous ici c'est que l'attribution a expressement correspondu à une demande de Ronga naaba. C'est un fait qui va nous aider encore à éclaircir la relation Kurumba et Dogon. Le Ronga naaba a aussi attribué à Sabuna la maîtrise de la terre en envoyant un Sige du quartier berba saka à Ronga, avec la mission correspondante. Cependant nous hésitons encore un moment car ce Dogon et maître de la terre à Sabuna porte le même sondre Porgo que celui des représentants de la chefferie à Ronga. Ce cas illustre tout brèvement le rapport important entre sondre et ethnie au Yatenga (Izard, 1977).

ZOM - RONGA

Au moment de la délivrance des droits réclamés par le bugo des Sige au Kurumba naaba nous arrivons à la ligne d'intersection entre le centre de la maîtrise de la terre à Zom et le nouveau centre du pouvoir de la dynastie Porgo des Kurumba à Ronga. Le territoire comme nous venons de le voir correspondant à nos informations authentiques, uniformément façonné par un seul groupe ethnique et leur institutions de la maîtrise de la terre et du bugenda, voit apparaître un autre groupe ethnique qui va aussi briser et transformer le cadre institutionnel.

D'où viennent-ils, ces Kurumba nakombse, nommés en peu plus tard Fulse tengbiisi par les Mossi nakombse. Faits connus par des travaux soignés de Schweeger-Hefel et Staude, et par la suite décrites d'une façon détaillée par des recherches archéologiques et ethnographiques. Mais il nous manque toujours les documents pour une description historique suffisante. C'est pour cette raison que nous récapitulons brièvement les travaux pertinents (Schweeger-Hefel/Staude, 1972, et Izard, 1980) afin de le suppléer avec nos propres documents si opportuns.

Les fondations des Kurumba ont comme base de départ Lurum au Djelgodji à l'Est du Yatenga, royaume de la dynastie des Konfe. Un des fils d'ayo (titre pour le chef Kurumba à Lurum) se met en route sur son cheval, probablement mécontent du règlement de la succession. Un prince sans territoire, il passe Tugu pour devenir grand chef de Bugure (Izard, 1980/ t.I, vol. IV). Son fils et successeur, naaba Oueto, est dans la tradition cité comme étant fondateur de la chefferie. En suivant la tradition de Ronga, un frère de naaba Oueto, c'est notre naaba Yarsoba, devient après son émigration chef à Ronga. Un troisième frère,



naaba Zuguri, fondateur du Gambo, devient chef de la troisième fondation Kurumba de la première génération.\* Tugu, dans la littérature souvent compté avec Bugure et Ronga, a reçu selon nos informations son pouvoir (naam) à partir de Bugure et est ainsi secondaire, respectivement, à partir de Lurum fondation de la troisième génération.

Comment la fondation de Ronga s'est alors déroutée? - Sans que la tradition ne s'entende sur le moindre emploi de la force (panga), naaba Yarsoba est arrivé à Ronga pour y trouver des Dogon dont il a reçu le pouvoir (naam), pour l'imposer comme le sien aux Dogon. Le chef des Dogon, bugo éminent, a donné son pouvoir à Yarsoba qui est venu avec ses nakombse pour s'y installer afin de construire avec une nombreuse descendance un grand village et de cultiver un grand terrain. Mais la terre porte la mémoire comme "berba-tenga". C'est justement ici dans la tradition, au moment de la prise du pouvoir par les Kurumba, que les Dogon utilisent cette notion "berba" comme référence pour eux-même. Apparemment pour souligner une sorte de relation spécifique entre eux-même et les Kurumba. Donc, les Kurumba s'installent sur "berba-tenga". Cette notion "berba" est utilisée dans la littérature, et par la plupart des Mossi au Yatenga, comme un synonyme de la désignation "kibga" (kibse, pl. en moore) comme nom pour les Dogon. Cependant nous le voyons provenir causalement des relations originaires entre Kurumba et Dogon.\*\*

Mais qu'est-ce que le bugo, naaba Dugre, a-t'il en plus donné au Ronga naaba? - Celui qui était convié à donner, a donné naam,

\* Nos informations prétendent en plus que Thiu, au Nord du Yatenga situé à coté de la route Ouahigouya-Koro, est également centre du pouvoir Kurumba de la deuxième génération. C'est une information tout à fait étonnante que nous n'avons pas pu vérifier sur le terrain et qui n'est jamais mentionnée dans la littérature, c'est pourquoi nous la prendrons plus en égard.

teng' sobenda et weogê; le pouvoir, la maîtrise de la terre et tout le territoire inculte avec ce qu'il y a dessus et avec toutes les possibilités d'exploitation. Il fallait au nouveau naaba et à ses nakombse tout posséder et s'y installer avec les Dogon, berba maintenant. Ainsi, les invitations explicites des Dogon sonnent de cette façon une nouvelle époque pour Ronga et un territoire vaste aux environs. A partir de cet événement historique le Ronga naaba devient premier chef d'un futur "état-embryonnaire" dans toute la région du Yatenga. Le pouvoir, jusqu'ici tenu par les bugo des Dogon comme nous venons de le voir - toute la tradition de cette ethnie le fait attendre - était restreint à un seul village.

Dans la région concernée il n'y aura personne qui ne sera ni supérieur au tenga soba à Zom, ni à ses parents les forgerons Zorom à Ronga, ni au Ronga naaba lui même. Ainsi parlent les traditions et nous nomment de cette manière simultanément les représentants de ces trois institutions qui empreignent le portrait de cette nouvelle société et leurs contours particuliers, dont nous venons de retracer les traits significatifs de leur genèse.

\*\* Le fait que nous ne pouvons trouver ce mot "berba" que dans le petit dictionnaire de Schweeger-Hefel/Staude, 1972, ne nous donne aucune preuve mais est significatif pour l'origine de ce mot et de l'institution à laquelle il se réfère dans le cadre institutionnel Kurumba/Dogon.

RONGA

Nous pouvons partir avec conviction du fait que les Ronga nakombse ne restent pas longtemps oisifs. Ainsi ils se mettent à la nouvelle fondation de Saya. Expressément au même lieu que les Sige auparavant - Saya tam' baor' (colline grenier selon sa forme)\* - nous voyons un fils de Yarsoba, naaba Baogodoya, à l'ouvrage. C'est probablement pour des motifs raisonnables qu'ils veuillent sur-le-champ démontrer leur pouvoir. En tout cas nous ne voyons pas de Sige retourner à leur ancienne fondation, mais un Kurumba de Bugure avec le sondre Belem va se charger de la maîtrise de la terre. Probablement, a-t-il déjà accompagné Yarsoba lors de sa migration de Bugure à Ronga. Il amène sa propre maîtrise de la terre de Bugure et par conséquent Saya, fondé à l'origine par les Sige, n'appartient plus désormais à leur maîtrise de la terre centrale à Zom. C'est alors ici que nous rencontrons pour la première fois explicitement le cas d'une maîtrise de la terre qui n'appartient pas à l'autel de la budu des Dogon d'Aru, sur ce territoire colonisé par eux-même.

Déjà dans ce passage il nous semble opportun de mentionner une particularité qu'il nous faut constater pour la chefferie à Ronga. Comme nous l'avons vu à l'occasion de la scène de la délivrance du pouvoir, le Ronga naaba a aussi reçu par le bugo, naaba Dugre, la maîtrise de la terre (teng' sobenda). Contre cela les cas des délivrances des maîtrises de la terre à Mene et à Sabuna nous ont démontré que le Ronga naaba fait intervenir à chaque fois le tenga soba de Zom.

\* Tandis que le nouveau village est situé au pied de la cuirasse lateritique, on trouve des vestiges des l'ancien village Sige au dessus.

La tradition de Ronga nous donne l'information décisive pour cela. A vrai dire le Ronga naaba a reçu le droit de décider chaque fois sur la délivrance de la maîtrise de la terre, mais lui-même n'est pas entré en possession de la maîtrise de la terre. Il s'est mis devant le tenga soba de Zom, cependant lui-même n'est pas un maître de la terre et n'exerce pas cet office. En fait, le Ronga naaba est assisté par un maître de la terre, un descendant de ce Sige qui est venu de Saya et habite à berba saka, quartier des Sige à Ronga. Par ce fait le Ronga naaba est lié au tenga soba à Zom.

Mais afin de passer devant cette dépendance, il faut que le Ronga naaba trouve un autre tenga soba indépendant qui dispose d'une propre maîtrise de la terre, ce qui est le cas à Saya. Par conséquence, et ce fait est très important pour Ronga, les Kurumba disposent de tous les moyens pour fonder de nouveaux villages en accordant des missions correspondantes. Comme nous ne connaissons aucun cas où un tenga soba aurait été chassé de son office, le Ronga naaba est toutefois restreint aux nouvelles fondations. Ajoutons une vérité banale pour notre aire culturelle: il n'y a aucun territoire cultivé (tenga) sans une maîtrise de la terre (teng' sobenda) correspondante.

Des autres villages qui reçoivent leur teng' sobenda sur l'accord du Ronga naaba sont Dingri, Sala, Yuba, Yillige, Yingane, Pogoro et Tuguzage, mais en partie pas avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, la période où les Mossi sous naaba Kango commencent à contrôler la région (un cas exemplaire serait la fondation de Yuba comme grand marché pour Ouahigouya). Mais la signification de Ronga ne résulte pas principalement de ses délivrances de maîtrises de la terre, bien que nous comptons déjà à partir de nos documents (seulement avec réserve à considérer complet) avec 11 villages une zone d'influence assez respectable.

Il faut se souvenir de ce que nous avons dit plus en haut. Pour la période prise en égard ici, Ronga représente le premier centre du Yatenga dans lequel rayonne le pouvoir (naam) ou plutôt les nakombse des villages enviroinants afin d'y accomplir les fonctions de chef de village.

Jusqu'ici, nous connaissons déjà Saya, surement une des premières fondations, et encore Sabuna, Kumbri, et sur ce territoire là, Mene, ainsi que Zom. Tout près de Ronga, Sulu, fondé par les Sige, est pris en possession par un Porgo. Non loin de Ronga, dans le Hinterland, pour ainsi dire, s'établit à Derogo un Porgo, venant de Sabuna. Un autre s'installe, en venant de Mene, à Dingri. A partir de Kumbri un Sige se met en marche vers Rese au Nord pour devenir maître de la terre dans son village, mais il reçoit en plus le pouvoir (naam) pour y devenir chef de village. Encore plus de fondations s'y ajoutent, en partie depuis naaba Kango au XVIII<sup>e</sup> siècle qui, semble-t-il, a dynamisé les efforts de Ronga. Si nous nous servons de la liste mise à notre disposition par M. Izard, nous comptons 30 villages environ, où les Kurumba nakombse de Ronga se sont installés avec une chefferie. La plupart d'entre eux portent aussi le soudre Porgo de la dynastie de Ronga. Mais comme nous l'avons vu ça ne veut pas dire conséquemment que ceux-ci descendent en ligne direct de cette dynastie.

Si nous regardons maintenant le territoire sur lequel s'applique l'influence directe de Ronga, il faut constater une région d'un périmètre impressionnant. Il reste à remarquer une fois de plus, que la zone contient entièrement les villages qui empruntent leur maîtrise de la terre de Zom et qu'elle surpasse de beaucoup ce territoire.

berba

Revenons une fois de plus ici à cette notion "berba" à laquelle il nous faut ajouter encore un autre remarque. A l'occassion de la délivrance des droits par les Sige aux Porgo, par les Dogon aux Kurumba, nous avons déjà constaté que les Dogon s'imposent cette nouvelle fonction pour laquelle ce concept nous donne la référence. Les Dogon sont des Sige qui sont des maîtres de la terre ou des Zorom qui sont des forgerons. Mais ils sont également des berba qui sont les fossoyeurs des Kurumba. Ecoutons alors une fois de plus kasma et maître de la terre à Zom. Il tient beaucoup à la séparation de ces deux institutions de la maîtrise de la terre et de berba. Cela ne vaut plus la peine de répéter ici encore une fois les noms des villages que nous connaissons déjà bien. Mais il nous faut remarquer et explicitement insister sur le fait que la liste des villages que nous donnent donc les Sige pour indiquer les lieux où ils accomplissent la fonction de berba, fossoyeur, va loin au delà des villages où ils sont les responsables pour la maîtrise de la terre. Comme cas topographique extrême, nous citons ici Rogo, parce que c'est situé tellement loin du territoire du pouvoir Ronga, quelque peu au Nord du Gourcy sur la route Ouahigouya-Ouagadougou. C'est justement ce village que les forgerons Zorom à Ronga, appartenant au même budu que les Sige, nous ont cité comme étant une de leurs étapes à la migration (ou fuite; nous le ne savons pas exactement) vers Ronga.

Pour les Kurumba nakombse - comme pour les Mossi nakombse d'ailleurs - ce sont les Dogon qui enterrent les morts. Mais qui enterre les Dogon? - Ces sont justement les forgerons qui enterrent les maîtres de la terre, disent nos informations. Pour l'explication de ces faits nous nous appuyons en plus sur la

richesse des informations et analyses que nous fournit M. Izard. Comme les chefs au dessus de la terre, les nakombse, ne peuvent pas restituer à la terre ce qu'elle a donné, ce qui est sorti d'elle, ils ont besoin des berba (ladga en moore; au Yatenga même les Mossi parlent souvent des berba, fait qui illumine, faiblement, l'origine de ce mot chez les Kurumba). Ce fait aussi est capable encore de confirmer la fonction des Kurumba comme nakombse.

Remarquons en parenthèse que nos informations semblent aussi illustrer la présomption que les forgerons sont encore un peu plus près de la terre comme élément; ou plus bas si on veut l'interpréter de façon structuraliste.

Dans leur langue akurumfe que nous n'avons pas pu prouver jusqu'ici à Ronga, les Kurumba de Lurum font une distinction ultérieure entre asendesa, maître de la terre, et abiribo, traduit par fossoyeur. Mais il ne faut pas oublier que le système des institutions à Lurum est probablement beaucoup plus différencié que nous le supposions pour Ronga.

#### IV Institutions

Un grand nombre des difficultés auxquelles nous nous heurtons lors de nos descriptions et analyses des institutions et de leurs représentants est à attribuer au fait qu'aujourd'hui, normalement, la plupart des traditions sont racontées en moore, langue dominante de la région. Cependant les différents groupes de la population avec qui nous travaillons en tant qu'anthropologues proviennent souvent d'autres aires socio-culturelles et surtout linguistique. Ce fait a pour conséquence troublante que des groupes ethniques et historiques distincts racontent leurs propres tradition en moore et utilisent pour la désignation de leurs institutions les concepts du vocabulaire des Mossi. De là résultent nécessairement des changements de l'extension des significations et conceptions qui ne sont pas pris en égard. Afin d'obtenir une conceptualité claire et une manière d'expression uniforme, ce fait nous demanderait la comparaison des institutions avec leurs formes originelles à chaque fois.

Le même concept, utilisé par des groupes distincts, n'a le plus souvent pas la même signification, et l'emploi du même concept ne signifie pas que l'objet en vue ou l'institution, soit chaque fois le même. Avec les réflexions suivantes nous voulons au moins indiquer ces difficultés et rendre une contribution ultérieure à l'éclaircissement de ce problème.

Lors de notre présentation de quelques faits socio-historiques comme contribution à l'histoire du peuplement d'une région définie, nous avons pris en égard les deux groupes ethniques Dogon et Kurumba. Nous y avons rencontré des institutions différentes et ont souligné leur signification pour la coexistence des ces deux groupes. En passant nous avons, à maintes reprises, donné des indications sur leurs significations et fonctions.



Par la suite aussi, nous ne voulons pas exécuter une analyse en détail - afin de l'accomplir il nous faudrait beaucoup de recherches ultérieures - comme l'a élaboré M. Izard pour l'état Mossi au Yatenga. Mais malgré tout il nous semble utile de passer en revue quelques institutions pour y appliquer des remarques qui vont un peu plus loin. Aussi nous voulons, dans un premier essai, restituer des relations qui nous semblent intéressantes.

tenga soba

Ni dans la tradition orale ni dans la littérature, il n'y a aucune preuve ou indication directe que l'institution du ginna banga, prêtre des ancêtres chez les Dogon soit identique à l'institution du tenga soba, maître de la terre, au Yatenga. Alors que nous pouvons déjà disposer d'une littérature ethnologique volumineuse sur l'institution du ginna banga, nos connaissances sur le tenga soba se restreignent principalement toujours aux descriptions fonctionnalistes de cette institution et de son représentant à l'intérieur du système du pouvoir des Mossi. La description ethnographique et l'interprétation ethnologique nous voulons la réserver pour un travail ultérieur. Cependant il nous semble déjà opportun ici de fournir, à partir des nos propres documents, des indices importants afin de démontrer la probabilité d'une origine commune de ces deux institutions.

Chez les Dogon, comme dans d'autres populations nommées paléo-nigritiques, le village correspond au territoire, et vice versa; un espace vital relativement autonome et autarcique, fermé idéal-typique. Ce village, nous l'appelons tenga ici, se

constitue de plusieurs quartiers. Chacun d'eux se compose de plusieurs cours de familles. Normalement chacun de ces quartiers est habité par une famille étendue exogamique, ginna, ayant comme représentant de leurs affaires un patriarche, ginna banga, responsable de toutes les questions familiales.

Comme nous avons suivi les Sige pendant leur migration de pionnier, nous ne sommes plus étonnés maintenant qu'au début chaque village se compose justement des membres d'un tel lignage minimal. Nos informations disent encore plus exactement que celui qui est laissé par le patriarche (kasma) est un jeune frère, et nous pouvons bien sûr ajouter, avec sa famille. Ainsi sans hésitation ultérieure nous avons le droit de dire que chaque village était originellement et idéalement constitué par une famille nucléaire, une seule unité de production et reproduction.

Avant le défrichement et la colonisation la terre n'était que weogo ou même kagre, ce que nous traduisons par "brousse" ou "foret". Si par la suite le kasma et maître de la terre, érige l'autel avec ses rochers sogo et duge, accompagné par des rites et sacrifices correspondents, la terre change sa personnalité sauvage pour devenir tenga, territoire de nouveaux colons. C'est le maître de la terre qui est le dramaturge de ce "rite de passage" et qui transforme weogo en tenga.

Comme le ginna banga des Dogon est surtout connu comme prêtre des ancêtres, il faut prendre en égard ici que, d'une part, nous avons déplacé cette fonction dans l'intérêt de donner une histoire du peuplement en arrière-plan, et que d'autre part la vénération des propres ancêtres des Dogon devient en rapport avec les Kurumba nakombse une affaire privée des Dogon, qui ne touche pas directement leur système du pouvoir. Mais pour les

Dogon, et nous l'avons déjà suffisamment démontré jusqu'ici au cours de notre petite histoire, l'appropriation de la terre signifie synonymement et en même temps la dévotion et la subordination de la nouvelle fondation sous la protection et la bienveillance de leurs ancêtres.

Alors, c'est un fait énormément important pour nous ici et nous le soulignons une fois en plus que les villages sont idéalement composés par des habitants d'un même lignage jusqu'à l'arrivée des Kurumba à Ronga. Par conséquent nous voyons chaque village présidé et administré par un seul maître de la terre - et probablement par un bugo; fait que nous néglignons pour le moment. A l'arrivée de Ronga nakombse c'est alors ce seul groupe qui entre en ligne de compte avec un maître de la terre ainsi que comme berba. Il est de règle déjà peu après que les villages se composent de plusieurs quartiers, aussi habités par des Kurumba. Mais les Kurumba n'ont besoin pour leur système de pouvoir que d'un seul représentant pour que cette institution de la maîtrise de la terre entre en fonction - les exemples de Lurum et Bugure soulignent ce fait - et aussi pour l'autre institution des fossoyeur, berba. Ainsi la multiplication des quartiers n'est plus concomitée par une multiplication des institutions correspondantes comme c'est le cas chez les Dogon. Le système de pouvoir Kurumba introduit un jeu avec ses propres règles. Maintenant nous pouvons aussi mieux comprendre que l'importance de Ronga vient plus de son rôle comme centre de pouvoir que comme centre de la maîtrise de la terre; question posée par M. Izard à l'occasion de son analyse du système Kurumba à Bugure. Le maître de la terre à Zom s'est déjà fortement installé dans la région avec plusieurs villages et par conséquent le Ronga naaba est obligé de l'accepter comme partenaire pour ses propres intentions. Ainsi nous reconnaissons aussi le fait assez curieux de la séparation territoriale du centre du pouvoir et du centre de la maîtrise de la terre.

C'est pas du tout notre intention, en sortant de notre exemple singulier, de construire des hypothèses qui vont plus loin. Seulement nous avons voulu démontrer que cette façon de migration selon un axe-clanique n'est pas à regarder comme étant exceptionnelle et qu'elle se laisse assez bien mettre en relation avec ce principe de segmentation qui nous sert de fil conducteur autre. Tous les mythes et récits connus parlent chaque fois d'un seul groupe de Dogon (Sawadogo) qui seront trouvé par les Kurumba; souvent même explicitement ce groupe se constitut d'une seule famille qui entre en fonction comme "atome de la parenté".

Des indications ultérieur qui nous font insister sur cette probabilité de la continuité de cette institution Dogon seront brièvement citées par la suite. A l'occassion d'un sacrifice exécuté à Zom pour notre bonheur personnel et sous notre observation nous avons pu enregistrer que les outils utilisés pour l'exécution correspondent exactement à ceux que nous connaissons bien à partir de descriptions chez les Dogon: pioche, crochet de fer,alebasse avec de l'eau pour les libations, victime, etc.. La preuve intrinsèque pour notre hypothèse soutenue ici consiste assurément en l'impressionnante concordance entre l'exécution et le fonctionnement du sacrifice observé par nous même et celui-ci chez les Dogon pour lequel M. Griaule a nous fournit une analyse brève et claire (Griaule, 1940).

Encore en plus nous semble-t-il frappant que le langage du sacrifice n'était pas le moore - contraire ai fait qu'on nous donne les traditions complètement en moore - , ce qui nous fait soupçonner que les paroles données aux ancêtres ne sont pas exprimées dans leur langue vernaculaire Dogon. Comme nous l'avons déjà vu, l'office d'un maître de la terre est hérité de génération en génération au sein d'une même famille en épuisant

la capacité de chaque famille selon l'ancienneté jusqu'à la suite de la prochaine génération. A chaque acte de l'héritage de la maîtrise de la terre, nous avons droit maintenant d'utiliser ce terme technique, d'un tenga vers un autre selon le principe de segmentation l'office est à chaque fois conféré sous l'observation de la dépendance à la maîtrise de la terre primaire. Le prédroit du kasma persiste toujours.

Avec ces remarques sur le personnage du maître de la terre et son institution, le teng' sobenda, nous vpoulons bien nous en tenir à la fin de notre analyse préliminaire.

#### bugo

Nous avons fait la connaissance d'une autre institution, respectivement de ses représentants lors du présent exposé, dans le personnage du bugo, lui aussi originel de la tradition Dogon. Nous l'avons rencontré deux fois dans notre tradition, à sarba zaka et après à Ronga.

Lé bugo se montre aussitôt que les Kurumba nakombse entrent en scène. La dramaturgie se déroule dans les deux cas d'une manière similaire: les Kurumba viennent sur le terrain, au village, qui est seulement habité et occupé par un groupe unique de Dogon. Ils revendiquent des indigènes naam, le pouvoir, et à Ronga aussi la maîtrise de la terre et le droit sur la brousse (weogê). A chaque fois c'est le bugo qui représente les Dogon dans les débats, respectivement vis-à-vis des revendications. Conformément à nos informations le bugo accomplit les exigences sans aucune résistance. Evidément il n'existe pas le moindre emploi de la force (panga en moore)(Izard, 1973, (I)). En suivant nos documents nous pouvons alors définir le bugo comme étant le représentant des Dogon en cas d'un contact avec un pouvoir

étranger qui vient demander ce pouvoir que le bugo lui-même tient des Dogon. Chez les Dogon du Yatenga c'est donc le bugo qui tient le pouvoir, c'est lui qui a le naam.

Nous ne nions pas la proximité fonctionnelle entre bugo et tenga soba - chacun d'eux est à sa manière responsable de la fertilité de la terre (Izard, 1980, t.I, vol.1, chap.V). Mais l'accumulation de ces deux institutions comme elle est connue après que les Dogon et les Kurumba se sont heurtés, n'est absolument pas à l'origine de la bugenda. Cette accumulation qui fait du bugo le domunateur total des institutions - comme à Yisigi, Ula, Luguri etc. - et qui le fait décider à la fois sur le pouvoir, la maîtrise de la terre et le bugenda, n'est à comprendre que comme une conséquence de l'histoire. Nous avons déjà parlé plus en haut de la tendance unificatrice du système de pouvoir Kurumba au moment où il rencontre une autre population et envers leur propre système d'institutions.

Mais il nous faut retenir ici avec emphase que la division en trois institutions du système Dogon connue depuis longtemps avec le Hogon, le binu kedine et le ginna banga n'a pas persisté dans aucuns des cas connus au Yatenga. Le Hogon, respectivement les Hogon des quatres tribus Dogon restent à leur place dans la région primaire et centrale de leur peuplement de la période I. Ce fait nous donne en plus le droit de parler d'une période II, dépassant notre argumentation purement historique au début de cet exposé.

Uniquement les deux autres institutions Dogon ont directement participé à la colonisation du Yatenga. La tête du système, institution centrale des Dogon, participe seulement indirectement, comme point extrême de référence du système patri-linéaire des

tribus. Si nous considérons que ce n'est qu'une famille étendue que nous venons poursuivre pendant leur migration de pionnier, nous ne sommes plus étonnés de cette distance du Hogon. Nous avons trouvé toujours à la périphérie d'une tribu. Il nous reste à remarquer que après cette période de jonction des deux systèmes Kurumba et Dogon on ne connaît plus un bugo dans notre région concernée. Par contre au Sud de l'extension de l'"état-embryonnaire" à Ronga, dans la zone de contact avec les territoires de Bugure et Gambo, le bugo a continué jusqu'ici à représenter un personnage d'importance éminente; souvent même renforcé à l'intérieur du système étatique des Mossi.

#### naaba

Quand nous avons avec le bugo une institution sans aucun doute d'origine Dogon, le naaba est alors le représentant des Kurumba nakombse par excellence. Jamais dans nos traditions cette fonction de représentant du pouvoir (naam) n'est mise en question. A l'arrivée du Yarsoba chez les Sige à Ronga et au moment où il se présente comme naaba d'origine de Lurum il ne sera jamais mis en doute qu'on lui donne ce qui lui appartient. On donne au naaba ce qui est propre au naaba, c.a.d. naam. Nous le savons déjà et notre tradition confirme ce fait encore que les Kurumba disposent aussi de puissances magiques - tout au contraire des Mossi qui se restreignent comme "l'homme uni-dimensionnel", entièrement à leur fonction comme représentant du pouvoir (Izard, 1975).

Les Kurumba possèdent aussi des teng-kugri, rochers sacrés pour des sacrifices (d'origine inconnue) et peuvent par conséquent avoir des rapports directs avec des ancêtres.

Mais entre-temps nous connaissons le cas spécifique de Ronga où le naaba ne dispose pas directement sur la maîtrise de la terre. Il se restreint par son influence à contrôler l'attribution de la maîtrise de la terre mais peut ainsi indirectement contrôler la colonisation de son territoire. Au niveau de l'analyse des institutions nous nous voyons par conséquent confronté du fait remarquable que le Ronga naaba intervient au "rite de passage" qui transforme le weogo en tenga, la brousse en terre cultivable. Sans avoir la possibilité de s'immiscer au rite proprement dit il contrôle les conséquences produites par cette action rituelle.

C'est justement en conséquence de ce fait analysé qu'il nous faut regarder la fonction principale de la chefferie de Ronga dans sa politique du peuplement. Si nous nous rappelons l'exemple du Saya nous pouvons appeler le Ronga naaba un chef d'une volonté à dominance forte. Cependant les cas de Mene et Sabuna nous font regarder le naaba aussi de prudence. Ces vertus du Ronga naaba, sans doute inspirées par des rapports spécifiques du système à peine mis au monde, ont assurément contribué au succès de la politique du peuplement à partir du Ronga comme centre du pouvoir.

Si nous pouvons ajouter foi aux traditions données par les Dogon eux-même, et nous avons de bonnes raisons de le faire, presque tout le Nord du Yatenga postérieur était encore au XI<sup>e</sup> siècle faiblement colonisé et peuplé, tardivement et peu à peu sursemé d'îlots de villages. Comme centre primaire et peut-être premier des forgerons Dogon nous connaissons Sanga. Ce village fut au XV<sup>e</sup> siècle le point de mire d'une razzia et d'une tentative éphémère du naaba Rawa des Mossi de s'établir dans cette région. L'aspect du terrain inculte - et par conséquent cultivable - est accentué dans toutes les histoires de telles sorte que nous pouvons partir du fait que selon nos connaissances jusqu'ici, les Dogon sont vus comme étant les colons de cette région. Ils



se sont peu à peu avancés en fondant des villages et en creusant suffisamment de puits (Marchal, 1978). Dans la plupart des cas les forgerons ont probablement pris les devants. Ces faits, brièvement cités, ont sans doute influencé les Kurumba à se mettre en marche vers ce terrain étendu et attractif afin de l'occuper. La durée de leur entreprise et le témoignage du respect rendu par les Mossi comme dominateurs postérieurs sont des confirmations suffisantes de la prudence de ce choix.

### parenté

Pour des raisons méthodologiques nous avons insisté sur l'originalité des Dogon et Kurumba, respectivement de leurs systèmes spécifiques d'institutions. A l'occasion opportune nous avons pas omis de renvoyer à leur origine commune et à leur parenté "au sens large" qu'ils ont réécrites avec la conception "mabire(t)".

En insistant plus et en demandant la signification exacte de cette expression, ils se réfèrent à une mère commune comme point de départ de leur parenté affirmée. Par la littérature nous savons bien que la propre mère d'un Dogon, Kurumba ou Mossi est appelée - en concordance avec leur système de parenté et d'appellation - par la même expression que leur(s) sœur(s). En plus nous avons pris connaissance des mariages à Lurum et à Ronga entre Kurumba et Dogon (Sawadogo), conformément aux règles restrictives qui n'ont pas encore été étudiées. Avec toute la prudence nécessaire nous nous prenons le droit d'affirmer une origine commune à ces deux groupes à Ronga, origine remontant à des ancêtres parents mais distincts. Descendant des

deux mariages entre deux sœurs et leurs maris respectifs, les Dogon parlent à juste titre d'une mère commune, se référant ainsi, probablement, à l'échange généralisé entre des groupes larges.

Retournons vers la fin de notre histoire encore une fois au point de départ Kaba, centre rituel et lieu d'origine de toutes les populations du "Mande" (Dieterlen, 1955 et 1959), où a commencée la migration des Dogon que nous venons de décrire dans notre petite histoire.

Dans le cadre de notre exposé c'était impossible d'aborder des questions sur la parenté plus en considération que nous venons de le faire ici. Cependant permettons nous de faire une remarque sur la conception "budu" pour laquelle M. Izard a démontré la proximité sémantique avec la conception "tenga" (Izard, 1980, t.I, vol.1, chap.IV), celui-ci aussi très important pour nous. A maintes reprises nos Dogon utilisent ce terme pour décrire leur origine commune, au sein d'une tribu: tond budu yaa Aru (notre trad.: notre budu est Aru). Cet point de référence Aru désigne le lignage maximal de cette tribu, togu en Dogon. L'emploi du terme Mossi est ici congruent au terme Dogon. Mais si nous descendons dans la généalogie la situation change. Chez les Mossi une famille étendue sera toujours décrite par le même terme budu. Toutefois, les Dogon différemment se désignent comme Sige jamais avec le terme budu. Sur ces entrefaits, nous le savons déjà, chez les Dogon cette institution d'une famille étendue est désignée par le terme ginna. Donc nous avons avec budu respectivement ginna deux termes tout à fait différents parce qu'ils ont des extensions distinctes (Dieterlen, 1956).

Les affaires d'une budu, maimal lineage d'une tribu Dogon, sont gérées par un Hogon assisté d'un conseil. Pour les affaires d'une

familles étendue le ginna banga est l'autorité compétente. Le non-emploi de ce terme budu par les Sige au Yatenga pour eux comme groupe autonome que nous pouvons observer jusqu'à nos jours se réfère à la différence citée et d'un autre côté souligne encore plus que le système des Mossi est très loin d'être complètement assimilé par des populations autochtones, même pas par le détour de la langue.

L jeune frère, laissé au village à chaque départ du kasma des Sige, représentent toujours une lignage nucléaire, pour notre région du Yatenga un "yiri" (Izard, 1980, t.I, vol.1, chap.IV). Il nous semble très important qu'en aucun des cas connus jusqu'ici une nouvelle lignage de la même extension que la famille étendue Sige ne s'est constitué par fission ou par d'autres processus. Les rapports, comme nous venons de les voir dans notre petite histoire entre des différents groupes des Sige, n'ont jusqu'à nos jours jamais changés effectivement. Ce fait nous fait constater une continuité impressionnante dans ce domaine des relations de parenté chez les Sige, Dogon. Probablement à partir du XI<sup>e</sup> siècle le kasma des Sige est constamment descendu de la même famille qui accomplit cette fonction obstinément sous nos yeux à Zom. Nous sommes tentés de parler d'un conservatisme à l'égard de ce fait. Mais il vaut mieux éviter ce terme de parlementarisme moderne. Pour nous il est évident que notre petite histoire est partout inspirée de l'esprit de l'histoire. Mais nous l'avons également vu, cet esprit ne se réalise pas partout de la même façon.

V La "force menacante"

Avec nos dernières remarques nous nous sommes de plus et plus approchés de la problématique soulevée tout au début par le renvoi de la conception hégélienne de l'histoire. L'idée directrice de cette conception occidentale de l'histoire est toujours liée à la force et à la ruse comme outils obligatoires afin d'arriver au pouvoir. Demandons nous alors quel rôle jouent ces deux outils dans l'histoire et leur notion dans la vie de nos populations de l'Afrique de l'Ouest.

A partir des analyses sur le système de pouvoir des Mossi et moins explicitement à partir de l'histoire Kurumba (Izard, 1980, et Gérard, 1984) nous avons une impression de la force comme moyen, sinon comme moteur, afin d'initier des transformations entre deux états distincts des systèmes des institutions. Dans les traditions sur lesquelles nous nous appuyons, ce moyen et sa conception n'apparaissent qu'à un seul lieu et un seul passage, de façon surprenante, à l'occasion d'événement où les Dogon se trouvent sans doute entre eux. C'est la force (panga) qui donne le motif pour mettre en marche la fuite qui est tout au début de notre petite histoire que nous venons de esquisser. Dans notre cas, la force joue un rôle important, mais elle n'est jamais exercée. L'histoire débute sous menace de l'exercice de la force.

Nous n'avons pas de mal à croire les Dogon en suivant leurs descriptions affreuses des scènes de décapitations menaçantes et de l'horreur d'être avalé, s'ils nous disent que ces faits ont donné cause à leur fuite clandestine, vers un endroit sauvage et inconnu, chargés de l'héritage des ancêtres. Nous nous rappelons l'événement qui a donné lieu au départ du

"Mande", toujours dans le temps mythique. Dans cette histoire c'était également un conflit menaçant entre frères, les premiers ancêtres des tribus Dogon. Donc nous trouvons ce fait de la force menaçante même tout au début de l'histoire des Dogon. Par la suite de cet événement au "Mande" c'était moins une fuite sous des conditions dramatique que le début d'une longue migration. Mais ne oublions pas qu'au début le décors était manifestement donné par des puissances surnaturelles. Le père commun des frères et premier ancêtre mort et enterré, leurs donne à l'occassion de leur départ les rochers sogo et duge, nés de son propre squelette pour des sacrifices, mais aussi pour les attacher l'un à l'autre au moyen de leur origine commune. Nous avons vu que ce moyen, assez magique par son origine, a suffit en rapport avec d'autres événements mythique à attacher les tribus si fortement ensemble que même les tempêtes d'une histoire de presque mille ans n'ont plus été capables de les diviser.

Est-ce qu'on peut alors penser que c'est la ruse qui empêche la force d'éclater? - A l'occassion de la scène mythique c'est plutôt nous semble-t-il, la prudence du frère cadet qui l'empêche et seulement par la suite nous voyons une sorte de ruse, initiée par Amma et Lebe, qui lient les frères d'une façon à jamais dissoluble. A Koro ce n'est plus la ruse, mais la petite fille nous donne plus l'impression de vouloir renvoyer aux relations parentales entre les deux familles en conflit comme elle représente le don idéal de la réciprocité matrimoniale.

Si nous voulons croire les indications fournies par notre petite histoire, nous sommes obligés de remplacer les outils nécessaires à la création de l'histoire occidentale, nommés par Hegel, par des moyens différents qui sont employés par des sociétés qui

font de l'histoire en Afrique de l'Ouest. Les faits cités nous permettent de nommer la force menacante aussi une force sublimée. Ceci parce qu'elle se met à l'oeuvre par des détours qui, dans un cas transforment la force menacante destructrice en forme positive en fondant l'unité des tribus Dogon et qui, dans l'autre cas donnent l'initiative pour une extension territoriale considérable, au sein de notre petite histoire dans la période II (Marchal, 1978).

En conséquence de nos réflexions nous pouvons sans hésitations ultérieure nommer les deux outils que nous avons trouvé en forme sublimée et qui actionnent et règlent le mécanisme de notre petite histoire en Afrique de l'Ouest. Ce sont justement les deux piliers primaires sur lesquels sont fondées les sociétés dans cette aire culturelle: d'un côté ce sont les ancêtres et de l'autre côté c'est la parenté qui, par la suite de la force menacante, correspondent à la ruse fondamentale utilisée par ces sociétés africaines afin de garantir leur continuité tant impressionnante.

Du premier coup d'œil nous sommes surpris qu'au moment du heurt entre Kurumba et Dogon cette force (panga) n'est pas mise en scène. Citons la raison sans détours. Le kurumba naaba Yarsoba représentent le pouvoir et il est au vrai sens du mot ce pouvoir en personne. Sur le plan idéal le pouvoir (naam) que nous rencontrons dans ce domaine de civilisation n'est jamais obligé de se vérifier, comme M. Izard l'a si bien démontré pour les Mossi et comme nous le connaissons aussi explicitement de Lurum. Le pouvoir est l'attribut nécessaire d'un vrai chef, sans discussion ultérieure. Donc en suivant nos réflexions jusqu'ici le Kurumba naaba représente une forme institutionnalisée de la force menacante, une transformation historique de celle-là.

Et si nos conclusions semblent audacieuses comme elles ne sont pas basées sur des analyses minutieuses, nous voulons néanmoins les présenter tout en égard de ce fait et dans l'intention tout à fait consciente de démontrer le cadre dans lequel nous voulons entreprendre nos recherches anthropologiques.

\*\*\*\*\*

Dans un cadre assez limité, sous l'aspect territorial et temporel (pour la plupart nous laissons les Mossi devant l'entrée de notre histoire), nous avons donné la reconstruction provisoire des systèmes des institutions des deux groupes de populations, ethnies. Ainsi nous avons pu observer et illuminer d'une façon au moins fragmentaire, la genèse d'un nouveau système de dualité né de la jonction des deux systèmes assez indépendants originellement. Ce nouveau mode de coexistence pacifiquement créé nous voulons le désigner par le concept de complémentarité. Au niveau méthodologique de nos recherches c'est alors cette conception qui nous a servi de fil conducteur.

Pour les autres sources d'où nous avons puisé notre argumentation théorique et substantielle, nous nous référons à M. Izard qui a démontré, à une échelle plus grande la valeur des deux principes méthodologiques de généalogie et de segmentarisation à l'occasion de l'analyse du système de l'état des Mossi au Yatenga. A une échelle plus petite nous avons pu confirmer dans notre exposé assez limité la productivité de ces principes méthodologiques afin d'analyser des systèmes institutionnels au Yatenga. Si je n'ai pas voulu éviter l'impression de m'être plus concentré au cas des Dogon, en démontrant le principe de segmentarisation comme moyen d'analyse, c'est surtout par manque de documents et d'informations suffisantes. C'est pour cela nous avons négligé en peu l'analyse selon le principe de généalogie du système Kurumba à Ronga. Mais nous donnons l'expression de l'espoir bien fondé que nous pouvons combler cette lacune à partir de recherches postérieures.



## BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDRE, R.P.

La langue more, 2 tomes, Mémoires de l'IFAN, Dakar 1953

CALAME-GRIAULE, G.

Dictionnaire Dogon, Paris 1968

DIETERLEN, G.

- Le duge, signe d'alliance chez les Dogon de Sanga (Soudan Français), Paris 1938
- Les Ames des Dogons, Paris 1941
- Mythe et organisation sociale au Soudan Français dans: Journal de la société des Africanistes, t. XXV, Paris, 1955
- Parenté et mariage chez les Dogon (Soudan Français) dans: Africa, vol. XXVI, London 1956
- Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale, dans: Journal de la société des Africanistes, t. XXIX Paris 1959
- Le renard pâle, Paris 1965 (avec M. Griaule)

FORTES, M.

The dynamics of clanship among the Tallensi, London 1945

GALLAIS, J.

Pasteurs et paysans du Gourma. La condition sahelienne.  
Bordeaux 1975

GERARD, B.

Nous, les Kurumba, nous sommes des gens à problèmes:  
ce que nous avons trouvé, nous ne pouvons pas le laisser  
polycopie 1984

GRIAULE, M.

- Remarques sur le mécanisme du sacrifice Dogon (Soudan Français)  
dans: Journal de la société des Africanistes, t. X  
Paris 1940
- Dieu d'eau, Paris 1948
- Le renard pâle, Paris 1965 (avec G. Dieterlen)

IZARD, M.

- Introduction à l'histoire des royaumes Mossi, 2 tomes  
Paris - Ouagadougou 1970
- Remarques sur le vocabulaire politique Mossi  
dans: L'Homme (1-2), p. 193-206  
Paris 1973 (I)
- La lance et les guenilles  
dans: L'Homme (3), p. 139-149  
Paris 1973 (II)
- La naissance d'un village  
dans: Ethnologische Zeitschrift, p. 49-54  
Zürich I 1975
- A propos de l'identité ethnique  
dans: L'identité. Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss.  
Paris 1977
- Les archives orales d'un royaume africain. Recherches  
sur la tradition du Yatenga, 2 tomes en 7 volumes.  
Paris 1980
- Engrammes du pouvoir: l'autochthonie et l'ancestralité  
dans: Le Temps de la Reflexion, IV.  
Paris 1983
- Le royaume du Yatenga et ses forgerons: une recherche  
d'histoire du peuplement (Haute-Volta)  
dans: Mémoire de la société des Africanistes, 9.  
Paris 1983

MARCHAL, J.-Y.

Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute Volta)  
dans: Cahiers ORSTOM, sér. sci, Hum., vol. XV, n° 4, p. 449-484  
Paris 1978

PALAU-MARTI, M.

Les Dogon, Paris 1957

PAGEARD, R.

Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution. 2 tomes  
Paris - Ouagadougou 1969

SCHWEEGER-HEFEL, A./STAUDE, W.

Die Kurumba von Lurum. Wien 1972

SKINNER, E. P.

The Mossi of the Upper Volta. Stanford 1964