



**Thèse présentée
par GOMGNIMBOU,
Moustapha**

**UNIVERSITE DE LOME
(TOGO) FACULTE DES
LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES**

Le Kasongo des origines à la conquête coloniale

Juin 2004



20 SEP. 2006

05.01.01

GOM

13085

UNIVERSITE DE LOME (TOGO)

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT D'HISTOIRE ET D'ARCHEOLOGIE

**LE KASONGO DES ORIGINES A LA CONQUETE
COLONIALE**

THESE DE DOCTORAT D'ETAT EN HISTOIRE



Jun 2004

Présentée par :

GOMGNIMBOU Moustapha

Directeur de Recherche :

Professeur Nicoué L. GAYIBOR

BURKINA FASO

**THESE D'ETAT : LE KASONGO DES ORIGINES A LA CONQUETTE
COLONIALE**

Résumé

Le Kasongo est le territoire habité par les Kasena, un peuple situé à cheval sur la frontière Sud du Burkina Faso et Nord du Ghana. Les Kasena parlent le *kasim*.

Jusqu'à présent, au Burkina Faso comme au Ghana, aucune étude historique d'ensemble n'était disponible sur cette population. Pourtant, dans la perspective de l'écriture de l'histoire nationale, il est indispensable d'étudier l'histoire de toutes les communautés qui composent le Burkina Faso. Notre problématique fut donc de suivre les Kasena dans leur longue évolution : mise en place du peuplement, organisation sociopolitique, productions économiques, vie culturelle et matérielle et leurs rapports avec l'extérieur depuis les origines jusqu'à la conquête coloniale, en essayant de faire ressortir tout le dynamisme et les mutations qu'a connu cette société au cours de l'histoire.

Une telle problématique exigea une démarche globalisante. Ainsi, les sources d'archives, les documents laissés par les explorateurs et les premiers administrateurs tant anglais que français ont été dépouillés de façon systématique. Ensuite, les quelques rares documents écrits qui existent sur les Kasena, quelque soit le sujet qu'ils traitent ont été mis à contribution. Les sources écrites ont été complétées utilement par des enquêtes de terrain, aussi bien dans le pays *kasena* du Burkina Faso que du Ghana. Les données de terrain ont apporté des précisions pas toujours présentes dans les sources orales.

Cette démarche nous permis d'obtenir les résultats suivants :

- Les Kasena occupaient leur zone actuelle bien avant le XV^e siècle. Cela confirme la théorie sur la mise en place du peuplement du Burkina Faso qui les classe parmi les plus anciennes populations du pays.
- Entre le XVI^e et le XIX^e siècle on assiste à l'émergence d'une nouvelle forme d'organisation sociopolitique, le *paare* ou chefferie politico sacrée.
- A partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, le Kasongo fait face à des agressions extérieures et en particulier l'invasion *zaberma* ;
- Enfin, vers la fin du XIX^e siècle, les premiers contacts avec les européens sont suivis de la conquête britannique et française de la région entraînant les Kasena dans la mondialisation et faisant perdre ainsi définitivement au Kasongo son indépendance.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

A ma mère
Koudouamou OUANDORAH
in memoriam

AVANT-PROPOS

Au-delà des aspects scientifiques et académiques, nous considérons ce travail comme une contribution à la connaissance de l'histoire du Burkina Faso en général et des Kasena en particulier. Pour nous, c'était presque une dette que de tenter de restituer l'histoire de ce peuple depuis les origines. Autrement, il nous aurait été relativement plus facile de travailler sur le XX^e siècle sur lequel la documentation est plus accessible et abondante. A ce sujet, voici le commentaire que Madame Claude Hélène Perrot a fait après avoir pris connaissance de notre projet de thèse : « *J'ai lu avec beaucoup de plaisir votre projet de thèse de doctorat d'Etat que m'a transmis Maxime Compaoré. Félicitations pour ne pas vous être laissé gagner par la mode qui sévit actuellement : seul compterait le XX^e siècle pour les historiens de l'Afrique ! La documentation est fort riche, mais ce qui m'a plu particulièrement, c'est votre volonté de recourir aux traditions orales...* » (Claude Hélène PERROT, Paris, le 06/07/2000).

En fait, ce que Madame Claude Hélène Perrot ignorait, c'est qu'en réalité, nous n'avions pas eu la possibilité de poursuivre nos recherches dans le cadre de notre spécialisation universitaire. A la fin de l'année académique 1981-1982, nous avons été après l'obtention de la Licence en Histoire à l'Université de Ouagadougou, sélectionné, avec un autre camarade, comme un des meilleurs étudiants de la promotion. Pour cette raison, le département d'histoire et d'archéologie nous envoya en France pour une spécialisation en Histoire et Civilisation de l'Antiquité. Dans ce cadre, inscrit dans un premier temps à l'Université de Grenoble II, nous obtenions le 26 septembre 1983, notre diplôme de maîtrise suite à la soutenance d'un mémoire sur *Le blé dans l'Afrique Romaine*. Par la suite, sous la Direction de Monsieur J. Desanges, nous soutenions à Paris IV-Sorbonne, en juillet 1986, un doctorat de troisième cycle en *Histoire et civilisation de l'antiquité* et qui avait pour titre : *Les ressources économiques des Provinces Romaines d'Afrique et de Numidie : d'Auguste à la Tétrarchie*.

L'objectif poursuivi à travers cette formation était de nous permettre d'assurer la relève à l'Université de Ouagadougou, compte tenu de l'extrême rareté de cette spécialisation en Afrique. Il n'y avait dans le département d'histoire et d'archéologie de l'époque qu'une seule spécialiste en histoire ancienne, Madame Mietton/Geroudet. C'était une expatriée appelée à rentrer un jour dans son pays.

Malheureusement, pour un certain nombre de raisons, une fois de retour au pays, nous n'avons pas été intégré à l'Université. Une demande déposée au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRST) reçut en revanche un avis favorable, mais faute de poste budgétaire, on ne pouvait guère nous engager.

De guerre lasse, nous nous sommes décidé à postuler à un emploi quelconque, par le canal des concours lancés annuellement par la Fonction publique. C'est ainsi, que nous avons pris part en 1987 à un concours lancé pour le recrutement d'agents publics de l'Etat. Suite à notre admission, nous fûmes affecté au Collège d'enseignement général de Dano à plus de 200 kilomètres de Ouagadougou, dans le sud-ouest du Burkina Faso. Nous étions alors un agent public de l'état mis à la disposition de l'enseignement secondaire. Ce n'est qu'une fois au collège d'enseignement général de Dano, que nous avons reçu une correspondance du Ministère de tutelle, nous affectant au CNRST. Il était un peu tard, car, les cours avaient déjà commencé. Nous pensions alors rejoindre le CNRST pendant les vacances. Mais, bien avant les vacances, nous recevions une autre décision de mutation qui nous affectait au Lycée Ouézzin Coulibaly de Bobo-Dioulasso. Nous y passâmes encore une année scolaire avant de rejoindre le CNRST finalement en octobre 1989, reprenant ainsi contact avec la recherche.

Les objectifs et la nature de la recherche menée au Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique sont différents de l'expérience que nous avons connue jusqu'ici. Il s'agissait pour le Centre de faire de la recherche/ développement sur le terrain. Très rapidement, nous nous retrouvons impliqué dans des programmes de recherche élaborés dans cette perspective, tels : *Pratiques informelles d'épargne et de crédits au Burkina Faso*; *Migrations et urbanisation en Afrique de L'ouest*; *Valorisation des formations naturelles de la région du Centre Ouest* etc. Bref, des préoccupations qui, progressivement, ont contribué à nous faire comprendre que notre spécialisation de départ ne semblait pas adaptée à nos nouvelles fonctions, ce qui n'était guère surprenant, dans la mesure où nous avons plutôt été formé pour l'enseignement à l'Université.

Le contact permanent avec le terrain commença à susciter en nous, un besoin de réorientation de nos recherches en tant qu'historien, afin d'être en phase avec au moins un des objectifs poursuivis par le CRSNT et qui est « *la connaissance toujours plus grande des réalités historiques, sociales et culturelles des peuples qui composent le*

Burkina Faso, afin de permettre aux autorités de pouvoir initier des projets de développement durable qui tiennent compte de ces réalités ».

Dans ce sens, notre première tentative de reconversion a été, suite à des enquêtes de terrain en pays *kasena* en 1989, d'écrire un article sur « *la pénétration de l'islam dans le pays kasena du Burkina Faso* ». Ce premier papier qui a reçu un accueil très favorable au Kasongo, nous encouragea à poursuivre dans ce sens et c'est ainsi que successivement, nous avons rédigé : « *l'invasion zaberma du Kasongo* » ; « *l'esclavage au Kasongo précolonial* » ; « *La mise en place du peuplement Kasena du Burkina Faso* » etc. Tous ces articles furent acceptés et publiés dans des revues scientifiques. Ces premières recherches sur les Kasena nous ont permis alors, de faire deux principaux constats :

D'abord, il n'existe aucune étude d'ensemble sur l'histoire des Kasena ;

Ensuite, il n'y a pas beaucoup de documents écrits sur cette population et dans tous les cas, aucune étude d'ensemble, quel que soit le sujet.

Pour nous, ces deux constats se transformèrent en défis à relever. Il était non seulement impératif que nous essayons, en tant qu'historien, de reconstituer ne serait-ce que dans ses grandes lignes, l'histoire de ce peuple. Une fois cette décision prise, il fallait résoudre la fondamentale question de la documentation. Il s'avéra alors que nous n'avons pas d'autre choix que de recourir aux sources orales dans le cadre de l'écriture de l'histoire des Kasena, car, jusqu'à présent, en la matière, il n'existe pas de documents écrits.

Au-delà de nos propres motivations, nous avons eu maintes fois sur le terrain, l'occasion de savoir que l'écriture de l'histoire du Kasongo était également, un besoin ressenti et exprimé par les Kasena eux-mêmes. Ainsi, à la fin de notre séjour à la cour du Chiana-pé, ce dernier, en nous disant au revoir, déclara : « *Mon fils, je souhaite que tu reviennes souvent me voir. Que Dieu t'aide afin que tu finisses ce livre pendant que je suis encore en vie. Nous en avons vraiment besoin. Malheureusement, de nos jours, il y a très peu de jeunes comme toi qui s'intéressent à ces choses. Ils n'ont pas le temps à perdre avec les vieux. Que Dieu t'accompagne dans ton travail* ». A l'appui de ces bénédictions, le Chiana-pé nous offrit en cadeau, un coq blanc, symbole de la pureté du cœur, mais aussi de l'adhésion totale à une décision en pays *kasena*.

Mais, il convient de souligner que l'accueil, n'a pas été partout cordial. Ainsi, à Koumbili, le pé nous donna plusieurs fois des rendez-vous qu'il se garda de respecter. A notre troisième visite, qui se révélait également infructueuse, il nous vint l'idée de

rejoindre le *pê*, qui dit-on, était parti au champ. Dès qu'il nous vit, il se mit à crier « *Ce sont des gens comme toi qui m'ont trompé et m'ont dépossédé de mes terres. Pourquoi me poursuis-tu jusqu'ici ?* ». Renseignements pris, il est ressorti qu'un fonctionnaire ressortissant de la localité aurait persuadé le *pê* de faire borner un espace pour que le village en face une réserve destinée au pâturage. Pour le *pê*, ce monsieur a en réalité fait borner le terrain en question à son propre bénéfice, et c'est pourquoi depuis, le Koumbili-*pê* se montre très méfiant envers les *nasara nona* (hommes du blanc).

Nous avons rencontré également quelques difficultés dans le cadre de la recherche documentaire du côté du Ghana. Ainsi, lors d'une mission sur Tamalè où nous espérions consulter pour la seconde fois les archives, nous avons été en compagnie du collègue Evariste N.PODA, arrêté par la police entre Bolgatanga et Tamalè. Les policiers en poste estimaient, sans doute par ignorance, que le véhicule fond rouge utilisé appartenait au corps diplomatique, alors que nous n'étions pas en possession de documents relatifs à ce corps. Toutes les explications que nous avons jugées utiles de fournir n'ont rien donné. Il a fallu que la police des frontières envoie une note écrite aux agents en poste pour qu'enfin nous soyons libérés avec pour ordre non pas de continuer notre mission mais de rejoindre le Burkina Faso pour changer de véhicule. Entre temps, nous avons été gardés de huit heures à dix-huit heures au poste en question.

Néanmoins, les enquêtes de terrain nous ont permis, avec les quelques documents écrits que nous avons pu consulter d'obtenir des résultats. Certes, le résultat que nous avons obtenu est loin d'être parfait. Le travail comporte des insuffisances et des lacunes que nous assumons entièrement, mais il a l'avantage de permettre de disposer d'un document sur l'histoire des Kasena des origines à la conquête coloniale.

Pour mener à terme ce travail, nous avons bénéficié de la contribution et du soutien de plusieurs personnes à qui nous témoignons notre sincère reconnaissance. Il en est ainsi de notre Directeur de thèse, de nos supérieurs de l'Institut des Sciences des Sociétés (INSS), du Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique, de nos collègues chercheurs et en particulier Jean-Marie DIPAMA qui nous a aidé pour la mise en forme de notre document. Nous remercions par ailleurs les techniciens de l'INSS et en particulier, le cartographe, M. KI Jean Christophe, la documentaliste, M^{me}. SANOU Edith et enfin, nos nombreux informateurs tant du pays *kasena* que des pays voisins. Nous tenons à témoigner à toutes ces personnes, notre gratitude.

Notre gratitude va aussi à l'endroit du Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences sociales en Afrique (CODESRIA), qui a cru à notre projet, et qui,

pour cela, nous a sélectionné comme l'un des lauréats de ses petites subventions en novembre 1999. Cette aide nous a été précieuse, en particulier pour les enquêtes de terrain et l'acquisition de certains ouvrages de base.

Nous remercions particulièrement notre Directeur de thèse, le professeur N.L GAYIBOR, pour avoir accepté de diriger nos travaux. Il nous a toujours soutenu tout au long de cette entreprise. En effet, sans l'appui du professeur GAYIBOR, il n'était pas évident que nous puissions même obtenir une inscription en thèse d'Etat. Une fois l'inscription faite, nous avons toujours bénéficié de ses précieux conseils et de son soutien permanent malgré ses nombreuses occupations. Chaque fois que le découragement s'installe et que nous pensons abandonner en raison des multiples difficultés rencontrées, il a toujours été là pour nous encourager à poursuivre.

Nous ne pouvons pas non plus passer sous silence l'aide, combien discrète mais précieuse, du Professeur KIETHEGA Jean-Baptiste. Il a lu entièrement notre manuscrit et nous a apporté des corrections et observations très judicieuses. En outre, il a mis à notre disposition sa bibliothèque personnelle. L'exploitation des ouvrages de sa documentation nous a permis d'accéder à des informations capitales dont l'absence dans ce travail aurait été très fâcheuse. Il s'agit d'un aîné qui se bat chaque jour pour que la recherche historique progresse au Burkina Faso. Nous lui sommes infiniment reconnaissant.

Nos remerciements s'adressent également à notre famille, en particulier à notre épouse, GOMGNIMBOU /TRAORE Clarisse, à nos enfants : Antony, Landry et Arthur. Il ne fait aucun doute, que sans leur compréhension, il aurait été difficile de mener à bien ce travail, tant ils ont été souvent privés de notre attention et même parfois, de notre présence. Ils ont aussi supporté avec patience, nos mauvaises humeurs surtout lorsque nous nous trouvons bloqué dans la rédaction de ce travail.

Nous avons enfin une pensée particulière pour nos informateurs qui ont quitté cette terre au moment où nous terminons ce travail. C'est le cas, par exemple, de ATTIOU Mahama, de APIOU Awétanga, de DAWOLOBOU Sodoungo, de notre propre père, El.Hadj GOMGNIMBOU Adjati Issouffou etc. Certes, ils ne sont plus là pour voir le fruit du travail auquel ils ont grandement contribué, mais nous le dédions à la mémoire de l'ensemble de ces témoins aujourd'hui disparus.

Note d'avertissement sur la transcription

Dans le texte, la transcription des termes propres aux *Kasina* n'est pas toujours fidèle aux règles de transcription adoptées par la Sous-commission nationale burkinabè du *kasum*. C'est la transcription qui existe dans la littérature courante que nous avons, pour une commodité de lecture, adoptée le plus souvent. Par exemple, au lieu de *Kasina* ou *Kasvɔvɔ*, nous avons adopté la transcription *Kasena* et *Kasongo* qui est utilisée par la plupart des auteurs. Par ailleurs, il est à signaler que la transcription adoptée au Ghana (anglophone) n'est pas toujours identique à celle que l'on trouve au Burkina Faso (francophone). Pour le terme « chef de terre », on transcrit « *tiga tu* » au Burkina Faso, et « *tɛga tu* » au Ghana. Pour ce terme particulier, nous avons opté de le transcrire comme au Ghana.

On trouvera en annexe un inventaire des principaux termes et expressions *kasum* utilisés dans le texte. Cet inventaire se présente sous trois colonnes. Dans la première colonne figurent les termes et expressions tels qu'ils sont transcrits dans le texte. Ils sont retranscrits dans la seconde colonne conformément aux règles de transcription orthographique du *kasum*. La signification de ces termes et expression est donnée dans la troisième colonne.

Liste alphabétique de quelques sigles et abréviations

AD :	Archives de Dakar
AOF :	Afrique Occidentale Française
BSGAO :	Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran
CERLESHS :	Cahiers du Centre de Recherche en Lettres Sciences Humaines et Sociales
CNRST :	Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique
FLASHS :	Faculté des Lettres, des Arts, des Sciences Humaines et Sociales
INSD :	Institut National de la Statistique et de la Démographie
INSHUS :	<i>Institut des Sciences Humaines et Sociales</i>
INSS :	Institut des Sciences des Sociétés
NAG-A :	National Archives of Ghana -Accra
NRG :	Northern Regions of Ghana
NT :	Northern Territories
(PRO).CO :	Public Record Office.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENEFRALE

PREMIERE PARTIE : MISE EN PLACE DU PEUPEMENT ET ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE DES POPULATIONS ANCIENNES DES ORIGINES AU XVI^e SIECLE

CHAPITRE I : LE PEUPEMENT ANCIEN

CHAPITRE II : LES MIGRATIONS HISTORICO-LEGENDAIRES

CHAPITRE III : LES RAPPORTS ENTRE LES PREMIERS OCCUPPANTS ET LES NOUVEAUX VENUS

DEUXIEME PARTIE : LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE KASONGO ET SON EVOLUTION SOCIOPOLITIQUE DU XVI^e SIECLE AU MILIEU DU XIX^e SIECLE

CHAPITRE IV : L'EMERGENCE DU PAARE COMMANDEMENT POLITICO-RELIGIEUX

CHAPITRE V : ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT DES NOUVELLES INSTITUTIONS SOCIO-POLITIQUES

CHAPITRE VI : EVOLUTION ECONOMIQUE ET SOCIO-POLITIQUE DU KASONGO JUSQU'AU MILIEU DU XIX^e SIECLE

TROISIEME PARTIE : LE KASONGO DU MILIEU DU XIX^e SIECLE A LA CONQUÊTE COLONIALE

CHIPITRE VII : L'INTERMEDE ZABERMA ET SES CONSEQUENCES

CHAPITRE VIII : LA CONQUETE COLONIALE

CONCLUSION GENERALE

ANNEXES

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

INDEX

INTRODUCTION GENERALE

Notre travail d'investigation porte sur un ensemble de groupements de chefferies précoloniales formant une aire culturelle appelée Kasongo (pays/ territoire des Kasena). De l'ouest vers l'est, l'étude couvre ainsi les groupements de Koumbili, Guiaro, Tiakané, Pô, Kampala et Tiébélé au Burkina Faso et de l'est vers l'ouest, les groupements de Paga, Chiana et Kayaro au Ghana.

Tout comme la plupart des communautés du Nord Ghana, du sud et du sud-ouest du Burkina Faso (Dagara, Birifor, Lobi, etc.), les Kasena et les Gurunsi en général ont été décrits par les premiers explorateurs et administrateurs coloniaux (britanniques comme français), comme un peuple peu « évolué », « acéphale », « anarchique », voire « sauvage » et ne reconnaissant aucune autorité supérieure. Cette façon de présenter ces sociétés avait sans doute pour fondement une connaissance insuffisante, voire tronquée de leurs cultures. Mais on peut penser que la situation géographique de ces groupes ethniques a également joué dans ce sens.

En effet, ces peuples se trouvaient encadrés par des états forts, à organisation centralisée et très hiérarchisée. Ce sont d'une part les royaumes *dagomba* et *mamprusi* au sud, et d'autre part, les royaumes *moose* au nord. Déjà à l'époque précoloniale, ces états centralisés considéraient ces groupes ethniques comme des populations faibles. De ce fait, le territoire de ces communautés ne formait qu'une zone « tampon », une région de libre entreprise pour les états *dagomba* comme pour les royaumes *moose*. Aussi, Moose et Dagomba ne se privaient-ils pas d'organiser la chasse à l'esclave dans ces régions, sans empiéter sur leurs domaines respectifs.

Jusqu'à la veille de la conquête coloniale, les Dagomba envoyaient encore des mercenaires chasser l'esclave en pays *kasena*. Il en est de même pour les Moose, puisque au passage de Binger dans le camp de Boukari Koutou, futur *moogo-naaba*, il y trouva des Gurunsi réduits en captivité.

Ce sont autant d'éléments qui ont fortement influé sur la vision que les premiers européens ont eue de ces populations en général et des Kasena en particulier et qui nécessite qu'un regard de l'intérieur soit jeté sur ces peuples afin d'apporter l'éclairage juste. Cela est d'autant plus indispensable que ces considérations de départ ont entraîné des conséquences assez graves qui continuent de retarder la progression de la connaissance sur ces peuples, sur leurs cultures, sur leur passé jugé peu glorieux et leurs institutions politiques « banales », « primaires », voire « inexistantes » ; d'où le peu d'intérêt des premiers européens à les étudier.

En revanche, les royaumes centralisés ont vite suscité l'admiration et la curiosité des explorateurs et des premiers administrateurs. Ils décrivaient l'organisation politique des *moog nanamse*¹, celle des *naa*² de Yendi et le cérémonial de leurs cours, qu'on se plaisait à comparer à ceux des cours européennes.

Cet intérêt, même si par ailleurs il sous-tendait des mobiles inavoués, a permis le progrès de la connaissance sur l'histoire de ces états. Très tôt, de nombreux auteurs se sont intéressés à l'origine des Dagomba et des Moose, à leurs conquêtes, aux listes dynastiques, à l'organisation socio-politique, etc. Par la suite, les travaux des premiers chercheurs nationaux ont suivi la même trajectoire, sans doute parce que la matière était disponible pour des études plus scientifiques sur ces sociétés centralisées.

Le résultat est que l'écart n'a cessé de se creuser entre d'une part, la connaissance de l'histoire des royaumes *dagomba/ mamprusi* et *moose* et, d'autre part, celle des autres communautés pas assez ou pas du tout traitée.

Pourtant, chaque pays africain a de plus en plus le souci d'élaborer son histoire nationale. Dans le cas du Burkina Faso par exemple, comment écrire cette histoire nationale avec la seule histoire des Moose ? C'est une évidence que l'histoire du Burkina Faso ne saurait se résumer à celle des Moose. Il y a alors une nécessité impérieuse de combler les lacunes en s'intéressant à la reconstitution de l'histoire des différentes communautés qui composent nos pays. C'est ce que nous avons choisi de faire pour le cas précis des Kasena.

Il ne s'agit pas de se limiter aux institutions et à l'organisation socio-politique du Kasongo. Ce serait là répondre au coup de pied de l'âne, pour tout simplement montrer que les Kasena avaient aussi su élaborer des institutions et une organisation socio-politique originales et surtout, qui leur convenaient. Mais l'histoire ne se limite pas à l'étude des institutions politiques. C'est pourquoi notre démarche est plutôt globalisante. Nous suivrons les Kasena dans leur longue évolution (mise en place du peuplement, organisation socio-politique, production économique, vie culturelle et matérielle, rapports avec l'extérieur etc..) depuis les origines jusqu'à la conquête coloniale.

La question fondamentale est de voir comment résoudre les difficultés qui se posent (problème de sources, problèmes administratifs et politiques, peuple partagé entre deux pays souverains de langues officielles différentes etc.) pour faire une reconstitution aussi exacte que possible, afin de restituer à ce peuple son histoire complète, débarrassée des préjugés occasionnés par les premiers européens et transcendant les frontières artificielles. En attendant, il convient de préciser qui sont les Kasena, dans quel milieu ils vivent, à partir de

¹ Souverains, rois chez les Moose. Le titre de *moog naaba* étant lui, réservé au souverain de Ouagadougou

² Souverain, roi des Mamprusi.

quelles sources aborder leur histoire et enfin, quelle est la place de l'histoire au sein de cette communauté.

1. Le pays

Le Kasongo est situé du 10° 40' au 11° 30' de latitude Nord et du 0° 55' au 1° 50' de longitude ouest³. A l'intérieur de cet espace (carte 1, p. 7) les Kasena occupent, de part et d'autre de la frontière qui sépare le Burkina Faso du Ghana, une région située à l'intérieur de la boucle que forme la Volta Rouge (appelée de nos jours Nazinon au Burkina Faso). Ce fleuve, qui marque la limite orientale du pays *kasena*, est aussi la frontière naturelle qui sépare le Kasongo du Belo (pays des Moose) au Nord, et du Liru (pays des Bissa) à l'est.

Entre les limites orientales du pays *kasena*, et la rive droite du Nazinon, commence le pays *nankana*. Au sud, le territoire des Kasena traverse la frontière à peu près au niveau du 11^e parallèle, et se prolonge sur le territoire du Ghana où il a pour limite le pays *builsa* (*tibura* pour les Kasena). Au sud-ouest, le Kasongo côtoie le pays *sissala*, et enfin à l'ouest, il a pour limite le pays des Nuna⁴.

Le territoire ainsi occupé par les Kasena a une superficie d'environ 6 743 km², soit 2 900 km² au Ghana⁵ et 3 843 au Burkina Faso⁶.

A l'intérieur de cet espace, les Kasena sont installés dans une région de plaine dont l'altitude varie de 180 à 300 m en moyenne⁷. Cette plaine présente néanmoins des formes diverses, entraînant ainsi deux principaux types de paysages.

Au Burkina Faso, la partie occidentale présente une table à l'allure rigide, pendant que la partie orientale est plus accidentée. Au Ghana, on est en présence d'une situation inverse. Alors que la partie orientale de la plaine est comparable à la partie occidentale du pays *kasena* du Burkina Faso, la partie occidentale notamment la région de Chiana, est plus accidentée.

Au Burkina Faso, la région est du Kasongo est marquée principalement par trois types de chaînons. Les Chaînons birrimiens, de direction NE-SW de la région de Tiébélé avec une altitude voisine de 400m, les collines migmatites de Kampala, orientées N45°-E et qui se prolongent jusqu'à Garango en pays *bissa* et avec des sommets proches de 400 m et enfin, les collines migmatites de Tiébélé d'une altitude qui varie de 310 à 360 m et orientées selon deux principaux axes, Nord-ouest /Sud-est.⁸

³ BONVINI, E. 1988. *Prédication et énonciation en kasim*, Paris, éditions du CNRS, p. 11

⁴ LIBERSKI, D. 1991. *Les Dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena*. Thèse de Doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^{ème} Section, Paris, p. 12-13

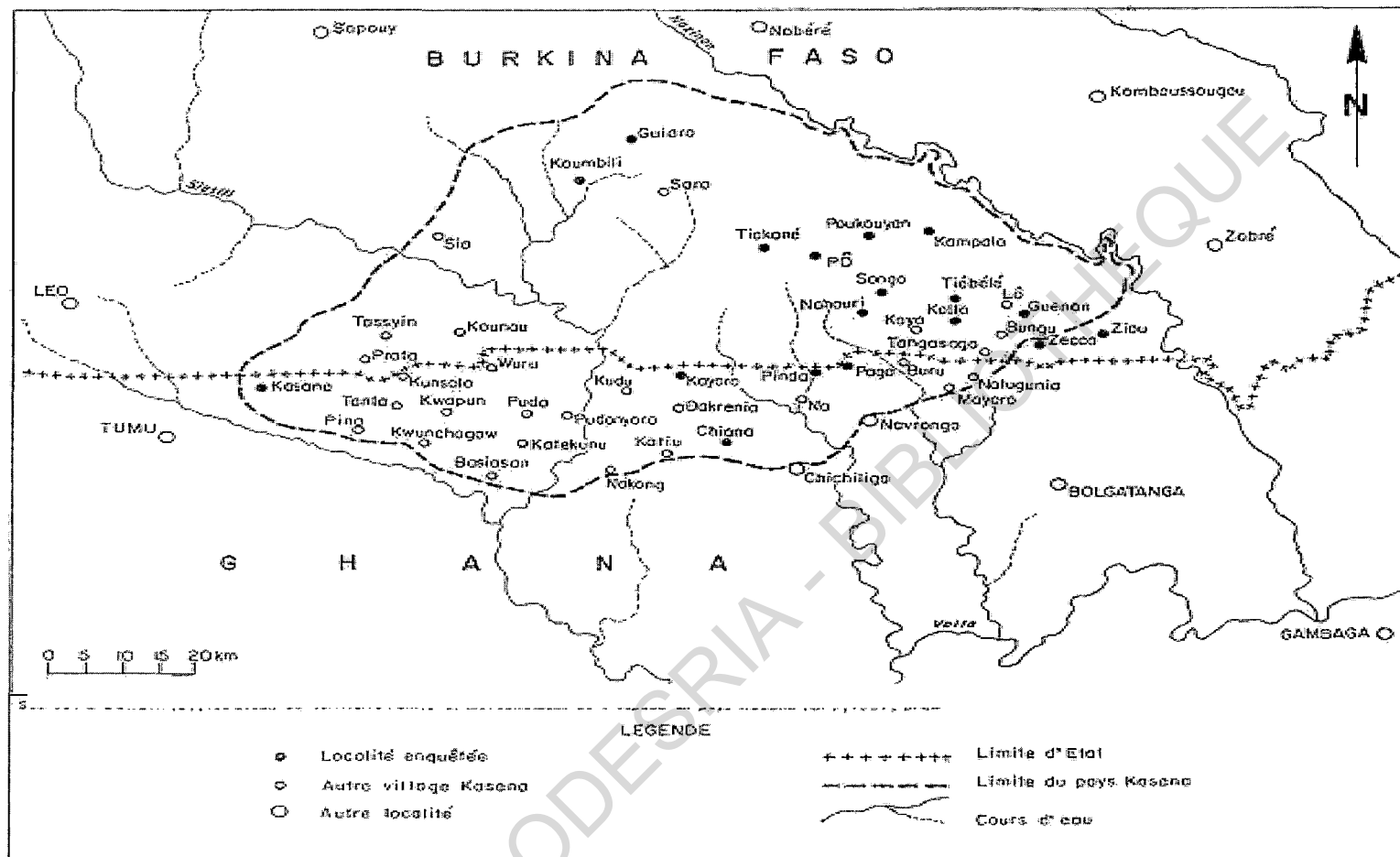
⁵ BARKER, P. 1986. *Peoples Languages and religion in Northern Ghana*. Accra, Asempa publishers, p.217

⁶ LIBERSKI, D. op.cit., p.18, note 8

⁷ AWEDOBA, A.K. 1985. *Aspects of wealth and exchange with reference to the Kasena-nankana of Ghana*. D.PH. Thesis, wolfson College, Trinity term, p. 18 et LIBERSKI, D. op.cit., p. 13

⁸ MIETTON, M. 1979-1980. *Recherches Géomorphologiques au sud de la Haute Volta. La dynamique actuelle dans la région de Pô-Tiébélé*. Thèse de 3^e cycle, Grenoble I, p.8-18

Carte n° 1 : Zone d'étude (Le pays kasena)



Source : Fond de carte d'après LIBERSKI (D), 1991, p. 20
 Cartographie de l'INSS/CNRST – Jean C. KI

Dans cette partie de la plaine qui se situe au Burkina Faso, c'est pratiquement à la frontière que l'on voit apparaître de véritables inselbergs, isolés et en avant du plateau de Songo et dominant à 240 m la plaine jusqu'au Ghana. Le plus important inselberg du pays *kasena* est le pic Nahouri situé à la frontière sur le territoire du Burkina Faso. Il culmine à 447 m et domine la plaine d'environ 200 m⁹.

Sur le territoire du Ghana, c'est dans la partie occidentale du Kasongo, précisément dans la région de Chiana qu'on rencontre un relief très rocailleux et quelques collines de dimensions modestes, mais d'accès relativement difficile¹⁰. Ainsi, les collines de Chiana, comme du reste celles de Kampala au Burkina Faso ont servi dans les périodes troubles du pays *kasena* à abriter les populations face aux agressions extérieures, notamment face aux envahisseurs *zaberma*.

Dans la zone occupée par les Kasena, la végétation est de type soudano-guinéen nord. Les espèces dominantes sont le *Bombax costatum* (kapokier rouge), le *Butyrospermum paradoxum* (karité), le *Parkia biglobosa* (Néré)¹¹ etc.

Comme réseau hydrographique, le nord et l'est du pays *kasena* du Burkina Faso sont baignés par la Volta Rouge (actuelle Nazinon) qui prend sa source au nord du Kasongo en pays *moaaga* et se prolonge au sud, au-delà du pays *kasena* en longeant au Ghana, le territoire des Nankana, puis celui des Tallensi (sur sa droite) avant de se jeter dans la Volta Blanche (actuelle Nakambè).

A l'ouest, le Kasongo bénéficie du cours de la Sissili, un affluent du Nakambè. Ce cours d'eau prend sa source en pays *nuna* au nord de la ville de Léo, puis traverse le pays *kasena* en suivant un axe nord-ouest/sud-est jusqu'à la frontière du Burkina Faso et du Ghana. A partir du Ghana, il fait un coude pour prendre une direction nord-sud qui le fait traverser la partie méridionale du pays *kasena* et au-delà, longer le territoire des Sissala (sur sa rive droite) et celui des Builsa (sur sa rive gauche)¹². Ces cours sont non permanents et généralement en période de tarissement dès les mois de décembre/ janvier. Le caractère non permanent de ces cours d'eau est étroitement lié au climat du pays.

Situé entre les isohyètes 900 et 1250¹³, le climat du Kasongo est de type sud soudanien, caractérisé par l'alternance d'une saison sèche (de mi-novembre à la fin mars) et

⁹ MIETTON, M. op.cit. p.19

¹⁰ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit. p.18

¹¹ PALLIER, G. 1978. *Géographie Générale de la Haute-Volta*. Limoge, publications de l'U.E.R des lettres et Sciences Humaines, Université de Limoges- C.N.R.S, p. 47

¹² AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit. p.18 et LIBERSKI, D. op.cit. p.16

¹³ Atlas Jeune Afrique : Burkina Faso, Paris, éditions J.A, 1993 et Atlas for Ghana, Accra, second edition, Macmillan, 1995.

d'une saison de pluies dite hivernage (de mi-mai à la mi-septembre ou début octobre), avec un maximum de précipitations au mois d'août.

Les Kasena voient justement dans la succession de ces saisons une lutte entre deux forces. Ainsi la saison des pluies, *yadè*, est dite être entrée, *yadè zoa*. Elle englobe la terre dans une sorte de ténèbres tandis que la saison sèche ou *tiponga* (terre blanche) émerge (*tiponga nongi*), comme si elle surgissait d'une vallée.

Quand le ciel est clair la nuit, et que la voie lactée semble diviser le ciel en deux parties, les Kasena enseignent à leurs enfants que chaque partie de cette division représente chacune de ces deux forces. La saison sèche et l'hivernage sont rangés dans une bataille sur cette ligne de démarcation, chacune essayant de repousser l'autre dans une vaste étendue d'eau (la mer ?).

Cette vision montre que les Kasena ont une claire perception de la succession des saisons, et donc du temps. C'est pourquoi d'ailleurs, les activités économiques et la vie sociale en général sont synchronisées suivant le changement des saisons. Le milieu de la saison sèche est par exemple consacré à la construction de nouvelles maisons et/ou à la réparation de celles qui ont été dégradées durant la saison des pluies.¹⁴ Entre ces deux saisons bien tranchées, prend place entre décembre et février le régime de l'harmattan appelé *gungun kuro vii* (littéralement, vent qui sèche les fruits du fromager). Ce sont des vents secs de secteur Nord-est chargés de poussières. Avec de telles conditions climatiques, le pays *kasena* ne dispose pas de très bons sols.

Les sols sont soit ferrugineux lessivés (au Nord-ouest et à l'est)¹⁵, soit humides et latéritiques (au sud)¹⁶. Dans l'ensemble, ce sont des sols pauvres en matières organiques et fertilisantes, mais c'est dans cet environnement naturel que vivent les Kasena.

2. La population

Dans cet environnement naturel, avec des sols relativement pauvres pour les activités agricoles, vivent les Kasena dont le nombre est aujourd'hui difficile à déterminer avec exactitude. Les chiffres les plus fiables sont relativement anciens, puisqu'ils datent des recensements de 1960 pour le Ghana¹⁷, et de 1975 pour le Burkina Faso¹⁸. Il y a eu aussi les données des opérations de recensement au Burkina Faso, en 1985¹⁹ et 1996²⁰, mais elles ne

¹⁴ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 22

¹⁵ PALLIER, G. op.cit., p. 39-40 et carte des sols de Haute Volta, p. 39

¹⁶ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p.19

¹⁷ Population Census of Ghana 1960, Special report « E », Tribes in Ghana, census office, Accra, 1964

¹⁸ Recensement de la population 1975, Ouagadougou, Ministère du plan et de la Coopération, 1979.

¹⁹ Recensement general de la population-Burkina Faso 1985. I NSD. Ouagadougou, 1989

²⁰ Recensement general de la population et de l'habitation. 1996. INSD. Ouagadougou, 2000

nous permettent pas de connaître le nombre des Kasena, le critère ethnique n'ayant pas été pris en compte. Mais pour l'ensemble du Nahouri, on dénombrait 105 509 habitants en 1985 et 119 739 en 1996.

Par contre, les résultats des opérations de recensement de 1960 et de 1975 donnaient pour le Ghana 37 030 Kasena et pour le Burkina Faso 55.000 personnes, soit une population totale de 92 030 personnes.

A partir de ces données, des extrapolations sont faites pour connaître le nombre des Kasena à l'heure actuelle. Ainsi, pour A.M. Howell, qui s'est appuyée sur une source religieuse de 1985, le *National Church Survey of the Ghana Evangelism Committee (GEC)*, les Kasena du Ghana durant cette période sont estimés à 95 000 habitants. L'auteur évalue alors leur nombre pour 1992 entre 89 000 et 100 000 personnes²¹. Or en 1986, P. Barker estimait les Kasena du Burkina Faso au nombre de 120 000 habitants²². Prenant en compte l'ensemble de ces estimations, on peut évaluer actuellement l'ensemble des Kasena du Ghana et du Burkina Faso entre 189 000 et 220 000 habitants.

Cette population est inégalement répartie dans l'espace. Au Ghana comme au Burkina Faso, c'est la partie orientale qui connaît une grande concentration avec des densités moyennes allant de 54 à 74,9 hab/km² pour le Burkina Faso²³ et 200 à 9 hab/km² pour le Ghana²⁴. En revanche, la partie occidentale, du Burkina Faso comme du Ghana est très peu peuplée avec des densités de 0,9 hab/km² pour le Burkina Faso et 9hab/km² pour le Ghana. Dans les deux pays, l'ouest est surtout occupée par des forêts sources de maladies et donc souvent répulsives pour l'homme.

Les Kasena, dans leur grande majorité, pratiquent le culte des ancêtres. Aux recensements de 1960 au Ghana et 1975 au Burkina Faso, on dénombrait 2,4 % de Kasena (au Ghana et au Burkina Faso) qui pratiquent la religion chrétienne. La religion musulmane qui n'avait que 5,8 % des Kasena du Burkina Faso²⁵ comme adeptes, est à peine plus importante chez leurs « frères » du Ghana, car même l'invasion *zaberma* n'a pas pu y entraîner des conversions de masse²⁶.

Au plan économique, le peuple *kasena* vit principalement de l'agriculture et de l'élevage, mais aussi du commerce des produits alimentaires et industriels en provenance du Ghana surtout.

²¹ HOWEL, A.M. 1997. *The Religious Itinerary of a Ghanaian People: The Kasena and the Christian Gospel*. Frankfort, Peter Lang, p. 6

²² BARKER, P. op.cit., P.217

²³ LIBERSKI, D. op. cit., p.18

²⁴ HOWELL, A.M. op.cit., p. 6

²⁵ BONVINI, E. 1988. op. cit. p.11

²⁶ HOWELL, A.M. op.cit., p.32

Politiquement, il n'existe pas un pouvoir central pour l'ensemble du groupe, mais plutôt des formations autonomes rassemblant de un à une dizaine de villages ayant également à leurs têtes des souverains locaux qui dépendent du souverain principal. Ainsi, dès la période coloniale, les administrateurs coloniaux avaient noté qu'il y avait en pays *kasena*, une forme d'organisation particulière. Il y avait des groupements distincts de chefferies, chaque groupement étant organisé autour d'une chefferie aînée. A la veille de la conquête coloniale, il existait au total onze groupements de chefferies indépendants les uns des autres.

Mais actuellement au Kasongo, on compte au Burkina Faso, six groupements de chefferies qui datent de l'époque précoloniale. Ce sont de l'ouest vers l'est, les groupements de Koumbili, Guiaro, Tiakané, Pô, Kampala, et Tiébébé. Le septième, autour de Sia au sud-ouest de Koumbili a complètement disparu de nos jours, cette région de l'ouest ayant été désertée par ses habitants. Les causes de la désertion de Sia sont très certainement en rapport avec l'invasion *zaberma*, mais elles peuvent aussi être liées aux épidémies et aux moustiques, puisque Sia était située aux abords de la forêt du Nazinga. Du côté du Ghana, on dénombre de l'ouest vers l'est cinq formations que sont Kayaro, Katiu, Nakongo, Chiana et Paga, la sixième, celle de Naa au sud-ouest de Paga n'existant plus, car désertée sans doute, pour les mêmes motifs que ceux qui ont occasionné la disparition de Sia (voir carte 2 ci-dessous, p.15). Mais de ces cinq groupements de chefferies du Ghana, seuls trois existaient depuis la période précoloniale. Il s'agit des groupements de Chiana, Kayaro et Paga. Katiu et Nakongo ont été érigés en chefferies principes par les autorités coloniales britanniques. Ce mode d'organisation qui nécessite d'être mieux expliqué, est étroitement lié au fait que les Kasena constituent une société lignagère dont le fonctionnement est basé sur la parenté. C'est une société segmentaire, patrilinéaire et virilocale²⁷.

Pour bien comprendre le mode d'organisation social et politique des Kasena, il est sans doute utile de rappeler le débat lancé dès les années 1940, sur la nature des formes d'organisation et du pouvoir en Afrique, en particulier par le célèbre ouvrage de M. Fortes et Evans-Pritchard²⁸. On assista depuis cette période, à des développements théoriques tendant à opposer des « sociétés segmentaires », « acéphales » ou « sans états » à des « sociétés étatiques ». Si on tient compte de cette répartition, les Kasena se situeraient dans la première catégorie, puisque même si leur forme d'organisation débordait le cadre du village, elle n'a pas évolué jusqu'au stade de royaume ou d'état unique centralisé.

²⁷ KIBORA, L.O. 1997. *Du dehors au-dedans : l'Alliance chez les kasina Burkina Faso*. Publications de l'Université Paris 7-Denis-Diderot, p. 29

²⁸ MEYER, F et EVANS-PRITCHARD, E.E (eds). 1940 (rééd.1970). *African political systems*, London, Oxford University Press.

Les Kasena, à la différence de la plupart des populations *gurunsi*, connaissaient dans leur organisation sociale et bien avant la conquête coloniale, une autorité comparable au « chef » de village. Il s'agissait du *pê*. Cependant, il y avait aussi un autre personnage, hiérarchiquement supérieur au *pê* d'un simple village, car, il était à la tête d'un groupe de villages ayant chacun son propre *pê*. Cette dernière autorité est aussi appelée *pê*. La complexité vient alors du fait que le petit « chef » et le grand « chef » sont tous appelés de la même manière. Ici, il n'y a pas de *kasena-pê* (chef des Kasena) à l'image du *moog naaba* (chef des Moose) des Moose. Néanmoins, quand des précisions s'avèrent nécessaires, les Kasena ont des termes propres qui s'appliquent à chacune de ces deux catégories de souverains. Ainsi, le terme *pagandan* désigne le petit *pê* de village et peut être rapproché de souverain vassal. Par contre, *pa faru* (grand chef, grand souverain) s'applique au *pê* qui commande à plusieurs petits *pwa* de villages. Ce sont justement ces groupements de chefferies à la tête desquels sont les *pa fara* (pl. de *pa faru*) que nous qualifions faute de mieux, de « chefferies principales ». Une chefferie principale est formée par une sorte de confédération de petites chefferies villageoises autour de la plus ancienne, c'est-à-dire de l'aînée dans un espace bien délimité. Il n'y a cependant pas un terme *kasena* pour traduire cette réalité. Elle est plutôt rendue par une expression du type, « *c'est au Djana-pê qu'appartiennent les pwa (pl. de pê) de Bétare, de Walem, de Kolo, de Soro* ». Cette dépendance se concrétise par l'intronisation des *pwa* de ces villages par le *Djana-pê*, reconnu comme aîné, car ayant été le premier à introduire le *paare* (pouvoir, chefferie) dans la région. Dans cette confédération où les liens spirituels et/ou de parenté jouent un rôle important, chaque petit « *pê* » (*pagandan*) est en réalité autonome, mis à part quelques rares occasions, comme par exemple l'intronisation d'un nouveau *pê*, qui nécessitent l'intervention du *pa faru* ou chef aîné. En fait, toutes les chefferies villageoises qui composent un groupement détiennent leur symbole du pouvoir, le *kwara* de la chefferie aînée, raison pour laquelle, elles demeurent liées à cette dernière.

Au Burkina Faso, ce même mode d'organisation est connu des Nuna, une autre composante du groupe *gurunsi*. Dans sa description de l'organisation socio-politique des Nuna, le « chef à bonnet rouge », de Maurice Duval²⁹ est comparable au *pa faru* des Kasena, et son « chef ordinaire de village » peut être rapproché du *pagandan* des Kasena, car, ici aussi, le « chef à bonnet rouge » avait sous sa dépendance, bien avant la conquête coloniale, un groupe de villages dirigés chacun par des « chefs ordinaires ».

²⁹ DUVAL, M. 1985. Un totalitarisme sans Etat : essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabè. Paris, l'Harmattan

Il ne s'agit donc pas, chaque fois qu'il sera question des chefferies principales *kasena*, du système de chefferie selon le modèle d'organisation qui fut plus tard mis en place dans toutes les régions de l'Afrique et du Burkina Faso et qui se trouve être la chefferie de canton. Ce fut alors une chefferie artificielle qui n'avait rien à voir ni au plan religieux, ni au plan politique avec les formations précoloniales. Bien au contraire, la chefferie de canton réunissait souvent dans un même espace, des chefferies principales qui n'avaient auparavant aucun lien ni au point de vue de la parenté, ni sur le plan rituel, alors que ces deux éléments constituaient le fondement d'une chefferie principale telle que nous la définissons. Par exemple, en 1924, le pays *kasena* du Burkina Faso était réorganisé en six cantons³⁰ que sont : Kampala, Koumbili, Guiaro, Pô, Sia et Tiébélé. La chefferie de Tiakané naguère rivale et ennemie de Pô était alors intégrée pourtant dans le canton de Pô. Le caractère inadapté de la chefferie coloniale est encore plus frappant dans les sociétés qui ne connaissaient pas cette forme d'organisation comme par exemple les Lyela, les Dagara, les Lobi etc.

On peut également rapprocher l'organisation socio-politique du Kasongo de celle du Baulé³¹ en Côte d'Ivoire. Comme au Kasongo, le Baulé n'a pas connu un état centralisé, unitaire. Le principe de l'Etat, tout comme au Kasongo, s'y est manifesté sous une forme plus souple. Cette forme se concrétise par un réseau de micro états localisés, le *nvle*, que nous pouvons nous permettre de comparer aux chefferies principales *kasena*. Ces micro-états, comme les chefferies principales *kasena*, sont parfois en lutte entre eux. Néanmoins, sur le plan du pouvoir politique, les *nvle baulé* et les chefferies principales *kasena* sont des formations politiques achevées. Dans ce sens, chaque formation a son souverain, une capitale, un territoire et un appareil politique (la cour, le conseil).

Cette situation, que l'on pourrait qualifier de « *décentralisation périphérique* », donne au Baulé comme au Kasongo une homogénéité et une cohésion d'ensemble, sans qu'il y ait pour autant une instance dominante au-dessus des *nvle* ou des chefferies principales. Il n'y a pas pour l'ensemble du Kasongo, un seul souverain pour le groupe et il en est de même chez les Baulé de Côte d'Ivoire ou chez les Nuna du Burkina Faso.

Dans sa préface de l'ouvrage de Jeanne-Marie-Kambou Ferrand³², Joseph Ki-Zerbo qui connaît très bien le cas des Kasena, a qualifié ces types d'organisations politiques de « *régimes intermédiaires de monarchies décentralisées* ». L'autonomie politique de ces

³⁰ CREMER, J. 1924. *Matériaux d'Etnographie et de linguistique soudanaise. T. II : Grammaire de la langue kasséna ou kasséné parlé au pays des Gourounsi. Avec une introduction et des notes de Maurice Delafosse.* Paris. Paul Geuthner, p.I

³¹ VITI, F. 2000. La construction de l'espace politique baulé. Le cas de l'Aïtu *nvle* (Côte d'Ivoire). Dans PERROT, C.H (SD). *Lignages et territoire en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles. Stratégies, compétition, intégration.* Paris, Karthala, p. 113-151

³² KAMBOU-FERRAND, J. M. 1993. *Peuples Voltaïques et conquête coloniale (1885-1914). Burkina Faso.* Paris. ACCT/ L'Harmatan. Préface de Ki-Zerbo, J. p. I

formations au Baulé comme au Kasongo trouve son explication dans l'histoire et notamment, dans la mise en place du peuplement, qui détermine par ailleurs le fondement idéologique de l'autorité au Kasongo.

Deux éléments essentiels constituent le fondement idéologique de l'autorité dans cette société. Il y a d'abord les croyances populaires qui comprennent la vision que les Kasena ont de la création du monde en général, et de l'homme en particulier. Ensuite, il y a les rapports de parenté qui tiennent largement compte des récits d'origine et de migration. Tout dans cette société est invariablement examiné et vécu en fonction des origines du groupe. Il en est ainsi de l'alliance matrimoniale, des attributions coutumières et sociales et aussi de l'autorité.

Le *dwi* (espèce, semence) est à la base du fonctionnement de la société. Pour les Kasena il relève de l'évidence que d'affirmer qu'un mouton ne saurait donner naissance à une chèvre, tout comme une graine de mil semée ne peut donner du riz. C'est tout simplement parce que ces graines ne sont du même *dwi*, de la même espèce. C'est cette logique qui naturellement sous-tend l'idéologie du pouvoir chez les Kasena.

Ainsi, le *tega tu* (chef de terre) a son *dwi*, généralement classé parmi les premiers occupants du terroir considéré. En dehors de ce *dwi*, personne d'autre dans le village ou dans la chefferie ne peut prétendre aux fonctions de *tega tu*. La règle de succession est alors assez simple, car le pouvoir se transmet selon le principe du droit d'aînesse au sein de la même famille et du même lignage. Tous ceux qui appartiennent à ce *dwi* sont dits des *tega tiina* (littéralement propriétaires de la terre).

En face du *dwi* des *tega tiina*, se trouve une autre figure de l'autorité en pays *kasena*. C'est le *dwi* des *paar tiina* (propriétaire du *paare*, du pouvoir) ou des *padira* (ceux qui mangent le *paare*, le pouvoir) ou encore le *padugu*³³.

C'est à partir de cette perception de l'autorité qu'il est possible de comprendre comment les Kasena conçoivent le pouvoir, quelles sont leurs attentes vis-à-vis du *tega tu* et du *pê* (celui qui détient le *paare*), les deux figures de l'autorité en pays *kasena*.

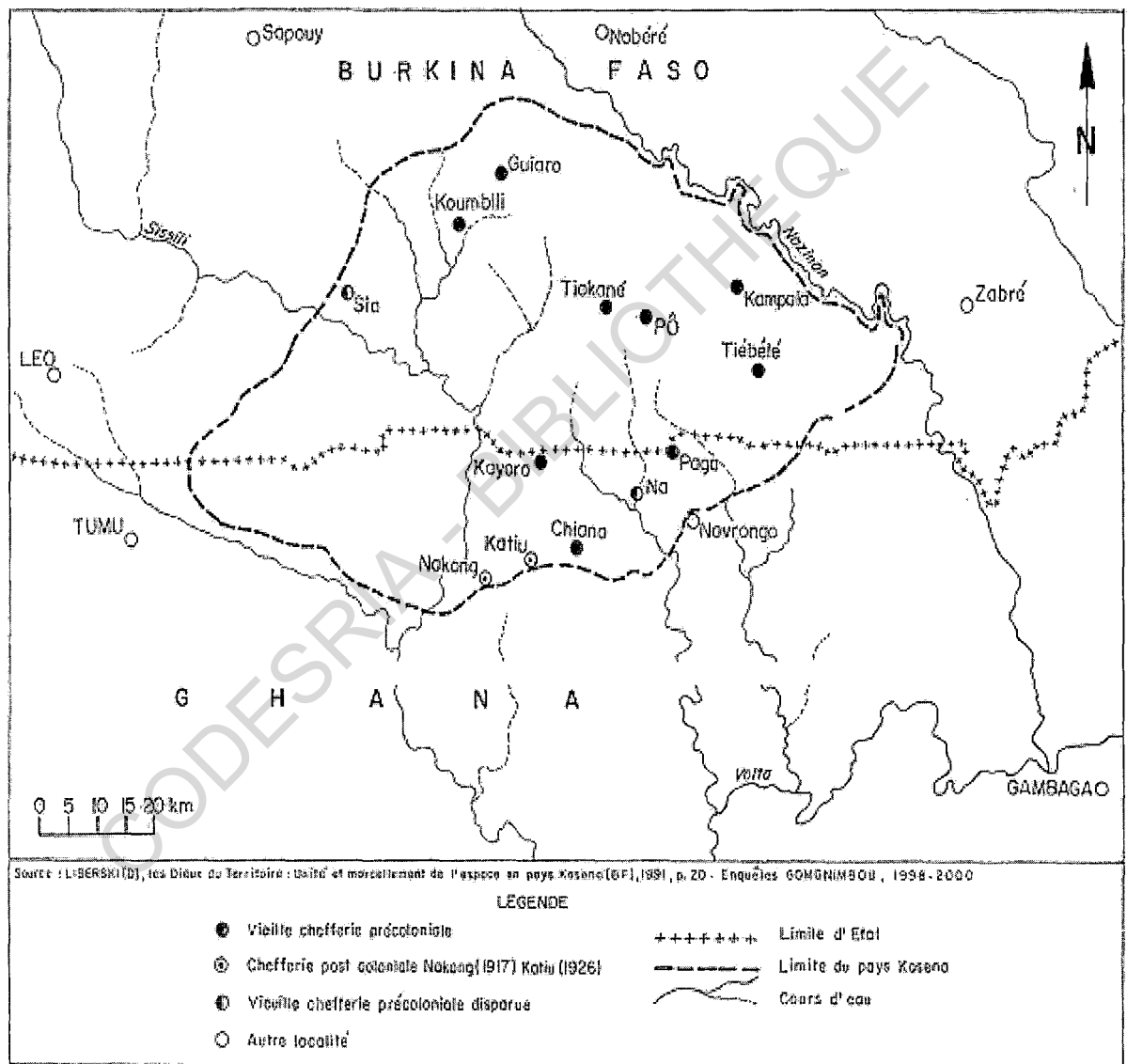
A côté de ces deux *dwi* qui sont à la base de l'organisation socio-politique des Kasena, il existe d'autres *dwi* moins importants comme par exemple les *nongais* (sing. *nongaa*) c'est-à-dire les gens ordinaires, le *kaba-dwi* (ceux dont l'ancêtre était esclave), etc.

Le nombre actuel des chefferies principales *kasena* est à mettre en rapport avec les bouleversements introduits par la conquête coloniale. En effet, les chefferies principales de Katiu et de Nakongo ont été créées seulement à l'époque coloniale par l'Administration

³³ Mot forgé à partir des termes *paare* (pouvoir) et *dwi* (lignage) et signifiant le *dwi* de ceux dont l'ancêtre a fondé le pouvoir et qui donc, ont le droit de prétendre au pouvoir. On peut le rapprocher du terme *nakomse* des *Moose*, car, ils renvoient tous à la même réalité.

britannique³⁴. Auparavant Nakongo et Katiu étaient des sous-chefferies dépendant toutes les deux de la chefferie principale de Chiana. Par ailleurs, la chefferie de Navrongo, qui compte une importante communauté *kasena*, ne fait pas partie de notre terrain d'étude. Les traditions de cette chefferie attribuent sa fondation à un ancêtre *nankana*, Butu, originaire de Zeko, localisée aujourd'hui dans le sud-est de la province du Nahouri au Burkina Faso. De ce fait, au Ghana, Navrongo a toujours relevé des chefferies *nankana*³⁵.

Carte n° 2 : Les chefferies principales du pays *kasena*



Sources : Fond de carte d'après LIBERSKI (D), 1991, p. 20,
Enquêtes GONGNIMBOU, 1998-2000
Cartographie de l'INSS/CNRST – Jean C. KI

³⁴ La chefferie de Nakongo a été créée en 1917 et celle de Katiu en 1926. Ces créations participent de la volonté de l'administration coloniale britannique de réorganiser le pays Kasena. Voir HOWELL, A.M. op.cit., p. 24-25

³⁵ Au Nord Ghana, on compte également 5 chefferies principales *nankana* que sont : Navrongo, Sirigu, Mirigu, Naga et Kologu. A l'époque coloniale, l'administration coloniale britannique regroupa les dix chefferies (*kasena* et *nankana*) dans une confédération. Mais les chefferies *kasena* résistèrent et refusèrent d'être mêlées aux *Nankana*. Voir AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 5

Il n'est pas exclu que des envahisseurs *nankana* aient trouvé sur place des Kasena. Mais comme un des critères de choix de notre zone d'étude est basé sur l'existence d'une chefferie principale *kasena* précoloniale, il aurait été très compliqué de prendre en compte la chefferie de Navrongo.

Relativement imperméables aux influences extérieures, les Kasena constituent un peuple fier surtout de ses danses, de son architecture (voir illustration couverture, photo Phibo, Tiébélé, mars 2002) et de sa langue.

Les Kasena parlent le *kasim*, une langue gur du sous-groupe *gurunsi*, qui a été classée par G. Manessy dans le groupe A (occidental) de la sous-famille *gurunsi*, les deux autres langues du groupe étant le *nuni* et le *lyele*³⁶. Selon E. Bonvini, c'est avec le *nuni* que l'intercompréhension est la plus grande³⁷. Cela n'est pas étonnant dans la mesure où les Nuna sont les voisins immédiats des Kasena, alors que les Lyela sont fort éloignés du Kasongo.

La langue *kasim* est assez homogène, même si on détecte ça et là quelques variantes dialectales comme c'est d'ailleurs le cas dans toutes les langues. C'est ainsi que E. Bonvini distingue deux parlers, l'un oriental, l'autre occidental. Le premier est localisé dans les agglomérations de Kampala et de Tiébélé au Burkina Faso et dans l'ensemble du pays *kasena* du Ghana. Le second dans les agglomérations de Pô, Pounkouyan et Songo au Burkina Faso³⁸.

A ces parlers il faut rajouter celui de Guiaro et de Koumbili qui n'ont pas fait partie de l'étude de Bonvini et sont assez proches du *nuni*. En fait, à ce jeu là, on peut aboutir à une multitude de dialectes, car en réalité les Kasena savent reconnaître immédiatement le village d'origine de leur interlocuteur rien qu'en l'écoutant. Ainsi, les gens de Pô identifient très rapidement un originaire de Kampala ou de Pounkouyan en l'écoutant parler, alors que ces trois localités, selon Bonvini, ont exactement le même parler. Cette situation n'est pas propre aux seuls Kasena, car même les Français reconnaissent les origines parisiennes, septentrionales ou méridionales de leurs interlocuteurs quand ils les écoutent. En revanche, il est indispensable de comprendre comment et pourquoi les Kasena ont été classés dans le groupe dit *gurunsi*.

3. La problématique du terme *gurunsi*

Comme indiqué plus haut, les Kasena qui sont l'objet de notre étude constituent un sous-groupe d'un ensemble de populations voltaïques dénommées Gurunsi. Sur la base de

³⁶ MANESSY, G. 1969. *Les Langues gurunsi- Essai d'application de la méthode comparative à un groupe de langues voltaïques*, 2 fsc. Paris, Selat, p. 65-66

³⁷ BONVINI, E. 1988. op.cit, p. 12

³⁸ Ibid.

critères linguistiques mais encore culturels, on a estimé que ces populations forment une famille. A partir de ces deux principaux critères, la littérature ethnographique localise comme l'indique la carte ci-dessous (p. 18) les Gurunsi au Burkina Faso, au Ghana, en Côte-d'Ivoire et au Togo.

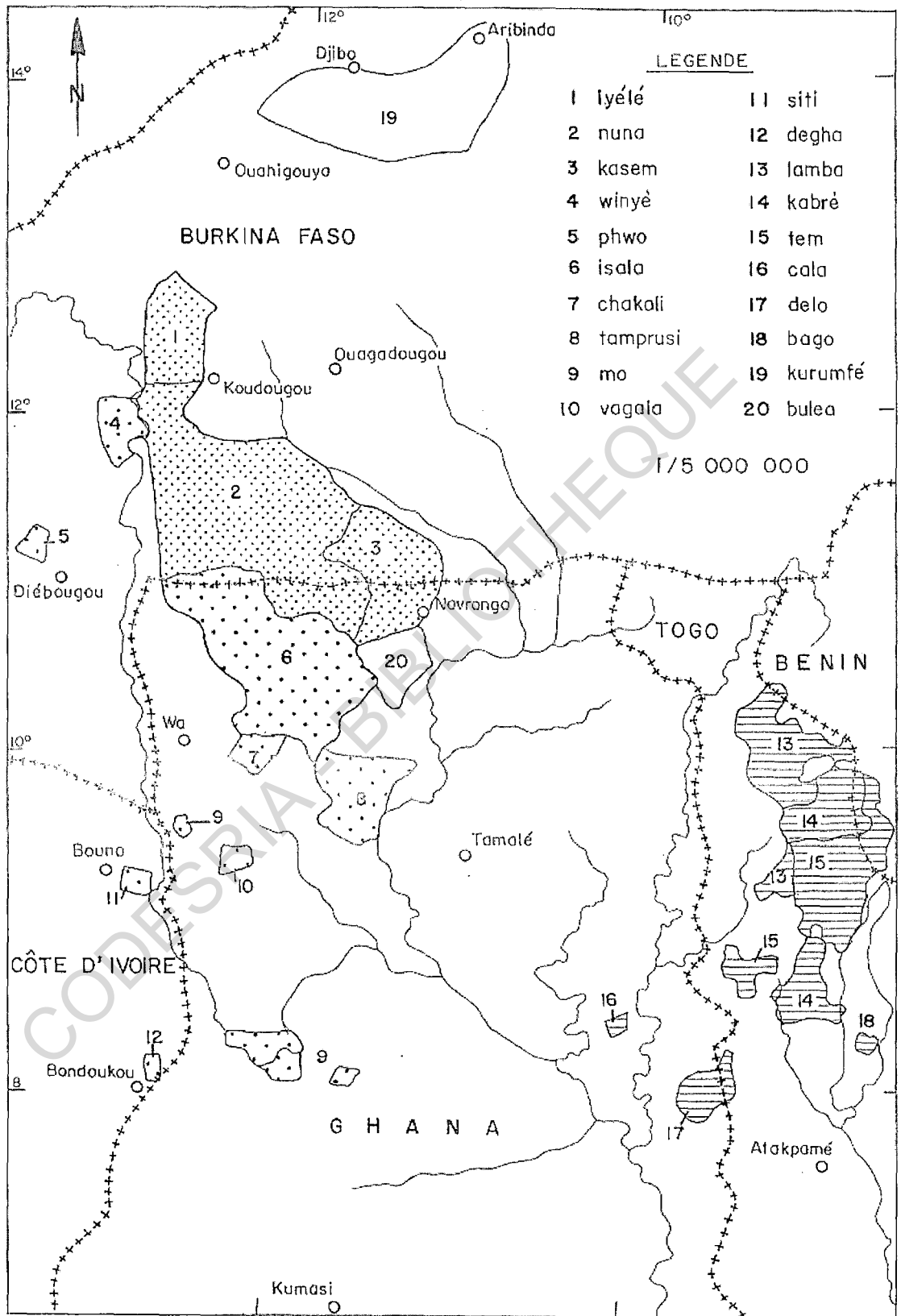
Au plan linguistique, le terme *gurunsi* (*goorosi*, *grunshi*, *grussi*, *gurunga*, *gourounsi*, *gurense* ou *gurunse* selon les auteurs) englobe en réalité une mosaïque de communautés linguistiques bien conscientes de leur originalité³⁹. Les parlers de ces communautés vont du *kurumfé* au nord-est du Yatenga au Burkina Faso, au *delo* au sud-est du Ghana en passant par le *lyele*, le *kasim*, le *tem* etc., soit au total vingt et un parlers⁴⁰.

Mais, l'argument culturel, fondé sur un certain nombre de caractéristiques qui leur seraient communes, a aussi contribué à regrouper ces populations en famille.

³⁹ DUPERRAY, A.M. 1978. *Les Gourounsi de Haute-Volta. Conquête et colonisation 1896-1933*. Thèse de troisième cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, p. 19

⁴⁰ MANESSY, G. 1969. *op.cit.*, t. II, p. 86

Carte n° 3 : Localisation des populations *gurunsi*



Selon les premiers observateurs, ces traits caractéristiques seraient entre autres le port de jupes en feuilles par les femmes, de capes en peau d'animal par les hommes et la prédilection de parures en fer et en cauris⁴¹. Sur le style vestimentaire, l'Exposition coloniale⁴² de 1931 précise : « *Les femmes cachent leur nudité au moyen de deux paquets de feuilles retombant l'un par devant, l'autre par derrière. Ce costume sommaire est à peu près celui de tous les Gourounsi (Nounouma, Sissala, Boussancé), des Bobo, des lobi et des pougouli* ». A ces caractéristiques, il faut ajouter un type d'habitat fortifié dont les cases semi-circulaires ou rectangulaires sont pourvues de toits en terrasse.

Pourtant, comme l'a relevé Blaise Bayili⁴³, ce sont là des traits culturels qui sont loin d'être spécifiques aux seules populations *gurunsi*. De fait, ces mêmes traits culturels sont partagés par des populations non *gurunsi* comme les Dagara⁴⁴, les Marka, les Bambara etc.⁴⁵

Mais de toutes ces caractéristiques dites communes à ces populations, la plus déterminante serait, sinon une absence totale de centralisation politique, du moins, une faible organisation que certains des premiers européens n'ont pas hésité à caractériser d'anarchie⁴⁶. C'est ainsi que l'Exposition Coloniale⁴⁷ de 1931 rapporte que : « *Le Gourounsi présente de grandes analogies avec le Mossi, mais, plus primitif, il vit dans un état voisin de l'anarchie et se montre beaucoup plus réfractaire à notre action civilisatrice* ». Ces premiers européens avaient en fait comme référence, les voisins septentrionaux (les Moose) et méridionaux (les Mamprusi, les Gonja et les Dagomba) des Gurunsi qui, contrairement à ces derniers, avaient constitué de vrais royaumes centralisés. C'est ainsi, que, s'intéressant au cas spécifique des Gurunsi, Ferguson⁴⁸ écrit « *Gurunshi, unlike Dagomba, is divided into several little stades more or less independant, Kiansi, Isale or Ngruma, Yurusi, Kaparaga, Dagari, Achilon, Buguri, Dianne, Fensi, Dagabaka, Fumbisi, Walembete, Ghanabele, and Khanjala being the most important. The people walk about mostly in perfect nudity, but some of them with more pretentions wear aprons of leaves attached to string round the waist* » (Contrairement aux

⁴¹ BINGER, L. G. 1892. *Du Niger au Golfe de Guinée. Par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889)*. 2 vol. Paris, Hachette, T II, p.5-6 ; FERGUSON, G.E. 1974. Peoples of the Northern Territories In *The Papers of George Ekem Ferguson, a Fanti official of the government of the Gold Cost (1890-1897)*. Cambridge, édit. By A.Kwame, African Studies Centre, p. 68

⁴² *Exposition Coloniale de 1931, La Haute-Volta*. Paris, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1931, p. 67

⁴³ BAYILI, B. 1998. *Religion, Droit et Pouvoir au Burkina Faso. Les Lyélaé du Burkina Faso*. Paris, L'Hamattan, p. 41

⁴⁴ Encore que certains des premiers européens classaient les Dagara dans les Gurunsi : Voir VOULET et CHANOINE. 1995. La conquête du Mossi et du Gourounsi Dans MERLET, A. *Textes anciens du Burkina Faso (1853-1897)*. Découvertes du Burkina, Paris-Ouagadougou, SEPIA-A.D.D.B, p. 273 et FERGUSON, G.E. op.cit. p. 76

⁴⁵ BAYILI, B. op.cit.. p. 41

⁴⁶ VOULET et CHANOINE. op.cit.. p. 273 ; TAUXIER, L. 1924. *Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi*. Paris, Emile Larose, p. 36-37, Voir également FERGUSON, G.E. op.cit., p. 68.

⁴⁷ *Exposition Coloniale de 1931* .op.cit., p. 61

⁴⁸ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 76

Dagomba, les Gurunsi sont divisés en plusieurs petits états qui sont plus ou moins indépendants, les plus importants étant les Kiansi, les Isale ou Ngruma, les Yurrisi, les Kaparaga, les Dagari, les Achilon, les Buguri, les Dianne, les Fensi, les Dagabaka, les Fumbisi, les Walembele, les Ghanabele et les Khanjala. Ces gens se promènent presque nus, mais les plus prétentieux parmi eux portent des cache-sexe en feuilles nouées par une ficelle autour de la taille)⁴⁹. D'ailleurs pour s'en convaincre il suffit de lire le témoignage de Tauxier⁵⁰ qui affirme : « On connaît les Mossi, mais non cette annexe insignifiante du Mossi composée de populations sauvages au sud de celui-ci ». Avec de tels critères linguistiques et culturels, la notion de *gurunsi* comme l'a indiqué Blaise Bayili⁵¹, semble se rapporter à une réalité concrète.

Pourtant, dans la littérature ethnographique, cette réalité n'a pas toujours été perçue de la même manière par les différents auteurs qui se sont penchés sur la question. Elle a évolué suivant les auteurs et les périodes. C'est pourquoi les populations que le terme *gurunsi* désigne varient en nombre et en identité suivant le critère utilisé, linguistique ou culturel, mais également selon les intérêts et l'idéologie du moment⁵².

Suivant les critères culturels par exemple, certains auteurs classent les Lobi, les Nankana et les Dagara dans le groupe *gurunsi*, alors que sur la base des critères linguistiques, ils en sont exclus par d'autres. Dans ces conditions, il n'est pas non plus évident que la répartition géographique des populations *gurunsi* soit unanimement acceptée par tous les auteurs.

3.1. Localisation géographique des populations *gurunsi*

Le premier ensemble de la famille linguistique et culturelle *gurunsi*, sur la base des données les plus récentes de la littérature ethnographique⁵³, s'étend sur les territoires actuels du Burkina Faso et du Ghana. Cette famille est localisée dans un espace limité à l'est par la région de Tiébélé (sur la rive droite de la Volta Rouge devenu Nazinon au Burkina Faso) et à l'ouest par la région de Dédougou (sur la rive gauche de la Volta Noire devenu Mouhoun).

Au nord, le pays *gurunsi* a pour frontière la région de Didyr (pays *lyele*) situé au-dessus du 12^e parallèle et au sud il est limité par la région de Bantoya un peu au sud du 10^e parallèle. Cette délimitation constitue un bloc continu qui renferme des populations *gurunsi*.

⁴⁹ Toutes les citations en anglais sont traduites de façon libre par nous-mêmes et sont entre parenthèses.

⁵⁰ TAUXIER, L.1924. op.cit., p. 36

⁵¹ BAYILI, B. op .cit., p. 42

⁵² Comme on le verra, le terme *gurunsi* à l'époque précoloniale n'avait pas le même contenu qu'il a acquis avec la conquête coloniale.

⁵³ BAYILI, B. op.cit., p. 42

A ce bloc il faut ajouter une autre région qui, suivant le linguiste Manessy⁵⁴, se trouve au sud, à la frontière du pays *ashanti*, et qui constitue des « îlots *gurunsi* » appartenant au sous-groupe *vagala, mo, câla et delo*, ce dernier se trouvant à cheval sur la frontière du Ghana et du Togo au niveau du 8^e parallèle. Il s'agit d'un deuxième ensemble de la famille *gurunsi*.

A ce deuxième ensemble il faut rajouter, sur la base des affinités linguistiques, un troisième groupe de petites populations localisées à l'ouest du Togo⁵⁵, depuis le 10^e parallèle au nord, jusqu'au 8^e au sud-est de la Côte d'Ivoire. Ces deux derniers groupes sont géographiquement séparés du premier bloc par des populations qui appartiennent à une autre famille des langues voltaïques, dite Oti-Volta, et qui comprend les groupes de langues *mole-dagbane* et *gurma*.

Dans sa nouvelle classification des « langues voltaïques » ou gur en 1979, Manessy⁵⁶ dresse trois sous-groupes : Oti-Volta, Gurunsi et Kurunfé. Suivant une considération géographique, il répartit le sous-groupe Gurunsi en trois fractions :

- Le groupe occidental qui comprend le *kasim*, le *lyelé*, le *nuni* et le *pana* ;
- Le groupe central dans lequel il classe l'*isala*, le *larhama*, le *gouressi*, le *tamprusi*, le *chakali*, le *vagala*, le *mo*, le *deghe*, le *siti*, le *winyé (ko)* et le *phwo* ;
- Enfin le groupe oriental avec le *kabyè*⁵⁷ (*kabré*), le *lambda*, le *tem*, le *câla*, le *delo* et le *bago*.

Comme l'a relevé Blaise Bayili, à regarder cette répartition géographique de l'aire *gurunsi*, on s'aperçoit tout de suite qu'il n'y a pas de point d'unité spatiale⁵⁸. Cette situation est due au fait que la famille *gurunsi* est peut-être encore loin d'être stabilisée.

De fait, c'est en se basant sur les nombreux traits de similitude que les Sama (habitants du Pana) ont avec les Lyela ou les Nuna, tant au point de vue organisation socio-politique que lexicologique que Manessy a été amené à intégrer le Pana dans le Gurunsi. Or, constate Blaise Bayili, chez les Bwa comme chez les Samo du sud, on relève également d'importants recoupements linguistiques et culturels avec les parlers et l'organisation sociale des Nuna et

⁵⁴ MANESSY, G. 1969. op.cit., p.86

⁵⁵ Pour les Gurunsi du Togo, voir GAYIBOR, N.L (S/D). 1997. *Histoire des Togolais. Vol. I : Des origines à 1884*. Lomé, Presses de l'UB, p. 38

⁵⁶ MANESSY, G. 1979. *Contribution à la classification généalogique des langues voltaïques*. Paris, SELAF, annexe 1, p.75-76

⁵⁷ Les Kabyè du Nord-Togo, classés dans le groupe oriental par Manessy, sont cependant, d'après certains auteurs, linguistiquement des proches parents des Kasena. Voir HAHN, H.P. 2003. A propos d'une histoire régionale des Kasena du Burkina Faso. Dans MADIEGA, Y.G et NAO, O (S/D), *Burkina -Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, t2. Paris, Karthala, p. 1435

⁵⁸ BAYILI, B. op.cit., p. 43

des Lyela⁵⁹. Dans ces conditions il ne serait pas surprenant que l'aire géographique *gurunsi* connaisse encore des extensions ultérieures.

On peut par exemple, rapprocher le *djane*, langue des Djan (région de Dioubougou) du *kasim*. En *djane*, le mouton se dit *piho* et son petit *pihobu*. En *kasim* le mouton se dit *pia* et son petit *pèlbu*. Par le terme *goaala* (pl *golnia*), les Kasena désignent les Moose et d'autres populations. En *djane*, on désigne les Moose sous le terme de *golu* (pl *gola*)⁶⁰. De tels exemples de rapprochement peuvent être multipliés à loisir.

C'est donc dire qu'à partir des seuls critères linguistiques et culturels, il n'est pas possible d'aboutir à une approche satisfaisante du contenu de la terminologie *gurunsi*. C'est pourquoi pour apporter un éclairage sur la construction de ce terme, une investigation historique profonde à travers l'apparition du terme, sa généralisation et son extension, son origine et sa signification, est nécessaire.

3.2. Les « découvreurs » des Gurunsi

Parmi les auteurs qui se sont penchés sur la question *gurunsi*, nous devons à Anne Marie Duperray⁶¹ une des premières mises au point. L'auteur s'est cependant contenté d'une revue de la littérature sur le problème sans vraiment apporter une contribution notable. A sa suite, les principaux auteurs à revenir sur la question sont, entre autres, Emmanuel Bayili (1983), Peter Barker (1986), Danouta Liberski (1991) et plus récemment, Blaise Bayili (1998). Mais bien avant Anne Marie Duperray, Tauxier (1912 et 1924) avait déjà tenté de faire le point sur la question *gurunsi*. Il expliqua alors que les Gurunsi jusqu'à la veille de la conquête coloniale, sont restés inconnus :

« Les Gourounsi sont restés inconnus aux auteurs arabes du Moyen Age, depuis Masaoudi et Ibn-Haukal jusqu'à Léon l'Africain (X^e au XVI^e siècle). Ces auteurs ne connaissent que le nord du Soudan, le cours moyen et inférieur du Sénégal, le cours moyen du Niger. Le Tarikh-el-fettach et le Tarik-es-soudan (XVII^e siècle) n'ignorent pas le Gourma mais ignorent les Gourounsi. De même, les voyageurs portugais, hollandais, français, anglais du XV^e au XVII^e siècle ne disent mot de nos gens. On connaît les Mossi, mais non cette annexe insignifiante du Mossi composée de populations sauvages située au sud de celui-ci. Enfin, les voyageurs anglais et français de la fin du XVII^e siècle et du commencement du XIX^e siècle, depuis Mungo-Park jusqu'à Caillé et aux frères Lander, ne les connaissent pas non plus »⁶². Ce n'est, poursuit Tauxier, qu'au milieu du XIX^e siècle que les Gurunsi se font enfin

⁵⁹ Ibid., p. 46

⁶⁰ Ce petit vocabulaire *djane* nous a été communiqué par M. Jean-Marc Palm, un *djan* et un collègue de L'INSS.

⁶¹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p 19-33

⁶² TAUXIER, L.1924. op.cit., p.36-37

découvrir. Le mérite de cette découverte revient, selon Tauxier, à deux anglais, John Clarke (1849) et S.W Koelle (1854)⁶³.

En réalité, la toute première mention du terme *gurunsi* est cartographique. Elle est antérieure aux travaux de John Clarke et de Koelle, puisque nous la devons à une carte⁶⁴ accompagnant l'ouvrage de Bowdich (T.E)⁶⁵. Sur la carte de Bowdich, il est signalé une ville orthographiée Gooroosie⁶⁶ et située à l'extrême nord-est de l'empire Ashanti au-delà de Dgwumba (le Dagomba) de Gamba (le Mamprusi) et d'une rivière Mory et au sud-est du royaume *moaaga* de koo-koopela (Koupéla). Pour Anne Marie Duperray, la localisation de cette ville correspond approximativement à la situation des Nankana par rapport à leurs voisins Moose, Dagomba et Mamprusi.

A ce stade, le terme Gooroosie désignerait alors les Nankana, qui, s'ils sont culturellement proches des autres groupes *gurunsi*, font en revanche sur le plan linguistique, partie du groupe *moose-dagomba-mamprusi*.

Ce n'est que quelques années plus tard, qu'un de ceux que L. Tauxier considérait comme les premiers découvreurs du Gurunsi, Koelle S.W, dans son *Polyglotta Africana*, donna un vocabulaire *guresa* et situe sur sa carte, les Guren à l'est des Moose⁶⁷. A cette occasion, et pour la première fois, une allusion est faite aux Kasena ou du moins à leur langue, le *kasim*. L'auteur donne en effet dans son ouvrage, un vocabulaire *kasim* et ceux de deux dialectes du *nunuma* (*nuna*), le *yula* et l'*akulo*⁶⁸.

En 1958, H. Barth, explorateur allemand et originaire de Hamburg, bien qu'il ne fasse pas mention du terme sur les cartes qui accompagnent son ouvrage⁶⁹, évoque cependant dans l'appendice VI du volume 3, intitulé : *Information with regard to the provinces of Gurma, Mo'si and Tombo*, un terme *gurunga*⁷⁰. Une fois de plus cette population a été identifiée aux Nankana⁷¹.

En considérant la série de ces premières informations sur les Gurunsi, ceux-ci semblent se limiter aux seuls Nankana. C'est entre autres, cet argument qui permit au père J.F. Nicolas d'engager dès 1952 une lutte contre la généralisation du terme à d'autres

⁶³ TAUXIER, L., *ibid.*, p. 37

⁶⁴ DUPERRAY, A.M. *op.cit.*, p. 19, note 4

⁶⁵ BOWDICH, T.E. 1966. *Mission Frome Cape Cost Castle to Ashantee*, third edition, edited with notes and introduction by W. E.F. WARD. London, Frank Cass & Co. LTD, 512p.

⁶⁶ DUPERRAY, A.M., *op.cit.*, p. 19

⁶⁷ « Koelle et le Gourounsi ». Dans TAUXIER, L. 1924. *op.cit.*, Appendice XII, p. 191.

⁶⁸ *Ibid.*, Appendice XVII, p. 195-196

⁶⁹ BARTH, H. 1965. *Travels and Discoveries in North and Central Africa. Being a Journal of an expedition undertaken under the auspices of H.B.M'S Government in years 1848-1855*. Centenary edition in three Volumes, London, Frank Cass & Co. LTD

⁷⁰ BARTH, H. *op.cit.*, Vol. III, p. 643

⁷¹ BAYILI, B. *op.cit.*, p. 47

populations⁷². C'est dans ce sens qu'il affirme : « *Il est donc évident que c'est par les Mosé que les mots Guroga et le pluriel Guresé ont pu pénétrer dans le vocabulaire moré de Binger, mais ces termes appartiennent-ils en propre à ce dernier dialecte ? Alors que cet ethnique est repudié par tous les groupements auxquels les Mosé l'ont appliqué par dénigrement, nous le voyons au contraire revendiqué avec fierté par l'un des peuples voisins et proche parent (ethniquement et linguistiquement) du grand peuple Moaga, connu sous un nom d'emprunt : Nakaraga et son pluriel Nakansé ou Nakana, ethnique de dénigrement que l'un de ses voisins, les kaséna, lui a donné* »⁷³.

Comme on peut le constater, la construction de l'ethnie *gurunsi* n'a pas été acceptée et comprise de la même manière par tous les auteurs. Mais en attendant de revenir sur le débat engagé par le père Nicolas dès 1952, il faut noter que la question *gurunsi* devient bientôt complexe. Elle fait l'objet d'interprétations et d'hypothèses les plus diverses jusqu'à nos jours. Cela est dû au fait que les auteurs qui ont suivi les trois premiers cités plus haut, ont étendu le terme à des populations qui pourtant ne parlent pas le *gurenné* (le *nankana*)

3.3. L'extension et la généralisation du mot *gurunsi*

Utilisé au départ pour désigner les Nankana, le terme *gurunsi* va s'étendre peu à peu à d'autres populations. L'un des tout premiers à aller dans ce sens est un explorateur allemand du Togo et de la Gold Coast du nom d'Adoph Krause. Parti d'Accra en 1886 et en route pour Tombouctou, il fut amené à passer par Ouagadougou, après avoir traversé le pays *gurunsi* entre 1886 et 1887⁷⁴. Lors de sa traversée du pays *gurunsi*, Krause séjourna vingt-cinq jours dans le camp de Babato, leader *zaberma* qui faisait alors le siège de Sati au sud-est de Léo⁷⁵.

Comme résultats de ses observations durant son séjour en pays *gurunsi*, il écrivit à partir de Ouagadougou, une lettre le 25 novembre 1886 et qui fut publiée dans le *Deutsch kolonial Zeitung* de 1887 (p.160) où il indique que le terme *gurunsi* n'est pas le nom d'une ethnie, mais se réfère profondément à la civilisation de plusieurs groupes. A l'appui de cette affirmation, et sur la base sans doute d'enquêtes au sein des Gurunsi d'Accra, il soutient que ces derniers se déclarent le plus souvent appartenir aux ethnies *issala* (*sissala*), et *kason* (*kasena*). Krause venait ainsi d'inclure les Sissala et les Kasena dans le groupe *gurunsi*.

Une année plus tard, en 1888, un autre explorateur allemand, Kurt Von François, fut envoyé par les allemands installés au Togo avec pour mission de reconnaître le cours

⁷² NICOLAS, F.J. 1952. « La question de l'ethnie « Gourounsi » en Haute-Volta (A.O.F), *Africa*, 22(2), p.170-172

⁷³ Ibid., p. 171-172

⁷⁴ DUPERRAY, A.M. op.cit.,p. 22, note 3

⁷⁵ Ibid.

supérieur de la Volta Blanche, tout en étudiant les possibilités de signer des traités. Il se fixe alors comme objectif, atteindre Ouagadougou, puisque le pays *moaaga* était considéré comme l'arrière-pays du Togo. Obligé de faire demi-tour, Kurt Von François publia néanmoins son récit de voyage intitulé : *Sans tirer un coup de fusil à travers l'arrière pays du Togo*, avec un premier sous-titre , *Par le territoire de chasse des nègres Grussi vers le Muschi*.

Ce récit fut publié par le neveu de l'explorateur, le Dr Götz Von François en 1972. Après avoir franchi la Volta au-delà de Gambaga, Kurt Von François traverse le pays *kusaga* et en désigne les habitants sous le nom de Grussi ⁷⁶.

L'année d'après, en 1889, le linguiste Christaller donne dans le passage qui suit des détails supplémentaires sur les Gurunsi : « *les échantillons des cinq premières langues furent recueillis auprès des premiers esclaves d'un peuple appelé Gurusi, Grushi ou Gurunsi, qui vivent maintenant libre au voisinage des stations de la mission de Bâle à Christianburg et Abakobi dans le pays d'Accra ou pays de Ga..Gurunsi n'est pas le nom d'une tribu, mais est employé pour différentes tribus vivant entre l'extrême nord et l'Achanti, ou nous pouvons peut-être dire maintenant, entre Bonsa (au nord de Gayman), Daboya, Wale-Wala (gambaga) au sud et à l'est, et d'autre part, les royaumes Mossi au nord. Leur pays s'étend aux environs des sources et des cours supérieurs des Volta Noire, Rouge et Blanche* »⁷⁷.

Comme on l'aura remarqué, le terme *gurunsi*, initialement réservé aux Nankana, a vu son contenu évoluer et s'élargir. Il finit par englober toutes ces populations à faible organisation socio-politique, comprises entre les royaumes *moose* au nord et les royaumes *mamprusi* et *dagomba* au sud.

Mais, ce fut surtout le capitaine Louis Gustave Binger, qui contribua à populariser le terme dans les milieux francophones de l'époque. Engagé volontaire à l'âge de dix huit ans, Binger fut nommé officier de réserve de Faidherbe au Sénégal. La mission de Binger se situe dans le cadre de l'après Conférence de Berlin (1884-1885) qui donna le départ aux rivalités européennes dans l'intérieur de l'Afrique de l'ouest. C'est ainsi que Binger fut chargé d'explorer les possibilités de rattacher les possessions françaises de la côte à celles de l'intérieur. Il devait précisément préparer, par des négociations politiques et commerciales avec les chefs locaux, la prise de possession effective de la sphère d'influence française.

Pour ce faire, il partit de Bamako en août 1887, séjourna à Bobo-Dioulasso en avril 1888 et se retrouva à Boromo le 26 mai 1888. Poursuivant sa route, il séjourna à

⁷⁶ Ibid., p.24, note 3

⁷⁷ CHRISTALLER, J.G. «Sprach proben wom Sudan Zwischen Ashanti und Mittel Niger, Zeitschrift für afrikanische sprachen II, 1889-1890, p. 110 ». In ZWERNEMANN, J. 1958. Shall we use the word « Gurunsi » ? ». *Africa*, 28, p. 124, note 2

Ouagadougou du 15 au 10 juillet 1888 et tenta vainement d'obtenir un traité avec le *moog naaba*.

Devant cet échec, Binger descend vers le sud à travers le pays *gurunsi* de l'est, et se dirigea vers Salaga d'où il rejoint Bondoukou, Kong et enfin le comptoir français de Grand-Bassam. A partir de ses observations durant la traversée du pays *gurunsi*, Binger vulgarise l'emploi du terme *gurunsi* dans les milieux francophones.

Compte tenu des objectifs de sa mission, Binger dressa la première cartographie détaillée du pays. Il commença par localiser le pays *gurunsi* en expliquant que : « *On entend désigner par Gourounsi l'ensemble des territoires limités à l'est par le Mampoursi et le Dagomba, au sud par le Gonja et les Etats de Oua, à l'ouest par le Lobi et le territoire des Niéniégués, au nord par le Dafina, le Kipirsi et le Mossi* »⁷⁸. Décrivant la population qui habite le Gurunsi, Binger⁷⁹ dit : « *La population, tout hétérogène, qui peuple cette vaste région paraît avoir été refoulée dans ces bois par des peuples plus avancés qui l'entourent. Parlant des dialectes différents, vivant en constante hostilité entre elles et toujours sur pied de guerre, elles ont empêché les voies de communication de se développer, de sorte que le réseau en est peu compliqué. Il existe bien, comme partout, des sentiers sauvages reliant les villages les uns aux autres, mais ils sont tellement peu fréquentés, que l'on ne peut y circuler que difficilement sans guide. En dehors des deux itinéraires reliant le Dafina au Mossi décrits plus haut, et les chemins qui se dirigent de Sati à Oua, on peu dire qu'il n'existe pas de voies de communication. Les noirs eux-mêmes, marchands et autres, ne parlent qu'avec effroi du Gourounsi et de ses habitants. La région nord-ouest du Gourounsi est habitée par un peuple qui nous a paru avoir beaucoup d'analogie avec les Niéniégué. Dans le Dafina on les nomme Nonouma, mais parmi les autres Gourounga et dans le Mossi on désigne les nonouma par un autre nom qui nous a échappé. A propos de notre passage de Boromo à Bouganiéna (Il s'agit de Bougagnono près de Tiakané dans la région de Pô), nous avons eu l'occasion de décrire la façon dont les Nonouma s'incisent les joues et se tatouent, nous n'y reviendrons pas dans ce chapitre. Leurs principaux centres sont : Baporo, Poura et Ladio.*

A côté des nonouma, mais plus à l'est vers dallou, Sapouy, Bouéra et Pouna et jusque vers le Kipirsi, habite une autre fraction des Gourounsi, celle des Youlsi, ou Tiollé. La majeure partie de cette fraction n'a pas de marque ni de tatouages, quelques-unes de leurs familles ont cependant les deux marques caractéristiques du Mossi (l'entaille partant de chaque côté du nez pour venir mourir à hauteur de la deuxième molaire, et deux entailles partant de chaque côté de la bouche pour venir mourir près de l'oreille. Ces entailles sont

⁷⁸ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 34-35

⁷⁹ Ibid. p.35-36

semblables à celles des mandé-Dioula, mais au nombre de deux entailles seulement sur chaque joue).

A l'ouest des Youlsi et entre eux et les Kassanga de Sati habite la fraction des Talensi ; ils se distinguent de leurs voisins par un tatouage bien original. Sur chaque joue, à l'aide de toutes petites incisions disposées sur trois rangées parallèles, ils forment un Z majuscule vu à l'envers.

Plus au sud et à l'ouest de Oual-oualé habite la fraction des Tiansi ou Boulsi, qui se tatouent de trois façons différentes. Ils offrent cela de singulier que deux des tatouages ont la particularité suivante, que je n'avais pas remarqué : les yeux eux-mêmes sont environnés de six petites entailles. Encore plus au sud, on trouve les Nakaransi ; ils se distinguent des autres Gourounga par une incision qui part de la naissance des cheveux, fend le front et le nez en deux parties égales. Perpendiculairement à cette incision longitudinale, il en part, chez certains types, une de chaque côté du nez, ou bien encore chez les uns à droite du nez, chez les autres à gauche.

Entre les Tiansi et les Nakaransi et la Volta occidentale (Volta Noire, Mouhoun) habitent les Lama ou Lakhama, Nokhorissé ou encore Nokhodosie. Ces tribus sont rarement tatouées. J'ai cependant vu quelques sujets ayant de chaque côté de la bouche deux incisions semblables à celles des Mandé-Dioula de Kong, mais moins longues.

De l'autre côté du fleuve, ils ont pour voisins les Dagari et les dagabakha, qui me paraissent être un seul et même peuple. J'en ai vu à plusieurs reprises : ils ne sont point tatoués. On rencontre chez eux des couleurs de peau très foncées, approchant du noir des wolof ; ils se prolongent jusque sur la rive gauche de la Volta occidentale et forment une importante colonie, qui, mélangée avec les Mandé-Dioula, forme le fond de la population de Oua.

Les Oulé, autre fraction des Gourounga, semble être apparentés aux Lakhama ; ils habitent au nord des Dagari et Dagabakha, et entre leur territoire et celui des Bougouri. Les gens du Dafina classent les Bougouri dans la famille des Niéniégué et des Nonouma. Ces divers peuples qui constituent la population du Gourounsi n'offrent pas de grandes différences de mœurs entre eux. Ils vivent depuis trop longtemps en voisins. Il est cependant notoire qu'ils appartiennent à des groupes ethniques distincts : Les uns se rattachent au groupe Moosi, les autres à celui des Bimba ou Mampourga-Dagomba, du Gonja et même de l'Achanti. L'examen sommaire de quelques-uns de leurs dialectes et idiomes m'en a donné l'intime conviction ».

Dans sa liste des populations gurunsi, Binger a omis les Kô. Il considère même Boromo, capitale du pays kô, comme un centre des Moose. Il ne fait pas non plus mention des

Lyela. En revanche, les Nuna y figurent sous le nom de Nounouma, les Kasena sous le nom de Kassenga, les Sissala sous le nom de Lama et les Nankana sous le nom de Nakaransi⁸⁰.

Pour ce qui est de leur localisation, il faut avouer que les positions géographiques attribuées par Binger à ces populations sont assez fantaisistes. Il localise par exemple les Kasena à Sati, en plein pays *nuna*. Cela est peut-être dû, selon Anne Marie Duperray, au fait qu'en allant à Ouagadougou, Binger a emprunté un itinéraire à la limite du pays *moaga* et du pays *nuna* et qu'au retour ce ne fut que très rapidement qu'il traversa le pays *kasena*, et plus précisément Koumoulou (Koumbili), Tiakhana (Tiakané), Kapori, Pakhé (Paga), du fait dit-il de l'hostilité des habitants de ces localités⁸¹. Les erreurs de Binger sont aussi à mettre en rapport avec le fait qu'il ne comprenait pas le « gourounga »⁸².

Les deux explorateurs, Crozat (1890-1891) et Monteil (1890-1892), qui suivirent Binger ne font aucune allusion aux Gurunsi⁸³.

Crozat, médecin de 1^{ère} classe de la marine, chargé par le capitaine Quinquandon, résident auprès du roi Tiéba de Sikasso, d'une mission destinée à nouer « *des relations amicales entre le Soudan français et le Mossi et à consolider notre influence auprès des chefs des divers pays traversés* », séjourna à Bobo-Dioulasso du 10 au 16 août 1890, puis par la boucle de la Volta Noire (Mouhoun), le pays *san*, il atteint le pays *moaga* dans la région de Yako, d'où il redescend sur Ouagadougou.

Il séjourna quelques jours au mois de septembre à Ouagadougou et échoua à faire signer un traité au *moog naaba*. Il repartit alors par le même itinéraire en direction de Sikasso. Dans le *journal officiel de la République française* d'octobre 1891 où il publia le compte rendu de son voyage, Crozat expliqua pourquoi il évita le pays gurunsi : « *La route de Ouroukoÿ (Ouarkoye) à Ouagadougou, beaucoup plus courte il est vrai, me faisait passer chez deux autres marabouts fanatiques et guerriers, mahamadou el hadj et Isacca, le successeur du chef de colonne de Gadiaré (gazare) franchement convertisseurs d'impies, ceux-là puisqu'ils tiennent continuellement la campagne. En outre, le pays que cette voie traverse était à ce moment désolé par une cruelle famine* »⁸⁴.

La raison pour laquelle Crozat évita le pays *gurunsi* est évidente. C'est l'insécurité causée par l'invasion *zaberma* qui sévissait dans la zone et qui, entre autres conséquences, entraîna la famine dans la région.

⁸⁰ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 35-36

⁸¹ Ibid., II, p. 4-6 et II, p. 15-20

⁸² Ibid., p. 17, note 1

⁸³ Contrairement à ce qu'affirme Blaise BAYILI (1998 :48), Crozat et Monteil ne sont pas des prédécesseurs de Binger mais bien ses successeurs.

⁸⁴ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 27, notes 2 et 3

Monteil (1891), sans aucun doute pour les mêmes raisons, emprunta l'itinéraire de Crozat, entre Bobo-Dioulasso et Ouagadougou. Avec les mêmes objectifs de mission que ceux de Crozat, le Lieutenant-colonel Louis Parfait Monteil traversa la boucle du Niger en 1891. Il séjourna à Bobo-Dioulasso du 9 au 14 mars et, obtint la signature d'un traité avec le chef des Bobo-dioula. Il continua sa route sur Ouagadougou, en passant par Lanfiéra où il obtint un traité de l'Almamy de Lanfiéra. Arrivé à Ouagadougou, il ne put y séjourner que deux jours, du 27 au 29 avril, du fait de l'hostilité du *moog naaba*.

Du côté britannique, la course pour étendre leur influence est aussi entreprise. C'est dans ce sens que la mission de Ferguson peut être rapprochée de celle de Binger. Dans un télégramme du secrétaire d'Etat aux colonies, Lord Knutsford, daté du 5 avril 1892 et adressé à sir William Griffith, gouverneur de la Gold Coast, les objectifs de la mission de Ferguson sont clairement définis :

« *It has been decided by Her majesty's Government that steps should be taken to secure the influence of Great Britain over the Hinterland of the Gold Coast beyond the 9th parallel of latitude, and I have to request an efficient officer at once for this purpose. You will probably find Ferguson suitable for such a mission, but the matter is left to your decision. Treaties should, if possible, be made with Dagomba, Gonja, gourounsi and Mossi.*

They should not be treaties of protection, but treaties of free commerce and friendship, and the natives Chiefs should bind themselves not to accept the protection of or make any treaties with another Power without the consent of Her Majesty's Government »⁸⁵ (Il a été décidé par le Gouvernement de Sa Majesté que des mesures devaient être prises pour sécuriser l'influence de la Grande-Bretagne sur l'arrière-pays de la Côte de l'or au-delà du 9^{ème} parallèle de latitude, à cette fin, je dois d'urgence solliciter les services d'un officier compétent. Vous trouverez probablement que Ferguson est l'homme qui convient à une telle mission. Toutefois, il vous revient de prendre la décision. Des traités devraient, si possible, être signés avec le Dagomba, le Gonja, le Gurunsi et le Mossi. Ces traités, ne devraient pas être des traités de protectorat, mais des traités de libre échange commercial et d'amitié et les chefs indigènes devraient renoncer à bénéficier de la protection ou à signer des traités avec une autre puissance sans le consentement du Gouvernement de Sa Majesté).

Au retour de sa mission, Ferguson fit un compte rendu dans lequel il décrit les territoires et les populations rencontrées. C'est ainsi, qu'abordant le pays *gurunsi* il écrit : « *Gurunshi, unlike Dagomba, is divided into several little states more or less independant, Kiansi, Isale or Nagruma, Yurusi, Kaparaga, Dagari, Achilon, Buguri, Dianne, Fensi, Dagabaka, Fumbisi, Walembele, Ghanabele, and Khanjala bieng the most*

⁸⁵ FERGUSON, G.E. op.cit. p. 66

important »⁸⁶(Contrairement aux Dagomba, les Gurunsi sont divisés en plusieurs petits états qui sont plus ou moins indépendants, les plus importants étant les Kiansi, les Isale ou Ngruma, les Yurrisi, les Kaparaga, les Dagari, les Achilon, les Buguri, les Dianne, les Fensi, les Dagabaka, les Fumbisi, les Walembele, les Ghanabele et les Khanjala.)

Il faut relever que Ferguson se contente de citer, sans doute à l'aide d'un interprète, les populations qu'il considère comme Gurunsi, sans pour autant leur donner une localisation géographique précise. Par ailleurs, il classe de façon inexacte, des peuples comme par exemple les Dagara dans le groupe de populations *gurunsi*.

Néanmoins, Ferguson nous permet de voir comment les Gurunsi et bien d'autres populations étaient perçues à l'époque par les Européens. Comme le montre le passage suivant, les Gurunsi sont classés parmi les populations les plus « sauvages »: « *Except the more savage tribes (such as Gurunshi, Busiansi, Pampamba etc.) who cothe themselves in aprons of leaves, bark cloth, and leather, in Gonja, Dagomba, Mosi, Gruma, and the Hausa countries, the peoples weave their own cloths, dye them in different shades of indigo, black, and yellow, and adopt the well-known garb of the Mahommedan professing tribes of Africa* »⁸⁷. (En dehors des tribus les plus sauvages (tels que les Gurunsi, les Busiansi, les Pampamba etc.) qui se revêtent de cache-sexe en feuilles, d'habits fait d'écorce et de cuir, dans le Gonja, le Dagomba, le Mossi, le Gurma et le Haoussa, les populations confectionnent leurs propres habits, qu'elles teignent en diverses nuances de l'indigo, en noir et en jaune, et adoptent le style vestimentaire célèbre des tribus Mahométones de l'Afrique).

Plus loin, Ferguson ajoute, en parlant toujours des Gurunsi: « *The people walk about mostly in perfect nudity, but some of them with more pretentions wear aprons of leaves attached to strings round the waist... The people are very low in the scale of civilisation; in many of their countries the large rivers are crossed by swiming with effects floating in large calabashes, and I understood that in the raining season intercourse among them is suspended* »⁸⁸. (Les gens se promènent Presque nus, mais les plus prétentieux parmi eux portent des cache-sexe en feuilles nouées par une ficelle autour de la taille... Ces peuples sont au plus bas de l'échelle de la civilisation ; dans la plupart de leurs pays, les grands fleuves sont traversés à la nage avec des objets flottants dans de grandes calebasse, et j'ai compris que les relations sexuelles étaient prohibées parmi eux pendant la saison pluvieuse).

Ce passage témoigne de la méconnaissance qu'avaient encore les européens au sujet des populations qu'ils classaient dans le groupe *gurunsi*. Ainsi, Ferguson affirme avoir entendu que les Gurunsi n'entretenaient pas de relations sexuelles pendant la saison des

⁸⁶ Ibid., p. 76

⁸⁷ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 68

⁸⁸ Ibid., p.76

pluies. Il a dû mal comprendre son informateur qui a certainement, voulu lui faire savoir que les rapports sexuels étaient proscrits dans les champs de culture, et dans la nature de façon générale. En fait, il s'agit là d'une disposition commune à un grand nombre de peuples africains, qui estiment que les rapports sexuels ne doivent avoir lieu que dans une chambre. Si des contrevenants étaient amenés à avoir des rapports sexuels dans les champs, en brousse ou dans l'environnement naturel en général, ils doivent payer des amendes pour des sacrifices expiatoires. C'est de cela, très certainement, que parlait l'informateur de Ferguson.

Après cette série d'informations que nous devons aux premiers explorateurs allemands du Togo (Adolph Krause et Kurt Von François), français de la boucle du Niger (Louis Gustave Binger) et anglais de la Gold Coast (Georges Ekem Ferguson), il faut attendre plusieurs années après la conquête coloniale pour que l'extension du terme *gurunsi* soit, à peu de choses près, celle que nous lui connaissons aujourd'hui. Mais avant de revenir sur l'extension du terme *gurunsi* à l'époque coloniale, que pouvons nous retenir comme conclusion sur la question *gurunsi* à partir des indications fournies par les explorateurs ?

Nous l'avons vu, à l'époque précoloniale, le terme *gurunsi* semblait désigner uniquement les Nankana dont l'organisation socio-politique était perçue par les Moose, Mamprusi et Dagomba comme moins élaborée que la leur. Avec les explorateurs, qui avaient des mobiles forts différents de ceux des Dagomba-Mamprusi et Moose, le terme *gurunsi*, qui désignait d'abord les Nankana, va s'élargir pour s'étendre peu à peu à d'autres populations comme les Kasena, les Nuna, les Kusace et enfin à toutes ces populations « anarchistes » comprises entre les royaumes *moose* au nord, et *dagomba-mamprusi* au sud.

En fait pour chacun de ces explorateurs (Français, Allemands et Anglais), le Gurunsi constituait l'arrière-pays des possessions de leurs pays respectifs. Plus les limites du pays *gurunsi* s'étendaient, plus s'étendaient les territoires de leurs possessions. Rassembler le plus de populations dans le *gurunsi* revenait à occuper le plus de territoires possibles. Cette préoccupation politique fait qu'aucun des explorateurs n'a vraiment cherché à connaître l'origine du mot. Ce n'était pas encore une urgence, car les impératifs de l'occupation ne le permettaient pas.

Une fois la conquête réalisée, d'autres raisons guideront l'intégration de telle ou telle population au sein de l'ensemble *gurunsi*. Il s'agissait alors de connaître la culture et les habitudes des populations enfin de réorganiser l'espace et ainsi, mieux les contrôler.

Quelques années après la conquête coloniale, précisément en 1912, Delafosse dans le *Haut Sénégal Niger*, cite les Nioniose, les Nounouma, les Sissala et les Boussancé (Bissa)

comme différentes composantes des Gurunsi⁸⁹. Il explique en note de bas de page, qu'on pourrait peut-être faire des Nioniossé et des Nounouma un seul peuple qui comprendrait plusieurs tribus dont les Nioniosé ou Kassomsé (Kasena), les Lilsé ou Youlsé (Lyela) et les Nounouma (Nuna) proprement dits⁹⁰.

Mais en 1923, après une correspondance avec Adolph Krause, il se rendit compte grâce aux informations reçues de celui-ci, que le *boussancé* (le *bissa*), est en fait une langue *manden* et non *gurunsi*⁹¹.

C'est encore à Delafosse que nous devons le classement des Gurunsi en huit groupes. En effet, dans son *Introduction et Notes à la Grammaire de la langue kasséna ou kassené* du D^r Cremer⁹², il distingue les Nounouma (Nuna), les Fra (Nuna)⁹³, les Kasena, les Sissala, les Kourouma, les Kô, les Siti et les Degha, les deux derniers étant localisés en Gold Coast (Ghana) et en Côte-d'Ivoire.

Mais c'est surtout Tauxier qui contribua de manière méritoire à une meilleure connaissance des Gurunsi, du moins, de ceux du Burkina Faso, et fut le premier à faire entrer les Lyela dans l'ensemble *gurunsi*.

De fait, le Kipirsi de Binger, situé dans la partie nord du pays *gurunsi* et inclu par L. Tauxier dans l'ensemble *gurunsi*, désignait le pays *lyela*, même si ce nom n'était pas encore connu. Ayant eu le privilège de séjourner pendant deux ans (1909-1910) en pays *gurunsi* comme administrateur du cercle de Léo, Tauxier a eu l'avantage de mieux connaître ces populations, qu'il présente de la façon suivante⁹⁴ : « Avec les Menkiéras, nous entrons chez les Gourounsi (au singulier : un Gourounga, au pluriel : des Gourounsi) ».

Il explique ensuite qu'il s'agit là d'un nom général donné par les Moose à une série de « races noires » assez primitives, situées en gros entre le 11^{ème} et le 12^{ème} degré de latitude nord et entre le 3^{ème} et le 5^{ème} degrés de longitude ouest, et comprenant le nord, le centre et le sud de la résidence de Léo. Après avoir situé géographiquement le pays *gurunsi*, Tauxier passe en revue les populations qui composent cet ensemble. On a ainsi les Nounouma (Nuna), localisés au nord-ouest, au centre, à l'ouest et au sud de la résidence de Léo. Il évalue les Nounouma au nombre de 27 000 personnes. Les Kassounas (Kasena) sont situés à l'est et au sud-est de Léo et sont au nombre de 30 000. Les Sissalas occupent une petite partie du sud-

⁸⁹ DELAFOSSE, M. 1972. *Haut-Sénégal-Niger*. Paris, nouvelle édition, G-P. Maisonneuve et Larose, t1, p. 115 et p.314

⁹⁰ Ibid., I, P. 115, note 4

⁹¹ TAUXIER, L. 1924. op.cit. p. 175

⁹² CREMER, J. op.cit, p. III-IV

⁹³ En fait c'est par ce terme que les Kasena désignent les Nuna

⁹⁴ TAUXIER, L. 1912. *Le Noir du Soudan. Pays Mossi et Gourounsi. Documents et analyses*. Paris, Emile Larose, I, p. 85

ouest de Léo et sont environ 5000 dans la résidence même et beaucoup plus dans le nord de la Gold Coast.

L'auteur précise ensuite que les Nounouma se divisent en deux groupes : les Menkiéra, une « *sous race* » qui tient le nord de la résidence de Léo (4000 âmes) et les Nounouma proprement dits bien plus nombreux (23000) qui tiennent le nord-ouest, le centre et l'ouest sans compter qu'ils descendent très bas vers le sud, refoulant la grande masse des Sissala en territoire anglais.

Les Kassouna se divisent également en deux groupes : les Kassouna-Fras (ou Kassonfras) ou encore Kasena de l'ouest qui tiennent l'est de la résidence (8000) et les Kassouna-Bouras (Kassonbouras) ou encore Kasena de l'est qui tiennent le sud-est (22000)⁹⁵.

Pour Tauxier⁹⁶, les trois races, Nounouma, Kassouna et Sissala semblent, au point de vue ethnologique et linguistique, très proches parentes. C'est ainsi qu'il affirme que « *Nounouma et Kassouna parlent la même langue* » et que quant à la langue Sissala « *elle se rapproche beaucoup de la langue nounouma-kassouna* ». A l'appui de sa démonstration, l'auteur compare la numérotation jusqu'à dix en nounouma-kassouna d'une part et sissala de l'autre⁹⁷. Fort des résultats de sa comparaison, il affirme : « *si les Nounouma, kassouna et Sissala forment un ensemble ethnologique et linguistique assez compact, en revanche, au point de vue social, ils ne sont pas homogènes. Ils ont bien en commun, il est vrai, quelques coutumes assez caractéristiques, comme la permission donnée à l'amant par le mari, s'il le juge bon, d'avoir des relations sexuelles avec sa femme* »⁹⁸.

Après ces généralités sur le groupe *gurunsi*, les ressemblances et les différences qui caractérisent ce groupe, Tauxier procéda à une étude détaillée de chacun de ces groupes : Nounouma, Kassonfras (kasena de l'ouest), Kassonbouras (Kasena de l'est) et Sissala.

En 1924, dans les *Nouvelles Notes sur le Mossi et Le Gourounsi*, Tauxier confirme l'entrée des Lyela (sous le nom Lelesé ou Lelsé et au singulier Léléga ou Lilga) dans le groupe *gurunsi*. Il venait ainsi d'étendre vers le nord les limites du pays *gurunsi*⁹⁹.

En 1952, Madeline Manoukian, qui a travaillé sur les territoires du nord Ghana décrivait ainsi les Gurensi : « *Gurensi (sing. Gurenga or Guringa) Dialect : Gurenge. They are often referred to as « Nankanni » or Nankanse » and, according to Ratrray, the people say that this latter name was given to them by their neighbours, the Kasena.* »¹⁰⁰. (Le dialecte

⁹⁵ TAUXIER, L., 1912. op.cit. p. 85

⁹⁶ Ibid., p. 86

⁹⁷ TAUXIER, L. 1912. op.cit., p.86

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ TAUXIER, L. 1924. op.cit, p.46-47

¹⁰⁰ MANOUKIAN, M. 1952. *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*. London, western Africa part V, International African Institute, p. 1

des Gurensi (gurenga ou guringa au singulier) est le gurenge. On utilise souvent le nom « nankanni ou nankanse » pour désigner les Gurensi et selon Rattray, les gens disent que cette appellation leur a été attribuée par leurs voisins les Kasena).

D'une façon explicite, ce passage montre que le terme *gurensi* est encore chez les ethnologues anglais, réservé aux Nankana. Poursuivant sa description des Gurensi, Manoukian situe ainsi la région qu'ils occupent: « *the Gurensi occupy that part of the Mamprussi district immediately west and north of the Tallensi, and, in west, north of the western Mamprussi. They extend northwards into french territory in vicinity of the Red Volta in the Ouagadougou « cercle ». Their north-western neighbours are the Kasena, whom they call Yulise (sing. Yuliga) »*¹⁰¹. (Les Gurensi occupent la partie du district du Mamprusi située juste à l'Ouest et au Nord du Tallensi, ainsi que le Nord de la région Ouest du Mamprusi. Ils s'étendent vers le nord dans le territoire français aux abords de la Volta Rouge dans le « cercle » de Ouagadougou. Les Kasena, qu'ils appellent Yulise (Yuliga au singulier) sont leurs voisins du Nord-ouest).

Il ne fait aucun doute qu'ici, le terme *gurensi* s'applique aux Nankana. Du reste, Manoukian les classe dans le groupe *mole-dagbane* au même titre que les Kusace, les Tallense, les Namanam, les Builsa, les Dagara, les Wala, les Birifor ou Lober, les Mamprusi les Dagomba et les Nanumba¹⁰².

En revanche, Manoukian distingue un autre groupe dénommé *grusi* et qui comprend l'*isala*, le *tempolense*, le *vagala*, le *kasim*, l'*aculo* et le *degha*¹⁰³. L'auteur tient en fait cette définition des Gurunsi de Rattray, qui dès 1932, avait répertorié tous ces peuples qu'il a classés dans un ensemble qu'il appela « *Kasen'Isal group* »¹⁰⁴, c'est-à-dire « *groupe Kasena-Isala* ».

Contrairement aux auteurs francophones, les anglophones semblent avoir, fait au lendemain de la conquête, une distinction entre le terme *gurensi* qui désignerait les Nankana et le mot *grusi* qui s'appliquerait aux populations *gurunsi* telle que nous les connaissons aujourd'hui. Mais là aussi les confusions et les contradictions persistent, et il n'est pas toujours aisé de différencier les populations que l'on classe sous le terme *gurensi* de celles qui sont regroupées dans l'appellation *gurunsi*.

Ainsi, parlant des Kasena qui sont classés dans le groupe dit *grusi*, Manoukian affirme par ailleurs, à propos des mêmes Kasena, que « *The people frequently refer to themselves as*

¹⁰¹ MANOUKIAN, M. op.cit. p. 1-2

¹⁰² MANOUKIAN, M. op.cit. p. 1-3

¹⁰³ Ibid., p. 3-6

¹⁰⁴ RATRAY, R.S. 1932. *The tribes of the Ashanti Hinterland, vol. II.* Oxford, At the Clarendon Press, p. 465

Gurensi »¹⁰⁵ (Ces peuples se désignent généralement sous le nom de *Gurensi*). Dans ce cas les Kasena appartiendraient au même groupe que les Nankana classés comme nous le savons dans le groupe *gurensi*.

Avec la période coloniale, que peut-on retenir comme conclusion sur le contenu du terme *gurunsi* ?

On s'attend à ce que les choses soient plus claires, étant donné que les européens sont maintenant sur place, et qu'ils ont pris effectivement possession de leurs territoires. Dans les faits, il n'en est rien. Durant les premières années de la conquête, dans la colonie de la Haute-Volta par exemple, c'est le pays *nuna*, autour de la résidence de Léo, qui semble être perçu par les administrateurs de la colonie comme le cœur du pays *gurunsi*.

Déjà en septembre 1896, Voulet et Chanoine faisaient d'Hamaria qui se trouvait en rébellion contre Babato, le leader *zaberma* dans la région de Léo, le seul « *roi du Gourounsi* »¹⁰⁶. Au recensement de 1908 du cercle de Léo, on dénombre des Sissala, des Nankana etc., et des « *Gourounsi* » (Nuna)¹⁰⁷. En 1924 par contre, ce sont les Lyela dans le cercle de Koudougou, qui sont recensés sous le nom de « *Gourounsi* », alors que les Nuna durant la même période sont notés sous le nom de Nuna dans le cercle de Léo, et de Norouma dans celui de Dédougou¹⁰⁸.

Jusque dans les années 1931, les populations *gurunsi* semblent toujours très mal connues des Français. Ce n'est donc pas une surprise, si l'exposition coloniale de 1931 reprend textuellement la répartition des populations *gurunsi* donnée par Delafosse depuis 1912¹⁰⁹. De même, dans la répartition par race de la population de la Haute-Volta, on dénombre les « *Gourounsi* » (18 965 dans le cercle de Dédougou et 87 187 dans celui de Koudougou). Les Kasena (41 458, dans le cercle de Ouagadougou), les Nourouma (Nounouma) 15 038 dans le cercle de Dédougou) et les Sissala (2 957) dans le cercle de Ouagadougou)¹¹⁰. On l'aura constaté, il n'est pas question ici des Lyela et encore moins des Kô. A moins de supposer que « *Gourounsi* » désignait alors les Lyela et les Kô ?

Dans la colonie de la Gold Coast, les confusions sur les contenus des termes *gurensi* et *grusi* demeurent également¹¹¹.

¹⁰⁵ MANOUKIAN, M. op.cit., p. 4

¹⁰⁶ VOULET et CHANOINE. op.cit., p. 273

¹⁰⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 29

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ *Exposition coloniale internationale de 1931. La Haute-Volta.* op.cit. p. 3 reprend Delafosse (M), op.cit. I, p. 309

¹¹⁰ Tableau de Répartition par race de la population de la colonie de Haute-Volta, Dans *Exposition coloniale 1931.* op.cit p. 69

¹¹¹ MANOUKIAN, M. op.cit., p. 4

Il apparaît alors que, même après la conquête coloniale, des incohérences persistent en ce qui concerne les populations à classer comme Gurunsi. Devant de telles hésitations, on ne peut avoir qu'une seule certitude. Si le terme *gurunsi* a gagné en extension à la faveur des explorations européennes et de la conquête coloniale, en revanche, il a beaucoup perdu sur le plan de la précision. De fait, son contenu n'a fait que varier suivant les périodes et les intérêts de ses utilisateurs, rendant ainsi difficile de donner une liste définitive des populations qui composent cet ensemble. Dans ces conditions, il n'est sans doute pas inutile de se pencher sur l'origine et la signification de ce terme, afin de suivre son évolution et espérer ainsi jeter un éclairage nécessaire sur son contenu.

3.4. L'origine et la signification du terme

Tout comme pour le contenu, l'origine et la signification du terme *gurunsi* demeurent très controversées. Parmi les premiers auteurs qui se sont penchés sur ce problème, il faut sans aucun doute citer le Lieutenant Marc, administrateur en pays *moaaga*. Pour cet auteur, « *gourounsi* » viendrait du mot *songhaï* « *grounga* » qui signifierait incirconcis, et qui selon les règles du pluriel du *moore* est devenu « *gourounsi* »¹¹². Malheureusement, cette explication qui avait l'avantage d'indiquer et l'origine et le sens du terme, fut rejetée la même année par Louis Tauxier.

En effet, après des recherches en vue de vérifier l'hypothèse du Lieutenant Marc, Tauxier conclut que le mot n'existe pas en langue *songhaï* avec le sens indiqué¹¹³. Suivant cet auteur, *Grounga* serait plutôt le *Gourounga* (pl *Gourounsi*) des Moose qui serait apparu à l'époque du contact des Moose avec les populations ainsi nommées, probablement vers le XII^e siècle¹¹⁴, alors que l'avènement *songhaï*¹¹⁵ se situe seulement dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

L'hypothèse de Tauxier nous fournit des indications importantes. Elle donne pour la première fois, une date probable de l'apparition du terme dès la période précoloniale, c'est-à-dire au XII^e siècle, et lui attribue une origine *moaaga*. En revanche, en ce qui concerne la signification du terme, les explications de Tauxier ne permettent pas d'avancer de façon déterminante. Pourtant, la prudence recommande qu'on prenne avec réserve les indications fournies par Tauxier. En effet, selon l'auteur, ce serait vers le XII^e siècle, que les Moose seraient entrés en contact avec les Gurunsi. Par rapport à la chronologie actuellement admise pour la mise en place des royaumes *moose*, cette date nous semble très haute. En effet, suivant

¹¹² LIEUTENANT MARC. « Pays Mossi », 1912, P. 122 in DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 30, note 1

¹¹³ TAUXIER, L. 1924. op.cit. p.36

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Tauxier fait ici référence à l'invasion *zaberma* du pays *gurunsi* entre 1850 et 1896.

Michel Izard¹¹⁶, l'activité politique de *naba* Zungrana, père de *naba* Wubri prend naissance entre 1465 et 1480 et s'achève en 1495. Quant à *naba* Wedraogo, père de *naba* Zungrana, il entre en scène entre 1435/1465 et 1465/1480. La période de la geste de Yennega elle, commence entre 1405 et 1450 pour s'achever entre 1435 et 1465. Il apparaît alors évident qu'au XII^e siècle, les royaumes *moose* n'étaient pas encore mis en place, et par conséquent, les Moose ne pouvaient être en contact avec les Gurunsi.

Suivant toujours le même auteur, Delafosse penserait que le terme *gurunsi* pourrait venir du mot « *kourouma* » (*kurumba*) qui serait par ailleurs revendiqué par les Nioniossé du Yatenga ou alors du mot *gourma* de la région de Fada N'Gourma et qui, par corruption et par juxtaposition des désinences *moose*, aurait donné *gurunga* au singulier et *gurunsi* au pluriel¹¹⁷. Mais Tauxier lui-même ne croit pas au bien-fondé de cette explication puisqu'il ajouta aussitôt que ce n'était là qu'une hypothèse¹¹⁸.

En fait, l'explication que nous avons retrouvée chez Delafosse semble être empruntée au Lieutenant Marc. M. Delafosse déclare en effet que « *Par le terme un peu méprisant de Gourounsi ou Gouressi (sing. Gourounga ou Gouréga), qui voudrait dire « incirconcis », les Mossi- et les Européens d'après eux- désignent un ensemble de peuples qui ne se connaissent pas eux-mêmes d'appellation générique et qui constituent une notable partie d'un groupe que j'appelle, pour cette raison, « groupe gourounsi »*¹¹⁹.

Tauxier de son côté estime que le terme est d'origine *moaaga*, et dès 1912, il insiste sur cette hypothèse en affirmant : « *Avec les Menkiéras nous entrons chez les Gourounsi (au singulier : un Gourounga, au pluriel : Des Gourounsi), nom général donné par les Mossi à une série de races noires assez primitives situées en gros entre le 11^e et le 12^e degrés de latitude nord et entre le 3^e et le 5^e degrés de longitude ouest, et comprenant le nord, le centre et le sud de la résidence de Léo »*¹²⁰.

Selon Anne Marie Duperray¹²¹, c'est en fait en se basant sur l'expérience de Binger, que Tauxier attribue au terme *gurunsi* une origine *moaaga*. En effet, après avoir séjourné plusieurs jours dans le voisinage du pays *nuna*, chez Boukari Koutou, le futur *naaba* Wobgo, Binger reçut de ce dernier trois esclaves (femmes) « *gourounsi* » en cadeau¹²². Tauxier en conclut que « *Gourounsi* » était pour les Moose la façon habituelle de désigner leurs voisins à

¹¹⁶ IZARD, M. 1970. *Introduction à l'histoire des royaumes Mossi*. Paris, CNRS-Ouagadougou, CVRS, t 1, p. 85-103

¹¹⁷ TAUXIER, L. 1924. *op.cit.*, p. 36

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ DELAFOSSE, M. *op.cit.*, I, p.129-130

¹²⁰ TAUXIER, L. 1912. *op.cit.*, p. 85

¹²¹ DUPERRAY, A.M. *op.cit.*, p. 30

¹²² BINGER, L.G. *op.cit.*, I, p. 473-474

l'ouest de la Volta Rouge. Pourtant, jusque là, Tauxier ne donne aucune signification au terme.

Après le lieutenant Marc, Delafosse et Tauxier, l'un des tout premiers auteurs à fournir des éléments de renseignements sur l'origine et le sens du terme *gurunsi* fut Cardinall (A.W)¹²³. Pour cet auteur, *Grunshi* serait le pluriel de *Gurunga*, mot d'origine *moaaga* ou *dagomba*, qui serait l'équivalent du terme barbare employé par les anciens Grecs. C'est dans ce sens dit-il, que ce terme est appliqué à tous les autochtones entièrement ou partiellement soumis aux Moose et aux Mamprusi.

Comme on peut le noter, le point de vue de Cardinall rejoint celui de Tauxier. A la différence cependant de Tauxier, il montre que le mot peut être aussi, et même d'abord d'origine *dagomba* et *mampruga*. Cardinall nous permet également d'avancer en ce qui concerne le sens du mot. Il serait l'équivalent de mot barbare utilisé par les anciens Grecs, et s'appliquerait aux autochtones trouvés sur place par les Dagomba et les Moose.

C'est cette version qui fut également retenue par Ferguson, qui présenta les Moose, les Dagomba et les Gourmantché comme des descendants de trois frères venus d'ailleurs, et qui ont trouvé sur place les autochtones Gurunsi¹²⁴. Ferguson ajouta que pour les populations voisines, le nom *gurunshi* comporte une nuance de mépris¹²⁵. Du reste, il estime que « *grunshi* » est un terme imposé par d'autres populations, car les Sissala par exemple se nomment eux-mêmes Sissala et non *Grunshi*¹²⁶. Plus tard, Meyer Fortes, après un séjour chez les Tallense du Nord Ghana entre 1934 et 1937, note que les Moose et les Mamprusi, franchement méprisants pour leur nudité et leur pauvreté, les désignent ensemble (Tallense, Kusacé, Gorensi (Nankana) et Namnam), sous le sobriquet de Gorensi¹²⁷.

Pour ces trois auteurs qui se sont succédés (Tauxier, Cardinall et Fortes), l'origine du terme *gurunsi* est *dagomba*, *mampruga* et *moaaga*. Si Tauxier ne lui attribue aucun sens, en revanche pour Cardinall, il signifierait « *barbare* » et selon Ferguson et Fortes, il est « *franchement méprisant* ». C'est aussi dans ce sens que l'entend le Père Nicolas qui, en 1952, après un long séjour en pays *gurunsi*, est allé jusqu'à proposer que l'emploi de ce terme soit purement et simplement banni, après avoir constaté « *qu'aucune ethnie ne s'intitulait elle-même Gourounsi ou Gourounga et que bien au contraire ces appellations étaient unanimement répudiées par toutes les confédérations de ce groupe parce que toujours*

¹²³ CARDINALL, A.W. 1920. *The Natives of The Northern Territories of the Gold Coast, their customs, religion and folklore*. London, Routledge & Sons,; New York, reprinted 1969 by Negro Universities Press, p. viii

¹²⁴ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 74-75

¹²⁵ Ibid., p. 76

¹²⁶ Ibid., p. 71, note 12

¹²⁷ FORTES, M. the dynamics of Clanship among the Tallensi, Vol. 1, p. 16. Dans DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 31, note 1

perçues par elles comme dénigrantes ou injurieuses »¹²⁸. Pour cet auteur, on pourrait à la limite réserver ce terme à l'ethnie *nankana* (parlant le *gurenne*) « qui le revendique avec fierté »¹²⁹, Nankana étant par ailleurs un nom d'emprunt, de dénigrement que l'un de ses voisins (les Kasena) lui a donné.

Les points de vue défendus par le père Nicolas sont relativement fondés. Il est une évidence que même de nos jours, les populations désignées sous le terme de *gurunsi* (Nuna, Lyela, Kasena etc.) ne se présentent pas souvent sous cet ethnonyme, préférant la plupart du temps les noms Nuna, Lyela et Kasena.

Mais avec l'évolution, une nuance doit être ici introduite. C'est surtout au village, en milieu rural, que les populations se présentent suivant les noms qu'elles se sont attribuées. En revanche, en ville, compte tenu de l'évolution et d'un certain nombre de considérations, entre autres, l'uniformisation voulue par l'Administration, la politique et la solidarité recherchée face aux grands blocs que constituent les autres ethnies (Dagomba au Ghana et Moose au Burkina Faso), il arrive que les populations citadines assument le nom Gurunsi, qui leur permet ainsi de constituer un poids face aux groupes majoritaires.

Ainsi, au Nord Ghana, ces populations ont été obligées, pour les besoins de l'Administration, d'accepter ce nom que leurs voisins leur ont collé. Les Kasena, comme l'indique P. Barker¹³⁰, ont tendance dans la police par exemple, à se présenter comme étant des « Gurunsi ». C'est sans doute ce qui a permis à J. Zwernemann, linguiste et ethnologue allemand, de contester le point de vue du père Nicolas. Après avoir travaillé sur le *kasim* et le *nuni* en 1958, cet auteur répondait aux propositions du père Nicolas par la négative.

Contrairement au père Nicolas, Zwernemann affirme avoir rencontré plusieurs groupes qui se prétendaient les seuls « *Gourounsi authentiques* »¹³¹. Cela constitue pour cet auteur, la preuve que l'aspect injurieux du terme n'était peut-être pas aussi fondamentale qu'il le semblait. Il conclut alors que l'usage du terme *gurunsi* est pleinement justifié et que du reste, il ne voyait guère de substitut à ce terme qui avait acquis, près d'un siècle, une signification pour les linguistes et les ethnologues¹³². En somme, pour cet auteur, il faut absolument trouver un terme qui englobe toutes ces populations. Compte tenu de cela et pour des raisons de commodité, il s'opposa aux propositions du père Nicolas qui tendaient à limiter le terme *gurunsi* aux seuls Nankana.

A la lumière des points de vues développés, que peut-on alors retenir de l'origine et de la signification du terme *gurunsi* ?

¹²⁸ NICOLAS, F.J. op.cit., p. 171.

¹²⁹ Ibid., p. 172

¹³⁰ BARKER, P. op.cit., p. 219

¹³¹ ZWERNEMANN, J. 1958. op.cit, p.124 . En fait, l'auteur fait ici référence aux Nuna.

¹³² Ibid., p. 124-125

Toutes ces hypothèses, comme on peut le constater, manquent de rigueur et de fondement. On doit cependant prêter un peu plus d'attention au point de vue défendu par Tauxier dès 1912, qui estima qu'il s'agissait là d'un nom général donné par les Moose à tout un ensemble de populations¹³³. C'est également dans ce sens que vont les explications de Cardinal¹³⁴ et de Fortes¹³⁵. Pour ces trois auteurs, il faut rechercher l'origine et le sens du mot *gurunsi* chez les Moose, Moose-Dagomba ou alors Moose-Dagomba-Mamprusi.

Plus tard, la plupart des auteurs qui suivirent penchèrent aussi dans ce sens. Ainsi, selon Michel Izard, le terme est incontestablement du *moore*, puisque cet auteur écrit : « *Les voisins occidentaux des Mossi sont des Gurunsi. Ce terme (cf. également les équivalents « grusi », « grushi » et « grunshi ») moré a été repris par les linguistes et les ethnologues pour désigner un ensemble de populations qui occupent approximativement la région comprise entre la Volta Rouge, à l'est et la Volta Noire, à l'ouest.* »¹³⁶.

C'est dans ce sens également, qu'abonde Anne Marie Duperray en 1978¹³⁷. En 1986, Peter Barker affirmait que le mot « *grunshi* » ou « *gurunga* » signifie « *esclave* » dans quelques langues du Nord Ghana, et particulièrement dans la langue *hanga*¹³⁸. Pour cet auteur, l'explication selon laquelle ce mot dérive du *moore* et signifie « *animal sauvage* » est probablement invraisemblable. Il pense au contraire que le terme *gurunsi* peut avoir été généralisé par les chasseurs d'esclaves *mamprusi* et *dagomba* pour désigner les populations de la région qui forme actuellement le Nord, et spécifiquement le Nord-ouest du Ghana, où ils effectuaient des raids esclavagistes¹³⁹.

En 1988, le linguiste E. Bonvini, sur la base de ses enquêtes en pays *moaga* et *gurunsi*, affirme par contre que *gurunsi* est un mot *moore*, plus exactement un sobriquet forgé par le peuple « Mossi » à l'égard des peuples limitrophes. Linguistiquement, il s'agit d'un composé du type complétif formé de :

/guyo « battue » et de « *dumsi* » [*rumsi*] et au singulier */dungal* « animaux » et qui signifierait « gibier de battue ».¹⁴⁰

Appliqué aux populations non *moose*, ce terme traduirait selon E. Bonvini, la facilité avec laquelle elles étaient la proie des razzias à l'époque esclavagiste¹⁴¹. Du reste, suivant toujours le même auteur, le mot */gurungol* « lieu de gibier battu », désignerait le pays où

¹³³ TAUXIER, L. 1912, op.cit., p. 85

¹³⁴ CARDINALL, A.W. op.cit., p.viii

¹³⁵ FORTES, M. The Dynamics of clanship among the Tallensi, vol. I, p. 16. Dans DUPERRAY, A.M, op.cit., p. 31 note 1

¹³⁶ IZARD, M. 1970, op.cit., t 1, p.15

¹³⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 30-31

¹³⁸ BARKER, P. op.cit., p. 219

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ BONVINI, E. 1988. op.cit., p. 11

¹⁴¹ Ibid.

s'effectuaient ces razzias. Pour E. Bonvini, et il rejoint le père Nicolas sur ce point, ce terme ne pouvait donc avoir qu'une connotation péjorative.

Il faut noter en passant que si Bonvini et Barker ne sont pas d'accord sur le sens du mot, en revanche les deux auteurs se rejoignent en ce qui concerne les rapports qui existent entre ce terme et le fait que les populations qu'il désigne aient été soumises à des raids esclavagistes, que se soit de la part des Mamprusi et des Dagomba au sud, que de celle des Moose au Nord.

Mais l'un des plus récents auteurs à faire une analyse profonde sur l'origine et le sens du terme *gurunsi* est sans aucun doute Blaise Bayili¹⁴². Après avoir montré que ni les arguments linguistiques, ni les critères culturels ne suffisent à eux seuls pour comprendre le sens du terme, il estime que c'est dans l'idéologie *moaaga* qu'il faut rechercher la signification du terme.

L'auteur explique que d'ailleurs, les Moose eux-mêmes sont passés par ce stade. Les Moose étant des Dagomba à l'origine, le terme *moaaga* serait au départ péjoratif, car dénotant de l'impureté de la race *dagomba* ou plus précisément le métissage de cette race avec des autochtones conquis¹⁴³. Par ce terme *moaaga*, les Dagomba, peuple conquérant et race de sang pur, se démarquaient d'une partie de leurs rejetons, ceux nés de leurs rapports avec des filles autochtones. Cette démarcation est fondée sur le fait que ce peuple métissé (les Moose) est devenu étranger à un système politique légitimé par la pureté du sang. Le *moaaga* est alors à l'origine un terme classificatoire dont l'exercice se situe dans le contexte de l'idéologie du pouvoir politique.

Ce n'est que bien plus tard que la dénomination *moaaga* fut finalement assumée et prit le sens de gens du pouvoir, par opposition aux gens extérieurs à l'espace idéologique du pouvoir. A partir de ce moment, les Moose choisirent à leur tour de projeter à l'extérieur sur des populations supposées être en dehors d'un système civilisé, en dehors d'une société policée, organisée et hiérarchisée, la société *moaaga*, la vision que les Dagomba naguère avaient d'eux.

Dès lors la société *moaaga*, centralisée politiquement, va être une référence à partir de laquelle seront vus et classés les autres. Dans ce sens, la vision idéologique du monde des Moose établit à leur périphérie des Gurense et à la périphérie de ces Gurense, les Gagneganse. Gurense désigne dans ce contexte, des barbares, établis à la périphérie du monde civilisé et

¹⁴² BAYILI, B. op.cit., p. 64-67

¹⁴³ Voir également IZARD, M. et KI -ZERBO, J. 1998. « du Niger à la Volta », dans *Histoire générale de l'Afrique*, t.5 : *L'Afrique du XVI^e au XVIII^e* (S/D B.A.OGOT), édition abrégée, Paris, p. 255

politiquement organisé, et Gagneganse est appliqué aux populations sauvages au-delà des barbares¹⁴⁴.

Quoique séduisante, l'analyse de Blaise Bayili comporte des faiblesses. En effet, l'auteur ne dit pas comment les Moose se nommaient eux-mêmes avant d'accepter ce nom qui leur aura été imposé de l'extérieur. Dans le cas des Gurunsi par contre, nous savons que les différentes communautés qui composent ce groupe se donnent les noms de Kasena, Nuna, Lyela, Sissala etc.

Dans tous les cas, plusieurs années après Cardinall, Bayili aboutit à la conclusion selon laquelle les Gurunsi seraient des barbares à conquérir par la force et non de vulgaires sauvages à éduquer¹⁴⁵. C'est donc selon l'auteur, par rapport au *naam* (le pouvoir politique), que les Gurense furent créés. Cela semble d'autant plus pertinent, qu'après la séparation entre les royaumes du centre (Ouagadougou) et du nord (Yatenga), chacun des deux se considéra comme la seule autorité valable, à tel point que pour les Moose du Yatenga, seul le Yatenga est un royaume authentique. Il représente le Moogo¹⁴⁶ et la partie extérieure à ce Moogo ou Yatenga, y compris le royaume de Ouagadougou, devient le Gurungo (patrie des Gurunsi)¹⁴⁷. C'est aussi cette même logique qui guide les Moose de Ouagadougou quand ils traitent ceux de Koudougou de Gurunsi.

Comme on peut le constater, le terme *gurunsi* a même servi à désigner des Moose. Dans l'idéologie des Moose, ce terme ne désignait donc pas une ethnie précise, mais tout barbare ou supposé tel, établit en dehors du Moogo, un monde politiquement organisé et centralisé. Le Gurunsi est celui-là qui ignore le *naam* et qui, en conséquence, ne sait pas obéir. En somme c'est un rebelle. C'est là l'origine du terme et aussi sa signification. En tout cas c'est ainsi qu'il faut le comprendre dans le contexte historique des Dagomba et des Mamprusi jusqu'au Yatenga en passant par le royaume de Ouagadougou.

En réalité, ces populations subirent durement des raids esclavagistes de ces Etats centralisés. Il n'est donc pas surprenant que l'esclavage soit également associé au mot *gurunsi*. Il fut même sans doute à la base de la construction de cet ethnonyme. Avec l'idéologie de ces Etats centralisés ou même à cause de cette vision, l'esclavage a contribué à la construction de « l'ethnie *gurunsi* ». On comprend dès lors que petit à petit, ce soit pratiquement la totalité des groupes résidant entre les royaumes *moose* au nord et les royaumes *dagomba-mamprusi* au sud, qui soient ainsi regroupés sous cette appellation.

¹⁴⁴ BAYILI, B. op.cit, p. 64

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Le *Moogo* est le pays des *Moose* et aussi le monde ou l'univers en général, selon la perception des *Moose*, tout comme c'est le cas du *Kasongo* selon les Kasena.

¹⁴⁷ BAYILI, B. op.cit., p.67

De leur côté, les Gurunsi, en particulier les Kasena et les Nuna, ont élaboré un terme classificatoire par lequel ils désignent les Moose et bien d'autres populations. Ainsi, les termes *goaala* en *kasim* et *gol-liu* en *nuni* désignent les Moose, les Djerma (Zaberma) et tout autre peuple qui à leurs yeux, est dépourvu de « civilisation » et donc, traité de « barbare », de « sauvage ». Etymologiquement ce terme est forgé à partir de deux mots : *gaa* (*kasim*) ou *gao* (*nuni*) qui signifie brousse et de *liu* (personne) et a donc le sens littérale de « quelqu'un qui vit en brousse, en marge de toute civilisation / société ».

En pays *kasena* ou *nuni*, traiter quelqu'un de *goaala* ou de *gol-liu* est une injure, car cela signifie que cette personne est sale, « sauvage » ou méchante. L'origine de ce terme classificatoire chez les Kasena comme chez les Nuna est à rapprocher des périodes au cours desquelles ces populations furent soumises à la violence des razzias *moose* (entre le XVI^e et le XIX^e siècle), puis des esclavagistes *zaberma* (seconde moitié du XIX^e siècle).

A la lumière des ces éléments, il apparaît évident que les premiers européens avaient éprouvé de très grandes difficultés non seulement à définir le terme *gurunsi*, mais encore à déterminer avec précision les populations qui composaient ce groupe. Ils raisonnaient à partir soit de critères linguistiques, soit de critères culturels, alors que c'est dans la période esclavagiste qui conduisit les Dagomba, les Mamprusi puis les Moose dans les régions occupées par ces populations qu'il aurait fallu investiguer.

Au terme de cette analyse, que pouvons retenir en guise de conclusion sur la question *gurunsi* ?

Il faut tout de suite préciser que le cas des Gurunsi n'est pas unique en Afrique. Il est à replacer dans le cadre théorique du débat sur les ethnies en Afrique¹⁴⁸. En Côte d'Ivoire par exemple, il existe également un ensemble de populations appelées Dida, terme qui résulte d'une classification élaborée de l'extérieur, et acceptée par les intéressés dans des occasions relativement rares où ils en éprouvent la nécessité¹⁴⁹. Il est évident que cette dénomination Dida est faite, comme c'est le cas du terme *gurunsi*, à partir d'une référence extérieure aux populations qu'elle désigne.

C'est aussi le cas pour les Bambara, à propos desquels Jean Bazin déclare : « *Les populations ainsi désignées n'ont à peu près rien en commun- sinon justement d'apparaître globalement semblables du point de vue des Juula....Pour la culture commune des Juula, telle qu'elle se constitue et se répand au fil de leurs réseaux serrés de multiples liens entrecroisés..., les Bambara sont un : des fournisseurs (de vivres, de main-d'œuvre sous*

¹⁴⁸ Voir AMSELLE, J-L. et M'BOKOLO, E. (S/D). 1985. *Au coeur de l'ethnie, ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, éditions La Découverte

¹⁴⁹ AMSELLE, J-L. Ethnies et Espaces : Pour une anthropologie topologique. Dans AMSELLE, J.L et M'BOKOLO, E, op.cit., p. 22

forme servile ou autre), des acheteurs (de sel, de tissus, etc.), des guerriers potentiels dont on peut s'assurer les services, des autochtones ou réputés tels et à ce titre possesseurs rituels du sol sur lequel les Juula fondent leurs colonies. On voit comment une identité collective, certes aliénante et arbitraire, s'établit ainsi par l'effet d'effacement des différences qu'implique l'intérêt social dominant d'un des acteurs. On n'obtient pas pour autant une ethnie : il faudrait que cette perspective pratique soit soumise à une neutralisation savante qui en fasse oublier la genèse »¹⁵⁰.

Ces dénominations, contrairement à ce que l'on peut croire, datent souvent de la période précoloniale, comme c'est le cas des Gurunsi, des Bambara mais aussi de l'ensemble Bété en Côte d'Ivoire¹⁵¹. Seulement durant la période précoloniale, ces dénominations, comme on l'a vu dans le cas des Gurunsi, mais aussi des Bambara, ne désignaient aucune unité sociale pertinente¹⁵².

C'est seulement après la colonisation que l'administration coloniale, dans le but d'organiser l'espace occupé, reprendra certains de ces termes qui seront souvent appliqués à des territoires arbitrairement découpés. Il n'est donc pas étonnant que ces découpages territoriaux soient, dans un premier temps, repris par les linguistes et les ethnologues qui traitent des « Gurunsi », des « Sénoufo », des « Dogons » etc., comme autant de sujets ethniques¹⁵³.

C'est cette situation qui a conduit également à la pérennisation du groupe *gurunsi*, qui est en fait, une mosaïque de communautés linguistiques où chaque composante est bien consciente de son originalité, même si par ailleurs les linguistes, sur la base de la méthode comparative, ont mis en évidence des similitudes mais aussi des divergences entre certaines langues *gurunsi* et en ont conclut que cela n'est pas dû au hasard.

Dans ce sens, selon G.Kedrebeogo¹⁵⁴ l'explication la plus plausible et la plus rationnelle est de postuler qu'elles se sont développées à partir d'une même souche. Cela est fort possible, mais ces recoupements n'ont été faits que bien après la généralisation du terme.

C'est pourquoi, comme l'a indiqué Peter Barker, aucune des ethnies regroupées sous ce terme ne se présente comme « *gurunsi* »¹⁵⁵. Le problème n'est donc pas de savoir s'il existe ou non une ethnie *gurunsi*, mais plutôt de faire la genèse des circonstances historiques qui occasionnèrent la création du groupe *gurunsi* qui aujourd'hui est une réalité concrète.

¹⁵⁰ BAZIN, J. « A Chacun son Bambara ». Dans AMSELLE, J-L. et M'BOKOLO, E. (éds). Ibid., p. 98-99

¹⁵¹ AMSELLE, J-L. op.cit, p. 35

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ AMSELLE, J.L., op.cit., p. 38-39

¹⁵⁴ KEDREBEOGO, G. 2003. « Les Langues Gurunsi du Burkina Faso : Une mise à l'épreuve de la méthode comparative ». *Communication aux « Séminaires de L'INSS »*, 02 Octobre

¹⁵⁵ BARKER, P. op. cit., p. 219

Par contre, il n'existe pas de langue *gurunsi*. La Commission nationale des langues burkinabè a si bien compris le problème qu'elle créa plutôt des sous-commissions propres à chaque langue. La sous-commission *kasim* existe depuis 1974 et les sous-commissions du *nuni* et du *lyele* depuis 1976. C'est pourquoi, bien que l'histoire des Kasena ne soit pas isolée de celle des autres groupes *gurunsi* et de celle de l'humanité en général, il nous a semblé méthodologiquement pertinent de nous limiter à l'histoire du Kasongo (pays/ territoire des Kasena) en commençant par la mise en place de son peuplement.

A ce stade, il convient maintenant de se demander quelles sont les sources dont peut disposer l'historien du Kasongo. Une fois la nature des sources connues il restera à expliquer de quelles façon les réunir, comment les traiter et dans quel cadre les exploiter judicieusement.

4. Les sources

En dépit de leur nombre réduit, il existe quelques documents écrits sur le pays *gurunsi* en général, et sur le Kasongo en particulier. Parmi ces documents, il faut distinguer les sources primaires qui comprennent les sources d'archives et les rapports coloniaux d'une part, et d'autre part, les récits de voyage des premiers explorateurs.

Comme sources secondaires, nous disposons de travaux récents, en particulier d'ethnologues et d'anthropologues, consacrés aussi bien au pays *kasena* du Burkina Faso que du Ghana. Par contre, la rareté des travaux historiques sur cette population est manifeste. A notre connaissance, il n'existe que deux mémoires de maîtrise consacrés uniquement aux Kasena du Burkina Faso. A ces sources il faut rajouter quelques données archéologiques qui permettront d'apporter des précisions, particulièrement déterminantes pour la chronologie de l'histoire du Kasongo.

Compte tenu de la rareté des sources écrites, une investigation dans la tradition de ce peuple s'impose. Les sources orales sont incontournables pour l'écriture de l'histoire précoloniale des sociétés africaines. Elles sont par ailleurs autant valables que les documents écrits et surtout, elles émanent de la société dont il s'agit de faire l'histoire. C'est pourquoi, le peu de documents dont nous disposons sera utilement complété par des enquêtes orales. Il suffit que, comme dans le cas des sources écrites, les informations obtenues sur le terrain soient soumises à une analyse critique.

4.1. Les sources écrites

En histoire, la principale source demeure les documents écrits. Mais pour ce qui est de l'histoire africaine, ces documents sont moins nombreux, mal répartis selon les zones et les périodes et souvent difficilement accessibles¹⁵⁶.

Sur les Kasena par exemple, nous n'avons aucune référence dans les documents arabes du Moyen Age, qui, pourtant donnent des informations sur les Moose, sur leurs voisins et sur certaines régions du Nord du Burkina Faso. A cette difficulté, il faut rajouter une autre, qui, sans être particulière au Kasongo, pose de sérieux problèmes à la reconstitution de l'histoire de cette région. C'est une zone partagée entre deux Etats indépendants et de langues officielles différentes (anglophone et francophone). Cette situation entraîne des difficultés administratives, politiques et linguistiques avec pour conséquence fâcheuse, une accessibilité très réduite aux centres de documentation respectifs. C'est pourquoi nous n'avons pas hésité à utiliser tous les documents auxquels nous avons eu accès (au Ghana et au Burkina Faso), l'essentiel étant qu'ils portent sur les Kasena ou sur leurs voisins. L'exploitation de la documentation ainsi réunie s'est faite par étapes ou par période. Cela nous a permis de regrouper nos sources écrites en deux catégories, à savoir les sources primaires et les sources secondaires.

Pour les sources primaires de l'histoire du Kasongo, elles ne remontent guère plus haut, que la période des premiers contacts avec les Européens. Elles se composent de deux séries. Les sources d'archives qui comprennent les rapports coloniaux d'une part, et les récits de voyage des premiers explorateurs d'autre part.

S'agissant des sources d'archives, il faut avouer qu'il y en a très peu qui sont consacrées exclusivement au pays *kasena*. En outre, ces archives sont difficilement accessibles, et pour la période qui nous concerne, elles sont loin d'être d'une utilité directe. Pour l'ensemble du pays *kasena* du Burkina Faso, les archives étaient conservées dans la sous-préfecture de Pô. Aujourd'hui, compte tenu de leur mauvaise conservation, ces archives, sous l'effet des termites, sont en lambeaux et non exploitables. Ainsi, nous n'avons pu retrouver qu'une fiche signalétique du Lieutenant Lavallée, chef de la subdivision de Pô, datée du 13 décembre 1939 et faisant état des appréciations que l'administration coloniale avait des chefs de Tiébélé (Aneyan), de Pô (Ayirdaga) et de Guiaro (Cora). Déjà, en 1978, Anne Marie Duperray¹⁵⁷ n'a pu retrouver que quelques archives qu'elle a répertoriées dans sa thèse. Ces archives sont constituées de deux données essentielles : des rapports et des carnets

¹⁵⁶ KI-ZEBO, J. 1978. *Histoire de l'Afrique Noire. D'Hier à Demain*. Paris, Hatier, p. 13

¹⁵⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 320

signalétiques des chefs de canton. On dispose notamment d'un rapport sur le commandement indigène, Pô, 30 juin 1932, rédigé par le commandant de cercle et qui fait état :

- d'un projet pour une meilleure unité du canton de Tiébélé ;
- d'un remaniement du canton de Pô et de ses environs.

En ce qui concerne les carnets signalétiques des chefs de canton, Anne Marie Duperray en a retrouvé quatre. Celui du canton de Pô, qui fournit la date de nomination du *pé* Santé en 1918, et de celle du *pé* Aidaga (Ayirdaga) Yaguibou, nommé en 1933. Le carnet signalétique des chefs de Guiaro donne la période de règne du chef Cora Idogo de Guiaro (1923-1945) et la généalogie d'Atimon Idogo depuis l'aïeul Dubou Idogo en 1903. Pour le canton de Koumbili, il est question de Zibore (sans doute Zibaré) nommé en 1953. Enfin pour Tiébélé, Aneyan est nommé chef à partir de 1919. En dehors de ces archives, nous avons pu avoir accès aux archives privées, manuscrites, d'un oncle, ancien administrateur, du nom de Gomgnimbou Adoubé Oscar. L'ensemble de cette documentation privée porte sur l'histoire et les coutumes des Kasena.

La disponibilité des archives sur les Kasena du Ghana n'est pas non plus évidente, même si du côté du Ghana, les archives ont bénéficié d'un meilleur traitement. Elles sont conservées au service des archives de Tamalé. Une mission de recherche dans ce service nous a permis de savoir que là non plus, il n'existe pas d'archives propres aux Kasena.

Elles sont regroupées sous la rubrique régions du nord du Ghana, *Northern Regions of Ghana* (NRG) et consacrées aussi bien aux Kasena, aux Nankana, qu'aux Builsa etc., qui relevaient du district de Navrongo. C'est ainsi que la série NRG 8/3/9 intitulé *Report on the Northern Territories for the periode april 1926-march 1927* (Rapport sur les Territoire du Nord pour la période allant d'avril 1926 à mars 1927) donne un certain nombre de renseignements sur les chefferies *kasena* du Ghana.

Entre autres renseignements, on apprend que le *pé* Dantio de Chiana fut déposé le 10/08/1920 et que le même jour, Ayagtam fut nommé chef de Chiana et que Ayiwatogi est nommé chef de Katiu à la même date. Divers autres renseignements sur les règles de successions sont fournis par les archives. Mais là aussi, on est confronté à des données dites communes à l'ensemble des populations du Nord Ghana. C'est le cas par exemple du N° NRG 6 /2/ 2, C 23 de 1947 : « *Rules of succession to Kasena and Nankani's kings* » (Règles de succession des chefs kasena et nankana)

Compte tenu du manque des moyens financiers, nous n'avons pas pu séjourner longtemps à Tamalé, ce qui nous aurait permis d'exploiter davantage les archives, qui sont ici, mieux conservées. Pour les mêmes motifs, aucune mission n'a été effectuée au service des archives d'Accra (*National Archives of Ghana* (NAG)).

Néanmoins, à travers les ouvrages des auteurs qui ont écrit sur les Kasena du Ghana, on peut se faire une idée de ce que les premiers européens pensaient de cette population. C'est ainsi, que selon A.K. Awédoba, les *Rapports* coloniaux qui datent d'avant 1905 et qui font mention des Kasena et des Nankana sont pleins d'inexactitudes qui témoignent de la méconnaissance qu'avaient les autorités coloniales de la région.

Dans ces *Rapports*, les Kasena -Nankana sont souvent appelés « Tiansi » et même les sous chefs sont traités de « rois »¹⁵⁸. Le même constat peut être fait du côté des autorités françaises, puisque la mission Voulet et Chanoine désignait Hamaria comme « roi du Gourounsi »¹⁵⁹. Bien avant 1905, un des tout premiers *Rapports* coloniaux sur le pays kasena a été établi en 1901 par la commission chargée de la délimitation de la frontière internationale qui divisa les Kasena entre la France et la Grande Bretagne en 1900¹⁶⁰. Dans ce *Rapport*, les populations de Kayaro et de Chiana sont présentées de façon erronée comme étant des Frafra, alors qu'il s'agit plutôt de Kasena.

Après 1905, les *Rapports* coloniaux contiennent moins d'erreurs géographiques, mais n'en continuent pas moins à véhiculer des informations erronées sur les Kasena et leurs voisins. C'est ainsi qu'en 1908, le gouverneur de la Gold Coast estima, sans que l'on sache sur quelle base, que 60% des chefs des Lobi, des Dagara, des Kusace et des Grunshi (Kasena et Nankana) sont des « imbéciles absolus »¹⁶¹. Ce *Rapport* mentionne que: « [They] obey no man really, though they have nominal chiefs selected as a rule for their incapacity to make anyone obey them. Partial blindness, paralysis, and often idiocy appears to have been the qualifications in many parts of the country, the *Sine qua non* being that the chief should have plenty of cattle, as on him falls the privilege of paying any fines that the commissioner might impose on town »¹⁶². (En réalité, ils n'obéissent à personne, bien qu'ils aient des chefs pour le nom, nommés en règle générale à cause de leur inaptitude à se faire obéir par qui que se soit. La cécité partielle, la paralysie, et souvent l'idiotie, semblent avoir été les qualifications requises dans plusieurs régions du pays, la condition sine qua non étant que le chef devrait posséder des boeufs en abondance car, c'est à lui qu'incombait la charge de payer les amendes que le « Commissioner » pouvait imposer à la ville).

Cette déclaration montre suffisamment combien les Kasena, mais aussi leurs voisins immédiats étaient très mal connus, très peu compris des fonctionnaires coloniaux. S'agissant du cas des Kasena, leurs chefs sont beaucoup plus perspicaces que le stéréotype exposé dans ce *Rapport*.

¹⁵⁸ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p 23

¹⁵⁹ VOULET(Capt). op.cit., p. 264 et CHANOINE (Lt). op.cit. p. 274

¹⁶⁰ HOWELL, A.M. op.cit., p.10, note 30

¹⁶¹ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p.24

¹⁶² Ibid.

En fait chez les Kasena, à l'époque précoloniale comme de nos jours, la bonne santé d'un prince est l'un des critères fondamentaux pour prendre part à la compétition pour la succession au pouvoir. Dans la société *kasena*, un mal voyant, un paralytique ou un idiot sont disqualifiés d'office, même pour faire des figurants lors de la compétition au pouvoir.

Pourtant, de telles idées erronées peuvent être multipliées à loisir. C'est ainsi, que dans un autre *Rapport* du Gouvernement de la Gold Coast, il est dit: « *It is rare to find the head of a family ever treated with respect by his son after they have reached a certain age* »¹⁶³. (Il est rare de voir le chef de famille continue à être traité avec respect par son fils après qu'ils aient atteint un certain âge). Cela est tout à fait ce qu'on peut qualifier d'idée fausse. Bien au contraire, chez les Kasena, les enfants vénèrent leurs parents, particulièrement le père et ses frères (les oncles) et dans la pratique, toute personne du même groupe d'âge ou de même génération que le père. Seulement, dans la société *kasena*, comme dans plusieurs autres sociétés africaines, les petits-fils entretiennent des relations de plaisanterie avec leurs grands-parents. C'est peut-être un tel cas qui a été observé et mis au compte d'un comportement indigne d'un fils à l'égard de son père, mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Ce sont là quelques exemples d'inexactitudes et de points de vue erronés qu'on peut relever dans les archives et autres rapports coloniaux officiels. Malheureusement, ces inexactitudes n'ont pas été sans conséquences, surtout du côté britannique. L'administration coloniale britannique était si persuadée de l'inefficacité des chefs *kasena* qu'elle retarda de deux décennies l'application de l'« *Indirect Rule* » dans cette région, d'autant plus qu'elle n'avait pas réussi à imposer à ces derniers le chef des Mamprusi comme chef principal de toute la région¹⁶⁴.

A la différence des sources coloniales, les informations consignées par les Pères Blancs de la Mission Notre Dame des Sept Douleurs de Navrongo, créée en 1906 sont semble-t-il, beaucoup plus fiables. Ces Pères ont relaté jour après jour différents événements dans des Diaires. Il en existe deux volumes à la Mission de Navrongo. Le premier couvre la période 1906-1921 et le second s'étend de 1921 à 1949. Malheureusement, une mission à Navrongo où nous avons tenté de convaincre la Mission de nous permettre l'accès à ces documents a été vaine. Ces documents sont semblent-ils sacrés, et leur accès ne peut être autorisé à tout le monde, de sorte que les contributions de ces Pères Blancs sur les Kasena, les Nankana, les Builsa etc., restent enfermées dans des diaires et ouvrages non publiés.

Comme nous pouvons le constater, ces archives ont non seulement une portée scientifique limitée, mais encore, elles ne concernent pas directement la période qui nous

¹⁶³ Ibid., p. 25, note 9

¹⁶⁴ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit, p. 25

occupe. Néanmoins, elles permettent de se faire une idée de la vision que les premiers européens, et en particuliers les premiers administrateurs coloniaux avaient des Kasena. Par ailleurs en donnant certaines dates de nomination de chefs, elles peuvent permettre, grâce à ces repères fiables de remonter dans le temps. De même, les renseignements sur la réorganisation du *paare* en chefferie de Canton (côté francophone) et *Paramounts Chiefs*¹⁶⁵ (côté anglophone) nous aideront à mettre en relief les bouleversements, tant au plan de l'organisation spatiale que politique, subis par l'organisation socio-politique du Kasongo au lendemain de la conquête coloniale. A côté des archives, il faut mentionner un manuscrit privé de Gomgnimbou A.Oscar ancien administrateur aujourd'hui décédé, et aussi, les sources iconographiques (photos, images et croquis) qui viendront illustrer la description de telle ou telle situation.

Dans la seconde catégorie, une mention relative aux Kasena ou plutôt à leur langue, le *kasim*, est faite par le Révérend S.W.Koelle, un missionnaire de la Société des Missionnaires de l'Eglise Anglicane, installé à Freetown en Sierra Léone. Dans le *Polyglotta Africana*, l'auteur donne un classement général des langues africaines. Il distingue douze grandes familles parmi lesquelles « *les langues non classées et isolées* ». C'est sous cette rubrique qu'on trouve le « *kasm* » (*kasim*) à propos duquel il écrit : « *Donné par Bagolomo, ou James Thomas de York (Sierra Léone), né dans le village de Kapou ; il a mis deux mois à voyager jusqu'à la mer et est actuellement âgé de vingt-deux ans. Il est en Sierra Léone depuis deux ans et demi et est le seul individu parlant cette langue.*

*Remarques : Le kasm est à l'est du Bandsoro, à l'ouest des Guresa, appelés aussi Dsindsinsin, à cause de leur chant »*¹⁶⁶.

Il est assez difficile d'identifier les lieux géographiques indiqués par Koelle qui n'a jamais mis les pieds au Kasongo. Néanmoins, si l'on admet comme nous l'avons indiqué dès l'introduction qu'à l'origine le terme *gurunsi* (chez Koelle, *guresa*) désignait les Nankana, on est surpris que la localisation des Kasena soit assez exacte, car, ils sont effectivement situés à l'ouest des Nankana. Quant au village d'origine de notre *kasim*, on peut croire qu'il s'agit là du village de Kaporé situé dans la région de Pô au Burkina Faso. Mais ce n'est là qu'une simple supposition.

En ce qui concerne la condition de Bagolomo, Koelle n'en fait pas cas. Là également on est réduit à des hypothèses. Il est fort probable que nous ayons là une personne qui fut razzinée, réduite en esclave et vendue sur la côte aux négriers Portugais¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Chef principal

¹⁶⁶ « Koelle et le Gourounsi » .Dans TAUXIER, L.1924. op.cit., appendice XVII, p. 195

¹⁶⁷ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 75, signale en effet un commerce florissant d'esclaves Gurunshi sur la Côte entre les Gonja et les Portugais.

Après Koelle, c'est à Adolph Krause que nous devons une seconde indication sur les Kasena. Il indiqua qu'à Accra, ceux qu'on nomme Gurunsi, se présentaient eux-mêmes sous les ethnies *issala (sissala)* et *kason (kasim)*¹⁶⁸. Il s'agit là aussi, sans aucun doute d'esclaves razzés par les Dagomba et qui par l'intermédiaire des Ashanti sont arrivés sur la côte à Accra. Du reste, c'est au sein de ces esclaves que Christaller a pu récolter un échantillon de cinq langues *gurunsi* en 1888.

Quelques années plus tard, en admiration devant le pays *moaga* avec lequel il souhaita vainement signer un traité, Binger¹⁶⁹, ne présente pas le pays *gurunsi* sous un aspect favorable.

Les Kasena sont traités de pillards, de rapaces et n'ayant aucun respect pour l'autorité. C'est encore, une fois de plus, une idée fautive. Chez les Kasena d'avant comme d'aujourd'hui, le respect des générations anciennes et des aînés en général est de règle. Néanmoins, Binger demeure une source incontournable.

Il donne une description assez détaillée des villages traversés en pays *kasena*. C'est le cas de Koumoulou (Koumbili) à 35 km à l'ouest de Pô, de Tiakhana (Tiakané) à 5 km à l'ouest de Pô, de Poukha, (Pô) et de Pakhé (Paga) au Ghana. Il donne également des détails sur la situation politique de la zone, sur le commerce, en particulier le trafic des captifs, sur l'état économique (agricole) et sur les activités des Zaberma dans le pays. L'ouvrage de Binger a l'avantage de faire le point sur la situation politique et surtout économique du Kasongo à la veille de la conquête coloniale.

Il y a cependant un problème qu'il ne faut pas négliger dans les informations fournies par Binger. Il s'agit de l'identification des toponymes utilisés. Si l'identification d'un certain nombre de villages comme Tiakané (où Binger séjourna), Pô ou Paga ne pose pas de difficultés, il y a par contre d'autres, comme par exemple Zorogo ou Diorrogo dont l'identification continue de poser problème. En outre bien qu'ayant traversé et séjourné en pays *kasena*, Binger donne à ce dernier une localisation fort curieuse. Il situe les Kasena à Sati dans la région de Léo en plein pays *nuna* et les identifie aux Youlsi ou Tiollé (Lyela ?) du Kipirsi.

Quelques années après, Ferguson¹⁷⁰ dressa également un tableau des populations *gurunsi*, mais il ne fait pas mention expressément des Kasena.

Après Binger, il a fallu attendre 1912, pour rencontrer une nouvelle mention sur les Kasena. Nous la devons à Maurice Delafosse qui dit : « *Les Boussansé (sing. Boussanga) ont reçu ce nom des Mossi. Quant aux Nioniossé (sing. Nioniorba), ils sont appelés ainsi par les*

¹⁶⁸ KRAUSE, A. « Deutsche Kolonial Zeitung, 1887, p. 160 » .Dans DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 22.

¹⁶⁹ BINGER, L.G.op.cit., II, p. 35

¹⁷⁰ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 76

*Mossi du Yatenga ; les Mossi de Ouagadougou les appelleraient Kassomsé (sing. Kassonga) ; dans d'autres régions de langue mossi ou de langue parente du mossi, on les appelle des noms divers de Foulsé, Youlsé, Lilsé, Nimsé, Kipirsi, etc., »*¹⁷¹.

On peut le remarquer, jusqu'à présent, les Kasena ne semblent pas très connus des premiers auteurs européens. Autrement, il n'y avait pas lieu de confondre ces derniers, situés plus au sud, aux Nioniosse que l'on rencontre principalement au nord en pays *moaaga*.

Au cours de la même année, Louis Tauxier¹⁷², administrateur français en pays *gurunsi* (Léo), fut le premier auteur qui apporta de précieuses informations sur le pays *kasena*. Il a su saisir les nuances qu'il y a entre les différents groupes classés dans l'ensemble *gurunsi*. Il consacre aux quatre groupes *gurunsi* (Nounouma, Kassonfras (Kasena de l'ouest), Sissala et Kassonbouras (Kasena de Pô), une bonne partie de son ouvrage.

Il est vrai qu'à la différence de Binger qui ne faisait que passer rapidement ou de Voulet et Chanoine qui accomplissaient une mission militaire, le temps de séjour de Tauxier lui permettait d'obtenir plus d'informations. Mais les renseignements que l'on trouve dans Tauxier sont presque exclusivement consacrés aux Kasena du Burkina Faso. L'auteur situe les Kasena à l'est et au sud-est de la résidence de Léo, entre le 3^{ème} degré et le 4^{ème} degré de longitude ouest et le 11^{ème} degré et demi environ de latitude nord (sans parler dit-il, des Kassounas du territoire anglais). Ils ont pour limite au sud la Gold Coast, au nord et à l'est la Volta Rouge qui forme un demi-cercle s'abaissant sur leur droite, à l'ouest et au nord-ouest les Nounouma. A l'extrémité sud-est ils touchent au petit territoire *nankana*¹⁷³. Cette localisation qui à peu près correcte est l'une des premières dont on dispose sur le pays *kasena*.

Tauxier évalue ensuite le nombre des Kasena à 30 000 personnes. Ils se divisent en deux groupes : les Kassouna-Fra (ou Kassonfras) ou encore Kasena de l'ouest (Guiaro, Koumbili, Sia etc.) qui tiennent l'est de la résidence (8000) et les Kassouna-Boura (Kassonbouras) ou encore Kasena de l'est (Tiakané, Pô, Kampala, Tiébébé) qui tiennent le sud-est (22000)¹⁷⁴.

L'auteur nous donne également toute une foule de renseignements sur les coutumes des Kasena, leur organisation socio-politique, sur l'invasion *zaberma*, l'économie de la région etc. Il est vrai que Tauxier écrit bien après la conquête coloniale, mais les informations qu'il rapporte touchent également très souvent la période précoloniale.

¹⁷¹ DELAFOSSE, M. op.cit. t.1, p. 130

¹⁷² TAUXIER, L. 1912, op.cit. p. 201-243 et 295-332

¹⁷³ Ibid., p. 201

¹⁷⁴ Les Kassouna -Fras de Tauxier correspondent aux Kasena de la région de Guiaro et de Koumbili. Par contre, les Kassouna-Bouras sont ceux de Tiakané, Pô jusqu'à Tiébébé.

En 1921, A.W Cardinall¹⁷⁵, un fonctionnaire de l'administration coloniale britannique, donna un certain nombre de renseignements sur les populations du Nord-Ghana.

C'est ainsi qu'il collecta et discuta les légendes et les traditions orales des Kasena. Son document est également intéressant pour les renseignements qu'il fournit sur l'économie de la zone. On regrette cependant que les préjugés de l'auteur transparaissent à travers son ouvrage, si bien que le document comporte des commentaires absurdes et erronés. C'est ainsi qu'il compare de façon défavorable les Kasena, les Nankana, les Builsa, etc., aux Ashanti, affirmant que les peuples de cette région n'ont aucun interdit alimentaire et qu'ils mangent toute sorte d'herbe ou quelque chose de ce genre¹⁷⁶ :

« *But the people here are all unclean eaters. They care not which hand they use in feeding—unlike the Ashanti, who reserves his right hand for dirty work and his left for clean* ». ¹⁷⁷

(Mais, ici, les gens ne mangent pas de façon propre. Il leur importe peu de savoir quelle main utiliser pour se nourrir, contrairement au Ashanti qui réserve la main droite pour les sales besognes et la main gauche pour celles qui sont propres).

Ce passage témoigne de l'ignorance que Cardinall avait de ces peuples. Bien au contraire, en ce qui concerne les Kasena ils considèrent la nourriture comme un « *roi* », ce qu'ils traduisent par l'expression « *wediu yi pé* ». Dans ces conditions, ils prendraient mal le fait de manger avec la main gauche. Chez les Kasena comme chez la plupart des peuples de cette région, la main gauche est profanée, car on juge très mal indiqué de donner ou de recevoir avec la main gauche. Plus significatif, il est même interdit, partout au Kasongo, d'indiquer la direction du village de sa mère avec la main gauche. Les idées exprimées par Cardinall sont donc en totale contradiction avec ce qui se passe réellement dans la société *kasena*.

Quelques années plus tard, Maurice Delafosse dans son *Introduction à La Grammaire de la Langue Kasséna ou Kasséné du Dr J.Cremer*, classe les Kasena comme un des groupes de l'ensemble *gurunsi* pour lequel il dénombre huit groupes¹⁷⁸.

Localisant l'aire géographique du *kasim*, Delafosse affirme : « *La langue kassena ou kasséné ou kassouna est parlée dans l'une des provinces de la région dite du Gourounsi ou, plus correctement, des Gourounsi, laquelle se trouve située, d'une façon générale, entre le cours nord-sud de la Volta Noire à l'ouest, la Volta Rouge à l'est, le 11°45' de latitude nord au nord et le 10°40' de latitude nord au sud ; la frontière qui sépare la colonie française de la Haute Volta de la colonie britannique de la Gold Coat, et qui suit approximativement le*

¹⁷⁵ Il fut administrateur du District de Navrongo du 02/01/1929 au 04/03/1929

¹⁷⁶ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 82

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Les Nounouma, les Fra, les Kaséna ou Kassouna, les Sisala ou Sissala ou Issala, les Kourouma ou Nioniossé ou Foulsé, les Ko, les Siti et les Dégha ou Diamou : CREMER, J. op.cit. . p. III-IV

11^e parallèle, partage cette région en deux fractions d'étendue à peu près égale, la fraction septentrionale ou française étant toutefois plus profonde »¹⁷⁹.

Cette localisation de l'aire culturelle *kasim* est des plus imprécises. La localisation de Delafosse se rapporte beaucoup plus à la région *gurunsi* en général qu'aux Kasena. Des indications démographiques nous sont également fournies par Delafosse. A partir de données qu'il dit détenir du Gouverneur de la Haute-Volta, M. Hesling, et de M. Boussac, chef de la Subdivision de Léo, il estime que les Kasena qui résidaient en territoire français étaient au nombre de 38000 environ. Ils sont groupés en six cantons que sont : Kampala, Koumbili, Guiaro, Pô, Sia et Tiébébé.

Pour Delafosse, les Kasena du territoire britannique, qui paraissent être moins nombreux, habitent à proximité des Nankana, dans le district de Navaro (Nanvrongo).

Durant la même année, Louis Tauxier dans *Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi*, revient sur les Kasena en affirmant que : «Les Kassouna en réalité, forment une puissante population située à l'est des Nounouma et ayant pour centre principale le gros village de Pô. Il y en a aussi dans la Gold-Coast, dans le district de Navaro »¹⁸⁰.

Comparant l'organisation des différents groupes *gurunsi*, Tauxier note qu'au point de vue sociologique, on trouve chez les Sissala, une influence matriarcale assez légère, du reste, mais qui fait d'eux des communautaires teintés de matriarcalisme, ce qui la différencie nettement des Lélésé (Lyela), des Nonouma (Nuna) et des Kassouna (Kasena) qui sont, eux, des communautaires patriarcaux plus ou moins intégrés¹⁸¹.

En 1932, le capitaine R.S Rattray¹⁸², à la différence de Cardinall qui avait étudié les populations du Nord-Ghana comme un ensemble homogène, adopta une approche plus rigoureuse en essayant d'étudier individuellement chacune de ces populations. Mais la difficulté que l'on rencontre chez cet auteur est de ne pas savoir où commence un groupe de population et où il a pour limite. A la décharge de l'auteur, il faut préciser qu'il n'a pas séjourné longtemps dans sa zone d'étude et de ce fait se trouvait très dépendant de ses informateurs. Les inconvénients créés par cette situation ne sont cependant pas négligeables. Ainsi, sur les Kasena de Paga, il n'a pu consacrer que sept pages, tout simplement parce que ses informateurs n'étaient pas coopératifs¹⁸³.

M. Manoukian adopta quelques années plus tard la même approche que Rattray, qu'elle cite d'ailleurs très souvent dans son ouvrage. Malheureusement, si elle s'étend sur les

¹⁷⁹ Ibid., p.I

¹⁸⁰ TAUXIER, L. 1924, op.cit., p. 49

¹⁸¹ Ibid., p. 50

¹⁸² RATTRAY, R.S. op.cit.

¹⁸³ RATTRAY, R.S. op.cit., vol..2, p. 538

traditions historiques des royaumes *moose*, *dagomba* et *mamprusi*¹⁸⁴, celles relatives aux Kasena ne semblent pas avoir retenu son attention.

En revanche, elle donne des renseignements sur la localisation des Kasena et sur leur dialecte : « *KASENA : Dialect : kasen, kasene. The people frequently refer to themselves as Gurensi. In the Northern Territories they inhabit the area around Navrongo in Mamprussi District and spread over the northern frontier into French territory, where their main centre is the town of Po, in the Ouagadougou « cercle »*¹⁸⁵ (Kasena : dialecte : kasen, kasene. Ces populations se désignent généralement sous le nom de Gurensi. Dans les Territoires du Nord, ils habitent les zones situées aux environs de Navrongo dans le District du Mamprusi et s'étendent vers la frontière du Nord à l'intérieur du territoire français, où la ville de Pô est leur capitale dans le « cercle » de Ouagadougou)

Mais tout comme Rattray¹⁸⁶, elle n'est pas certaine de bien connaître les limites entre les différentes populations du Nord Ghana, puisqu'elle dit « *In british Territories the Kasena and Nankanse (Gurensi) so overlap, and are in places so intermarried, that it is difficult and sometimes impossible to tell, as one goes further North, where one tribe ends and the other begins* »¹⁸⁷ (Dans les territoires britanniques, les Kasena et les Nankanse (Gurensi) ont tellement de points communs et par endroits tellement de mariages entre eux, qu'il est difficile et parfois impossible de dire au fur et à mesure qu'on avance vers le nord là où une tribu se limite et là où l'autre commence). Manoukian donne également des indications démographiques sur les Kasena. Sur la base d'un recensement de la population en Gold Coast en 1948, elle relève que les Kasena étaient alors au nombre de 32. 868 dans la colonie de la Gold Coast¹⁸⁸.

Si nous rapprochons ce chiffre de celui fourni en 1924 par Maurice Delafosse sur les Kasena de la colonie de Haute-Volta et qui étaient de 38 000, nous constatons que dès cette période, bien que les statistiques ne soient pas de la même année, les Kasena étaient au nombre de 70 868 et ceux du Burkina Faso étaient déjà plus nombreux que leurs « frères » du Ghana.

Les premiers travaux anthropologiques ou ethnologiques sont majoritairement concentrés sur les Kasena du Burkina Faso et sont pour la plupart difficilement accessibles,

¹⁸⁴ MANOUKIAN, M. op. cit., p. 14

¹⁸⁵ Ibid., p. 4

¹⁸⁶ RATTRAY, R.S. op.cit., p. 538

¹⁸⁷ MANOUKIAN, M. op.cit., p. 4

¹⁸⁸ Ibid., p. 12

car, de langue allemande. Nous devons les plus importantes de ces publications à J. Zwernemann¹⁸⁹ et à K. Dittmer¹⁹⁰.

Les études de Zwernemann rapportent les traditions orales des Kasena de Pô, leurs relations de parenté et leur organisation sociale. A cela il faut ajouter une analyse qu'il fait des dialectes *kasim* dans le *Pölyglotta Africana* de S.W Koell. Il s'agit là d'un auteur qui sera utilement sollicité dans le cadre de l'histoire de la mise en place du peuplement Kasena.

En ce qui concerne l'étude de Dittmer, les informations les plus importantes sont relatives à l'institution de la chefferie de terre (*tega tu*) et de la chefferie politico-sacrée (*paare*) avec un fort accent du phénomène du *kwara*, une corne rituelle associée au pouvoir en pays *kasena*. En outre les données qu'il nous laisse concernent également les Kasena du Ghana, notamment les chefferies de Chiana et de Kayaro. De ce point de vue, Dittmer demeure une de nos sources précieuses pour l'étude de l'organisation socio-politique des Kasena.

En 1972, Saint-Jalmes Bernard¹⁹¹, retraça l'histoire du village de Kollo, comme Zwernemann l'avait fait pour Pô. Il est vrai, que dans les deux cas, le terrain couvert par les études est assez restreint. Néanmoins, on peut les exploiter pour la reconstitution de la mise en place du peuplement aussi bien à Pô, pour ce qui est de l'étude de Zwernemann, qu'à Tiébélé en ce qui concerne l'étude de Saint-Jalmes Bernard.

Parmi les travaux les plus récents il y a des thèses et des mémoires consacrés aussi bien aux Kasena du Burkina Faso qu'à ceux du Ghana. Le tout premier travail d'envergure dans ce sens est sans doute la thèse de troisième cycle que E. Bonvini a consacré à la langue *kasim*¹⁹². Outre ce travail, les recherches récentes les plus importantes consacrées à cette population relèvent surtout de l'anthropologie.

¹⁸⁹ ZWERNEMANN, J. «Untersuchen Zur sprachen der kasena, (Etudes sur la langue kasim) ». *Africa und Übersee*, Berlin, band 41 (1-2), mars 1957, pp.3-26 et 41(3) septembre (1957), pp. 97-116 ; . «Feldtypen und Speichertypen bei den Kasena in Obervolta ». *Zeitschrift für Ethnologie*, 88 (1963), pp. 310-317 ; « Zur Sozialordnung der Kasena von Pô (Obervolta) (L'organisation sociale des Kasena de Pô) ». *Tribus*, 12, décembre (1963), pp. 33-104 ; « La divination chez les Kasena de Haute Volta ». *Notes africaines*, 102, avril (1964), pp. 55-60 ; « Kasem dialects in the Polyglotta Africana ». *African language review*, 6 (1957), pp. 128-152 et « La fondation de Pô : Essai d'interprétation des traditions orales d'une ville kasena ». *Notes et Documents Voltaïques*, 2 (2), Janvier-mars (1969), pp. 3-15 et dans DIOULDE, L. *La tradition orale, problématique et méthodologie de l'histoire africaine*. Niamey, Niger, CRDTO, 1972, pp. 138-149.

¹⁹⁰ DITTMER, K. la plus importante des études de cet auteur est le *Die Sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet (West Africa)*. Hamburg, Mitt Museum f. völkerkunde Hamburg 27, 1961, 176 p.

¹⁹¹ SAINT-JALMES, B. 1972. *Aspects ociologiques et historiques d'un village kasena de Haute-Volta*. Ouagadougou, CVRS, 53p.

¹⁹² BONVINI, E. 1974. *Traits oppositionnels et raits contractifs en kasim : essai d'analyse phonologique*. Thèse de 3è cycle, UNLCO, Paris, 290p.

Ainsi, sur les Kasena du Burkina Faso, en 1985, Elie. M. Aneyan¹⁹³ réalisait un mémoire sur les enjeux du politique chez les Kasena de Tiébélé. L'auteur s'est penché sur l'épineuse question des premiers occupants et sur les migrations qui ont contribué à la mise en place du peuplement dans la région de Tiébélé. Mais le thème principal traité est la naissance et l'évolution du commandement politique de la chefferie de Tiébélé. C'est une contribution importante pour l'étude de la mise en place du peuplement dans la région concernée, mais surtout, elle apporte un éclairage sur les origines, la constitution et l'évolution de la chefferie de Tiébélé. C'est une étude déterminante pour l'analyse des institutions socio-politiques du Kasongo.

Quelques années plus tard, D. Liberski¹⁹⁴ soutenait une thèse de doctorat sur la conception et l'aménagement de l'espace en, pays *kasena*. Ce travail examine comment les Kasena du Burkina Faso aménagent un espace géographique en un territoire. L'éclairage de l'anthropologie à travers cette étude permet de mieux expliquer des institutions comme celle des *tangwana* (divinité terrestres), du *tega tu* (chef de terre) et du *pé* (chef, *souverain*) etc.

La parenté et l'organisation sociale sont abordées par Ludovic O. Kibora¹⁹⁵. L'auteur montre comment à la base de l'organisation sociale se trouve l'alliance matrimoniale. En effet, la majorité des mythes d'origine du pays *kasena* met en présence deux groupes. Un groupe qui est déjà là et un autre venu d'ailleurs. Entre les deux se noue toujours une alliance matrimoniale et c'est de cette relation que seraient issus les habitants du village ou de la chefferie. Ce travail peut aider à expliquer ou à interpréter les mythes d'origine et les récits de fondation des chefferies *kasena*, en somme, les fondements de l'organisation sociale des Kasena.

Du côté du Ghana, des efforts récents sont également entrepris pour permettre de mieux connaître les Kasena. Mais tout comme au Burkina Faso, les anthropologues sont encore les premiers ici. Dans ce cadre, un des tous premiers travaux universitaires est celui de Awédoba K. Albert¹⁹⁶. Centré sur la perception qu'a cette population de la richesse et de l'échange, ce travail qui s'intéresse avant tout aux Kasena contemporains, jette cependant un regard sur la période précoloniale et coloniale. De ce point de vue, il donne des éléments sur l'économie et le commerce chez les Kasena de la période précoloniale et aborde les

¹⁹³ ANEYAN, E.M. 1985. *Enjeux du politique chez les Kasena de Tiébélé (Burkina Faso) : du « kwara de guerre et de sang » au « kwara de paix, de fécondité et de reproduction sociale »*. Mémoire de maîtrise. Tours, Université François Rabelais. 90p

¹⁹⁴ LIBERSKI, D. op.cit.

¹⁹⁵ KIBORA, O.L. 1995. *L'Alliance matrimoniale : thème charnière de l'organisation sociale kasina (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat. Paris VII, 356p.

¹⁹⁶ AWEDOBA, A.K.1985. op.cit.

bouleversements subis par l'organisation socio-politique *kasena* à l'avènement de la conquête coloniale.

Une année plus tard, Peter Barker¹⁹⁷, consacrait dans son ouvrage, les pages 217 à 226 aux Kasena. Il donne notamment des renseignements sur le nombre des Kasena au Nord - Ghana, sur leur langue et sur l'origine du terme « *grunshi* ». Dans cet ouvrage, un bref développement relatif aux traditions d'origine des Kasena du Ghana a également été fait. Ces indications, dans le cadre de la mise en place du peuplement, viendront compléter les traditions d'origine des Kasena du Burkina-Faso.

En 1989, le père Abasi (A.K.H)¹⁹⁸ se penchait sur la fonction des fossoyeurs en pays *kasena*, leurs origines, leurs modes de succession et leur statut dans la société. C'est une des études qui nous serviront pour la compréhension des croyances socioreligieuses des Kasena.

Enfin, Allisson M. Howell¹⁹⁹, s'intéresse dans son ouvrage, à la conversion des Kasena au christianisme. L'auteur a cependant fait l'effort de consacrer quelques pages au passé des Kasena en général, mais surtout aux récits d'origine des chefferies de Chiana, Katiu, Kayaro et Nankong à partir des traditions orales collectées sur place. Confrontées aux traditions de migrations historiques des Kasena du Burkina Faso, ces données peuvent nous aider à dessiner les grandes lignes (phases) de l'histoire du peuplement du Kasongo.

Dans ce même document, l'invasion *zaberma* avec les conséquences qu'elle a pu entraîner pour le Kasongo a été sommairement décrite. Il s'agit donc d'un des documents essentiels à mettre en contribution non seulement dans la partie consacrée à l'histoire du peuplement, pour l'analyse des institutions socio-politiques, mais encore, dans le cadre des rapports que les Kasena ont entretenu avec l'extérieur.

Ce tour rapide des sources écrites les plus importantes dont nous disposons sur les Kasena nous permet de constater qu'il n'existe aucune étude véritablement historique, que ce soit sur les Kasena du Burkina-Faso ou du Ghana. Certes, la plupart des auteurs francophones comme anglophones sont bien obligés de donner quelques indications d'ordre historique, mais ce n'est pas leur préoccupation majeure. Les informations relatives à l'histoire sont donc dispersées dans ces ouvrages généraux et il s'agira pour nous de les rassembler enfin de les utiliser dans le cadre de ce travail.

Ces documents nous serviront d'ailleurs à plus d'un titre. L'historien a besoin de l'éclairage du linguiste comme de l'anthropologue. Ils peuvent nous aider à mieux expliquer les faits historiques, culturels, matériels ou la question des origines (étude des toponymes), les

¹⁹⁷ BARKER, P. op.cit.

¹⁹⁸ ABASI, A.K.H. 1989. *Bayaroo among the Kasena of Northeast Ghana*. Katholieke universiteit. Leuven

¹⁹⁹ HOWELL, A.M. op.cit.

institutions socio-politiques et leur fonctionnement. Ils seront donc judicieusement exploités, d'autant plus que la rareté des travaux historiques est manifeste.

En effet, les travaux purement historiques qu'il nous a été donné de consulter sur le pays *kasena* se résument à deux mémoires de maîtrise consacrés uniquement aux Kasena du Burkina-Faso. Ce sont : Batiga (Sidonie R M E)²⁰⁰ et Ada (Jean de la Croix)²⁰¹.

Ces deux documents sont cependant limités à la seule ville de Pô. Cela constitue déjà un facteur qui réduit leur portée. Par ailleurs, dans le premier surtout, on s'attend à voir une ébauche assez sérieuse de la mise en place du peuplement. Malheureusement il se contente de reprendre en grande partie l'article de Zwernemann sur la fondation de Pô. L'auteur reconnaît d'ailleurs n'avoir pas mené des enquêtes de terrain dans les villages dits autochtones, ce qui constitue une autre grande lacune.

Le second nous semble en revanche plus intéressant, dans la mesure où il décrit les armes des Kasena précoloniaux, leurs techniques de combat et les différentes guerres qu'ils eurent à soutenir contre d'autres peuples. Sur la culture matérielle et technique des Kasena (technique de fabrication des armes, travail de fer etc.) ce document est d'un secours certain. En dehors, de ces études, la seule recherche qui semble, si du moins on se fie à son titre : « *A propos d'une histoire régionale des Kasena du Burkina Faso* » poser de façon globale la question de l'histoire des Kasena, est un article de Hans Peter Hahn²⁰², dans lequel nous sommes d'ailleurs cité à plusieurs reprises. Malheureusement, à la lecture, on reste sur sa faim, car, loin de fournir des indications sur l'histoire des Kasena, l'auteur, comme le montre ce passage, milite plutôt pour que cette histoire soit écrite un jour : « *L'objectif de ma contribution est d'illustrer certains aspects de l'histoire des Kasena, en tenant compte du fait que l'histoire de la région n'est pas encore écrite. Cette tâche ne peut pas être remplie avec les faits présentés ici. Elle demande plutôt un programme de recherche spécifique, afin de réunir les documents déjà existants et de procéder à une investigation sur le terrain qui permettra d'intégrer les paroles des anciens du pays kasena* ». Les aspects de la culture *kasena* sur lesquels s'est particulièrement penché cet auteur concernent l'histoire de l'agriculture dans la zone. De ce point de vue, cette contribution nous sera utile dans le cadre des activités de production du Kasongo précolonial.

A cette documentation, il convient de rajouter les sources archéologiques. Il est vrai, que nous ne disposons pas de travaux archéologiques consacrés spécifiquement au Kasongo. En la matière, même les quelques données dont nous avons pu avoir connaissance sont

²⁰⁰ BATIGA, S.R.M.E. 1985. *Approche de la société kasséna précoloniale : région de Pô*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 154p.

²⁰¹ ADA, J. de la Croix. 1985-1986. *L'Art militaire au Kassongo précoloniale (région de Pô). Province du Nahouri (Burkina Faso)*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 167p.

²⁰² HAHN, H.P. 2003. op.cit., p. 1432

exclusivement consacrées à la partie burkinabè du Kasongo. Dans ce cadre, les travaux de Kiéthéga Jean Baptiste et en particulier sa thèse de doctorat d'Etat²⁰³, font autorité. En permettant grâce à la datation au C₁₄ de connaître les débuts de l'activité métallurgique dans la zone, ils nous apportent des repères fiables, qui conforteront nos tentatives de datation de la mise en place du peuplement à partir de la tradition orale. Ils permettent par ailleurs, de jeter un éclairage sur l'économie, et en particulier sur l'industrie métallurgique des Kasena. Les travaux de Yago Ousamane²⁰⁴ sur l'architecture militaire en pays *nuna* et *sissala* peuvent aussi nous apporter des précisions, en particulier sur la datation du siège de Sati par les Zaberma. Il en est de même pour les recherches de Jean de la Croix Ada²⁰⁵ et de Sylvain Badey²⁰⁶, en ce qui concerne l'architecture du pays *kasena* et plus précisément, l'architecture de la chefferie de Tiakané.

Au terme de cette revue de littérature sur les Kasena, une conclusion s'impose. Il n'existe aucune étude d'ensemble (quel que soit le sujet) sur les Kasena. Le peu d'études dont nous disposons sont parcellaires, locales et par pays (Burkina-Faso, Ghana), comme emprisonnées dans le cadre des frontières coloniales.

C'est pourquoi tout en prenant en compte les informations que peuvent nous fournir ces sources écrites, nous avons choisi de nous appuyer également sur des enquêtes de terrain effectuées aussi bien en pays *kasena* du Burkina-Faso que du Ghana. C'est là une approche novatrice, car à notre connaissance, une telle tentative n'avait pas encore été entreprise.

Dans son étude sur les « *Gourounsi* », Anne Marie Duperray avait tenté d'étudier les composantes voltaïque et ghanéenne de ce groupe. Malheureusement, face à un certain nombre de difficultés, elle fut obligée de limiter son étude aux seuls Gurunsi du Burkina-Faso²⁰⁷. En effet, une telle entreprise n'est pas dépourvue de difficultés. Mais c'est seulement en les affrontant que nous serons en mesure de franchir les barrières administratives, politiques et linguistiques etc., pour offrir aux Kasena leur histoire complète, non morcelée par une frontière artificielle. Pour cela il faut une démarche rigoureuse en vue de répertorier tout ce qui, dans la tradition orale, peut permettre d'éclairer tel ou tel aspect de l'histoire de ce peuple.

²⁰³ KIETHEGA, J.B. 1996. *La métallurgie lourde du fer au Burkina Faso*. Thèse d'Etat. Paris. 2 vol. 802p

²⁰⁴ YAGO, O. 1985. *Essai sur l'architecture militaire en pays nuna et Sissala*. Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou, 141p.

²⁰⁵ ADA, Jean de la Croix. 1999-2000. *L'habitat dans le système de défense au Kasongo : le cas de Tiakané*. Mémoire de DEA. Université de Ouagadougou, 85p.

²⁰⁶ BADEY, S. 2001. *Protocole d'approche archéologique de la dégradation d'un habita en terre crue : la concession du chef de Tiakané (Burkian Faso)*. Vol. 1. Mémoire de maîtrise. Paris I, 129p.

²⁰⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit. p.9

4.2. Les Sources Orales de l'histoire des Kasena

Comme dans le cas des sources écrites, on se retrouve en pays *kasena* face à une difficulté de taille pour les enquêtes orales. Mis à part les difficultés administratives pour conduire un travail de terrain au Ghana, le Kasongo (pays des Kasena) à la différence du Moogo (pays des Moose) n'a pas développé un mythe fédérateur qui retrace des origines communes à l'ensemble du groupe. Comme l'a constaté à juste titre D. Liberski²⁰⁸, les mythes d'origines sont multiples, locaux et concernent seulement quelques agglomérations de villages et parfois un seul village.

Cette situation n'est pas propre aux seuls Kasena. On la retrouve dans la plupart des sociétés segmentaires africaines. Seulement, une des conséquences inhérentes à ces cas, c'est l'absence d'informateurs officiels. Ici, il n'y a ni tambourinaires, ni griots spécialisés et dépositaires de la tradition et de l'histoire dynastique comme c'est le cas chez les Moose et les Malinké. Le problème qui se pose alors est de savoir auprès de qui s'informer ?

Une autre question non moins importante à résoudre est relative à la typologie des sources à utiliser. La typologie des sources de l'histoire est toujours en rapport avec les caractéristiques de la société en cause, et notamment avec son mode d'organisation socio-politique²⁰⁹. Les sources dont on dispose par exemple sur les sociétés à organisation centralisée ou hiérarchisée (Moose, Dagomba, etc.) n'ont rien de commun avec celles dont peut disposer l'historien des sociétés segmentaires (ou lignagères), parmi lesquelles se classent les Kasena.

L'historien des Kasena doit donc investiguer dans la tradition de ce peuple, dans sa vie quotidienne afin de repérer les traces du passé qui sont tout aussi visibles dans ces sociétés dites « *sans état* » ou à organisation non centralisée que dans les sociétés « *étatiques* ». La différence réside dans le fait que chaque type de société produit et secrète ses modes particuliers de mémorisation du passé²¹⁰. Ainsi, il n'existe pas au Kasongo des dépositaires officiels, mais il y a d'une part, des informateurs clés, qui peuvent fournir des renseignements sur l'histoire de leur peuple, et d'autre part, une littérature orale, dont certains genres peuvent apporter des données essentielles, non seulement à la reconstitution de la mise en place du peuplement, mais encore, pour expliquer ou comprendre telle ou telle institution des Kasena.

²⁰⁸ LIBERSKI, D. op.cit., p. 261

²⁰⁹ PERROT, C.H. 1993. Sources orales et histoire : un débat permanent. Dans *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*. Paris, CNRS éditions, p. 15

²¹⁰ Ibid.

4.2.1. Informateurs du pays kasena et Typologie des sources

Comme informateurs clés, nous retenons les *tega tiina*, sing. *tega tu* (chefs, propriétaires de la terre), les *tangwana tiina*, sing. *tangwam tu* (responsable de culte de divinités particulières : bosquet sacré, marigot sacré etc.), les *vrua*, sing. *vrio* (devins), les *pwa*, sing. *pê* (chefs politiques et sacrés des villages/ chefferies) et tout ceux qui ont le statut de « *nakwa*, sing *nakwi* » (anciens/ doyens) et qui sont constitués des chefs de lignages et de familles. Enfin, les femmes des chefs de lignage et même des personnes moins âgées, mais ayant vécu très étroitement avec un ancien ou un chef de lignage, détiennent souvent des informations précieuses.

Les *tega tiina* peuvent donner des informations relatives aux premiers occupants de l'espace qui les concerne. Leurs informations sont importantes pour la reconstitution de l'histoire du peuplement. En fournissant par exemple la liste des chefs de terre qui se succèdent depuis la fondation du village, ils peuvent aider à établir une chronologie relative pour l'histoire du village.

Ils constituent également une importante source en ce qui concerne la conception du monde et de l'espace. En revanche, ils sont théoriquement censés ne pas jouer un grand rôle politique. Les traditions que l'on peut récolter auprès des *tega tiina* font en règle générale, partie de ce qu'on peut qualifier de traditions figées. La nature de leur fonction leur interdit certaines libertés dans la transmission de la tradition.

Font partie également des traditions figées, celles que l'on peut collecter auprès des *tangwana tiina*. Ils sont responsables de divinités particulières, et à ce titre, ils sont mieux indiqués pour développer des thèmes sur la religion, les croyances, la conception du monde, bref tout ce qui se trouve à la base de l'organisation sociale *kasena*. Ils partagent ce privilège avec le *tega tu*, qui est en principe, le premier responsable du culte de la terre du village sur laquelle reposent les différents *tangwana* (divinités, lieux sacrés comme un bosquet, une colline etc.). Le *tega tu* et le *tangwam tu* sont donc des informateurs centraux qu'il faut consulter non seulement pour l'histoire du peuplement, mais encore, pour la conception de la vie et du monde en général chez les Kasena.

A ces informateurs, il faut rajouter le *vrio* (devin), très influent dans la société précoloniale *kasena* (et même de nos jours) sans les conseils duquel rien d'important n'était entrepris. Il recevait les visites aussi bien des responsables (envoyés des chefs, chefs de terre etc.) que de simples individus et ordonnait les sacrifices à faire. Il est en contact avec tous les membres de la société et détient bien souvent des informations confidentielles et pertinentes non seulement sur l'origine de chacun des lignages, mais aussi sur tous les événements (heureux ou malheureux) qui ont marqué le village ou la chefferie.

Sur les migrations des ancêtres fondateurs de chefferies et sur l'organisation, le fonctionnement des institutions les *pwa* et leurs conseillers (*nakwa* = doyens) peuvent donner des informations utiles. Les listes des *pwa* qui se sont succédés depuis l'avènement du *paare* (chefferie) demeurent un des rares repères de datation pour l'histoire du Kasongo. Ce sont également les *pwa* qui sont intarissables sur les guerres « réussies » contre tel ou tel voisin et d'une manière générale, sur les rapports avec l'extérieur, les conflits, les alliances etc.

Cette catégorie de traditions est plutôt à classer dans les traditions semi figées, dans la mesure où elles donnent souvent lieu à des débats contradictoires et peuvent faire l'objet de plusieurs versions, même si par ailleurs la trame du récit reste identique dans toutes les versions.

Enfin, tous les anciens de lignages (*nakwa*) les vieilles personnes, hommes comme femmes (en particulier les femmes des chefs de lignages), des personnes moins âgées mais qui grâce à des rapports étroits avec un doyen, détiennent bien souvent des informations utiles.

En dehors de ces informateurs clés, la tradition orale *kasena* est suffisamment riche de textes littéraires oraux et certains d'entre eux, pour peu qu'on veuille bien les examiner attentivement, peuvent fournir à l'exploitation, des informations précieuses à l'historien. Ce sont les *menmagna* ou *bitar bia* (proverbes), les *sinseiri* (déclarations), les *pwa yira* ou *pé basem* (devises / surnoms des chefs), les *dindi* (devinettes), le *diin lara* (littéralement causerie d'hier), les *lè* (poèmes, chants) et les *sunswali* (contes).

Parmi ces textes, il y a d'abord ce que A.K Awédoba appelle *menmagna* ou encore *fanga tu menmagna*²¹¹ et que L. Kibora nomme plutôt *bitar bu*, pl. *bitar bia*²¹². Ces deux termes désignent la même réalité que l'on peut traduire en français par proverbes. Cependant, *menmagna* peut aussi signifier l'histoire ou le compte rendu d'un événement qui peut ou non être actuel. Alors pour éviter toute confusion entre un récit ou une narration quelconque, la phrase introductive *fanga tu* (l'homme de l'ancien temps) est employée quand il s'agit d'un proverbe, ce qui donne une expression complète qui est *fanga tu menmagna*.

Quant au terme *bitarbu*, il est formé de la combinaison des termes *bitara* (parole) et *bu* (enfant). Il s'agit en fait d'une déclaration courte et concise, comme l'est le proverbe. Quoiqu'il en soit, chez les Kasena les proverbes sont toujours attribués aux ancêtres collectivement, raison pour laquelle le terme *fanga tu* (l'homme de l'ancien temps, l'homme d'avant) les introduit.

²¹¹ AWEDOBA, A.K. 1984. *An introduction to Kasena society and culture through their proverbs*. Laham. New York. Oxford. University Press of América. p. 31

²¹² KIBORA, O.L. 1997. *Du dehors au-dedans : l'alliance chez les Kasina (Burkina Faso)*. Publications de l'Université Paris 7- denis Diderot, Paris, p. 51

L'utilisation des proverbes est donc dans une certaine mesure fonction de l'âge, de l'expérience et du statut dans la société *kasena*. C'est pourquoi leur utilisation est commune chez les anciens et très rare au sein des jeunes. A travers les sujets traités par les proverbes *kasena*, on peut se rendre compte si ce genre de textes peut ou non servir à l'historien. Or, ces proverbes n'ont pas de sujet particulièrement favori au point d'exclure certains aspects de la vie. Ils sont en étroite liaison avec le large domaine de l'expérience et du vécu des Kasena. Il n'y a pas de sujet trop sacré ou trop insignifiant, au point de n'être pas traité dans un proverbe.

Les proverbes *kasena* parlent de la famille, de l'autorité des aînés, de l'abus de pouvoir, des activités économiques, de la religion, de la technologie, des arts et des distractions, de la vérité, de la méchanceté, du *paare* et du *pê*, etc. L'institution chefferie est un des sujets que l'on rencontre fréquemment dans les proverbes. Mis à part le fait que ces références viennent contredire le point de vue qui veut que les Kasena forment une société dépourvue de structures organisées, elles permettent à l'historien de se faire une idée de comment le chef est perçu dans cette société, quelles sont ses fonctions et qu'est-ce que la société attend de lui. A titre d'exemple examinons le proverbe suivant : *pê na jege de noono nayera pwoli-n' jangna mo* (Si tu es en conflit avec le chef, même les bergers t'invitent à la lutte).

Ce proverbe nous laisse percevoir que le chef était un personnage puissant dans la chefferie. Tous les conflits graves qui concernaient les lignages ou même des individus étaient portés devant le chef pour jugement. Le fond de ce proverbe c'est alors de montrer que si une personne est en mauvais termes avec le chef, elle ne peut pas s'attendre à une protection de la part de ce dernier, quand elle sera en conflit avec n'importe quelle autre personne et que le cas vient à être porté devant le tribunal du chef. Comme on peut le constater, ce proverbe jette un éclairage à la fois sur la personnalité du chef *kasena* et sur une de ses fonctions (juge ou arbitre) dans la société. C'est autant de détails dispersés dans les proverbes qui peuvent permettre à l'historien patient de trouver des indications pertinentes sur tel ou tel aspect de l'histoire ou de la culture du Kasongo.

Un autre genre littéraire qui se rapproche du proverbe mais qui ne l'est pas, est le *sinseira* (pl.*sinseiri*). Il s'agit d'un genre de littérature orale particulier, différent. Le *sinseira* est comme un cliché imputé à une personne spécifique. En français le *sinseira* peut paraître comme une plaisanterie, mais dans la société *kasena* il a un but moins ludique. Le *sinseira* est essentiellement une parole, une déclaration mémorable et datable, attribuée à un individu qui peut être encore en vie au moment où cette déclaration est utilisée. Ainsi une déclaration peut

rester dans la mémoire collective pour un certain nombre de raisons, dont la plus importante est l'hilarité que cette déclaration provoque.

Le *sinseira* n'est pas expressément inventé par son auteur comme un jeu. Ce sont plutôt les gens qui l'ont trouvé amusant et qui l'utilisent comme tel, à l'occasion d'une circonstance similaire à celle qui a provoqué la déclaration à l'origine. Par rapport au proverbe, le *sinseira* a donc un caractère relativement récent et ne peut avoir la même importance comme source pour l'historien.

La grande différence entre les *sinseiri* et les proverbes *kasena*, c'est que le *sinseira* a souvent un caractère local, alors que les proverbes sont considérés par les Kasena comme renfermant des vérités universelles applicables partout. A partir du moment où des déclarations (*sinseiri*) font référence à des individus qui sont habituellement du groupe à l'intérieur duquel la déclaration circule, ces déclarations varieront d'une chefferie à une autre. On peut d'ailleurs s'attendre, et c'est souvent le cas, à ce que les *sinseiri* qui sont populaires d'un côté de la frontière internationale qui sépare le Kasongo ne le soient pas de l'autre côté ou ne soient même pas connus, précisément parce qu'il y a une interaction réduite entre les membres de la communauté *kasena* située de chaque côté de la frontière depuis l'époque coloniale. En fait ce genre littéraire peut être propre à un groupe donné, à un quartier ou tout au plus à un village²¹³. Il faut cependant relever la possibilité qu'à la longue, certains *sinseiri* puissent évoluer pour devenir des proverbes.

Un autre genre littéraire oral chez les Kasena est constitué par les *pwa yira* (sing. *pê yire*) ou devises des chefs, encore appelé *pê basem* (surnom du chef). Ce sont des expressions littéraires concises. Comme son nom l'indique, le *pê yire* est le nouveau nom donné au chef à la suite de son intronisation. Chaque chef *kasena* a sa devise propre, différente de celle de son prédécesseur ou de son voisin. Selon leur étymologie ces devises n'existent pas dans une autre situation. Il n'y a de devise que pour le *pê*. C'est pourquoi la devise c'est « *le nom du chef* »²¹⁴.

Pour l'historien, ces devises constituent une source importante d'informations. En effet, contrairement aux anthroponymes habituels, ces *pwa yira* sont des expressions qui traduisent la puissance du *pê* et la philosophie avec laquelle il compte assumer son pouvoir. Ces devises peuvent non seulement fournir des indications sur la nature de l'autorité *kasena*, mais également jeter un éclairage sur la personnalité du chef qui portait ce nom devise, les événements de l'époque, des éléments de datation etc. A titre d'exemple, la devise du *pê* Santé de Pô était : *na kur mim* (le feu qui se trouve sous l'eau).

²¹³ KIBORA, O.L. 1997. op.cit., p. 51

²¹⁴ KIBORA, O.L., 1997. op.cit., p. 53

Cette devise donne des indications sur la personnalité de ce chef. Le feu qui couve sous l'eau est extrêmement puissant, dans la mesure où en temps ordinaire c'est l'eau qui est utilisée pour éteindre le feu. Alors pour qu'un feu couve sous l'eau il faut que celui-ci soit d'une puissance hors du commun. En clair, le *pé* Santè met en garde ceux-là qui voudraient à partir de son apparence calme, douter de sa puissance et de sa capacité à punir sévèrement ceux qui viendraient commettre de fautes lourdes dans la chefferie.

On ne peut saisir la portée et l'importance du nom de règne de Santè qu'en se référant aux circonstances historiques de son avènement au pouvoir. Il fut non pas coutumièrement intronisé mais nommé par l'administration coloniale après la mort du *pé* Yadè en 1919. Il a fallu alors que le nouveau souverain cherche à se faire reconnaître officiellement par les notables de Pô, et obtenir ainsi, en mars 1919 son intronisation coutumière²¹⁵. Parmi eux, il y avait Alira, un autre prétendant qui était sûrement le favori des notables qui durent cependant se plier devant le choix de l'administration coloniale. C'est contre ce camp adverse que le nouveau *pé* proféra ces menaces sous forme de devise.

Dans la tradition orale *kasena*, il existe encore un autre genre littéraire que l'on peut traduire par devinette. C'est le *dindia*. Le *dindia* est plutôt un jeu éducatif et populaire. Comme le conte, il tire son importance dans la société *kasena* de son caractère ludique et didactique²¹⁶. De ce point de vue, il ne peut servir à l'historien que pour l'étude de la vie quotidienne ou de la formation du jeune *kasena*.

Enfin on distingue chez les Kasena une grande catégorie de paroles littéraires qui est le *lara* (causerie), qui comprend le *diin lara* (causerie d'hier), le *lenga* (poème chanté) et le *sunswala* (conte).

Parmi ces trois genres, ce sont les deux premiers qui sont très importants pour l'historien, en ce sens qu'ils peuvent fournir toutes sortes de renseignements sur les événements passés. Le *diin lara* qui étymologiquement signifie causerie d'hier, est souvent confondu au conte. Pourtant, il faut éviter cette confusion car le *diin lara* est une histoire ancienne véritablement vécue par le village et que l'on peut de façon chronologique situer dans le temps.

Dans le cadre de nos enquêtes par exemple, nous avons été conduit fréquemment à préciser le genre de *lara* qui nous intéressait. De fait, plus d'un de nos informateurs nous a posé cette question « *tu dis que tu es venu pour faire le lara (causer) avec nous- mais s'agit-il du zem lara (causerie d'aujourd'hui) ou du diin lara (causerie d'hier)* ». Alors nous

²¹⁵ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 244

²¹⁶ KIBORA, O.L. 1997. op.cit., p.54

répondions que nous étions surtout intéressé par le *diin lara*, car il va nous aider à mieux comprendre le *zem lara*.

C'est à travers ces *diin lara* que l'on peut apprendre l'histoire de la constitution du village et de chacun des *dwi* (espèces/ semences = lignages) qui composent le village. Le *diin lara* qui est en règle général l'apanage des personnes âgées constitue avant tout, un récit historique qui peut utilement servir à l'historien, entre autres pour l'histoire du peuplement.

Contrairement au *diin lara*, qui se rapporte seulement au passé, le *lenga*, une sorte de poème chanté, peut être en rapport avec des événements passés mais aussi présents, se rapportant à un individu, à un groupe donné ou à toute une collectivité (village, chefferie etc.). Avec le chant *kasena*, on peut apprendre autant de choses sur la vie de la société *kasena* qu'à travers le *diin lara*. Le chant intègre non seulement des éléments de la vie quotidienne, mais aussi des éléments d'histoire et c'est à ce titre qu'il peut être une source utilisable pour l'historien.

En ce qui concerne le *sunswala*, il s'agit du conte. Bien que nous ayons ici affaire à une fiction, il faut noter que le conte est influencé par la vie réelle, la vie de tous les jours²¹⁷. L'un des aspects importants du conte *kasena*, c'est qu'à la fin l'assistance suite à une question du conteur, tire toujours leçon de l'intrigue du récit et en fait des commentaires. C'est alors un des moments propices pour utiliser des proverbes qui eux ont toujours un rapport direct avec les pratiques héritées des ancêtres.

Sans être exhaustif, ce sont là les principaux textes de la littérature orale *kasena* qui peuvent fournir des indications précieuses à l'historien des Kasena.

A ces textes, il faut ajouter les toponymes qui très souvent servent d'indicateurs pour retracer l'histoire de la mise en place du peuplement. Ainsi les noms comme Tiébélé (Burkina Faso), Paga (Ghana) ont une signification étroitement liée à la mise place du peuplement dans ces régions. Il en est de même de l'anthroponymie, car l'étude des noms propres (*damlugu*, *tianlugu*, etc.) peut fournir des indices pour la datation de certains événements. L'identification des principaux informateurs et de la nature des ressources à rechercher nous a permis d'amorcer le travail de terrain.

4.2.2. Le terrain d'enquête

Malgré les difficultés évoquées plus haut, nos enquêtes ont couvert tout le Kasongo, à travers l'échantillon que nous avons préalablement déterminé. Au Burkina Faso, il y a six chefferies principales précoloniales, indépendantes les unes des autres. Ce sont de l'ouest vers l'est, Koumbili, Guiaro, Tiakané, Pô, Kampala et Tiébélé.

²¹⁷ Ibid., p.58

Au Ghana, on dénombre trois groupements de chefferies de même nature, à savoir les chefferies de Paga, de Chiana et de Kayaro. Notre échantillon de base est constitué de ces neuf chefferies principales desquelles dépendent la plupart des autres villages du Kasongo. Néanmoins, chaque fois que de besoin, de simples villages ont été enquêtés. Parmi ces villages, les localités déclarées autochtones ou centres d'occupation ancienne ont été toutes enquêtées.

En dehors du Kasongo, nous avons visité quelques voisins, comme le pays *moaaga*, *nuna*, *nankana* où quelques entretiens ont été réalisés. La délimitation du terrain de l'étude était nécessaire pour le démarrage de la collecte des données.

4.2.3. Méthode de collecte.

Pour chacune des neuf chefferies principales, nous avons commencé par identifier les villages dits autochtones. Cela nous a permis de collecter par la suite, les mythes d'origine des supposés premiers occupants, mais encore, de dresser une cartographie des sites de ces présumés autochtones. Une fois cette identification faite, nous nous sommes intéressés aux ancêtres fondateurs de chefferies qui seraient arrivés plus tard dans la région. Une cartographie des itinéraires migratoires relatifs à ces mouvements de populations a été également tracée.

Sur la base de ces premières informations, nous avons établi non pas un questionnaire, mais plutôt un guide d'entretien. Cet instrument de collecte a l'avantage de laisser le champ relativement libre à l'informateur. Néanmoins, notre guide a été établi en tenant compte des thèmes qui nous intéressaient et surtout, des lacunes et insuffisances que nous avons dégagées dans la revue de la littérature écrite.

Ainsi, pour engager la conversation et mettre en confiance notre interlocuteur, nous commençons toujours par lui demander, après les formules d'usage de politesse, de nous raconter librement l'histoire de sa localité. Il s'agissait alors de faire un *diin lara*. L'expérience du terrain nous a confirmé que ce genre d'exercice intéresse les informateurs qui n'hésitent pas à livrer parfois des données assez détaillées, surtout sur les périodes de gloire du village. Dans ces mêmes récits, les migrations qui ont contribué au peuplement du village sont abordées. A certaines occasions, nous demandions à notre « chroniqueur » du jour, de permettre à d'autres personnes présentes de pouvoir intervenir si elles le jugeaient nécessaire. Bien que cela permette de faire une rapide confrontation des données sur le terrain, il est important de retenir que cette situation devient souvent difficile à gérer, dans la mesure où, il arrive que deux informateurs s'opposent jusqu'à vouloir en venir aux mains. Néanmoins, bien canalisés, ces débats contradictoires (la palabre) permettent de déboucher sur des aspects

importants comme par exemple la question de l'autochtonie, les mobiles de migrations, les époques de ces migrations, l'itinéraire emprunté, les contacts entre population déjà présente et migrants venus d'ailleurs et enfin, la nature des rapports qui s'installèrent entre les deux communautés, les institutions etc. Toutes ces questions sont traitées dans la première partie de notre guide d'entretien qui en compte trois.

La deuxième grande partie de notre guide d'entretien est axée sur la vie matérielle, les techniques développées par le groupe, les productions, le commerce et l'économie de façon générale.

Enfin, les relations avec le monde extérieur ont constituées le troisième volet du guide d'entretien (guerres, relations culturelles et/ ou de bon voisinage, invasions, contacts avec les blancs, la conquête coloniale).

En plus du guide d'entretien, nous avons procédé à des enquêtes non formelles. Il s'agit tout simplement d'échanges que nous avons eu avec des personnes ressources, comme par exemple Patrick Amipari, un prince candidat malheureux de Kayaro, et qui n'ont pas fait l'objet d'enregistrement, puisque l'informateur ne le souhaitait pas. Dans ce genre de situations, nous prenons des notes pendant l'entretien, si notre interlocuteur l'accepte, sinon, immédiatement après l'entretien, nous essayons de retracer rapidement l'essentiel de nos échanges. C'est encore cette même méthode que nous avons utilisée avec le maire de Pô et aussi dans le village autochtone de Tamona, où les anciens n'ont accepté qu'au bout de la quatrième visite de nous recevoir, à condition de n'être pas enregistrés.

En dehors de ces cas, la plupart de nos entretiens (individuels et de groupes) sont enregistrés sur magnétophone. Il est vrai, il n'y a pas longtemps, cet appareil provoquait et continue de provoquer des réticences dans certains milieux. Mais ces dernières années, la plupart des informateurs sont plutôt contents de se réécouter après l'enregistrement. Cela est nécessaire pour restituer l'information, mais permettre aussi à l'auteur de se corriger rapidement si jamais, des erreurs ou des omissions s'étaient glissées dans ses informations. L'enregistrement permet par ailleurs de garder la totalité de l'information et de pouvoir par la suite, la traiter en « laboratoire ».

4.2.4. Traitement des données

Les données brutes (les enregistrements et les notes) recueillies sur le terrain ont été transcrites intégralement. Elles ont permis d'élaborer des fiches, au nombre de 42 pour les enquêtes menées en pays *kasena* du Burkina-Faso et de 23 pour le Ghana. Chaque fiche comporte en entête, l'identification de l'auteur, c'est-à-dire son nom et prénoms, sa fonction, son âge, le lieu et la date de l'enquête. Ces fiches ont été reliées en un document unique

auquel nous avons donné le titre provisoire de : « *Traditions historiques du pays kasena : enquêtes orales en pays kasena du Burkina-Faso et du Ghana* ». Nous espérons après ce travail, parvenir à faire publier ces traditions historiques du Kasongo.

L'exploitation de ces fiches a consisté à classer par thème comme dans le cas des sources écrites, les informations collectées. Ainsi, au dos de chaque fiche, les différents thèmes qui ont été abordés sont identifiés et commentés et une analyse sommaire est faite. Une fois l'ensemble des thèmes dégagés, les fiches sont confrontées d'abord entre elles et ensuite, les informations qu'elles donnent sont comparées à celles que nous fournissent les sources écrites, mais aussi au vécu quotidien des Kasena, qui comme nous l'avons montré plus haut, ont élaboré tout une variété de textes littéraires qui font référence au passé.

Les Kasena ayant développé plusieurs textes faisant référence à des événements historiques, on peut s'attendre à ce qu'une grande importance soit accordée à l'histoire dans leur société.

5. Savoir interne et histoire chez les Kasena

Le terme histoire n'a pas d'équivalent en *kasim*. Néanmoins, le chercheur attentif arrive à se faire une idée de la perception de l'histoire dans cette société. Cette perception intègre la représentation du temps et du passé, le rôle et la place de l'histoire dans la société et enfin, la détention et la transmission du savoir historique.

5.1. Perception de l'histoire chez les kasena

Il n'existe pas en *kasim* (la langue des Kasena) un terme que l'on peut traduire par histoire. Cependant, quand on est attentif aux conversions entre les anciens en pays *kasena*, on se rend compte que des rappels fréquents au passé sont faits pour illustrer ou argumenter tel ou tel point de vue. Cette habitude semble indiquer que non seulement les Kasena ont une claire définition de l'histoire, mais encore, qu'ils connaissent le rôle et la fonction qu'elle joue dans leur société. On ne peut cependant pas comprendre comment les Kasena perçoivent l'histoire sans examiner comment le temps est marqué dans cette société.

Chez les Kasena, les expressions *diin* (hier) et *zem* (aujourd'hui) montrent en quels termes ils perçoivent globalement le temps. Ainsi, les générations passées sont classées comme *diin* alors que les présentes sont qualifiées de *zem*.

De même dans la dialectique *kasena* du changement social ou de l'évolution, le monde d'aujourd'hui ou l'époque contemporaine, *zem* est opposé au passé le plus reculé, *diin*.

Dans ce jeu d'opposition, on se rend compte que les Kasena ont une conception idéaliste du passé. Cependant, les termes *zem* et *diin* peuvent aussi respectivement se

rapporter au présent, *zem* signifiant aujourd'hui dans le sens de ce jour présent, et *diin* pouvant tout simplement désigner la journée d'hier, la veille. C'est alors au contexte de leur emploi qu'il faut se référer pour connaître vraiment ce qu'ils désignent.

Par contre, les Kasena ont aussi une vision qui se rapproche de celle qu'on a de l'histoire en tant que science. Dans ce dernier cas, les expressions *fanga* (avant) et *mimanga* (le temps de) sont utilisées. C'est à partir de ces expressions que les Kasena eux-mêmes périodisent leur histoire.

On peut ainsi supposer que quand ils parlent de *fanga fanga* (avant, avant), le dédoublement de ce terme invite à considérer une période très reculée de leur histoire, et pourquoi pas, des origines au XVI^e siècle. Du XVI^e à la seconde moitié du XIX^e siècle correspondent les expressions : *tiam mimanga* (l'époque difficile, l'époque de la souffrance) ou *goaala mimanga* (le temps des agresseurs). Le premier terme renvoie à la période au cours de laquelle il y avait des luttes fréquentes entre villages et entre chefferies. Elle est aussi souvent caractérisée par *kyan mimanga*, *kitoogo mimanga* ou encore *gouala minmanga* (la période des flèches, période des gourdins). C'est justement cette période que les premiers auteurs européens ont caractérisée d'époque d'insécurité et d'anarchie.

En ce qui concerne le second terme, il fait référence aux raids esclavagistes des Dagomba, des Moose et des Zaberma. A partir de la conquête coloniale, les Kasena parlent de *dam mimanga* (la période de la force) ou encore *da nana lugu* (le monde de huit jours), faisant référence aux corvées et travaux forcés qui duraient huit jours par équipe. Ils caractérisent encore cette période de *nasara lugu* (le monde du Blanc). Il est évident que cette dernière période va de la conquête coloniale à nos jours. Au Kasongo, plusieurs noms propres renvoient exclusivement à cette période. Il en est ainsi par exemple du nom *Goualadjjé*, formé à partir de *gouala* (gourdins) et *djié* (disparu) qui littéralement signifie « *les gourdins ont disparu* ». La réalité historique que ce nom permet de restituer est la fin de la période précoloniale, suivie de la disparition des guerres et conflits internes du fait de la conquête coloniale. On peut encore retenir dans le même cadre les nom *Tianlugu* (le monde de la souffrance) ou *Damlugu* (le monde de la force), qui traduisent le degré de la violence subie par les Kasena durant la conquête coloniale et sous l'administration coloniale.

Au cours de nos enquêtes, ce qui nous a frappé c'est que les Kasena semblent curieusement regretter la période dite d'insécurité qui caractérisait leur propre évolution interne, bien avant les agressions esclavagistes. Les conflits entre villages et chefferies leurs paraissaient naturels. Cela montre que le terme d'insécurité que les Européens attribuent à cette période est une perception de l'extérieur. Pour les Kasena, l'insécurité est plutôt

caractéristique des périodes esclavagistes et coloniales. C'est pourquoi il nous a semblé normal de laisser les Kasena eux-mêmes découper les périodes de leur histoire.

5.2. Une conception idéaliste du passé.

Les Kasena ont coutume, comme d'ailleurs la plupart des autres peuples du monde, de glorifier le passé et de le présenter comme un Age d'or de leur société. Dans la conception traditionnelle *kasena*, l'Age d'or, le *diin*, était dans les temps les plus reculés, des jours glorieux et de bonheur. La représentation de cette période se manifeste dans les récits décrivant ou présentant les gens de ces temps en étroite harmonie avec les divinités (*tangwana*). Les hommes de cette période sont présentés comme des sages qui ne se trompaient jamais. Ils sont réputés vertueux et justes dans leur mode de vie. Le monde de jadis, *diin*, était meilleur sur tous les plans.

Les gens étaient plus forts, plus vigoureux et beaucoup plus résistants. Ils avaient beaucoup de succès dans leurs activités quotidiennes comme l'agriculture, la chasse etc. Les récoltes étaient toujours abondantes et les gens n'avaient pas à se plaindre. Il pleuvait pendant la saison des pluies en quantité adéquate. Leur vie était simple et non compliquée.

Comme on peut le constater, cette période est un temps idéal pour les Kasena. On s'en rend compte, à travers les références quotidiennes et fréquentes que les Kasena font à cette période dans leurs discours. Ainsi, il n'est pas rare, partout en pays *kasena* d'entendre la déclaration suivante : « *X ye diin tiina noono mo* » (tel ou tel individu est une émanation de l'ancien temps). En règle générale, cette déclaration, qui est un compliment, désigne une personne qui, dans son comportement laisse voir qu'il porte encore en lui les croyances, les attitudes, bref, les précieuses valeurs des hommes de l'ancien temps.

Mais les Kasena sont des gens réalistes qui ne se limitent pas à la simple idéalisation du passé. Ils ont aussi une conception réaliste de l'histoire, et ont conscience de la place qu'elle occupe et de la fonction qu'elle remplit pour la société.

5.3. Rôle et place de l'histoire dans la société kasena

Dans la pensée *kasena*, les précieuses valeurs du passé permettent aux gens de *zem* d'ordonner leur vie et de faire face aux problèmes de l'existence. De fait, bien que des valeurs morales positives soient identifiées à l'Age d'or, les Kasena ne pensent pas nécessairement que la manière simplifiée de faire ou de vivre des hommes de cette période soit toujours enviable. Sur le plan matériel par exemple, ils sont bien contents d'avoir des moulins pour mouliner le grain. Qu'on ne s'y trompe donc pas, les Kasena ne constituent pas une société fermée au progrès. Il ne s'agit pas pour eux de prôner un retour au passé, mais de se servir des

valeurs du passé pour mieux vivre dans le présent et guider les jeunes générations pour l'avenir.

C'est ainsi, que dans les causeries des anciens, lors d'un décès, de funérailles ou tout simplement face à une situation délicate, référence est toujours faite au passé, souvent à travers les proverbes, pour soutenir telle ou telle attitude à adopter. Les jeunes personnes qui assistent à ces débats apprennent ainsi à connaître comment puiser des éléments dans le passé pour faire face à certaines situations complexes. De ce point de vue, la conception *kasena* de l'histoire ne s'écarte pas de l'histoire en tant que science.

En histoire, la chronologie est importante ; or en tradition orale, il est impossible d'obtenir des datations précises. Dans la conception que les Kasena se font de l'histoire, il existe cependant une datation relative. Le mot *diin* il est vrai, n'est pas situé dans un siècle particulier. Les Kasena traditionnels ne raisonnent pas en termes de siècles. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont aucune notion de datation.

Par exemple, s'agissant de l'Age d'or, *diin*, il est clair pour les Kasena que cette période date d'avant l'époque coloniale qui a introduit les bouleversements qu'ils dénoncent. Cette datation s'explique et se comprend, car, il est connu que partout en Afrique, l'économie monétaire moderne, dont l'introduction est une conséquence de la colonisation, est perçue par les populations comme étant à la base de la dégradation des valeurs morales. Pour être plus précis, nous dirons que cette datation est à mettre en rapport avec les observations empiriques faites par les Kasena sur les valeurs morales depuis la conquête coloniale.

Mais le terme *diin* englobe aussi parfois la période antérieure à l'introduction du *paare* (la chefferie) en pays *kasena*. C'est l'époque où la société était plus égalitaire. Des frères ne se battaient pas pour le pouvoir comme ce fut le cas avec l'introduction de la chefferie. Pour les Kasena, ces changements ne sont cependant pas intervenus brusquement. Le monde de *zem*, le mode de vie actuel, se dégrada progressivement sur tous les plans, et alors la vie devint plus compliquée de génération en génération. La moralité se dégradant et faisant place à des transformations des plus mauvaises comme l'avidité, le vol, la convoitise etc. C'est ainsi que les Kasena voient l'époque contemporaine.

La conclusion que l'on peut tirer de ces conceptions, c'est que selon la philosophie qui les sous-tend, le remplacement du monde de *diin* par le monde de *zem* n'est pas un événement ponctuel, mais le résultat d'une longue évolution. On se rend alors compte que les Kasena ont le sens de l'évolution historique. Pour illustrer cela, il faut savoir que, par exemple, les arrière-grands-parents d'aujourd'hui, pensent et déclarent que la vie et la moralité étaient meilleures du temps de leur jeunesse que maintenant, et que la morale au sein de leur propre

génération était inférieure en comparaison de ce qu'elle était du temps de leurs grands-parents à eux.

Les Kasena comme la plupart des peuples d'Afrique, n'ont pas élaboré un système local pour écrire ou enregistrer graphiquement les événements. Ils éduquent leurs apprenants en se servant de la tradition orale comme médium. Le monde de *diin* étant perçu comme moralement supérieur au monde actuel, sa culture est par cette même logique considérée comme supérieure et peut ainsi servir de modèle, pour sa propre conduite et pour l'éducation des plus jeunes. C'est alors la tradition orale qui sert de médium pour la transmission de ces savoirs et de ces valeurs. C'est à travers ce médium que le jeune garçon apprendra à connaître ses ancêtres, les origines de son lignage (*dwi*), les origines des autres *dwi*, celles de son village, pourquoi tel ou tel acte est posé et quel est son sens. Bref, l'histoire sert de fondement et est à la base des activités importantes de la société *kasena*.

Les Kasena ne sont certainement pas les seuls en Afrique à accorder une place importante à l'histoire. Au Togo par exemple, précisément dans l'aire culturel *ajatado*²¹⁸, il existe également un savoir historique interne qui concourt à la formation du jeune. Tout comme chez les Kasena, il n'y a pas dans cette culture, l'équivalent du mot histoire. Néanmoins, on trouve comme chez les Kasena, des expressions que l'on peut traduire par « *parole historique* » et qui renvoient à l'ensemble des événements historiques conservés par la mémoire du groupe. Ainsi, pour donner à un plus jeune un exemple tiré du passé, un ancien commencera sa phrase par l'expression « *le blemanea.. ;* », ce qui se traduit par « *dans le passé* ». Cette expression peut être rapprochée du *diin* des Kasena et surtout du *fanga fanga*. Plus proche de nous, on retrouve les mêmes conceptions chez les Bobo du Burkina Faso²¹⁹.

Le savoir historique au Kasongo ne se transmet cependant pas dans n'importe quelle situation et par n'importe quelle personne, car, comme tout savoir historique, il peut contribuer à la cohésion du groupe, mais il peut aussi provoquer des troubles dans la société. Le mode de transmission varie alors suivant la catégorie littéraire utilisée.

5.4. Détention et transmission du savoir historique au Kasongo

Comme souligné plus haut, au Kasongo, le savoir historique se transmet à travers les proverbes, les *sinseiri*, les devises (nom d'intronisation des chefs), les devinettes les *diin lara*, les poèmes chantés et les contes. Les détenteurs et les modes de transmission de ce savoir varient donc suivant le canal qui est utilisé.

²¹⁸ GAYIBOR, N.L.op.cit., 1985. vol.1, p. 66

²¹⁹ MILLOGO, J.B. 1998. *Histoire du peuplement précoloniale du pays Bobo-sogokire (Burkina Faso)*. Thèse unique. Paris I, p. 40-45

Pour le cas des proverbes, il faut noter qu'un proverbe est rarement dit pour le simple plaisir de le dire. Les proverbes *kasena* se rencontrent souvent dans un discours, n'importe quel discours, mais particulièrement lors de débats sérieux. Dans de tels contextes, il n'est pas inhabituel de sélectionner des proverbes appropriés afin de s'en servir comme argument ou illustration du point de vue que l'on défend. En pays *kasena*, les lieux privilégiés où se disent les proverbes sont les cours des chefs où les anciens (conseillers) délibèrent autour du *pé*. L'utilisation des proverbes est encore fréquente lors des funérailles ou d'un décès. Les contes populaires *kasena* donnent lieu également à l'utilisation des proverbes pour souligner un point particulier. Il est courant que dans les contes populaires un proverbe approprié soit cité en guise de conclusion.

Mais quelles que soient les circonstances, les proverbes ne sont pas utilisés par n'importe qui. Leur utilisation est dans une certaine mesure fonction de l'âge et du statut dans la société. Dès lors, il n'est pas étonnant que cette utilisation soit commune chez les anciens, les aînés ou chez les chefs de lignages. Les jeunes utilisent moins le langage proverbial, car les proverbes sont non seulement associés à l'ancien (au temps passé), mais encore la maîtrise de leur utilisation est fonction de la sagesse, de la maturité et de l'expérience acquise dans cette société de type gérontocratique.

Mais le public qui assiste à ces conversations comprend invariablement des jeunes générations. Comme les enfants écoutent les proverbes, ils parviennent à acquérir la connaissance et nécessairement, une expertise dans ce genre. Il n'y a donc pas de séances particulières de formation à l'utilisation des proverbes. Ce sont des déclarations fonctionnelles dans les discours des adultes et dans ce contexte ils sont utilisés pour illustrer un argument ou un point de vue. En écoutant ces déclarations accompagnées de proverbes, les jeunes ont l'opportunité d'entendre et de noter l'utilisation des proverbes et des situations ou contextes dans lesquels tel proverbe particulier peut être employé. On ne donne cependant pas de façon automatique le sens des proverbes aux enfants, excepté le cas où un enfant demande explicitement à ce qu'on lui explique un proverbe particulier.

A la différence du proverbe, le *Sinseira* est un genre beaucoup plus populaire, qui peut être transmis par n'importe quel individu sans distinction d'âge ou de sexe. Son utilisation commande seulement qu'une situation semblable à celle qui a donné lieu à sa création se représente. Cependant ce genre étant en étroit rapport avec le groupe au sein duquel il est utilisé, sa maîtrise nécessite une parfaite connaissance de la culture de ce groupe.

En ce qui concerne les devises (noms des chefs), elles ne se transmettent pas de façon consciente. C'est le jeune qui s'intéresse à cet aspect de la culture *kasena* qui, à travers ses

questions, peut apprendre auprès des anciens à connaître le sens profond de la devise de tel ou tel chef.

Les devinettes, *dindi* et les contes, *sunswali*, se transmettent de la même manière. Il n'y a pas de public ni d'âge particuliers pour les dire, même s'il est vrai que les anciens maîtrisent plus que les jeunes ces genres littéraires. Les devinettes des Kasena comme leurs contes tirent leur importance de leur caractère ludique et didactique. Ils sont dits en règle générale la nuit et le plus souvent en saison sèche, car en hivernage, les travaux champêtres ne favorisent pas de longues causeries la nuit.

Si la transmission des contes et des devinettes est relativement libre ce n'est pas exactement le cas pour le *diin lara*. En effet, le *diin lara* est un récit véridique, culturel et historique. C'est pourquoi il est le plus souvent l'apanage des personnes âgées par excellence. Il ne faut toutefois pas croire que ce genre littéraire fait l'objet d'un monopole des seules personnes âgées. Il existe dans la société *kasena* certains jeunes gens qui en savent autant sur la tradition que les « vieux ».

La période propice de relation du *diin lara* est le soir pendant la saison sèche devant la concession, car c'est là que s'installent les hommes détenteurs d'une telle parole. Partant d'un sujet de discussion, l'un d'entre eux, par rapport à ses connaissances culturelles et historiques, peut se mettre à raconter un *diin lara* sur un aspect de la vie sociale du village. On constate qu'il n'existe donc pas de situation particulière pour dire le *diin lara*. Contrairement au conte, le *diin lara* peut se dire même de jour. Il suffit souvent qu'un jeune (ou un chercheur) pose une question à un adulte sur un fait culturel, pour que celui-ci décide de faire la genèse ou l'historique du phénomène en question.

L'intérêt du *diin lara* c'est qu'il constitue l'un des récits qui, en pays *kasena* participe le plus à la formation socioculturel des jeunes. De fait, au Kasongo, il n'existe pas de cérémonie particulière d'initiation comme c'est le cas dans beaucoup d'autres sociétés africaines. Ce n'est donc qu'en approchant les « causeries » des adultes que le jeune homme apprend à connaître ses origines, son milieu naturel et social. Le *diin lara* est l'un des récits les plus sérieux, élaborés par les Kasena. Pendant la narration l'assistance écoute, suit avec attention et montre tout l'intérêt qu'elle y trouve en posant des questions d'éclaircissement dès la fin du récit.

Cependant, même si le *diin lara* ne constitue pas un monopole des anciens, tout le monde n'est pas habilité à le dire. Il s'agit de récits historiques qui font cas de certains épisodes délicats de la vie du village. Dans ces conditions, il faut avoir l'expérience pour savoir que dans certains contextes, évoquer l'origine de certains *dwi* (lignages) peut entraîner des frustrations, voire des querelles intestines troublant la paix sociale du village. Il faut donc

un certain niveau de connaissance culturelle à celui qui va dire un *diin lara* sur un thème donné pour savoir si son récit ne portera pas atteinte à un membre de l'assistance.

Tout comme dans le cas du *diin lara*, la transmission du *lenga* (poème chanté) est également relativement libre en pays *kasena*. Tout le monde peut dire un chant, seulement n'importe qui ne peut dire un chant n'importe où, car il y a au Kasongo des chants qui ne ménagent pas certains *dwi* (lignages) ou qui rappellent à certaines personnes de la société des événements douloureux. A titre d'illustration nous retenons ces deux chants :

1) *Tamonian gu korolo, korolo gu tamonian ;*

Tamonia gu korolo, korolo gu tamonian.

2) *Poo wê bukitiogo, o vu tiang ba nabara ;*

O tiang djaro o tang di kumbli ;

Pê dan pongo ti gar' tiébala ;

Kunjagui ada ta tim tim si pwa ma da lore ;

Ta pona pona pona si pwa ma da lore.

La traduction de ces chants donne respectivement :

1) « *Les habitants de Tamona ont tué le foetus, le foetus les a décimé ;*

Les habitants de Tamona ont tué le foetus, le foetus les a décimé ».

2) « *Enfant « gâté » (divin) du dieu de Pô, il est allé s'emparer de leurs ancêtres ;*

Il occupe Guiaro et Koumbili ;

La force physique du pê (de Pô) est supérieure à celle de tous les habitants de Tiébélé ;

Kunjaga Ada parle ainsi, afin que les gens de Pô soient informés ;

Parle très clairement, pour que les gens de Pô le sachent ».

Le premier chant fait référence à une histoire douloureuse vécue par les gens du village de Tamona au début de la mise en place du peuplement dans la région de Pô. Suite à une discussion vive pour connaître le sexe de l'enfant que portait une femme, ils l'auraient éventrée et enlevé le foetus (*korolo*) afin de connaître le sexe de l'enfant. Il est vrai, que nous avons là un lieu commun, dont la finalité est de justifier la séparation d'un groupe initial en deux ou plusieurs sous-groupes. En effet, zwerneemann²²⁰ rapporte la même légende à propos

²²⁰ ZWERNEMANN, J. 1964. La querelle de l'enfant pas encore né : une légende historique des Gurunsi et ses parallèles, *Notes Africaines*, 101, p. 226-227.

d'autres populations du groupe *gurunsi*. Ailleurs en Afrique, comme par exemple au Togo²²¹, on retrouve des légendes semblables, construites pour justifier la dispersion d'un groupe. Ainsi, chez les Aja, existait une coutume suivant laquelle un homme pouvait prétendre épouser l'enfant dont accoucherait une femme enceinte. Si au jour de l'accouchement de celle-ci naissait une fille, le prétendant, avec l'accord des parents, offrait un bracelet d'ivoire, que l'on mettait au bras du bébé, pour sceller les fiançailles. Par contre, si la femme mettait au monde un garçon, le prétendant devenait son ami.

Mais voilà qu'un jour, un désaccord survint entre Sala et Dédé. Alors, que Sala avait suivi toute la procédure pour épouser Dédé, celle-ci, devenue grande, ne voulut plus l'épouser. Sala réclama de son côté son bracelet, sachant que la corpulence de Dédé ne permettait plus de le lui enlever sans lui couper le poignet. Les vieillards de leur quartier réglèrent le litige en décidant de faire trancher le poignet de Dédé afin que Sala puisse entrer en possession de son bien.

Plusieurs années après, Dédé devenue infirme, et pour cela demeurée célibataire, cultivait un champ qui lui rapportait bien. Un jour, de retour d'un voyage, Sala passa à côté du champ et cueillit une aubergine qu'il croqua. Il est surpris par Dédé qui réclama à son tour la restitution immédiate de son dû. Porté devant le conseil des vieux, ceux-ci, en raison du premier jugement rendu, se résignèrent à faire éventrer Sala qui expira sur le champ.

Il est rapporté ensuite, que plus tard, cet acte eut des conséquences funestes pour le pays et a entraîné des sécheresses, des famines et des épidémies qui décimèrent la population.

A Tamona également, suite au meurtre de la femme enceinte, la famille de la victime et celle des auteurs du crime s'entretuèrent, la bagarre se généralisa à tout le village et enfin de compte, presque toute la population fut massacrée, à l'exception de quelques rescapés qui se sont déplacés pour s'installer sur le site actuel de Tamona. On comprend alors, même si ce n'est qu'un lieu commun, que ce chant qui est devenu un totem, ne peut être dit dans ce village et que même ailleurs, il est recommandé de s'assurer qu'on n'a pas dans l'assistance un ressortissant de Tamona.

Le second chant quant à lui date de l'époque coloniale et précisément du règne du *Pô-pé* Ayirdaga Yaguibou (1933-1949). Il rapporte le fait que désormais, Guiaro, Tiébélé etc., qui naguère étaient des chefferies indépendantes de Pô, sont, du fait de la réorganisation spatiale et administrative introduite par la colonisation, dépendantes maintenant de Pô, érigé en chef-lieu administratif en 1921. Seulement, ici, le chanteur (du nom d'Ada) met cette situation au compte de la puissance personnelle du chef de Pô et va jusqu'à affirmer que la seule force physique du chef de Pô est supérieure à l'ensemble des habitants de Tiébélé. Là

²²¹ GAYIBOR, N.L. 1992. *Les traditions historiques du Bas-Togo*, CELHTO, Niamey, p. 22-24

aussi, si on peut chanter sans aucune crainte ce chant dans la chefferie de Pô, il est certain que celui qui s'aventurerait à le chanter à Guiaro, à Koumbili ou à Tiébélé le fera à ses risques et périls.

Mis à part ces précautions, être chanteur ou diseur de poèmes (*linlenu*) n'est pas une fonction sociale propre à un lignage ou à une lignée. On devient chanteur en pays *kasena* comme on devient bon conteur, parce qu'on a acquis une certaine virtuosité au cours des années en fréquentant d'autres chanteurs ou simplement par don.

A la rigueur dans les cours des chefs, on peut rencontrer un personnage comparable au griot. C'est le *pê senu* comme c'est le cas d'Ada sous le *pê* Ayirdaga. Nous disons bien comparable, car il n'y a pas de griots au Kasongo. Il s'agit ici, de quelqu'un qui sait bien chanter et jouer au petit tambour à corde placé sous l'aisselle (*gungonga*), et que le chef a décidé de prendre à sa cour pour qu'il compose systématiquement des chants en l'honneur du pouvoir. Il peut être de n'importe quelle origine sociale. Ces chants qui véhiculent parfois des informations historiques sont dits dans les cours des chefs, lors de funérailles, à l'occasion d'une séance de battage de mil ou de tout autre fête et de réjouissances, le *djongo* (danse de réjouissances) par exemple.

Ce sont ces matériaux fournis par la tradition orale qui serviront principalement à la reconstitution de l'histoire du Kasongo précolonial. Les quelques sources écrites dont nous disposons sur les peuples voisins, en particulier sur les Moose, les Dagomba et les Mamprusi, participeront à l'éclairage de tel ou tel aspect de la mise en place de ce peuplement et des institutions socio-politiques. Les sources orales seront par exemple déterminantes pour la première partie consacrée à la mise en place du peuplement et à l'organisation socio-politique des premiers occupants depuis les origines jusqu'au XVI^e siècle.

A cette période que nous qualifions de pré migrations, et sur laquelle nous n'avons presque pas de sources écrites, succède une longue phase qui voit l'arrivée dans la région de populations diverses venues d'autres aires culturelles. Le contact entre les premiers occupants et les nouveaux venus donna naissance à un dynamisme qui fut à la base de l'avènement d'un nouvel ordre socio-politique et en particulier de la chefferie *kasena*, le *paare*. Les anciens occupants et les migrants qui ont été intégrés par des procédures variées, vont alors élaborer de nouvelles institutions dont ils performèrent le fonctionnement entre le XVI^e siècle et le milieu du XIX^e siècle. L'évolution au cours de cette période se fait tant au plan politique, économique que social et culturel. Malheureusement, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, le Kasongo entre dans une longue période troublée qui amène au-devant de la scène des envahisseurs comme les Zaberma auxquels succéderont les colonisateurs anglais et

français. L'histoire du pays *kasena*, comme du reste celle de l'Afrique entière, fut alors bouleversée aussi bien au plan politique, social économique que culturel.

Ces limites chronologiques sont cependant davantage indicatives que contraignantes pour nous. En effet, nous nous situons dans la perspective de la longue durée, dans la mesure où dans toute société, les faits d'aujourd'hui trouvent souvent leur explication et leur fondement dans le passé. C'est pourquoi sans pour autant verser dans le journalisme, nous ne nous priverons pas, chaque fois que de besoin, de déborder ces limites pour nous intéresser à des périodes plus hautes ou plus récentes, voire, à l'actualité.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

REMIERE PARTIE

MISE EN PLACE DU PEUPLEMENT ET ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE DES POPULATIONS ANCIENNES DES ORIGINES AU XVI^e SIECLE

L'histoire du peuplement n'est rien d'autre que la quête attentive de la façon dont un espace territorial a été progressivement occupé depuis la fin de la dernière migration²²². Cependant en ce qui concerne les origines, aucune donnée fiable ne permet de rien affirmer sur cette épineuse question des origines absolues et leur datation²²³.

Pourtant, en pays *kasena* la représentation des origines est si importante au sein de ce peuple qu'il est fréquent d'entendre cette expression : *nabinu ni yéri o nanongmè tim, o bi guigui kuri*, ce qui peut se traduire par « *si vous ignorez d'où vous venez, alors vous n'êtes rien dans la société, vous n'avez aucune base sociale* ». Pour comprendre la profondeur de la philosophie qui sous-tend cette réflexion, il est important de savoir que chez les Kasena, on n'est pas considéré pour sa propre personne mais d'abord, par rapport à sa famille, par rapport aux origines de son lignage, de son *dwi*. C'est l'appartenance à telle famille, à tel *dwi* (lignage) qui confère à l'individu sa place dans la société. C'est encore en fonction de votre *dwi* qu'on vous assigne tel rôle ou telle fonction particulière dans le quartier, dans le village ou dans la chefferie ou qu'on vous accorde ou non, la main d'une fille que vous courtisez.

Comment se pose alors la question des origines chez les Kasena ? Avec une telle perception des origines, il est difficile pour les Kasena d'élaborer un mythe d'origine commun, qui retrace comme chez les Moose et les Mamprusi des origines communes à tout le groupe.

Certains auteurs ont cependant tenté de trouver des origines communes à l'ensemble des Kasena. Ainsi, pour J. Zwernemann, les Kasena seraient originaires de Kassana, un village situé aujourd'hui au Ghana, au sud-ouest de la ville limitrophe de Léo localisée au Burkina-Faso²²⁴. Par contre, pour Saint-Jalmes²²⁵ qui rapporte un mythe d'origine, les Kasena seraient des autochtones de la montagne de Tiébélé. En réalité, l'étude de Zwernemann ne concerne que la seule ville de Pô, et Kassana dans les traditions de Pô apparaît seulement comme l'origine du lignage fondateur de la chefferie de Pô. S'agissant de l'étude de Saint-Jalmes, elle est limitée à la seule chefferie de Tiébélé. Il est vrai que les traditions de cette localité mentionnent parmi les autochtones des Kasena, en particulier les lignages des Mantiobia et des Worobia mais rien, dans ces mêmes traditions, ne permet d'affirmer que Tiébélé est le berceau de tous les Kasena.

Il nous a été rapporté également par le chef de Chiana²²⁶ que tous les Kasena seraient originaires de Koumbili (environ 40 km à l'ouest de Pô) où des Moose se seraient mélangés à

²²² PERROT, C.H. 2000. op.cit., p. 17

²²³ Ibid., p. 17, note 21

²²⁴ ZWERNEMANN, J. 1972. op.cit., p.143

²²⁵ SAINT-JALMES, B. op.cit., p.8

²²⁶ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000

des Nuni pour donner naissance à une nouvelle ethnie que constitueraient les Kasena. Mais toutes ces théories ne sont que des hypothèses difficilement vérifiables.

En réalité, au Kasongo, la question des origines est beaucoup plus complexe. On est plutôt tenté, au vu des traditions, de dire qu'on a affaire seulement à des récits d'origine de familles et de lignages. L'histoire des origines semble se concevoir au niveau familial et à un niveau plus large qu'est le lignage. C'est le récit d'origine du lignage qui constitue le récit collectif du groupe. Pourtant, on ne saurait faire l'histoire de l'ensemble du pays *kasena* en retraçant les récits d'origine de tous les lignages. C'est là une entreprise non seulement impossible, mais inutile. Alors, notre principale préoccupation est plutôt de montrer comment des populations, arrivées à différents moments et à l'issue de différents parcours sur le territoire qui est aujourd'hui le Kasongo, ont cohabité et édifié ensemble la société *kasena*, afin de comprendre comment cette société a évolué avec le temps, suivant un dynamisme qui lui est propre.

Jusqu'à présent, la plupart des auteurs qui se sont intéressés à l'histoire du peuplement du Kasongo n'ont pris en considération que les récits qui eurent pour conséquence l'introduction de la chefferie (le *paare*) en pays *kasena*²²⁷. Il est vrai que ces auteurs ne sont pas des historiens, et que ce n'est, la plupart du temps, que par nécessité qu'ils ont été amenés à donner quelques indications d'ordre historique. Le résultat est qu'on a l'impression que l'histoire ne commence en pays *kasena* que par des migrations, car, les récits relatifs à la fondation des chefferies sont très souvent des récits de migrations légendaires et/ou réelles.

L'une des lacunes qui caractérisent ces travaux, c'est qu'ils ne permettent pas de saisir la conception des Kasena en ce qui concerne la création du monde, ou si l'on veut, les débuts de l'humanité. Les récits de migration permettent plutôt de comprendre quand, comment et pourquoi les Kasena ont une organisation socio-politique telle qu'on la connaît de nos jours. Par contre, ces récits ne permettent pas de saisir les modes de représentation que se font les Kasena de la création du monde et des débuts de l'humanité. Ces représentations ne sont saisissables qu'à partir de l'analyse des récits mythiques sur les origines.

Ces lacunes se justifient par le fait que les informateurs de la plupart de ces auteurs sont les chefs et les doyens des cours des chefs. Les récits qu'ils retracent dans ces conditions ne reflètent que les seuls points de vue de la chefferie, qui présente très souvent les autochtones, quand ils font mention d'eux, comme des gens primitifs avant l'arrivée des ancêtres fondateurs des chefferies actuelles du pays *kasena*. Cette façon de restituer l'histoire

²²⁷ Les plus importants sont J.Zwernemann (1972), J.P.Bourdier (1983), A.K. Awedoba (1985) et A.M.Howell (1997).

à l'avantage du groupe dominant se retrouve presque partout en Afrique. Ainsi, au Togo²²⁸, les traditions *aja* et *ewe*, quant elles reconnaissent l'existence d'un peuplement ancien, insistent sur le caractère primitif de ces premiers habitants. Il était donc, nécessaire d'interroger les descendants des présumés autochtones pour avoir leur version des faits. Cette démarche que nous avons adoptée, nous a conduit à faire une distinction entre les récits mythiques des présumés autochtones, récits qui n'ont jamais été collectés par les auteurs que nous venons de citer, et les récits de migrations légendaires des lignages fondateurs des chefferies.

Ainsi, dans un village donné, on a le récit du lignage des présumés autochtones, qui est très souvent un mythe et le récit du lignage fondateur de la chefferie qui lui est toujours, un récit de migration légendaire ou réelle et enfin, les récits des autres lignages arrivés plus tard dans le village. Ce schéma est le même quand on se place au niveau de la chefferie principale, qui se trouve être la plus grande formation sociale en pays *kasena*. Il est à souligner qu'il est également valable partout au Kasongo.

La question est alors de savoir à partir de quels matériaux se fonder pour faire des analyses sur la mise en place du peuplement en pays *kasena*. Il est évident qu'on ne saurait prendre en compte tous les récits de familles ou de lignages. En revanche, les récits des lignages qui donnèrent au pays *kasena* sa configuration socio-politique actuelle doivent constituer la base de nos investigations, car, ils rendent suffisamment compte de l'histoire du village et de la chefferie. Ayant choisi de prendre la chefferie principale comme cadre de réflexion, c'est dans le cadre de cette formation, qui est la plus large au Kasongo, que nous retiendrons les récits.

Il y a alors les récits des villages ou lignages autochtones de la chefferie d'une part, et d'autre part, les récits des lignages fondateurs du *paare*, c'est-à-dire les lignages qui furent à l'origine de l'institution de la chefferie. Ce sont ces deux catégories de récits qui permettent de comprendre l'organisation socio-politique *kasena*. Néanmoins, il est évident que nous n'hésiterons pas à faire recours aux récits des autres lignages, de familles particulières, voire, aux récits anecdotiques, chaque fois que cela s'avère nécessaire pour apporter un éclairage à tel ou tel aspect de la mise en place du peuplement *kasena*.

L'examen des deux principales catégories de récits nous autorise à distinguer deux grandes périodes dans la mise en place du peuplement du Kasongo. Une première période qui concerne les populations anciennement installées et qui fera l'objet du premier chapitre de cette partie, et une seconde période qui voit l'arrivée dans la zone de populations « étrangères ». Ces migrations légendaires qui ont contribué à renforcer le peuplement du

²²⁸ GAYIBOR, N.L.1985. vol. 1, op.cit., p. 85-87

pays *kasena*, seront examinées dans le cadre du deuxième chapitre. Les rapports nés de la rencontre entre les premiers occupants et les « nouveaux venus » feront l'objet du troisième chapitre.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE I :

LE PEUPEMENT ANCIEN

Il est pratiquement impossible d'obtenir une réponse globale pour l'ensemble des Kasena quand on pose la question de savoir qui sont les premiers habitants du pays. Chacune des neuf (9) chefferies principales, voire chaque village, possède ses premiers habitants. C'est pourquoi au Kasongo, il est fréquent d'entendre répondre « *nous pouvons vous dire qui étaient les premiers habitants de notre village, de notre chefferie, mais en ce qui concerne tel village, telle chefferie, il faudra aller les interroger* ».

Pourtant même au niveau du village ou de la chefferie, les Kasena qui accordent par ailleurs une grande importance aux origines, puisque l'origine détermine la place qu'on occupe dans la société, ne semblent pas avoir des informations précises sur les origines des premiers occupants. Les réponses à cette question sont contradictoires et lapidaires, contrairement aux récits de migration qui sont relativement longs et qui donnent des informations précises sur les lieux d'origines des migrants, sur les étapes migratoires et sur les mobiles des migrations.

C'est certainement cette situation qui a conduit Allisson Howell²²⁹ à conclure qu'en pays *kasena*, les récits de fondation commencent toujours avec une histoire de migration. On peut conclure ainsi, quand on prend seulement en compte les récits de migrations légendaires. Ce sont en effet, les récits de migrations légendaires qui expliquent comment certains lignages se sont fixés aux endroits où ils sont, pourquoi et comment la chefferie a été instituée au Kasongo. Il est alors plus juste de dire qu'en pays *kasena* l'institution chefferie commence par une histoire de migration.

Mais bien avant l'institution de la chefferie, le Kasongo était habité. Quelle que soit la région dans laquelle on se situe, l'histoire du peuplement du Kasongo se trouve cristallisée autour de deux principaux groupes de lignages. Il y a les *dwi* (lignages) qui revendiquent la primauté de l'occupation des lieux, et qui pour ce faire, retracent à travers des récits qui intègrent parfois la création du monde et de l'homme, des versions mythiques de leurs origines. Ainsi, « *nos ancêtres sont descendus directement du ciel* », « *ils sont sortis de terre* » ou alors « *ils étaient déjà là, bien avant qu'il eut personne* » etc.,

L'autre composante, qui ne reflète pas non plus forcément la réalité, concerne les lignages qui affichent clairement et volontairement leurs origines étrangères, *moose*, *mamprusi* ou *kusace* etc. Bien souvent, ils seraient à l'origine de l'institution de la chefferie

²²⁹ HOWELL, A.M. op.cit., p.21

en pays *kasena*. Mais ces origines étrangères fièrement affichées, peuvent aussi ne pas correspondre à la réalité historique. Elles peuvent résulter seulement d'une fiction, nécessaire pour légitimer le *paare* (pouvoir) que ces lignages détiennent. Sans compter qu'entre ces deux groupes, il y a une multitude d'origines revendiquées par différents autres lignages.

La leçon à retenir dès maintenant, est qu'au Kasongo précolonial comme ailleurs en Afrique, le peuplement actuel fut la résultante de plusieurs vagues de migrations qui conduisirent dans cette région des populations d'origines diverses. Il s'est par la suite, au cours de leur évolution, dégagé par divers procédés des lignages dominants, qui sont ici représentés par les présumés premiers occupants et par les détenteurs du *paare*. La question est alors de savoir qui étaient ces premiers habitants, quelles sont leurs origines ou plutôt quelles représentations les Kasena ont de ce peuplement ancien ?

La problématique du peuplement ancien du pays *kasena* est relativement complexe. Dans chacune des neuf (9) chefferies principales que compte le pays, les traditions s'accordent à reconnaître l'existence d'un peuplement ancien. Ces populations, affirment nos informateurs, étaient là bien avant l'introduction de la chefferie, qui est présentée comme une des conséquences historiques majeures d'une rencontre entre la population qui était déjà là et des « étrangers » arrivés plus tard dans la région qui forme de nos jours le Kasongo.

Sur cette base, le chercheur est conduit tout naturellement à poser la question suivante : « *Qui sont ces premiers habitants du pays kasena ?* ». La réponse à cette question varie selon les chefferies. Les descendants des premiers occupants sont soit identifiés à un village ou à un groupe de villages, soit à un lignage et parfois à une seule famille.

Mais la complexité vient surtout du fait que parfois dans une même chefferie, deux ou trois villages affirment chacun que leurs ancêtres étaient les premiers occupants du terroir. Dans ces conditions, et pour départager les présumés premiers occupants, la question suivante que nous posons est : « *puisque vous êtes les descendants des premiers occupants, alors dites-nous d'où venaient vos ancêtres ?* ».

A cette interrogation, le chercheur reçoit des réponses brèves, lapidaires du genre « *nos ancêtres sont descendus du ciel* » ; « *nos ancêtres sont sortis de terre* » etc. Ce genre de réponse nous permet d'affirmer que les Kasena, comme la plupart des peuples africains ont recours à des mythes, quand il s'agit de retracer les origines des premiers habitants. Ces mythes sont certes, en rapport avec leur culture, mais malheureusement, ils ne permettent pas de connaître les vraies origines.

Mais cela ne doit pas constituer un handicap pour le chercheur, car, comme l'a relevé Claude Hélène Perrot²³⁰, il est vain de rechercher les vraies origines. En revanche, il est beaucoup plus important de se demander comment des groupes différents se sont rencontrés et comment ils sont parvenus à mettre en place un type de société original, qui a son propre dynamisme. En outre, les mythes ne sont pas complètement irréalistes, dans la mesure où ils comportent une part de réalité qui reflète l'organisation socio-politique et culturelle des Kasena. Ce sont ces éléments auxquels renvoient les mythes qu'il est utile de mettre en relief à travers une analyse ou une tentative d'explication.

La tentative d'explication des faits qui seront exposés à travers ces mythes nous permettra sans doute de mieux identifier ces populations anciennes, notamment à travers leur organisation socioculturelle et la langue qu'elles parlaient. Enfin, nous essayerons de situer chronologiquement les événements historiques relatifs aux populations anciennement installées dans les terroirs qui correspondent aujourd'hui au Kasongo.

I.1. Les faits

Les faits qui sont en notre disposition sont essentiellement constitués des traditions d'origine recueillies auprès des présumés autochtones des neuf chefferies principales que compte le Kasongo. Ces traditions d'origine se répartissent en trois principales catégories. Il y a celles qui affirment que les ancêtres fondateurs sont descendus du ciel, avec quelques variantes suivant les chefferies, ceux qui sont sortis de terre, et enfin, les traditions d'origine de non migration, c'est-à-dire, celles qui déclarent que les ancêtres fondateurs ont toujours été là.

Nous disposons par ailleurs, grâce aux travaux de Jean Baptiste Kiéthéga²³¹, de quelques données archéologiques, particulièrement sur les débuts de la métallurgie du fer dans notre zone d'étude. Ces informations contribueront à préciser les faits de la tradition orale, et plus précisément nos tentatives de datation à partir de ces faits.

I.1.1. Ceux dont les ancêtres sont descendus du ciel

Les traditions qui attribuent des origines célestes aux ancêtres fondateurs se retrouvent presque partout au Kasongo. Ainsi, dans la chefferie de Pô, la tradition retient le groupe de villages composé de Tamona, Nahouri et Samboro comme premiers occupants du Kasongo. A ce groupe s'oppose le lignage des Gonyumbia qui revendique également le statut de premier

²³⁰ PERROT, C.H. 2000. op.cit., p. 17

²³¹ KIETHEGA, J.B. 1996. op.cit.

occupant de la région de Pô. Selon les anciens de tous ces villages, leurs ancêtres fondateurs sont directement descendus du ciel. Ils ne sont pas venus d'ailleurs.

En dehors de ces présumés autochtones, dans la ville de Pô, la tradition fait également état soit d'un village appelé Iprina, soit d'une population, les Iprinian, qui seraient en réalité les vrais premiers occupants. Malheureusement nous n'avons aucune donnée sur ce village ou cette population qui selon certains informateurs aurait complètement disparu.

Dans la chefferie de Kampala, la tradition retient les villages de Dongo, de Gougogo et de Mantiongo, comme les descendants des premiers occupants de cette région. Leurs ancêtres sont également descendus directement du ciel.

Plus à l'est, dans la chefferie de Tiébélé, les lignages des Dougdjiébia ou Worobia dans le quartier Tuyalo et des Mantiobia qui habitent le quartier Mankanon, revendiquent aussi le statut de premiers occupants et font venir leurs ancêtres fondateurs du ciel.

Afin de permettre de bien suivre la tentative d'explication de ces mythes d'origine, il nous a semblé important de reproduire intégralement les plus importantes de ces traditions d'origine. Il s'agit des traditions d'origine relatives au groupe de villages Tamona, Nahouri et Samboro auxquelles nous opposons la tradition d'origine du lignage des Gonyumbia dans la chefferie de Pô, puisque ce sont ces deux groupes qui se disputent le statut de premiers occupants de la terre de Pô. Nous retenons également les récits relatifs aux présumés autochtones d'origine céleste des chefferies de Kampala et de Tiébélé.

Dans la chefferie de Pô, les présumés autochtones que les traditions localisent dans les villages de Nahouri, Tamona et Samboro (voir carte 4, p.107) font venir leurs ancêtres du ciel. De fait, les récits que nous avons enregistrés dans ces trois localités retracent tous la fondation de ces trois villages dans un même mouvement.

1.1.1.1. Version recueillie à Nahouri

« Nos ancêtres sont descendus du ciel et ont atterri sur le nahouri-piu²³². Ils étaient deux à descendre, mais pas en même temps. Celui qui est descendu le premier s'appelait Assa. Il fut suivi par son frère, Didou, c'est-à-dire l'ancêtre du village actuel de Tamona. Quand ils sont descendus, Assa a eu la jambe brisée. C'est pourquoi il préféra rester sur place. Son frère alla s'installer à Tamona et pria Assa de venir le rejoindre. Mais ce dernier répliqua « a lag ta wou yosséni mu » (je veux rester ici). Son frère lui dit alors « nan tanwoura », ce qui donna le nom Nahouri. Nous et les gens de Tamona sommes les plus

²³² En *kasim*, la colline ou la montagne se dit *piu*

anciens occupants de la terre de Pô. Nous sommes les premiers habitants de cette terre. Nous avons aussi des parents à Samboro, mais eux sont venus nous trouver»²³³.

1.1.1.2. Version fournie par les anciens de Tamona

«Nos ancêtres sont descendus du ciel. L'aîné Didou est le fondateur de notre village, c'est-à-dire Tamona. Le cadet, Assa est le fondateur du village de Nahouri. En descendant sur la colline, Assa s'est brisé la jambe, c'est pourquoi il est resté aux pieds du nahouri-piu »²³⁴.

1.1.1.3. Version fournie par le village de Samboro

«Là où nous sommes là, nos ancêtres sont descendus du ciel. C'est le fondateur de Tamona qui est tombé du ciel le premier (l'aîné). Il fut suivi par l'ancêtre fondateur de Nahouri et après celui de Nahouri est descendu le Yabuanu (ancêtre de Samboro). En tombant, le fondateur de Nahouri s'est cassé la jambe. Comme il s'est cassé la jambe, ses frères l'ont conseillé de rester auprès du nahouri-piu. Ainsi, dirent-ils, ils pourront se servir du piu comme repère pour pouvoir revenir voir comment sa santé évolue. Ce sont donc nos trois ancêtres qui ont commencé le Kasongo, il n'y a personne d'autre qui puisse soutenir le contraire. Nos trois ancêtres sont descendus du ciel. Si quelqu'un prétend qu'ils sont venus d'ailleurs il a menti »²³⁵.

Dans le but de vérifier ces informations, une enquête sur ces présumés premiers occupants a été faite à Songo, village voisin et non autochtone. Voici tel qu'il se présente, le récit recueilli à Songo :

« Les ancêtres de Samboro et ceux de Nahouri et de Tamona sont venus ensemble. C'est l'ancêtre de Tamona qui le premier, est tombé avec la pluie sur le nahouri-piu. Il est descendu directement du ciel avec la pluie et s'est réfugié dans la maison du tangwam. Donc le tangwam est sorti le conduire à l'intérieur de la maison. Il y demeura pendant longtemps, puis un jour il eut encore la pluie. De l'intérieur de la maison, sous le piu, le tangwam et l'ancêtre de Tamona entendirent un bruit de chute sur le piu. Peu après il eut encore le bruit d'une deuxième chute. Ayant entendu ces bruits, le tangwam envoya l'ancêtre de Tamona voir ce qui se passait. Etant sorti, ce dernier vit deux personnes qui venaient de tomber du ciel. L'ancêtre de Nahouri qui fut le premier à tomber s'était brisé la jambe, et l'ancêtre de Samboro est tombé sans se blesser. L'ancêtre de Tamona les conduisit à l'intérieur auprès du

²³³ Récit récolté auprès du chef de Nahouri, Nahouri, le 21/12/97

²³⁴ Récit fourni par le chef de terre de Tamona, Tamona, le 20/12/97

²³⁵ Version des anciens de Samboro, Samboro, le 10/01/2000

tangwam. Le tangwam révéla alors que c'est lui qui était monté auprès de wé (Dieu) pour demander ces personnes afin qu'elles peuplent le pays. Donc pour ce faire, comme l'ancêtre de Nahouri s'est brisé la jambe, il lui fallait rester à côté du piu pour s'installer. Que l'ancêtre de Samboro aille s'installer aux pieds des collines situées au nord-est du nahouri-piu et que celui de Tamona aille au nord-ouest aux pieds d'une colline du nom de pèri-piu²³⁶. Et qu'ainsi, les deux en se servant du Nahouri-piu comme repère peuvent revenir de temps en temps rendre visite au blessé. C'est là l'histoire de l'origine de ces trois villages. Ils ne sont pas venus d'autres pays. Ils sont descendus directement du ciel avec la pluie. »²³⁷

Pourtant, dans la même chefferie de Pô, précisément dans la ville de Pô, le lignage des Gonyumbia, localisé à l'Ouest de la ville dans le quartier Zénian, conteste le statut de premiers occupants de la région de Pô au groupe de village composé de Tamona, Nahouri et Samboro. Ils opposent à ces derniers leur version, suivant laquelle, leurs ancêtres seraient les vrais premiers occupants de la terre de Pô. Ce sont leurs ancêtres qui auraient accueilli tout le reste de la population de Pô. A la question de savoir d'où venaient leurs ancêtres, le doyen du lignage avance le récit qui suit :

« Notre ancêtre s'appelait kola. Il est descendu du ciel et on l'a recouvert avec quelque chose pour que les gens ne le voient pas. Nous connaissons encore l'endroit où il est descendu. Quand il a atterri à terre, il s'enfonça d'abord, avant de ressortir. Sur le lieu, on a aujourd'hui un poo. C'est d'ailleurs de ce poo, qui est devenu un tangwam du nom de poo-yuu, que dérive le nom de Pô »²³⁸.

Dans la chefferie de Kampala, Dongo, Gougogo et Mantiongo présentés comme villages autochtones retracent par ce même mythe l'origine de leurs ancêtres. A Tiébélé, le lignage des Dougdjiébia attribue également une origine céleste à son ancêtre fondateur. Sur les origines de cet ancêtre, l'aîné du lignage affirme :

« Nos ancêtres sont descendus directement du ciel. Tous les autres, notamment les Moose sont venus nous trouver. C'est pourquoi c'est nous qui faisons les coutumes à la cour du pè de Tiébélé »²³⁹.

En attendant de revenir dans le cadre de la tentative d'explication sur ces divergences, il faut relever qu'en pays *kasena*, il existe aussi des présumés autochtones qui attribuent des origines souterraines à leurs ancêtres.

²³⁶ Cette colline est située après la douane sur la route Pô-Ghana à quelques 500 m à gauche de la route. Sur ce site, les gens de Tamona viennent jusqu'à présent faire des sacrifices.

²³⁷ Version de la cour du chef de Songo, Songo, le 08/01/2000

²³⁸ Gonyumbou Issouffou, Doyen du lignage des Gonyumbia, Pô (Zénian), le 06/12/97

²³⁹ Awouviré Dougdjié, doyen du lignage Dougdjiébia, chef de terre de Tuyalo (Tiébélé), Tiébélé, le 06/12/97

1. 1.2 Ceux dont les ancêtres sont sortis de terre

Nous rencontrons cette catégorie de traditions d'origine dans les chefferies de Tiakané, de Pô, de Tiébélé et de Paga au Ghana.

A Tiakané, le lignage des autochtones, qui habite le quartier Zênga fait surgir ses ancêtres des entrailles d'une colline. Cette colline est un *tangwam* qui d'ailleurs a donné son nom au village²⁴⁰.

Dans la chefferie de Pô, un seul village fait sortir ses ancêtres fondateurs de la terre. Il s'agit plus précisément du lignage Oussali qui habite le quartier Djabongo dans le village de Kapori. Suivant les anciens de ce lignage, « *ce sont les djaboa (habitants du quartier Djabongo) qui auraient fondé le village de Kapori, le plus ancien village de la chefferie de Pô. Nous ne sommes pas venus d'ailleurs. Notre ancêtre qui s'appelait Oussali est sorti de la terre même de Kapori. Jusqu'à présent nous connaissons l'endroit d'où il est sorti. Il s'agit d'un tangwam qui a pour nom kapori et c'est ce tangwam qui a donné son nom au village* »²⁴¹

A Tiébélé, comme nous l'avons relevé plus haut, il y a deux groupes qui se disputent le droit à la primauté sur le terroir. Le premier, nous l'avons vu, fait descendre ses ancêtres fondateurs du ciel. Le second, qui entre dans cette catégorie est le village de Kollo, situé à quelques kilomètres au sud de Tiébélé.

Ce récit d'origine est avec celui des villages de Tamona, Nahouri et Samboro, l'un des plus longs en pays *kasena* où en règle générale, les récits d'origine ressemblent davantage à des déclarations, à des sentences plutôt qu'à des récits. Par ailleurs, le récit mythique de l'origine de Kollo est très riche en renseignements susceptibles de fournir des indications qui puissent permettre d'expliquer la conception de la création du monde et du mode de vie dans l'antiquité des Kasena. C'est la raison pour laquelle nous avons jugé pertinent de reproduire intégralement ce récit d'origine :

« A une époque très reculée, vivaient sous terre, deux divinités et leurs familles. Ces divinités de la terre ou tangwana, menaient une existence souterraine, contrastée par une organisation de la vie fortement apparentée à celle des sociétés humaines ; l'apparence physique des tangwana était d'ailleurs très humaine.

Ainsi, vivaient dans cette région, sous terre, Akollo le plus puissant des divinités de la terre, Dinga et leurs familles. La famille d'Akollo recevait celle de Dinga qui venait y passer le temps, discuter tout comme l'on discute chez un ami le soir, autour du feu de bois.

²⁴⁰ Apiou Dulguiou, Enquête de Batiga Sidonie, du 27 au 29 décembre 1981

²⁴¹ Apéwê Ossaligombou, doyen du lignage Oussali, Kapori, le 20/12/97

Kumbuli, le fils de Dinga, ne prenait jamais part à la conversation, préférant s'introduire discrètement chez Kori, la fille d'Akollo. Akollo remarqua cette absence répétée, s'inquiéta et fit part à Dinga de l'étrange conduite de son fils Kumbuli.

Un jour, l'épouse d'Akollo découvrit la vérité et en parla à Akollo qui ne dit mot jusqu'au jour où l'on constata la grossesse de Kori, révélant sa liaison avec Kumbuli.

Akollo conduisit alors sa fille chez Dinga, déclarant qu'il la chassait de chez lui, laissant le soin à Dinga de l'héberger. Dinga furieux, chassa de chez lui Kumbuli et Kori qui apparurent sur la terre, au flanc d'une colline de Tiébélé.

La nuit, les femmes d'Akollo et les frères de Kori sortaient pour leur construire une habitation. Lorsque l'enfant naquit, Kori supplia en vain sa mère d'amener l'enfant chez Akollo, mais celle-ci refusa car ce dernier avait juré de ne point la recevoir. Désespérée, elle se rendit la nuit chez son père, abandonna l'enfant à sa mère, puis rejoignit Kumbuli sur la terre.

Durant la nuit, Akollo entendant pleurer l'enfant, interrogea sa femme qui lui affirma qu'il s'agissait bien de l'enfant de Kori. Il ordonna alors de ramener l'enfant à ses parents. Devant le refus d'Akollo d'accepter son petit-fils, le nom Akollo fut donné à l'enfant pour signifier : « il est sorti de la terre ».

Kumbuli et Akollo (né de Kori) sont considérés comme les deux ancêtres fondateurs du premier peuplement de la région de Tiébélé ; ils parlaient le nankam (langue des Nankana) »²⁴².

Au Ghana, Pindaa, dans la chefferie de Paga est présenté comme le seul village autochtone du pays *kasena* du Ghana. A ce sujet, voici le récit rapporté par le chef de Pindaa :

« Pindaa est le seul plus ancien village chez les Kasena. Notre ancêtre est sorti de la terre même de Pindaa. C'est de la terre seulement que nous sommes sortis. Nous ne sommes pas venus d'ailleurs et personne ne peut prétendre le contraire. D'ailleurs pindaa est le nom d'un tangwam »²⁴³.

Ces deux séries de récits que nous venons d'exposer retracent en fait des migrations mythiques du ciel vers la terre et du sous-sol vers la terre. Mais les descendants des présumés autochtones, quand ils ne recourent pas au mythes pour retracer les origines de leurs ancêtres, avancent des thèses de non migration, déclarant que leurs ancêtres ont toujours été là où ils sont.

²⁴² Récit recueilli par SAINT-JALMES, B. op.cit., p. 45 ; Voir également ANEYAN, E M. op.cit., p. 23

²⁴³ Adjayipê Nabassè, chef de Pindaa, Pindaa, le 17/01/2000

1. 1. 3. Ceux dont les ancêtres ne sont pas venus d'ailleurs

Cette tradition d'origine se retrouve particulièrement dans l'ouest du Kasongo, que ce soit au Burkina-Faso ou au Ghana. Au Burkina, les anciens des villages présumés autochtones de Bouassan²⁴⁴, dans la chefferie de Koumbili et de Maguinissan à Guiaro²⁴⁵ déclarent que leurs ancêtres ont toujours été là.

Au Ghana, les ancêtres des présumés autochtones de la chefferie de Kayaro sont dans l'ordre chronologique, les Akanian suivis des habitants du quartier Kadjelo. Les traditions offrent deux principales versions sur les origines de ces premiers occupants. En ce qui concerne l'ancêtre des Akanian, il serait venu du pays *kasena* même, précisément de la région de Pô. On peut supposer qu'il faisait partie des habitants de l'antique Tamona qui se sont dispersés suite au conflit qui éclata dans le village. Par contre, pour les Kadjela (habitants du quartier Kadjelo) selon la première version, on ne sait pas d'où sont venus leurs ancêtres quand ils apparurent sur la terre. Mais, une seconde version soutient qu'en réalité ils sont venus de la région de Pô, sans aucune autre précision. Ils seraient à la recherche d'un espace vaste, large et situé loin de tout autre village, d'où le nom Kayaro, qui serait une déformation de *kuyala*²⁴⁶ (c'est grand, c'est vaste).

En ce qui concerne la chefferie de Chiana, les premiers occupants sont identifiés aux habitants du village de Saa. L'ancêtre fondateur de Saa, serait un *kasena* venu de la région de Pô, précisément de Sia où l'ancêtre fondateur de la chefferie de Chiana l'aurait trouvé déjà installé. On ne sait pas quelle est son origine, mais la tradition retient qu'il était là à l'arrivée de l'ancêtre fondateur de la chefferie qu'il hébergea. Il accepta plus tard de se déplacer avec ce dernier pour venir s'installer sur le site actuel de Chiana, à la recherche de terres fertiles. C'est ainsi qu'il fonda le village de Saa. Dans toute la chefferie de Chiana, Saa est reconnu sans aucune contestation comme village premier occupant. Son nom dérive d'ailleurs du nom Sia, son ancien site. A ce titre, les habitants de Saa s'occupent de la fonction de *tega tu* dans toute la chefferie de Chiana²⁴⁷.

1. 2. Tentative d'explication

L'analyse des traditions d'origine du Kasongo ne saurait être complète sans la prise en compte des éléments que nous qualifions d'observations directes. Ces observations directes sont en rapport avec deux principales remarques qui portent sur la localisation géographique des villages présumés autochtones et leur importance au point de vue démographique. Ces

²⁴⁴ Yagoo Ada, chef de Koumbili, le 22/08/2000

²⁴⁵ Idogo Alou Boukary, chef de Guiaro, le 07/10/97

²⁴⁶ HOWELL, A.M. op.cit., p.24

²⁴⁷ HOWELL, A.M., op.cit. p.23 confirmé par nos propres enquêtes auprès du chef de Chiana, le 20/01/2000.

observations peuvent non seulement nous permettre de nous interroger sur les éventuelles différences entre les villages présumés autochtones, le pourquoi de ces différences, mais encore, elles nous aideront à mieux saisir les valeurs socioculturelles *kasena* qui sont véhiculées à travers ces mythes.

La première observation que l'on puisse faire sur les présumés autochtones du Kasongo est relative à leur localisation géographique. La plupart des villages et lignages qui se réclament autochtones sont souvent situés aux flancs de collines. Les cas les plus frappants sont représentés par les villages de Tamona, Nahouri et Samboro dans la chefferie de Pô. Dans la chefferie de Paga au Ghana, Pindaa occupe la même situation géographique. A Kampala, Dongo fait pratiquement corps avec les collines environnantes. A Tiébélé, la concession du lignage des Dougdjiébia est adossée à la colline Tiébéli-mantihô. Saa dans la chefferie de Chiana au Ghana a également la même position.

La localisation des villages ou lignages premiers occupants aux pieds des collines n'est pas le fruit du hasard. D'ailleurs, il ne fait aucun doute que les éléments de cet environnement naturel ont influencé l'élaboration des mythes d'origine chez les Kasena. Les étroites relations que ces mythes laissent supposer entre les autochtones et les divinités apparaissent dans les noms de ces villages autochtones qui dérivent presque tous, de ces collines qui sont autant de *tangwana*. Ces relations témoignent de la complicité et de la symbiose qui sont censées unir ces premiers hommes aux divinités qui ont demandé à *bangawé* (Dieu d'en haut) de leur envoyer des hommes pour peupler la terre.

Au-delà de cet aspect, il y a aussi des raisons pratiques qui expliquent ou qui justifient cette localisation particulière et presque commune à tous les villages présumés autochtones. Il ne fait aucun doute que pour les hommes de cette époque, la nature constituait à la fois un danger et un lieu de refuge des plus sûrs. Pour faire face aux multiples dangers que présentait la nature (fauves, tempête ou pluie) et affronter les agressions d'ennemis éventuels, les hommes n'avaient d'autres moyens que ceux que leur offrait cette même nature. Dès lors, on comprend que le choix des sites sur ou à proximité de reliefs élevés était non seulement stratégique, mais encore, une question de survie.

D'ailleurs, à une époque plus récente, cette hypothèse s'est vérifiée, car, au moment de l'invasion du Kasongo par les Zaberma dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les collines de Chiana, de Nahouri, de Kampala comme de Tiébélé ont constitué autant de lieux de refuge et de systèmes de défense face à l'ennemi²⁴⁸.

²⁴⁸ GOMGNIMBOU, M. 1994. L'invasion Zabarma du pays kasena. *Cahiers du Cerleshs* N° 11, Université de Ouagadougou, p. 246-289 ; HOWELL, A.M, op.cit., p.29-30

La seconde remarque en rapport avec les présumés autochtones du pays *kasena* est relative à la démographie. Les villages dits autochtones sont dans leur grande majorité très faiblement peuplés. Très souvent, il s'agit de très petits villages qui semblent stagner, voire, régresser au point de vue démographique. C'est le cas de Tamona, de Nahouri et de Samboro dans la chefferie de Pô. Il en est de même de Pindaa dans la chefferie de Paga au Ghana. Il ne nous a pas été donné de connaître le nombre exact des habitants de ces villages, mais dans tous les cas, aucun de ces villages ne dépasse guère la dizaine de concessions. Il arrive que même dans certains cas, les autochtones soient réduits à un seul lignage qui habite une seule concession. Cette situation est illustrée par le lignage des *Dougdiébia* à Tiébélé et le lignage *Oussali* à Kaporé dans la chefferie de Pô.

Nous ne voyons pas de raisons apparentes qui puissent justifier ce très faible peuplement des villages autochtones. On peut avancer l'hypothèse selon laquelle ces populations ont été décimées par des épidémies et aussi par des invasions étrangères qui auraient occasionné ce sous peuplement. Il se peut aussi qu'au départ, les autochtones aient pratiqué une sorte d'endogamie qui, comme on le sait, est une pratique peu favorable à l'accroissement démographique. Mais toutes ces explications ne sont que des hypothèses qui restent à être vérifiées.

Ce qui est en revanche certain, c'est que cette situation n'est pas propre aux premiers occupants du pays *kasena*, presque partout en Afrique, les présumés autochtones sont très peu nombreux en comparaison de groupes arrivés plus tard²⁴⁹.

Pourtant, parmi ces villages et lignages autochtones, il en existe, très peu il est vrai qui n'entrent pas dans la catégorie des villages sous peuplés. Ils font exception à cette règle et se caractérisent bien au contraire par leur importance démographique. Ils sont au nombre de deux, tous, situés dans le pays *kasena* du Burkina Faso. Il s'agit de Kollo dans la chefferie de Tiébélé et du lignage des Gonyumbia qui occupe Zénian, l'un des plus grands quartiers de Pô.

Il est à noter que ce sont justement ce village et ce lignage qui voient leur revendication de premiers occupants fortement contestée. Dans la chefferie de Pô, l'affirmation des gens de Zénian, selon laquelle ils seraient les premiers occupants, est rejetée par Tamona, pendant qu'à Tiébélé, les Dougdiébia refusent de reconnaître à Kollo la primauté de l'occupation du terroir de la chefferie.

On peut alors retenir que la différence qu'ils affichent au point de vue démographique d'avec les autres villages dits autochtones pourrait être une piste de réflexion sur leurs prétentions au statut de premiers occupants. Mais en attendant de revenir sur le débat qui

²⁴⁹ ZEZE BEKE, P. Les Nyabwa et les paradoxes de l'intégration (Côte d'Ivoire). Dans PERROT, C.H. 2000. op.cit, p. 32-33 explique que la conviction des Nyabwa comme d'autres peuples, est que les autochtones, en particulier la lignée des fondateurs qui cohabitent avec des étrangers « déperit » au profit de ceux-ci.

oppose les présumés premiers occupants, il est sans doute important de chercher à savoir à quoi renvoient les récits d'origine qui font venir les ancêtres fondateurs du ciel.

En règle générale, les mythes d'origine qui sont élaborés par les premiers occupants qui font venir leurs ancêtres du ciel sont très courts, précis et n'offrent pas de renseignements qui puissent permettre de relever des divergences. Les récits relatifs aux premiers occupants de Dongo, de Gougogo dans la chefferie de Kampala et des Dougdjiébia dans la chefferie de Tiébélé se résument à une déclaration : « *nos ancêtres sont descendus directement du ciel* ». En revanche, les récits du groupe de village composé de Tamona, Nahouri et Samboro permettent de relever de légères variantes, et de ce point de vue sont assez représentatifs des mythes d'origine *kasena* qui entrent dans cette catégorie. Notre tentative d'explication se fondera donc essentiellement sur les récits de ces villages autochtones.

Les versions offertes par les anciens de Tamona et de Nahouri sont pratiquement identiques. Ils reconnaissent une origine commune à leurs ancêtres fondateurs. Par contre, la version fournie par les gens de Samboro ne semble pas être partagée entièrement par les deux premiers villages. Dans le récit de nos informateurs de Tamona, Samboro n'est même pas mentionné. A Nahouri, il est bien question de Samboro, mais les informateurs précisent immédiatement que les ancêtres de Samboro sont arrivés plus tard et qu'ils ont trouvé déjà en place les habitants de Nahouri. Selon le chef de Nahouri, l'ancêtre de Samboro aurait été capturé (était-ce un esclave ?) par l'ancêtre fondateur de Nahouri afin de peupler son village. A Samboro par contre, la tradition soutient que les trois ancêtres fondateurs (Tamona, Nahouri et Samboro) ont la même origine. Ils seraient tous descendus du ciel.

Pour plus d'objectivité, nous avons alors fait recours aux informateurs de Songo, village voisin de Samboro et de Nahouri. Songo est une chefferie secondaire qui dépend de la chefferie principale de Pô. Il est situé à neuf kilomètres au sud-est de Pô. Les fondateurs de Songo sont dits être arrivés plus tard et qu'ils trouvèrent déjà en place les habitants de ces trois villages. On peut alors s'attendre à ce que leur version soit plus objective dans la mesure où ils ne sont pas concernés par les récits d'origines des autochtones.

En outre, ce qu'il y a d'intéressant dans la version fournie par la cour de Songo, c'est qu'elle donne beaucoup plus de renseignements qui permettent de mieux saisir la façon dont les Kasena se représentent la création du monde et de l'humanité. Pour les Kasena, la terre serait à l'origine inhabitée. Seuls y vivaient les *tangwana* (divinités de la terre). Sur ce point, il convient de relever la parfaite concordance entre le mythe de fondation de Kollo et le récit d'origine fourni par les gens de Songo. Ces *tangwana* régnaient sur la terre, mais n'avaient aucune capacité pour créer l'homme. Seul *wé* (Dieu) a l'exclusivité de la création humaine. C'est pourquoi pour peupler la terre, le *tangwam* (identifié ici au pic Nahouri) monta au ciel

pour demander des hommes. Les ancêtres de cette longue génération de l'espèce humaine furent alors par le conduit que constitue la pluie, propulsés par la force de la foudre sur la terre et précisément sur le pic Nahouri.

A ce stade de notre analyse, il est important de donner quelques indications sur les représentations symboliques que les Kasena se font du ciel/Dieu (*wê*) et de la terre (*tega*).

Pour les Kasena, le ciel est du domaine du masculin. C'est le mal. Par contre, la terre est représentée comme une mère nourricière. C'est la femelle qui couve, qui protège. Le lien entre les deux est symbolisé par la pluie, que le mal à travers la foudre qui représente la virilité envoie sur la terre pour la féconder. Cette représentation est tellement fondamentale chez les Kasena qu'à chaque sacrifice ils y font référence. Tous les sacrifices *kasena* sont d'abord adressés au couple ciel / terre à travers l'expression : *bangawê di o kan katiga*, expression qu'on peut tenter de traduire par « au ciel d'en haut et à sa femme la terre ». Cette conception permet de comprendre pourquoi certaines traditions du pays *kasena* attribuent au ciel l'origine des premiers hommes sur la terre. C'est en fonction de cette conception des choses, que les villages de Tamona, Nahouri et Samboro par exemple estiment être le berceau de l'humanité en ce qui concerne le monde *kasena*, le Kasongo.

Au-delà de la représentation symbolique que se font les Kasena de la création du monde et de l'humanité, il y a certainement une réalité historique contenue dans les mythes d'origine. De fait la tradition offre un autre récit qui explique comment les habitants de Tamona ont été amenés à changer de site. Suivant ce récit :

« Les gens de Tamona avaient une sœur qui se retrouva enceinte à la maison. C'était la première fois qu'on constatait qu'une fille était dans cet état sans lien de mariage. Au sujet du sexe de l'enfant qu'elle portait, survint une discussion. Les deux parties (un aîné et un cadet) n'arrivant pas à s'entendre, on éventa la fille et on constata que le fœtus qu'elle portait était de sexe féminin. Ce fut alors le début d'un carnage qui provoqua le départ des cadets qui traversèrent la Volta pour aller s'installer en pays lyela. Ce sont donc ces derniers qui ont donné naissance aux Lyela. Après cette guerre la malédiction s'est abattue sur le village. C'est ainsi qu'ils quittèrent les pieds de la colline pèri où ils étaient installés pour occuper le site de l'actuelle Tamona, tout en gardant le nom Tamona, qui était déjà le nom de l'ancien village. Sur la tombe du fœtus à Pèri, un baobab a poussé et a pris la forme d'une femme avec des seins. En souvenir de ces événements un chant a été composé, mais il est interdit de le chanter à Tamona ou en présence d'un natif de Tamona, car c'est leur totem. Voilà comment se présente le chant : « tamonian gu korolo, korolo gu tamonian », ce qui signifie « les habitants de Tamona ont tué le fœtus, le fœtus a décimé les habitants de Tamona » Tamona est donc le village le plus ancien de cette région. Mais à cause de la

*malédiction occasionnée par la mort du fœtus ils se sont dispersés fondant des villages comme Nahouri et Samboro »*²⁵⁰.

La première remarque que l'on puisse faire sur ce mythe, c'est qu'il s'agit là d'un lieu commun. Le thème de la querelle de l'enfant pas encore né n'est pas propre aux Kasena. On le retrouve dans plusieurs autres cultures africaines²⁵¹. Les Aja du Togo recourent à un mythe semblable pour justifier leur dispersion à partir du royaume de Tado²⁵². Cependant, ce mythe cache très souvent une réalité historique, un acte suffisamment ignoble ou humiliant qui a conduit des communautés à se disperser, et qu'elles ne tiennent pas à garder dans la mémoire collective. Le mythe intervient dans ces conditions pour masquer ou occulter des mobiles inavouables.

Sans que nous puissions dire exactement quels sont ces mobiles qui occasionnèrent la dispersion des habitants de l'antique Tamona, on peut supposer qu'ils constituèrent une transgression aux règles établies par la société. Cette transgression apparaît à travers le thème de la femme éventrée. Elle fut à l'origine du malheur et peut-être du bannissement du site de l'antique Tamona. La solution était alors d'abandonner le site devenu en quelque sorte maudit. Cela nous rappelle un fait similaire dans l'antiquité gréco-romaine. En effet, suite à la défaite de Carthage face aux Romains en 146 avant notre ère, son sol fut maudit et la conséquence a été l'abandon pendant de nombreuses années de son site.

On peut aussi supposer que c'est suite à une catastrophe naturelle que le site de l'antique Tamona a été abandonné. Mais dans ces conditions, la tradition n'aurait eu aucune raison de masquer cette réalité naturelle. Dans tous les cas, le déplacement de Tamona des pieds de la colline Pèri, située à la sortie sud de Pô à son emplacement actuel du côté ouest de son ancien site, semble être probable. En effet sur le site que la tradition attribue à l'antique Tamona, il existe plusieurs témoins matériels, notamment une grande quantité de reste de céramique qui semble attester d'une ancienne occupation de l'endroit. Aussi bien sur la colline que dans les champs qui l'entourent, une très grande quantité de reste de poterie est accumulée. Ces restes sont tellement mélangés à la terre, qu'il est pratiquement impossible de retourner la moindre surface du sol sans rencontrer des morceaux de poterie, comme si une catastrophe naturelle ou une guerre avait occasionné des destructions massives sur les lieux.

Il n'est pas totalement absurde non plus, de penser aux guerres entre les gens de Tamona et les ancêtres des Moose à l'arrivée de ces derniers. Les restes de céramique constitueraient alors, un signe témoin de cette lutte pour la conquête d'un terroir en formation.

²⁵⁰ Doudouwoura Amadou Kora, Maire de la ville de Pô, Pô, le 09/01/2000

²⁵¹ ZWERNEMANN, J. 1964. *op.cit.*, p.226-227 et BAYILI, E. 1983. *Les populations Nord- Nuna (Haute-Volta) des origines à 1920*. Thèse de 3^e cycles, p.218

²⁵² GAYIBOR, L.N. 1992, *op.cit.* p. 22-24

Mais les gens de Tamona ayant été vaincus, ils trouvèrent peut être humiliant de relater cette défaite. Pourtant, bien que la tradition face mention d'anciennes habitations sur ou aux pieds de la colline Pèri, il ne nous a pas été donné de repérer des traces évidentes et visibles de restes d'habitation. On peut supposer que ces traces ont été effacées avec le temps et l'érosion, dans la mesure où la terre non cuite se conserve moins bien que la poterie. Dans tous les cas, il ne s'agit là que des résultats fondés sur la tradition orale et sur l'observation directe du site. Ils restent à être vérifiés par une fouille archéologique du site concerné.

Enfin, il s'agit là du seul mythe qui fasse état d'une origine commune des Kasena (les aînés) et des Lyela (les cadets). C'est peut être pour cette raison que les Kasena appellent les Lyela *kasim poupruri* (Kasena mélangés). Mais là également, l'origine commune des Kasena et des Lyela est une hypothèse intéressante certes, mais qui mérite d'être creusée avec le concours d'autres disciplines comme par exemple la linguistique, l'anthropologie et la paléontologie.

En conclusion, il faut retenir que ce mythe fait de Tamona le berceau non seulement des Kasena, mais également d'autres groupes *gurunsi* comme les Leyla et les Nuna. Sans remettre totalement en cause cette possibilité, il est prudent de relever que l'influence de travaux relativement récents qui font des Gurunsi un même peuple a pu entraîner depuis la période coloniale des intégrations ultérieures dans l'élaboration de ce mythe.

En revanche, il n'est pas improbable qu'en ce qui concerne les Kasena, un grand nombre se soit dispersé à partir de Tamona. On peut supposer que c'est pour cette raison que dans leurs traditions d'origine, le statut d'aîné de Tamona est reconnu aussi bien par Nahouri, Samboro et Pindaa au Ghana. Cela nous semble même certain, dans la mesure où même Pindaa, village premier occupant de la chefferie de Paga reconnaît avoir des origines communes avec Tamona et Nahouri. Il est vrai, comme nous le verrons, que le récit d'origine de Pindaa attribue à son ancêtre fondateur une origine souterraine. Il n'est pas comme les ancêtres de Tamona et de Nahouri descendu du ciel. Mais cette contradiction ne doit pas cacher la réalité historique suivant laquelle, il est très possible que les fondateurs de Pindaa aient quitté Nahouri pour aller fonder leur village plus au sud. Mais comme premiers occupants de leur région, ils ont dû élaborer un mythe d'origine nouveau et surtout qui leur est propre. Dans tous le cas, même de nos jours, Pindaa entretient des relations très étroites en matière de cérémonies rituelles et de coutumes avec le village de Nahouri, preuve s'il en fallait encore, de leur parenté éventuelle.

Il nous semble alors à titre d'hypothèse, d'envisager l'antique Tamona comme lieu de départ des fondateurs de Nahouri, de Samboro et de l'actuel Tamona. Les fondateurs de Pindaa eux, seraient partis de Nahouri à une époque postérieure à la première dispersion, ce

qui expliquerait que Pindaa, tout en reconnaissant ses liens de parenté avec Tamona et Nahouri ait jusqu'à présent des liens plus étroits au plan coutumier avec Nahouri qu'avec Tamona. En effet, les cérémonies rituelles de Nahouri comme de Pindaa, tout comme l'intronisation d'un chef dans ces localités, exigent la présence des ressortissants de l'un des villages. Ces cérémonies, notamment l'intronisation d'un chef à Pindaa, ne peuvent se faire sans la présence des gens de Nahouri et l'inverse est également vérifié, quand les cérémonies se font à Nahouri.

Tout comme les récits d'origine qui attribuent aux ancêtres fondateurs des origines célestes, les mythes du Kasongo qui font surgir des ancêtres fondateurs des profondeurs de la terre ou des entrailles d'une colline, véhiculent des conceptions culturelles qui participent aux fondements de la société *kasena*.

Parmi les premiers occupants qui font surgir leurs ancêtres de terre, nous avons au Burkina-Faso le quartier Zênga, dans la chefferie de Tiakané, le lignage Oussali à Kaporé dans la chefferie de Pô, et le village de Kollo dans la chefferie de Tiébélé.

Au Ghana, le récit d'origine des anciens de Pindaa, village premier occupant de la chefferie de Paga entre également dans cette catégorie. En dehors du récit de Kollo, tous les autres récits d'origine qui font surgir les ancêtres fondateurs de la terre sont très brefs. Ils se résument à cette déclaration « *nos ancêtres sont sortis de la terre. Ils ne sont pas venus d'ailleurs. Ils sont sortis de la colline etc.* ». Par contre, le récit d'origine de Kollo est relativement long et comporte bien de renseignements qui peuvent servir à l'historien. C'est pourquoi l'analyse de cette catégorie de récit d'origine sera faite à partir du mythe d'origine de Kollo.

Il faut tout de suite signaler que comme les mythes précédents qui font descendre les ancêtres fondateurs du ciel, les mythes de fondation qui les font surgir de terre, sont absolument considérés comme vrais par les populations qui les développent. Ces mythes relatent des événements primordiaux à la suite desquels l'homme est apparu sur la terre. De ce point de vue, ils retracent aussi la perception des Kasena en ce qui concerne la création, mais encore expliquent pourquoi la société *kasena* a l'organisation sociale qu'on lui connaît de nos jours.

C'est l'irruption du sacré qui fonde réellement la société, et qui la fait réellement telle qu'elle est de nos jours. Le mythe pour les Kasena n'est pas une affabulation mais une réalité vivante, à laquelle on ne cesse de recourir quand le besoin s'impose. C'est pourquoi il constitue une des sources privilégiées de l'historien des sociétés traditionnelles, en ce sens que l'exploration des profondeurs du mythe, permet de retrouver certaines réalités historiques et culturelles que la sagesse traditionnelle, dépourvue de système d'écriture, a su sauvegarder

à travers l'élaboration mythique. Le mythe rempli alors une fonction indispensable. Il rehausse et codifie les croyances, notamment en ce qui concerne la création, et il sauvegarde les principes moraux et les impose. Tout en garantissant l'efficacité des cérémonies rituelles, il permet de comprendre l'histoire de ces cérémonies et il offre des règles pratiques à l'usage de l'homme.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer le mythe de fondation de Kollo. Il raconte en effet l'histoire d'une migration allant du monde sacré vers le monde profane, à la suite d'une violation de l'ordre divin. Kumbuli et Kori sont chassés du monde « souterrain » des dieux par Akollo et Dinga, pour avoir entretenu une relation secrète en dehors des normes divines. C'est alors qu'ils apparurent sur terre pour fonder le premier peuplement de la région de Tiébélé. On se retrouve alors face à l'histoire d'une violation de l'ordre divin antérieur, préfigurant l'installation des hommes sur la terre de Tiébélé qui n'était habitée que par des *tangwana* (divinités de la terre). Au commencement donc, il y avait un ordre, puis une transgression de cet ordre, transgression à laquelle est lié le bannissement, la sanction divine préfigurant la construction du premier ordre social humain de Kollo.

Il faut noter que suivant ce mythe, tout comme pour ceux qui attribuent une origine céleste aux ancêtres fondateurs, les *tangwana* étaient les seuls à vivre sur la terre. Ils sont aussi, que ce soit sous forme de doléances ou de sanctions, responsables de l'apparition des hommes sur la terre. Par ailleurs, la migration du monde sacré vers le monde profane peut être comparée à la naissance d'un enfant qui sort du ventre de sa mère vers le monde des hommes.

Enfin, le mythe justifie et permet de comprendre certaines pratiques socioculturelles des Kasena. En effet, dans la société *kasena*, même de nos jours, tout enfant né avant une alliance socialement contractée des parents, appartient en principe et en pratique au lignage de sa mère²⁵³. C'est pourquoi dans le mythe, Kori fit de vains efforts pour que son père reconnaisse l'enfant qui lui revenait de droit, puisque conçu hors normes. Le refus de celui-ci n'empêcha pas pour autant, que l'enfant reçoive le nom de son grand-père maternel. De nos jours cette pratique est encore en vigueur chez les Kasena.

A la différence des mythes d'origine qui attribuent aux ancêtres des origines célestes ou souterraines, il ne nous a pas été donné de noter en ce qui concerne la troisième catégorie, des traditions d'origine qui soit relativement longues pour faciliter un commentaire propre à ce groupe. Tout ce qu'il convient de relever c'est que ces mythes d'origine mettent l'accent sur la non migration des ancêtres fondateurs, se contentant d'affirmer que les ancêtres fondateurs étaient déjà là bien avant l'arrivée des autres populations. C'est le cas par exemple

²⁵³ Des dispositions sont cependant prises pour que le père géniteur puisse récupérer son enfant. Pour ce faire, il faut donner au moins un bœuf pour « casser le sein ». Il s'agit d'une sorte de dédommagement de la famille maternelle de l'enfant.

de Bouassan dans la chefferie de Koumbili, de Manguiniassan à Guiaro et de Kadjelo dans la chefferie de Kayaro.

Dans tous les cas, en dehors des analyses qui peuvent être propres à chaque catégorie de récits d'origine, ils véhiculent tous une même philosophie et ont tous pour fonction finale, la légitimation des prétentions au titre de premier occupant. Tous ces mythes offrent une justification idéologique de l'affirmation selon laquelle les ancêtres fondateurs de ces villages ou de ces lignage furent à l'origine du premier peuplement du Kasongo alors inhabité, sinon par les *tangwana*. Ils fondent par ce fait même la primauté des droits des chefs de terre (*tega tiina*) et des *tangwana tiina* sur les terroirs du pays *kasena*.

C'est justement en fonction de cet enjeu qu'on observe de vives contestations sur les prétentions de certains villages au statut de premier occupant. Nous n'allons retenir ici, que les cas des Dougdjiébia qui contestent à Kollo le droit de premier occupant dans la chefferie de Tiébélé et du lignage des Gonyumbia à Pô, qui dispute ce droit à Tamona et au groupe de villages qui l'accompagne.

Dans la chefferie de Tiébélé, il existe sur les origines de Kollo une autre version sur laquelle s'appuie le lignage Dougdjiébia pour contester à ce village le statut de premier occupant. Suivant cette dernière version, « *Kumbuli, le fondateur de Kollo quitta un pays appelé Dagongo (pays dagomba). Son départ fut provoqué par un conflit de succession au pouvoir. Après la mort de son père qui était chef, il fut évincé du pouvoir au bénéfice de son frère cadet, car, il était réputé avare et brutal. Un aîné ne pouvant supporter la tutelle de son cadet, il décida de partir.*

Il marcha plusieurs jours, lorsqu'il eut franchi un grand marigot, il aborda une forêt inhabitée. Il s'installa à l'endroit appelé aujourd'hui Tiébélé. Il était le premier habitant de la région et parlait le dagbane. Le mot kumbuli signifierait dans cette langue « il a poussé de la terre ». Ainsi se définit-il lorsque de nouveaux arrivants lui demandèrent son nom. Kumbuli était accompagné de sa femme qui mis au monde un fils appelé Akollo »²⁵⁴.

En ce qui concerne les origines du lignage des Gonyumbia dans la chefferie de Pô, la tradition offre également une autre version selon laquelle les ancêtres fondateurs des Gonyumbia seraient en réalité originaires de la région de Guiaro, précisément d'un village appelé Kolo ou encore Djaro Kolo. Sur les mobiles de cette migration qui aurait conduit l'ancêtre des Gonyumbia de Kolo (Guiaro) à Pô, la tradition ne fournit aucune explication.

La première observation qu'il convient de faire à propos de ces versions sur l'origine de Kollo (Tiébélé) et des Gonyumbia (quartier Zénian de Pô) est qu'elles ne sont pas fournies par les intéressés eux-mêmes. Les versions historiques qui attribuent aux Gonyumbia

²⁵⁴ SAINT-JALMES, B. op.cit., p. 6

une origine située dans l'Ouest du pays *kasena* et à Kollo une origine *dagomba* ou *mampruga*, sont développées par les voisins. A Tiébélé, la version historique de l'origine de Kollo est surtout développée par la chefferie de Tiébélé, alors qu'à Pô, en dehors des Gonyumbia eux-mêmes, la plupart des informateurs situent leurs origines dans la région de Guiaro.

Ces débats montrent à quel point les mythes ont une fonction hautement idéologique. Ils servent à légitimer le statut de premier occupant. Souvent, comme dans le cas de Kollo, il y a même accord entre la version mythique et la version historique, en ce qui concerne la justification idéologique qui permet de soutenir que ces villages furent les premiers centres de peuplement du Kasongo alors inhabité. Cette préoccupation est en effet, réaffirmée dans la version historique de l'origine de Kollo. On peut constater que même la recherche des liens spéciaux avec la terre n'est pas totalement absente dans la version historique, puisque le nom de l'ancêtre fondateur venu du Dagomba signifierait : « *pousser de la terre* ».

Dans ces conditions, il nous semble inutile et vain, de chercher à savoir qui est exactement le premier occupant et qui ne l'est pas. L'essentiel est de savoir comment les différents groupes sont arrivés à des moments différents dans le Kasongo et comment ils ont réussi à élaborer une société qui a son propre dynamisme. Dans ce sens on peut se poser la question de savoir : au-delà des perceptions culturelles *kasena* que véhiculent ces mythes d'origine quelles réalités historiques peut-on en tirer, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèses ?

Après analyse des ces mythes, une des réalités historiques qui nous paraît plausible, est d'envisager des migrations internes pré chefferies. En second lieu, il nous semble que ces mythes renvoient aussi à une distinction socioprofessionnelle.

Pour ce qui est des migrations pré chefferies, si certains de ces mouvements apparaissent clairement, d'autres par contre nous semblent moins nets. Dans la première catégorie, il faut sans aucun doute considérer dans la chefferie de Pô, une migration qui a pour point de départ le village de Tamona, et qui fut à l'origine de la fondation de Nahouri et de Samboro. Nahouri, aurait constitué à son tour une seconde étape migratoire pour les fondateurs de Pindaa dans la chefferie de Paga (Ghana). Toujours dans cette même partie du Kasongo, une migration des Gonyumbia de la région de Guiaro (Kolo) en direction de Pô semble évidente.

A Tiébélé, la version historique de l'origine de Kollo indique clairement un mouvement de population venu du pays *mampruga* ou *dagomba*.

Au Ghana, la chefferie de Chiana, précisément le village de Saa, fut la destination de migrations venues de la région de Sia au Burkina-Faso. Il en est de même de Kayaro, qui serait aussi fondé par des populations venues de l'actuel Burkina-Faso (région de Pô). Ces

quelques exemples nous autorisent à faire observer que le premier occupant n'est pas forcément un autochtone qui ne serait venu de nulle part.

Compte tenu de cela, il n'y a aucune raison de dénier à Kollo (Tiébélé) ou à Zénian (Pô), leurs statuts de premiers occupants. Il y a lieu plutôt d'envisager la possibilité qu'à l'époque, chacune de ces populations s'est installée dans l'ignorance des autres. S'étant rencontrées à un moment donné, il a fallu que chacune d'elle fasse la preuve de sa primauté dans la région d'où le recours au mythe d'origine. Cela n'est pas sans nous rappeler les mythes de fondation de villages en pays Lyela. Dans cette partie du pays *gurunsi*, il existe des mythes de fondation qui mettent en scène deux personnages qui se sont rencontrés dans une zone donnée. Chacun d'eux, comme pour la fondation de Negarpoulou, avait à faire la preuve de sa primauté sur les lieux. Pendant que le premier affirma avoir déposé une motte de terre dans la rivière avoisinante, le second expliqua qu'il y avait laissé une pierre²⁵⁵. A l'évidence, le propriétaire de la motte de terre ne la retrouva pas, alors que celui qui avait déposé une pierre fut en mesure d'exhiber sa preuve. En pays *nuna* également et précisément à Poura, l'ancêtre des Nignan venu du pays *moaga*, se fit reconnaître par cette même astuce, premier occupant aux dépens de l'ancêtre des Yaro, qui lui avait mis une motte de terre dans le lit de la Volta²⁵⁶.

La leçon que nous pouvons retenir de ce récit, est qu'en fin de compte, la primauté sur le terroir ne revient pas forcément au premier occupant, mais bien plus à ceux qui par divers moyens dont l'astuce et la force surent s'imposer comme tels. Enfin ces mouvements de populations dont l'orientation générale est du Nord vers le Sud, viennent confirmer certaines théories sur la mise en place des populations du Bassin de la Volta Blanche, qui soutiennent que les populations *gurunsi* dans leur ensemble ont été repoussées plus au sud par des peuples plus puissants²⁵⁷.

Une autre réalité historique que ces mythes, quelle que soit la catégorie à laquelle on se réfère, permettent de saisir, est la justification de la détention et de l'exercice de certaines fonctions socio-religieuses. Ainsi, ceux dont les ancêtres sont descendus du ciel, ont parfois, en plus de la charge de *tega tu* (chef de terre) la maîtrise de certains phénomènes naturels comme la pluie et la foudre. Ce sont des *dwa tiina* (sing. *dwa tu*). C'est le cas des premiers occupants de la chefferie de Kampala et du village de Nahouri.

Par contre ceux qui font surgir leurs ancêtres du sol, n'ont pas la maîtrise de la pluie et de la foudre. Ils mettent davantage l'accent sur la maîtrise du sol, comme c'est le cas pour

²⁵⁵ Entretien avec le chef de terre de Negarpoulo (pays Lyelae- province du Sanguié) le 22 mars 1998

²⁵⁶ KIETHEGA, J.B. 1980. *L'Exploitation traditionnelle de l'or sur la rive gauche de la Volta Noire (région de Poura.Haute-Volta)*. Thèse de 3^e cycle. Paris I, p. 68-69

²⁵⁷ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 35 ; DELAFOSSE, M..op.cit., I, p. 314

les habitants de Kollo. Néanmoins, les choses ne sont pas aussi tranchées que cela, car ceux qui affirment que leurs ancêtres ont toujours été là peuvent avoir la maîtrise des deux éléments, à savoir être maîtres de la terre et détenteurs de la fonction de *dwa tu*. Tel est par exemple le cas des gens de Saa dans la chefferie de Chiana, qui affirment que leurs ancêtres ont toujours été là, mais qu'ils auraient reçu de *wé* (Dieu, le Ciel) la maîtrise de la forge et de la foudre. Toujours est-il que l'exercice de certaines fonctions dont entre autres la maîtrise de la terre, de la pluie et de la foudre et à quelques rares cas, de la forge comme c'est le cas à Saa sont du ressort de ceux qui affirment que leurs ancêtres furent les premiers occupants des terroirs en pays *kasena*.

Au terme de cette analyse, nous sommes en mesure d'affirmer qu'au Kasongo, le statut de premier occupant n'implique pas forcément que les ancêtres de ceux qui revendiquent ce titre ne soient pas venus d'ailleurs. Les cas comme celui de Kollo dans la chefferie de Tiébélé, des Gonyumbia dans la chefferie de Pô, de Saa à Chiana, de Pindaa dans la chefferie de Paga ou des Akanian à Kayaro, sont là pour attester qu'il s'agit là d'une idée reçue. Le problème est plutôt de faire la preuve qu'on est effectivement le premier occupant, vu les privilèges que ce statut confère. C'est ce qui explique et justifie la lutte entre prétendus premiers occupants.

En fait, le statut de premier occupant est déterminant dans presque toutes les sociétés africaines. Ainsi, dans le Bas-Togo²⁵⁸, bien qu'étant conscients d'une occupation antérieure de leur terroirs, des lignages *aja-ewe* se prétendent également premiers occupants. En fait, la réalité est qu'en pays *ewe* le droit de régner sur un territoire défini est lié à la primauté de l'occupation du sol. Une des conditions pour être couronné roi ou chef, d'un royaume ou d'un village c'est d'être un descendant du premier occupant du sol.

Dans cette bataille, reconnaître que ses ancêtres sont arrivés d'ailleurs c'est se condamner à renoncer à ce statut de premier occupant avec tous les privilèges qu'il confère. Dès lors, on comprend l'importance sociale des mythes qui font surgir des ancêtres fondateurs des profondeurs de la terre ou tomber du ciel. Les mythes de non migration servent également la même cause. Tout en véhiculant les conceptions et les valeurs culturelles de la société *kasena*, qui elles, sont réelles, la fonction principale de tous ces mythes est de servir de légitimation au statut de premier occupant, d'autant plus que la période qui suit conduira dans la région d'autres populations venues d'ailleurs, et que la rencontre entre ces « nouveaux venus » et la population ancienne entraînera pour cette dernière un nouveau destin. Mais pour l'instant, quelques éléments de cette analyse peuvent servir pour l'identification des

²⁵⁸ GAYIBOR, N.L. 1985. op.cit., p. 89

populations anciennement installées, notamment à travers leur mode de vie, leur organisation sociale et la langue ou les langues qu'elles parlaient.

1. 3. Essai d'identification des populations anciennes

C'est à travers la culture en général et la langue en particulier qu'une population s'identifie. Pour ce faire, il est important de savoir quelle était l'organisation spatiale et socioculturelle des premiers occupants du pays *kasena* et quelle langue ils parlaient.

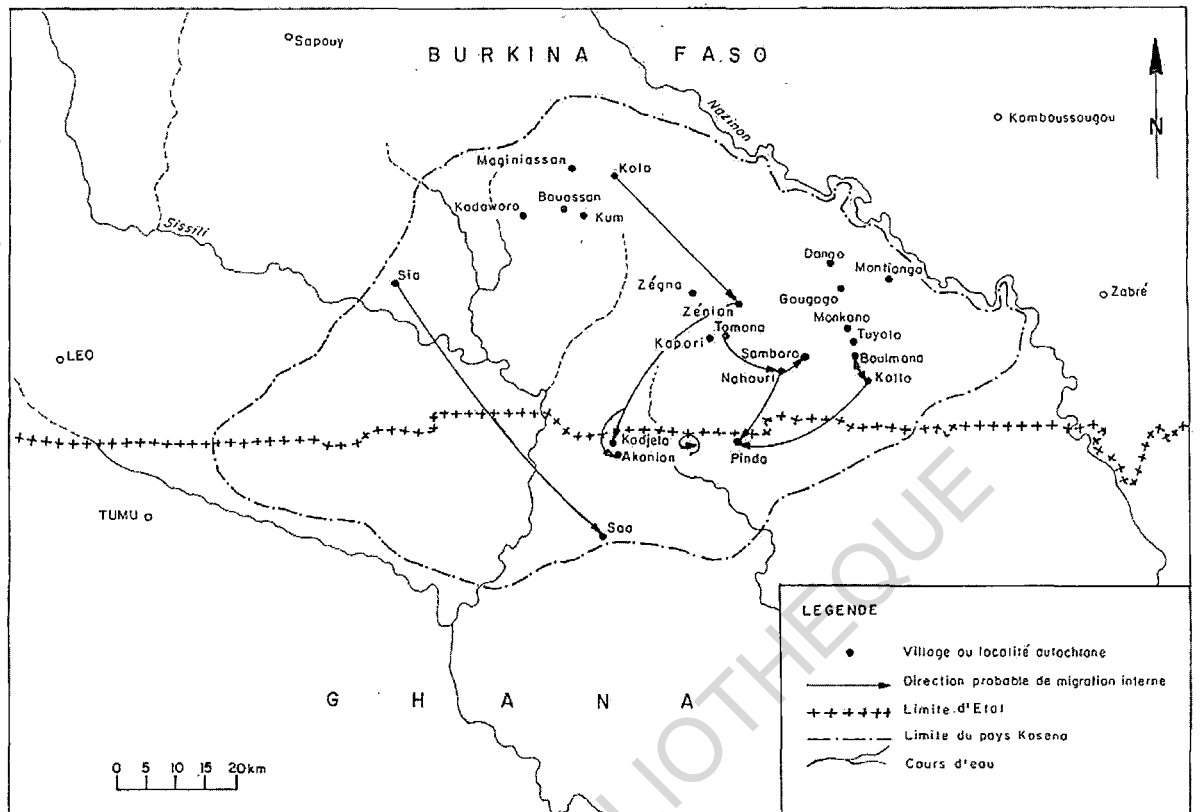
A travers les mythes de fondation, il est relativement aisé de se faire une idée sur l'organisation spatiale des premiers occupants. La région était occupée par un certain nombre de terroirs villageois comme le montre la carte 4 ci-dessous (p.108). Sur ces terroirs, vivaient des communautés indépendantes les unes des autres. Elles ne considéraient pas que l'espace qu'elles occupaient constituait une unité. Bien au contraire, elles entretenaient des rapports qui allaient de l'ignorance mutuelle à l'hostilité quand elles venaient à se rencontrer ou à convoiter un même site.

D'ailleurs, les récits d'origine fournissent suffisamment d'indices qui permettent au chercheur de se faire une idée de la façon dont l'espace était perçu par les premières communautés du Kasongo. Il s'agissait alors d'un espace morcelé, éclaté ou encore discontinu, qui se limitait à l'aire d'implantation de chaque communauté. Il n'y avait aucun lien entre les terroirs occupés par les premiers habitants du pays *kasena*.

Au Burkina-Faso, en partant de l'est vers l'ouest, on avait ainsi les terroirs occupés par les gens de Bouassan, de Kadaworo et de Kum, dans l'actuelle chefferie de Koumbili. Puis, le terroir de Maguiniassan dans la chefferie de Guiaro. Plus à l'est venaient les terroirs des habitants de Zênga (Tiakané), de ceux de Tamona, de Nahouri, de Samboro et de Zénian dans la région de Pô. A leur suite, on avait les terroirs de Dongo, Mantiongo et Gougogo dans la chefferie de Kampala. Enfin, les terroirs de Kollo, de Mantihô, de Boulmona et des Worobia se trouvaient localisés dans la région de Tiébélé.

Dans le pays *kasena* du Ghana, en allant de l'est vers l'ouest, il y avait les terroirs de Pindaa (chefferie de Paga), de Saa (chefferie de Chiana) des Akanian et des Kadjela (chefferie de Kayaro). C'est dans ces espaces très réduits, de type campements, que vivaient les premiers habitants de ce qui correspond aujourd'hui au Kasongo. Quelles étaient alors les formes d'organisation sociale de ces premiers occupants ?

Carte n° 4 : Localisation des sites des présumés premiers occupants du Kasongo.



Source : Fond de carte d'après LIBERSKI (D), 1991, p. 20,
Enquêtes GONGNIMBOU, 1998-2000
Cartographie de l'INSS/CNRST – Jean C. KI

L'organisation sociale des premiers occupants du Kasongo était relativement simple. Nulle part, on ne décèle dans les récits de fondation une société structurée autour d'un pouvoir politique. Les seuls maîtres de la société semblaient alors être les *tangwana*, ces divinités de la terre, très puissantes, et grâce auxquelles l'homme est apparu sur terre. L'organisation de la société était alors fondée sur le respect et la crainte des *tangwana* auxquels l'aîné du groupe offrait des sacrifices pour non seulement les apaiser, mais aussi rechercher leur protection et leurs bienfaits pour la communauté et en particulier une descendance nombreuse, le souci étant de peupler davantage le village.

Il n'y avait pas non plus de compétition pour occuper les fonctions de sacrificateur au *tangwam*. Ces fonctions revenaient naturellement à l'aîné qui était en même temps le *songo tu* (chef de famille) et ne faisaient l'objet d'aucune contestation. A travers le mythe de fondation du groupe de villages composé de Tamona, Nahouri et Samboro, on se rend compte de cette réalité, car même de nos jours, le rôle d'aîné est reconnu à Tamona, dont l'ancêtre est dit être descendu le premier du ciel, suivi dans l'ordre par l'ancêtre de Nahouri et de Samboro. Dans la pratique ce droit d'aînesse de Tamona est toujours observé par les deux autres villages. Il s'agit là d'un fait qui confirme qu'à cette époque c'était seulement le droit d'aînesse qui primait. Cet aîné qui était responsable de toute la communauté devait tout faire

pour que sa communauté vive de façon harmonieuse avec les divinités que sont la terre et les *tangwana*. Il offrait dans ce but des sacrifices non seulement à la terre, considérée comme la plus grande des divinités terrestres, mais aussi aux *tangwana* qui sont perçus comme les « pères » des hommes, car les ayant devancés sur la terre.

Le mode de vie de ces premiers hommes qui vivaient sur les collines ou dans les grottes comme le suggèrent les mythes (sorti de terre, tomber du ciel) devait alors être relativement simple. Ils vivaient de la nature et avec la nature. Ils connaissaient certainement la cueillette et l'agriculture, puisque suivant les traditions, il est question d'instruments en bois, notamment le *poogo*²⁵⁹ (daba en bois), qui leur servaient d'outils agricoles. Par contre, la chasse, si elle était pratiquée, ne devait porter que sur du petit gibier.

Ce n'est que durant la période suivante que le thème de la chasse intervient régulièrement dans les récits de migrations légendaires où très souvent, le chasseur, décrit comme un homme courageux, admiré, est toujours présenté sous les traits d'un étranger errant que les populations qui étaient déjà là accueillent. En revanche, en ce qui concerne la langue que parlaient les premiers habitants du pays *kasena* les choses ne semblent pas aussi simples.

Durant nos enquêtes, la plupart de nos informateurs affirment que les premiers occupants du Kasongo parlaient déjà le *kasim*. Ils étaient, affirment-ils, des Kasena que les Moose et d'autres populations sont venues trouver. Dans la réalité, cette affirmation ne peut s'appliquer à tous les premiers occupants du pays. Dans la chefferie de Pô par exemple, si les traditions affirment que les ancêtres de Tamona, de Nahouri et de Samboro parlaient déjà le *kasim*, il est aussi question soit d'une population, soit d'un village appelé Iprina. Certains informateurs affirment que les Iprina ou Iprinian étaient également des Kasena. Mais pour d'autres, les Iprina ont totalement disparu et il est difficile d'affirmer qu'ils étaient des Kasena.

Suivant une autre version, ce sont les descendants des Iprina qui auraient fondé les villages comme Tamona, Nahouri, Samboro et Pindaa. Si cette hypothèse est vérifiée, on peut alors admettre que les Iprina étaient effectivement des Kasena. Or, nos informateurs de Tamona, de Nahouri comme de Samboro affirment ignorer qui étaient les Iprina. Pourtant, la présence des Iprinian semble avoir été une réalité historique.

En effet, au Kasongo, précisément dans la chefferie de Pô, tous les devins, en recevant le prix de la consultation apporté par ceux qui viennent demander leurs services, le présente à la terre tout en disant : *Iprinian tega zan ka djong ka wénu* (que la terre des Iprinian se lève pour prendre ses biens ; ce qui lui revient). Il s'agit là d'une survivance rituelle qui semble

²⁵⁹ Le *Poogo*, suivant les explications d'un ancien de Samboro, était une espèce de Daba mais fabriqué à l'aide de pierres taillées, avec du bois. Samboro, le 10/01/2000

indiquer que la terre de la région de Pô appartenait aux Iprinian d'où les précautions du devin qui demande l'autorisation à cette terre des Iprinian, afin qu'elle lui permette de bien voir les choses cachées.

Logiquement, pour obtenir cette autorisation, il faut faire des offrandes à la terre. C'est pourquoi les biens apportés par celui qui demande la consultation sont transmis à la terre par l'intermédiaire du devin. En dehors de cette survivance rituelle, nous ne disposons d'aucun autre indice ni sur les origines, ni sur l'identité des Iprinian. Néanmoins, si l'on tient compte de la façon dont est formé le mot Iprinian, on peut conclure sans grand risque de se tromper qu'il s'agissait probablement de Kasena. En effet, l'orthographe de ce terme correspond à une des habitudes qu'ont les Kasena de nommer une population à partir des origines de cette dernière. Ainsi, les habitants de Manon sont des Manian, les habitants de Samboro sont des Sambornian.

Dans la chefferie de Tiébélé, les choses sont également complexes. Pendant qu'un des lignages premiers occupants, celui des Dougdjiébia affirme que ses ancêtres fondateurs étaient des Kasena, le village de Kollo fait de ses ancêtres tantôt des gens qui parlaient le *nankana* (version mythique), tantôt le *dagbane* (version historique). Cette contradiction est assez intéressante et mérite qu'on s'y arrête quelques instants.

Le mythe laisse supposer que l'ancêtre fondateur de Kollo était un Nankana. Le *nankana* est encore la langue rituelle de Kollo. C'est cette langue qui est utilisée lors des sacrifices et de toutes les cérémonies importantes. De ce point de vue il nous paraît établi que la langue des premiers occupants de Kollo était le *nankana*. D'ailleurs, la contradiction n'est pas insurmontable. En effet, les Nankana appartiennent comme les Mamprusi au groupe Mole-dagbane. Or, la version historique de la fondation de Kollo soutient que l'ancêtre fondateur de Kollo est venu de la région de Gambaga.

Dans ces conditions, on ne peut écarter l'hypothèse selon laquelle les fondateurs de Kollo pourraient avoir fait partie d'une migration *nankana* à partir du pays *mampruga*. Cette hypothèse si elle était vérifiée, permet alors de considérer que la région était effectivement habitée par des Kasena, entre autres les Dougdjiébia, auxquels se seraient mélangés les Nankana, qui ont fini par adopter le *kasim*, tout en conservant leur langue d'origine pour un usage strictement rituel. On peut dans cette même logique essayer de comprendre pourquoi alors les habitants de Kollo affirment être les premiers habitants de la région de Tiébélé.

Deux explications peuvent être avancées à ce sujet. Soit que les migrants arrivés du pays *mampruga* se sont installés dans l'ignorance des Kasena qui, semble-t-il, habitaient sur les collines, soit alors, leur rencontre a été conflictuelle, et les ancêtres de Kollo, plus organisés, car, venant d'une aire culturelle qui connaissait déjà la hiérarchie et le pouvoir, ont

évincé les tout premiers occupants. Néanmoins, ils ont dû par le truchement des alliances matrimoniales, adopter le *kasim*, la langue parlée par les populations qui étaient déjà installées. Cette interprétation des faits n'est pas du tout dénué de sens, car, on le verra plus tard, à l'arrivée des migrants *moose*, les premiers occupants d'origine *kasena* vont s'allier à ces derniers pour lutter contre les gens de Kollo, prenant ainsi leur revanche d'avoir été supplantés par les ancêtres fondateurs de ce village.

Enfin, certains de nos informateurs estiment que les populations anciennes étaient des Vagala ou des Sissala²⁶⁰. Pour d'autres par contre, toute cette région était occupée par des Nuna²⁶¹. Toujours est-il que pour les uns comme pour les autres, les Kasena seraient issus d'un métissage entre ces populations anciennes, qui comme nous le savons ont été classées dans le groupe *gurunsi*, et les Moose arrivés plus tard dans la zone. Certaines données de la tradition semblent confirmer cette hypothèse.

En effet pour les cas de Pô, de Guiaro et de Koumbili, la tradition fait état d'alliances matrimoniales entre des Moose et des Nuna. En tous cas à Pô, le chasseur arrivé de Kassana et qui aurait épousé la fille de Naaba Bilgo, un *moaaga* originaire de Nobéré, qui l'avait devancé dans la zone, devait parler une langue beaucoup plus proche du *nuni* que du *kasim*, puisqu'une enquête conduite à Kassana nous a permis de savoir que jusqu'à présent le *nuni*, comme le *kasim*, est parlé dans cette région²⁶².

Dans la littérature également, notamment à travers l'œuvre de Delafosse²⁶³, il est question de métissage entre les populations *gurunsi* et des envahisseurs, métissage qui aurait donné naissance à de nouvelles ethnies.

Pourtant, à l'encontre de cette hypothèse, nous savons que ce n'est pas seulement le pays *kasena* qui fut le lieu de destination des vagues de migrations venues d'autres régions, et notamment du pays *moaaga*. En pays *nuna* même, plusieurs familles de chefferies se disent être des descendants d'envahisseurs *moose*²⁶⁴. A Poura par exemple, la famille régnante, celle des Nignan fait venir ses ancêtres de Mané au Nord de Ouagadougou²⁶⁵. Or dans cette partie du pays *gurunsi*, le métissage n'a pas donné lieu à la naissance d'une autre langue ou d'une autre ethnie.

C'est pourquoi il nous semble prudent, en l'absence de toute investigation linguistique sérieuse, de retenir pour l'instant l'hypothèse suivant laquelle, la plupart des populations anciennes de cette région parlaient le *kasim*. Elles ont certes été dominées, mais les

²⁶⁰ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, le 20/01/2000

²⁶¹ Yago Ada, chef de Koumbili, le 22/08/2000

²⁶² Enquête effectuée à Kassana auprès de Mahama Nébié le 18/01/2000

²⁶³ DELAFOSSE, M. op.cit., I, p. 314-315

²⁶⁴ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 63

²⁶⁵ KIETHEGA, J.B. 1980. op.cit., p. 68

envahisseurs furent obligés par le truchement des alliances matrimoniales d'adopter la langue des populations anciennes. Ce cas n'est d'ailleurs pas unique dans l'histoire. On sait par exemple que Rome a vaincu la Grèce, mais la langue des Hellènes de même que leur culture se sont imposées aux vainqueurs. Cependant, la langue étant vivante, on ne peut nier que les langues des envahisseurs ou même des voisins aient influencé d'une manière ou d'une autre le *kasim* qui était parlée à l'époque. Du reste, la plupart de nos informateurs insistent sur le fait que le *kasim* parlée du temps de leurs grands-parents était plus compliqué qu'il ne l'est de nos jours. Il ne fait donc aucun doute, qu'avec le temps, toute langue s'enrichie et évolue selon le contexte social, économique, culturel et historique.

A l'évidence, les populations anciennement installées dans les terroirs qui correspondent aujourd'hui au pays *kasena*, si elles avaient à peu près le même mode de vie, parlaient en revanche plusieurs langues. Parmi ces langues, il y a le *kasim*, le *nuni* mais aussi le *nankana*. Il n'est pas exclu cependant que dans le Kasongo de l'ouest, en particulier dans les régions de Koumbili et de Guiaro au Burkina-Faso et dans celles de Chiana et de Kayaro au Ghana, il ait eu aussi des populations qui parlaient d'autres langues du groupe *gurunsi*, notamment le *nuni*, le *vagala*, le *sissala*, etc., compte tenu de l'extrême proximité de cette partie du pays d'avec ces langues. De nos jours encore, contrairement aux chefferies du centre, de l'est et du sud du pays *kasena*, il existe dans l'ouest, une intercompréhension entre le *kasim*, le *nuni* et l'*issala*. C'est ce que les linguistes qualifient de *continuum linguistique*, du fait de la proximité géographique des langues.

Les Kasena devaient pourtant être les plus nombreux, ce qui justifie que cette langue ait fini par s'imposer y compris aux populations qui arriveront plus tard dans la région. Mais avant d'en venir aux migrations ultérieures qui ont eu pour destination le pays *kasena*, il convient de procéder à une tentative de datation des événements relatifs au peuplement ancien.

1. 4. Tentative de Datation

Une des difficultés majeures de l'histoire africaine est le problème de la chronologie. Les Kasena, comme la plupart des sociétés africaines, appartiennent à une civilisation de l'oralité. Le chercheur qui s'investi dans le cadre de l'histoire de ces sociétés rencontre, on le sait, de très grandes difficultés quand il s'agit d'établir une chronologie exacte en ce qui concerne l'évolution de ces sociétés. La difficulté est d'autant plus insurmontable, que très souvent, on cherche à obtenir des dates précises conformément à l'esprit cartésien qui a sous-tendu la formation du chercheur. Mais actuellement, il est de plus en plus question

d'envisager la chronologie dans la perspective de la longue durée, plutôt que de s'enfermer dans la conception dépassée de dates précises et figées.

D'ailleurs, les sociétés africaines en général, et les Kasena en particulier ne raisonnent pas en terme de dates précises ou de siècles. Ils perçoivent l'évolution de leur histoire en trois longues périodes principales. La période avant l'avènement de la chefferie qu'on peut qualifier d'antiquité des Kasena, la période post-chefferie qui donna naissance à l'organisation socio-politique des Kasena telle qu'elle se présente aujourd'hui et enfin, de l'avènement du Blanc à nos jours. Tous les autres détails événementiels s'inscrivent nécessairement dans le cadre de l'une ou de l'autre de ces trois grandes périodes.

Une fois ce principe posé, il est important que l'on comprenne que l'exercice qui consiste à faire une tentative de datation n'a de valeur qu'indicative. Néanmoins, sur certains sites du pays *kasena* du Burkina-Faso (Kampala, Tiakané, Koumbili etc.) nous disposons de quelques datations au C_{14} relatives aux débuts de l'activité métallurgique dans la zone. La confrontation des données de la tradition au matériel fourni par la tradition orale permettra de savoir si nos estimations sont relativement fiables ou non.

Les matériaux de la tradition orale qui nous serviront pour cet exercice sont essentiellement constitués des listes des chefs de terre (*tega tiina*), ces derniers étant très souvent considérés comme étant les premiers occupants du Kasongo. Ces matériaux seront confrontés d'une part, aux informations laissées par les premiers auteurs européens sur le peuplement de la région et d'autre part, à la datation du début de l'activité métallurgique.

Pour ce qui est des listes des chefs de terre, il y a cependant des précautions à observer. En effet, au Kasongo, il existe plusieurs catégories de chefs de terre. Il y a ceux qui sont présentés comme étant des descendants des premiers occupants, mais il y a aussi des chefs de terre de second rang, qui tiennent leur charge des premiers. Il s'agit dans ces cas, d'une délégation de la charge, qui n'est pas nécessairement confiée à une famille appartenant au lignage des premiers occupants. C'est ce qui explique d'ailleurs, que très souvent, en pays *kasena* on n'a pas un seul chef de terre par village mais plusieurs chefs de terre, parmi lesquels figure le chef de terre du lignage des premiers occupants, qui joue en règle générale, le rôle d'aîné des chefs de terre de la région considérée. Ce n'est qu'à partir de la liste des chefs de terre de cette catégorie qu'on peut tenter une datation, dans la mesure où les ancêtres de ces chefs de terre sont perçus comme faisant partie des premiers occupants qui furent à l'origine de la création du village.

Cette précaution prise, il demeure encore une difficulté dans l'utilisation des listes des chefs de terre comme repères chronologiques. Cette difficulté réside dans la règle de succession au chef de terre. En pays *kasena*, il n'existe pas une règle unique pour la

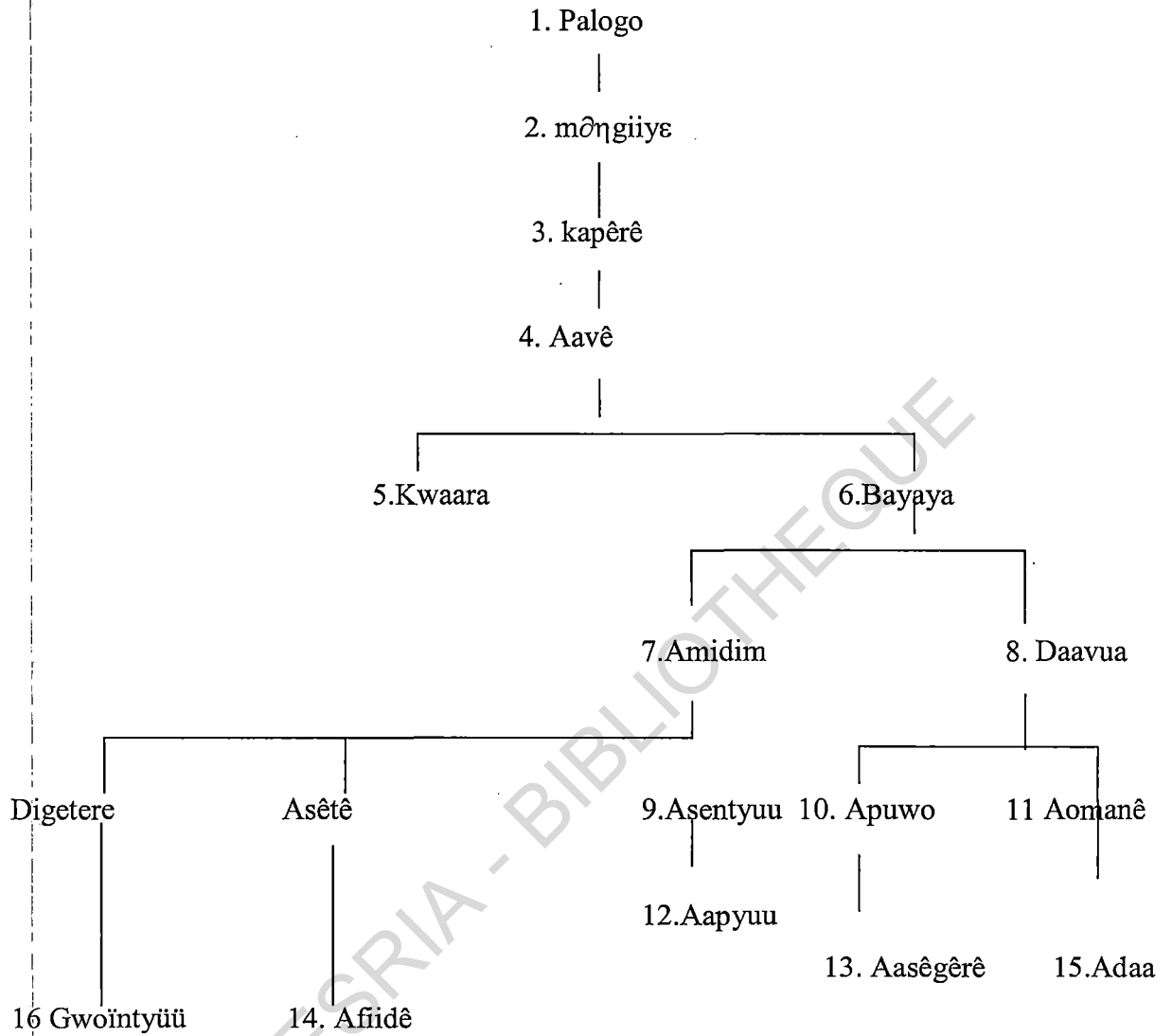
succession du chef de terre. Les règles de succession varient suivant les villages et les chefferies. Dans certaines chefferies, la succession du chef de terre se fait selon le principe du droit d'aînesse. C'est la règle la plus répandue. Suivant cette règle, c'est l'homme le plus âgé de la famille ou du lignage du chef de terre défunt qui lui succède. La conséquence est qu'on a ici une succession en **Z**, qui met en présence des personnes de générations différentes, dans la mesure où le successeur peut être le frère cadet du défunt, son fils ou son neveu, l'essentiel étant que ce dernier soit l'homme le plus âgé de la famille et ne présente aucune anomalie physique et/ou mentale. Ailleurs par contre, la succession du chef de terre se fait de père en fils.

Dans le premier cas de figure, il est vain de chercher une datation à partir du calcul des générations, dans la mesure où nous pouvons avoir une succession de plusieurs chefs de terre qui relèvent de la même génération. Une chronologie établie à partir de telles données ne peut qu'être arbitraire. En revanche, dans le second cas, on peut faire une tentative de datation en se basant sur le calcul des générations. La question est alors de savoir si à partir de ces cas pour lesquels la règle de succession est précise, il est possible de généraliser le résultat à l'ensemble du Kasongo. Nous estimons que oui, dans la mesure où même dans les cas où la succession se fait en **Z**, on se rend compte que la liste des chefs de terre est plus longue, mais en fait on aboutit à peu près au même nombre de générations que dans les cas où la succession se fait de père en fils.

En dehors des données fournies par la tradition orale qui concernent ici les listes des chefs de terre, nous disposons également sur le peuplement de notre zone d'étude, des témoignages des premiers européens qui dans le cadre d'une chronologie relative du Kasongo, peuvent nous apporter quelques éléments de réflexion.

Pour ce qui est des listes de chefs de terre, nous prendrons un cas où la succession se fait selon le principe du droit d'aînesse (frères cadet, fils aîné, neveu) et deux exemples, dont un en pays *kasena* du Burkina-Faso et l'autre en pays *kasena* du Ghana pour lesquels la succession du chef de terre se fait de père en fils. La tentative de datation se fait à partir de ces deux exemples, le premier cas étant signalé uniquement à titre de comparaison.

1.4.1. Liste des chefs de terre de Gougogo (chefferie de Kamapala)²⁶⁶



²⁶⁶ Liste établie par K.Dittmer. op.cit., appendice 4, p. 152 : ici, la succession se fait selon le principe du droit d'aînesse.

1. 4.2. Liste des chefs de terre de Tuyalo : lignage Dougdjiébia (Tiébélé)²⁶⁷

1. Woro
2. Awiya
3. Pugnu
4. Layoburi
5. Kamana
6. Ada
7. Tyekwo
8. Dugudye (était au pouvoir à l'arrivée des blancs)
9. Kaba
10. Kotuwê
11. Awouviré Dougdjiébou

1. 4.3. Liste des chefs de terre de katiu (Saa) (chefferie de Chiana)²⁶⁸

1. Wusiga
2. Kweti (premier fils de wusiga)
3. Zingna
4. Asena
5. Koyiré
6. Asaah
7. Agula
8. Liyu
9. Atumuwê (Contemporain de l'invasion Djerma)
10. Gugoro (l'arrivée du premier blanc)
11. Ayikwagatogi (3^e fils du 10^e chef de terre. Son premier fils mourrut tôt en 1875. Aykwatogi a été installé en 1926.

Au total, nous disposons au moment où écrivait Dittmer (en 1961) d'une liste de 16 chefs de terre pour Gougogo (chefferie de Kampala), 10 pour Tuyalo (chefferie de Tiébélé), le 11^e ayant été ajouté par nous, et 11 pour Katiu (chefferie de Chiana). Dans le principe, il est délicat de se baser sur ces listes pour tenter de dater les débuts de l'implantation humaine en pays *kasena*. En effet, nous n'avons pas pour l'ensemble du Kasongo, une règle unique de

²⁶⁷ D'après K. Dittmer. op.cit., appendice 6, p. 153 et complétée par nous: La succession comme l'indique cette liste se fait de père à fils.

²⁶⁸ D'après K. Dittmer. op.cit., appendice 9, p. 154 : Succession permanente des fils.

succession des chefs de terre. Dans la plupart des cas, la succession du chef de terre se fait selon le principe du droit d'aînesse. Tout comme dans le choix de celui qui doit diriger la grande famille, c'est l'aîné des hommes, si celui-ci ne présente aucune anomalie physique ou mentale, qui prend la succession. En principe il s'agit du frère cadet du chef de terre. Mais si ce dernier est moins âgé que le fils du défunt ou que celui de ses autres frères, il est écarté de la succession au profit du fils. Cette règle s'applique parfaitement au cas des chefs de terre de Gougogo.

A Gougogo, c'est toujours l'aîné de la famille, très souvent le frère cadet du défunt qui lui succède. La règle étant que c'est toujours le plus âgé de la famille qui succède au chef de terre défunt. Avec une telle règle, il arrive que ce soit le fils du chef défunt qui lui succède, s'il se trouve que ce dernier est le plus âgé des hommes de la famille au moment du décès de chef de terre. Dans une telle situation, même si le chef de terre a un frère cadet, mais qui se trouve moins âgé que le fils ou le neveu du défunt, alors il est écarté en faveur du fils, parfois classificatoire, mais qui se trouve être le plus âgé des hommes.

C'est la raison pour laquelle, il est imprudent de considérer ces listes comme des listes généalogiques qui permettent grâce à une règle de succession établie, de père en fils par exemple de se baser sur les générations pour calculer les débuts de la mise en place du peuplement en pays *kasena*. On constate clairement dans le cas de Gougogo, que la succession ne se fait pas de père en fils. Certes, il y a des fils qui succèdent à leur père défunt, mais il y a également des cadets qui succèdent à leur frère défunt. Tel est le cas par exemple du N°5 et du N°6, du 7 et du 8 etc.

Par contre dans le cas de Tuyalo et de Chiana, c'est le fils aîné qui succède toujours au chef de terre défunt. C'est donc à partir de ces deux listes qu'il est possible de tenter par le calcul des générations de dater ne serait-ce que de façon approximative les débuts de l'implantation humaine au Kasongo.

En s'appuyant sur la liste des chefs de terre de Chiana, on avait en 1961, 11 générations qui se sont succédées à la tête de la fonction de chef de terre depuis la fondation du village. Sous le règne de Atumuwé, 9^e chef de terre de Chiana, est survenue l'invasion *zaberma* du pays *kasena* (1860-1896). Son successeur, Gugoro, 10^e chef de terre a vu l'arrivée du premier blanc dans la région de Chiana.

La société *kasena* est patrilinéaire et la plupart du temps dans ce genre de société on a de longues générations (entre 25 et 30 ans). Dans ces conditions, en 1961, on peut dire que les premiers établissements humains existaient dans la chefferie de Chiana il y a au moins 275 (si l'on considère une durée de 25 ans pour la génération) et 330 ans (si on se fonde sur 30 ans comme durée d'une génération). Si ces repères sont retenus, alors il faut admettre qu'en

partant de 1961, les premiers hommes se sont fixés dans la région de Chiana aux alentours de 1631/ 1686.

Dans le cas de Tiébélé, la succession des chefs de terre se fait également de père en fils. En appliquant la même procédure de calcul, on aboutit pour cette région à une période située entre 1661 et 1711. Dans l'ensemble, les données fournies par les listes des chefs de terre nous autorisent à conclure pour l'instant, que les premiers occupants du pays *kasena* étaient sur leurs terroirs au plus tard à partir du XVII^e siècle.

En qui concerne la liste des chefs de terre de Gougogo, il est impossible d'essayer de dater la création des premiers villages de la chefferie de Kampala à partir de cette liste. L'entreprise serait d'autant plus hasardeuse, que nous ne disposons d'aucune donnée sur les durées moyennes de règne, autre élément qui, tout en sachant qu'il est arbitraire, pouvait permettre de la tenter. Il s'agit ici, d'un exemple type qui illustre le fait qu'en pays *kasena* il n'existe pas une règle unique de succession aux chefs de terre. L'intérêt d'avoir donné cette liste est de montrer un exemple concret de succession de chef de terre qui est variable, car, tantôt c'est le frère puîné, tantôt le fils aîné qui succède au défunt *tega tu*.

Cette variabilité des règles de succession du chef de terre en pays *kasena* qui avait d'ailleurs été relevée par L. Tauxier²⁶⁹ constitue une contrainte, puisqu'elle ne permet pas de se fier à une datation à partir des seules listes de chefs de terre, car le résultat ainsi obtenu ne peut être qu'approximatif. Mais il était important, nous semble-t-il, de montrer les deux cas de figures les plus fréquents que l'on rencontre dans la succession des chefs de terre au Kasongo.

A partir des repères obtenus sur la base des listes de chefs de terre, on peut retenir que les premiers établissements humains dans la région qui correspond aujourd'hui au Kasongo datent probablement de la seconde moitié du XVII^e siècle. Cette période nous semble assez tradive.

En effet, les données fournies par la littérature ethnographique, à travers notamment les écrits des premiers auteurs européens semblent attribuer à la mise en place des populations anciennes de la région une datation plus haute.

Déjà en 1892, Binger dans la présentation qu'il fait de la population *gurunsi* affirme : « La population, tout hétérogène, qui peuple cette vaste région paraît avoir été refoulée dans ces bois par des peuples plus avancés qui l'environnent »²⁷⁰.

En 1912, dès son introduction, L. Tauxier²⁷¹ affirme que les « Mossi » ont refoulé les populations autochtones parmi lesquelles les Gurunsi refoulés au sud. Plus loin, il précise l'identité de ces populations *gurunsi* (autochtones) qui ont été refoulées quand il dit : « Au sud

²⁶⁹ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, p. 309-310

²⁷⁰ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 35

²⁷¹ TAUXIER, L. 1912, op.cit., p. 9-10

sont les Gourounsi, nom général donné à d'autres représentants de races autochtones refoulés, au-delà de la Volta Rouge. Les Gourounsi comprennent des races diverses : Nonouma (nuna), Kassouna (Kasena), Sissala »²⁷².

Durant la même période, M. Delafosse qui s'intéressa au peuplement du Bassin de la Volta Blanche écrivait : « La famille voltaïque enfin est vraisemblablement autochtone aussi dans son territoire actuel : tout au plus, peut-on supposer que ce territoire s'étendait autrefois davantage vers le Nord et le Nord-ouest, qu'il a subi des reculs dans ces deux directions sous la poussée des Berbères, des songhaï et des mandé et que, par contre il a gagné un peu de terrain vers le Sud-ouest aux dépens des sénoufo »²⁷³. Plus loin, Delafosse poursuit en affirmant « Comme les sénoufo, les peuples dont l'ensemble constitue la famille voltaïque paraissent être, dans leur ensemble, les plus anciens habitants connus du vaste territoire qu'ils occupent actuellement et qui comprend, d'une manière générale, toutes ces régions appartenant au Bassin de la Volta depuis les montagnes d'Hombori au Nord, jusqu'aux approches de la zone forestière au Sud »²⁷⁴. S'agissant du cas particulier des Gurounsi, Delafosse écrit : « Toutes ces régions beaucoup moins peuplées aujourd'hui, étaient occupées surtout par des Gourounsi. »²⁷⁵. C'est encore à Delafosse que nous devons une des premières datations sur le peuplement du pays gurounsi. Ainsi, cet auteur affirme : « Ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, il semble qu'antérieurement au XI^e siècle, les peuples formant le groupe Gourounsi occupaient à peu près tout le territoire compris entre celui de Tombo et Dogon au Nord et celui du groupe dagomba (futur groupe Mossi) au Sud. Les invasions guerrières venues du Dagomba et la constitution des peuples Mossi, Yansi et Gourmantché, qui en fut la conséquence, restreignirent singulièrement l'étendue du groupe Gourounsi et le morcelèrent. Ce morcellement, comme l'absorption par les envahisseurs d'un grand nombre de fractions Gourounsi, fut d'autant plus facile que les peuples Gourounsi manquaient de cohésion, vivaient en petites tribus dispersées et livrées à l'anarchie et ne présentaient par suite aucune force de résistance »²⁷⁶.

Pour ce qui est du Nord-Ghana, dans les années 1892, Ferguson écrivait : « Mossi, dagomba and Gurma are reported by tradition to have been settlements made by three borthers who travelled from a far interior country. Probably this refers to a period when the Moorish rider extended his devastations and professions southward and funded mahommedian States. It is said that they met the Gurunshi here »²⁷⁷ (La tradition rapporte que

²⁷² Ibid., p. 24-25

²⁷³ DELAFOSSE, M. op.cit., I, 1912, p. 179-180

²⁷⁴ Ibid., p. 302

²⁷⁵ Ibid., p. 309

²⁷⁶ DELAFOSSE, M., op.cit., I, p. 314

²⁷⁷ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 74-75

trois frères venus d'un pays lointain ont fondé les royaumes mossi, dagomba et gurma. Vraisemblablement cela fait référence à la période où les cavaliers maures ont étendu leurs dévastations et leurs professions aux régions du Sud et ont fondé les états mahométans. On rapporte qu'ils trouvèrent les Gurunsi qui étaient déjà là)

Plus tard, M. Manoukian²⁷⁸ rapporte que les populations des « *Northern Territories* » se répartissent en deux principaux groupes : ceux qui se disent autochtones et ceux qui déclarent être des descendants d'envahisseurs venus d'autres régions de l'Afrique. En réalité, ces propos de Manoukian sont à mettre au crédit du capitaine R.S. Rattray²⁷⁹, qui dès 1932, expliqua que la majorité des tribus qui habitent les « *Northern Territories* » résidaient dans, ou tout près des localités dans lesquelles la conquête coloniale les a trouvés. Ce n'est que plusieurs siècles après, qu'au sein de ces populations plus ou moins autochtones, avec leurs institutions très primitives, descendirent de petites bandes d'étrangers. Ces étrangers étaient mieux armés, mieux vêtus et déjà familiers de l'idée de royauté ou de chefferie au sens moderne du terme.

Plus loin, Manoukian, citant toujours Rattray, donne plus de précisions sur ces populations autochtones. C'est ainsi qu'elle déclare que ce qui est maintenant connu comme le *Northern Territories* était peuplé il y a plus de 500 ans par les ancêtres des Gurunsi (les Tempolense, les Vagala et certains groupes Isala actuels).

A partir de cette datation et en prenant comme repère l'année (1932) au cours de laquelle écrivait Rattray, qui est ici repris par Manoukian, nous aboutissons à la date de 1432 (1932-500 = 1432). Le groupe *gurunsi* occuperait ainsi son emplacement actuel depuis le 15^e siècle.

Cette datation concorde avec la théorie relative à l'histoire du peuplement du Burkina-Faso qui classe les Gurunsi parmi les autochtones qui occupaient le pays bien avant le XV^e siècle²⁸⁰. Or, comme nous l'avons vu plus haut, Delafosse lui, proposait le 11^e siècle, pendant que les données fournies par la tradition orale ne permettent guère de remonter au-delà du 17^e siècle. Il y a alors un écart de deux siècles entre les dates que fournissent ces deux catégories de sources et qu'il convient de chercher à comprendre.

D'abord, il faut relever la possibilité que la mémoire collective ait pu négliger de retenir les tout premiers responsables qui s'occupaient du culte des *tangwana* en général et de celui de la terre en particulier. D'ailleurs, un de nos informateurs, en l'occurrence de chef de

²⁷⁸ MANOUKIAN, M. op.cit., p.13

²⁷⁹ RATTRAY, R.S. op.cit., Preface, p. XII

²⁸⁰ BAYILI, E. op.cit., p.15-22 ; KOUANDA, A. 1986. Historiographie du Burkina : un Bilan . Dans *Connaissance du Burkina*, Université de Ouagadougou, INSHUS, p. 50 et plus récemment KIETHEGA, J.B. 1993. La Mise en place des peuples du Burkina Faso . *Découverte du Burkina*, t.1, Paris Ouagadougou, SEPIA-A.D.D.B, p.9-29

Nahouri, responsable du *tangwam nahouri-piu* a affirmé qu'il n'était pas possible de se souvenir de tous les chefs qui l'ont précédé. A Pindaa, cette évidence a été également relevée. A la question de connaître les noms des chefs qui se succédés depuis les origines du village, le chef de Pindaa en guise d'introduction a déclaré qu'il allait seulement citer les noms de ceux dont il se souvenait. Cette situation n'est sans doute pas sans explication.

Elle est liée au fait qu'avant l'institution de la chefferie, les populations anciennes ne codifiaient pas les noms de ceux qui sont chargés des fonctions sacerdotales. Les charges se transmettaient automatiquement à l'aîné du groupe et ne faisaient l'objet d'aucune contestation. L'enjeu n'étant pas politique, la société n'avait aucune raison objective de codifier des listes de chefs dont la finalité est avant tout de légitimer une succession.

Dans le cas des chefs de terre, durant la période considérée comme d'ailleurs aujourd'hui, la légitimation s'imposait d'elle-même par la règle de succession. Il n'y a avait pas et n'y a pas encore la possibilité de voir plusieurs candidats à la succession du chef de terre. Dans le cas par contre de la chefferie politico-religieuse (le *paare*), l'enjeu politique est de taille et c'est pourquoi il y a une compétition entre plusieurs candidats au pouvoir d'où le besoin de légitimation par l'établissement de listes généalogiques ou dynastiques qui attestent de l'appartenance du candidat au *dwi* (lignage) de la chefferie. C'est très probablement en imitation à ce système, que les chefs de terre ont commencé à une période qu'il n'a pas été possible de situer, à dresser également des listes, même si pour leur cas, il n'y a toujours pas de compétition.

Cette hypothèse est d'autant plus probable, que de nos jours en pays *kasena* certains responsables de cultes (*tega tiina*, *tangwana tiina*) en dehors de leurs charges classiques, assument en plus des fonctions de chefs de villages. C'est le cas du chef de Nahouri au Burkina-Faso et aussi du chef de Pindaa au Ghana. Ils portent tous les deux aujourd'hui le titre de chef de village en plus de leurs responsabilités en matière de culte de la terre et autres divinités.

A l'opposé de cette évolution, il existe encore des cas qui font office de témoins des anciennes fonctions des premiers occupants. C'est le cas par exemple de Tamona, où jusqu'à présent, le *tega tu* renonça à assumer les fonctions de *pé* (chef de village). Les habitants de Tamona ont plutôt fait appel à un lignage ressortissant du village voisin de Manon pour s'occuper de la fonction de chef de leur village.

Ces exemples jettent un éclairage sur ce qu'était la société *kasena* avant l'introduction de la chefferie. Ils permettent aussi de comprendre que très certainement dès l'origine, ce ne fut pas par la force que les nouveaux venus s'emparèrent du pouvoir. Les premiers occupants

ont renoncé d'eux-mêmes au pouvoir politique, se contentant de leurs fonctions socio-religieuses.

Dans ces conditions, les dates très tardives que permettent d'obtenir les listes des chefs de terre en ce qui concerne les débuts du peuplement du pays *kasena* s'expliquent, et l'écart entre ces dates et celles proposées par les sources écrites se comprend. En effet, le recours aux sources archéologiques nous autorise à penser que ce n'est qu'ainsi que cet écart peut s'expliquer.

Selon les données fournies par l'archéologie, la métallurgie du fer s'est développée au Kasongo et en particulier dans les chefferies de Kampala, de Tiakané et de Koumbili entre le XIII^e et le XVII^e siècle²⁸¹. A Kampala, les dates les plus hautes de l'activité métallurgique se situent entre 1635 et 1685. A Sapiu, région de Koumbili, la datation au C₁₄ des vestiges archéologiques situe les débuts de l'activité métallurgique entre 1670-1755, pendant qu'à Tiakané, la date de 1665 semble être la date la plus haute pour le développement de l'activité métallurgique. Compte tenu de ces datations, on est bien obligé d'admettre que les Kasena occupaient leur zone certainement bien avant le XV^e siècle, car, le développement de l'activité métallurgique n'est possible qu'au sein d'une société déjà organisée.

En conclusion, il s'agit ici de « l'âge obscur » du pays *kasena*, la période pré chefferie sur laquelle nous sommes réduit à des hypothèses. Il ne nous semble pas cependant très hasardeux de soutenir sur la base des indications fournies par les sources écrites et orales, confortées par la datation au C₁₄ des vestiges métallurgiques de la région, que les premiers établissements humains se sont fixés dans la région qui correspond aujourd'hui au Kasongo entre le XI^e et le XV^e siècle. Ce qui est certain, c'est que cette période correspond dans l'esprit des Kasena à l'époque de *diin*, c'est-à-dire à l'époque où il n'y avait pas d'intrigues pour le pouvoir, ce qui sera le cas durant la période suivante qui consacre l'avènement de la chefferie politico-religieuse, le *paare*, dans le pays.

Avec les migrations historico légendaires, les choses comme nous le verrons, se préciseront davantage, comme si c'était avec l'arrivée des populations étrangères que les Kasena ont été propulsés dans l'histoire.

²⁸¹ KIETHEGA, J.B. 1996. op.cit., vol. 2, p. 512 ; 572-573 et 783

CHAPITRE II :

LES MIGRATIONS HISTORICO-LEGENDAIRES

Mis à part ceux qui se réclament premiers occupants, que leurs ancêtres soient descendus du ciel ou qu'ils soient sortis des profondeurs de la terre, le Kasongo, comme la plupart des aires culturelles africaines, a été le lieu de destination de plusieurs migrations qui ont contribué à façonner le peuplement de la région. Ces mouvements migratoires historiques, relatés sous forme légendaire, sont venus de plusieurs origines, ont été motivés par plusieurs causes et concernent plusieurs groupes ethniques (Dagomba, Mamprusi, Moose, Bissa, Kusace, Nuna etc.).

Il n'est pas dans notre intention de retracer dans les détails tous les mouvements de population qui ont abouti au pays *kasena*. D'ailleurs, le peuplement d'une zone donnée est un mouvement continu. Jusqu'à nos jours, des populations d'origines diverses, poussées par de multiples causes dont la sécheresse, continuent de considérer le Kasongo comme une zone attractive.

Notre objectif ici est plutôt de mettre l'accent sur les migrations qui ont conduit dans la zone, des ancêtres qui furent à la base de la constitution des *dwi* (lignages) des chefferies *kasena*. En effet, sans minimiser l'apport des autres migrations, ce sont en réalité les migrations qui concernent les fondateurs des lignages des chefs qui ont contribué avec les lignages des premiers occupants à donner à la société *kasena* ses caractéristiques fondamentales. C'est pourquoi l'étude des migrations historiques à destination du pays *kasena* doit faire une large place à ces mouvements.

Dans l'ensemble du Kasongo en effet, les traditions s'accordent à donner une origine étrangère aux lignages qui détiennent le *paare* (chefferie, pouvoir). Cela semble fondé, puisque plusieurs proverbes *kasena*, laissent clairement comprendre que le chef est toujours d'origine étrangère. C'est ce que nous enseigne le proverbe suivant : « *pé ti tuyu mo, si o bi tega ti* », proverbe que l'on peut traduire par « *le chef est propriétaire du territoire/ village et non de la terre* ».

En clair, les anciens veulent exprimer à travers ce proverbe, le fait que le chef en temps qu'étranger ne saurait avoir de la terre. En revanche, il commande (politiquement ou administrativement le territoire, le village. Il a le *paare*). A l'origine donc de toutes les chefferies *kasena* se trouve l'histoire d'une migration. Cette réalité n'est pas la seule que nous révèlent les migrations historico-légendaires. L'unanimité semble également acquise en ce

qui concerne les origines de ces migrations historiques qui donnèrent naissance aux lignages des chefs en pays *kasena*.

En dehors de quelques exceptions, la plupart de ces migrations ont pour point de départ le pays *moaaga*. Faut-il en conclure que le modèle politique des Moose a eu une telle influence sur les Kasena qu'ils ont été conduits à élaborer des récits de migration qui prennent pour origine le pays *moaaga* et qui naturellement ont eu pour conséquence l'introduction de la chefferie dans cette région ? On est tenté de répondre par l'affirmative.

En effet, en plus du pays *moaaga*, les origines des autres princes migrants remonteraient au pays *mampruga* ou *nankana*. On peut alors affirmer qu'il y a une tendance générale à attribuer aux lignages fondateurs des chefferies du pays *kasena* des origines qui remonteraient aux sociétés à pouvoir fort, centralisé et hiérarchisé, comme c'était le cas du groupe *dagomba-mamprusi-moose* ? Dans ces conditions, il n'y aurait aucune réalité historique derrière ces récits de migration, mais un simple mimétisme qui aurait entraîné les Kasena à les élaborer ?

D'ailleurs, la très grande ressemblance entre ces récits ne confirme-t-elle pas qu'il s'agit là de traditions inventées pour les besoins de la cause ? Dans les faits, les choses semblent plus complexes que cela, dans la mesure où même la tradition *moaaga* reconnaît la réalité de ces migrations et aussi le fait qu'elles aient donné naissance à des lignages fondateurs de chefferies en pays *kasena*²⁸².

L'hypothèse que nous pensons vraisemblable, est qu'il y a eu effectivement des mouvements migratoires des pays *moaaga* et *mampruga* vers le Kasongo. Par la suite, l'apport des uns et des autres a eu pour conséquence une nouvelle organisation de la société, ce qui donna lieu à un partage du pouvoir entre les « nouveaux venus » et les anciens, les nouveaux venus détenant le pouvoir politique et les anciens le pouvoir religieux. Seulement, il n'y a pas eu un simple transfert du système socio-politique des Moose / Mamprusi en pays *kasena*. Il y a eu des influences réciproques, si bien que le chef *kasena* n'a rien de commun avec le chef *moaaga*. Cela aussi milite en faveur du fait qu'il ne s'agit peut-être pas ici d'un simple mimétisme.

Sur les causes des migrations, là aussi les mobiles avancés par les traditions sont pratiquement identiques dans toutes les chefferies. Ils vont du prince évincé qui quitte sa chefferie, accompagné de ses partisans, au chasseur errant qui, au cours d'une partie de chasse, se retrouve dans un village donné où ses services, compte tenu de sa bravoure, sont

²⁸² TIENDREBEOGO, Y. 1964. *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*, Ouagadougou, p. 15 ; DUPERRAY, A.M. op.cit., p.63-64.

sollicités par les populations locales, en vue généralement de les aider à faire face à une agression extérieure.

Un autre trait caractéristique de l'histoire des migrations du Kasongo, c'est qu'elle met toujours en présence deux communautés. Une population qui était déjà là, très souvent les traditions affirment qu'il s'agissait de Kasena, et une population étrangère. Le récit s'étend ensuite sur les origines des migrants, les raisons qui furent à l'origine de leur départ de leur pays, les rapports qui ont existé entre les deux communautés et enfin les conséquences sur l'organisation socio-politique. Une bonne lecture de ces rapports indique clairement qu'ils furent à l'origine de l'organisation socio-politique du Kasongo telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Les récits présentent ceux qui étaient déjà là comme vivant en harmonie avec les divinités de la région (les *tangwana*). Ils vivaient la plupart du temps dans les grottes, sur des collines, etc.

Par contre ceux qui viennent d'arriver sont présentés très souvent sous deux principaux traits : Un prince évincé, un chasseur téméraire et courageux qui se serait égaré (parfois ces deux personnages, prince évincé et chasseur émérite se confondent).

L'accueil réservé à l'étranger varie suivant les localités. Souvent il est cordial, parfois il est hostile, mais dans tous les cas, la rencontre aboutit à une alliance matrimoniale entre une des communautés qui étaient déjà là et ceux qui viennent d'arriver.

Très souvent de cette alliance matrimoniale descend l'ancêtre de ceux qui exercent aujourd'hui la fonction de *pé* en pays *kasena*, c'est-à-dire le *padugu* (*dwi* / lignage de la chefferie). Le *paare* n'est donc que le résultat d'une longue période de collaboration entre les anciens occupants, qui apportèrent le contenu sacré de ce pouvoir et les nouveaux venus, qui pour leur part apportèrent la force, l'autorité.

Mais pour mieux comprendre et analyser ces récits de migration, il est sans aucun doute utile de retenir à titre d'illustration quelques récits qui permettront d'expliquer pourquoi et comment la société *kasena* a aujourd'hui l'organisation socio-politique qu'on lui connaît.

Il n'est pas utile de retracer ici les récits de migration relatifs à chacune des neuf chefferies principales. Cela peut être ennuyeux pour le lecteur, et n'apportera rien de fondamental. Par ailleurs, tous les récits de migration du pays *kasena* se ressemblent. Certes il y a quelques variantes, mais la trame du récit, les personnages qu'il met en scène restent pratiquement les mêmes. Il suffit alors de faire un résumé de l'ensemble de ces récits, résumé à l'issue duquel on retiendra les récits les plus riches en renseignements. Dans ce sens, on retiendra deux récits de migration du pays *kasena* du Burkina-Faso et deux du pays *kasena* du Ghana. Ces récits feront dans un deuxième point, l'objet d'une tentative d'explication qui

permettra d'obtenir certainement des éléments pour un essai de datation des migrations. Les rapports entre les nouveaux venus et ceux qui étaient déjà là feront eux, feront l'objet du troisième chapitre.

2.1. Les récits de migrations et de fondation de chefferies

Le pays *moaga* est dans la plupart des cas, le point de départ de ces migrations. Cela est valable aussi bien pour les chefferies *kasena* du Burkina-Faso que pour celles du Ghana. Ainsi, les lignées des chefs de Koumbili, de Guiaro, de Tiakané et de Tiébélé au Burkina Faso font venir leurs ancêtres du pays *moaga*. Au Ghana, il en est de même pour la chefferie de Chiana.

Dans la chefferie de Koumbili, la tradition retrace la migration d'un prince originaire de Loumbila du nom de Assanga ou Assana²⁸³. C'est suite à un conflit de succession duquel il sortit perdant qu'Assanga décida de partir de Loumbila. Suivant toujours ce récit, Assanga n'était pas seul. Il était accompagné d'un des ses frères qui continua dans la région de Tiébélé où il devint l'ancêtre des fondateurs de la chefferie de Tiébélé. Dans la région de Koumbili, Assanga trouva déjà installés des autochtones Kasena dans les villages de Kum, de Kadaworo et de Bouassan. Il séjourna quelques temps avec les gens de Bouassan qui l'avaient bien accueilli, puis décida de continuer sa route, car, il n'était pas venu pour rester à Bouassan. Mais les habitants de Bouassan le supplièrent de rester pour les aider à combattre les gens de Kum qui venaient régulièrement les attaquer. L'étranger accepta, et après avoir défait les gens de Kum, il renouvela son désir de poursuivre son voyage. Les gens de Bouassan le supplièrent de rester encore quelques jours.

Le récit rapporte ensuite, qu'Assanga à son arrivée avait un cheval. Au bout de quelques jours, le cheval s'égara en brousse. Assanga fut obligé d'aller à sa recherche. En suivant ses traces, il le retrouva sur le site actuel de Koumbili. Le lendemain, le cheval revint encore sur les lieux. Alors, Assanaga s'assit pour surveiller l'animal afin de connaître ce qui le ramenait chaque fois vers cet endroit. Au bout d'un certain temps, il vit le cheval aller fouiller l'herbe. Il se leva pour se rendre compte qu'en fait, il y a avait là un marigot dissimulé dans l'herbe.

A cause de la présence de l'eau, Assanga se déplaça avec ses partisans qui l'avaient suivis depuis Loumbila pour aller s'installer sur le site actuel de Koumbili. Or, bien avant l'arrivée d'Assanga, la terre de Koumbili appartenait à Kadaworo (un des villages premiers occupants). Assanga appela alors les habitants de Kadaworo et leur expliqua qu'il voulait

²⁸³ Cette version a été déjà rapportée par TAUXIER, L.1912. op.cit., p. 224 où il est question de lien de fraternité entre le fondateur de la chefferie de Koumbili et le fondateur de la chefferie de Tiébélé.

s'installer sur leur terre. Pour ce faire, ils tuèrent des poulets en sacrifice à la terre et Assanga s'installa. C'est alors qu'il donna le nom « *kum na bilimi* » au village, alors que l'ancien nom était Kadaworo. « *Kum na bilimi* » est un avertissement en direction des ennemis qui viendraient à attaquer le village, car, il signifie en *moore*, « *les cadavres s'amoncelleront à terre* ».

Par la suite, comme Assanga avait aidé les gens de Bouassan à repousser ceux de Kum, en signe de reconnaissance et en accord avec les gens de Kadaworo, le *paare* lui fut donné, parce qu'il était brave et que ce fut justement suite à un conflit pour l'accession au pouvoir qu'il avait quitté Loumbila²⁸⁴.

Le récit de la chefferie de Guiaro est assez proche de celui de Koumbili. Dans cette chefferie, la tradition attribue également au fondateur du lignage de la chefferie une origine *moaaga*. L'ancêtre fondateur de la chefferie du nom d'Avè Djana serait arrivé de Mané (région Centre-Nord du pays *moaaga*), suite aussi à un conflit de succession au trône de Mané²⁸⁵. Comme l'ancêtre de la lignée des chefs de Koumbili, Avè Djana n'est pas parti tout seul de Mané. Il était accompagné de quatre frères. L'un d'entre eux s'établit à Taga (pays *nuna*), un autre à Vourassan, le troisième à Djogo (Léo ?) le quatrième à Guiaro et le cinquième à Guirgo en pays *moaaga* (région de Koumbissiri).

A son arrivée en pays *kasena*, Avè Dajana trouva un village du nom de Koumbili et un autre du nom de Buya. L'ordre de fondation des chefferies de Koumbili et de Guiaro nous autorise pour l'instant à penser que la chefferie de Koumbili est antérieure à Guiaro. En attendant, l'ancêtre fondateur de la chefferie de Guiaro s'installa à Maguiniassan parmi les autochtones Kasena. De nos jours, ce village s'appelle Djarobila²⁸⁶.

Au départ c'est tout seul qu'Avè Djana était à Maguiniassan. Mais il finit par se trouver un ami, et avec ce dernier, ils attaquèrent et chassèrent les gens de Koumbili de leur site originel. Avè Djana à son arrivée avait un caïman dans son sac. Il remarqua un marigot dans le village et son ami lui conseilla d'y mettre le caïman et qu'ainsi ils pourront lui offrir des sacrifices. Il avait aussi un cheval qui avait des ailes et qui s'envolait quand il lui en donnait l'ordre. Ainsi, quand il voulait voyager ce cheval l'amenait là où il voulait. Par la suite, Avè Djana réussit à vaincre tous ses voisins. Il se maria à une fille des autochtones et eut des enfants, l'aîné Lagua et le cadet, Bila²⁸⁷. Ces enfants s'installèrent à Maguiniassan. Là

²⁸⁴ Yago Ada, chef de Koumbili, le 22/08/2000

²⁸⁵ Suivant une autre version, l'ancêtre fondateur de la chefferie de Guiaro serait un prince originaire de Guirgo dans la région de Kombissiri. C'est d'ailleurs, rapporte cette version, de Guirgo que Guiaro détiendrait son nom car, Guiaro ne serait qu'une simple déformation du nom Guirgo (Tiéndrébéogo, 1964 ; Duperray, 1978)

²⁸⁶ Ce nom dérive probablement du *moore*, car dans cette langue il signifierait petit Guiaro.

²⁸⁷ Il s'agit encore là sans aucun doute d'un indice qui conforte l'origine *moaaga* de la chefferie de Guiaro, car Bila est assurément du *moore* et signifie « petit, cadet »

où ils se sont installés, près d'un bas-fond, il y avait de l'eau et de l'herbe fraîche en permanence. Comme Bila devait y conduire chaque matin le cheval et le ramener le soir, il finit par décider de s'installer auprès du bas-fond, laissant son frère aîné à Maguiniassan. Là où il s'est installé près du bas-fond, se trouve de nos jours la chefferie de Guiaro. Le quartier s'appelle Wongossan, car le fondateur s'appelait Wongo. C'est à partir de ce site qu'il conquiert tous les villages avant de devenir vieux. Mais la tradition affirme qu'il n'est pas mort à Guiaro. Un jour, au réveil, les gens se sont rendus compte qu'il avait disparu. Il n'a pas de tombe. Donc il n'y a personne aujourd'hui pour dire voici la tombe de l'ancêtre qui commença le *paare* de Guiaro. Comme il avait un cheval qui s'envolait cela a donné le nom *djaro* au village, terme qui vient de *djana* (s'envole)²⁸⁸.

En ce qui concerne la chefferie de Tiakané²⁸⁹, son ancêtre fondateur, un chasseur, serait originaire d'un village du nom de Nakoura. Nous n'avons pas pu identifier ce village. Cependant, le récit précise qu'il n'était pas seul quand il entreprit sa migration. Il était accompagné de son grand frère, qui serait à l'origine de la fondation de la chefferie de Chiana. Cette tradition fait de la famille des chefs de Chiana des proches parents de la chefferie de Tiakané. Les deux familles formeraient un même *dwi*.

Pourtant, à Chiana, la tradition fait venir l'ancêtre fondateur du pays *moaga*, précisément de Nobéré. Dans tous les cas, l'ancêtre fondateur de la chefferie de Tiakané se dirigeait vers Tiakané lorsqu'il entendit parler dans les environs. Il se dirigea vers l'endroit d'où venaient les paroles et là il trouva un homme assis sur une pierre. L'inconnu n'avait rien d'un être humain. Il lui demanda où il allait et l'ancêtre répondit : le village là-bas. L'ancêtre lui demanda son nom. L'inconnu répliqua qu'il n'avait rien à faire de son nom et après s'être ravisé lui dit qu'il se nommait Tiakané puis demanda à l'ancêtre de ne pas parler de lui à quelqu'un d'autre et que lorsqu'il reprendra son chemin il ne devra plus regarder derrière lui. Mais l'ancêtre n'obéit pas à cette recommandation et se retourna. C'est alors qu'il vit une colline à la place de l'homme mystérieux. C'est de cette colline, Tiakani, que la chefferie de Tiakané tient son nom.

La tradition rapporte ensuite qu'une fois arrivé au village, l'ancêtre fondateur de la chefferie de Tiakané y trouva un autochtone du nom d'Aboua du quartier Zênga qui l'hébergea. Mais très vite, il eut une guerre entre son hôte et les gens de Pô. L'étranger participa à la guerre et reçut cinq flèches, pendant qu'Aboua n'en reçut qu'une de même que le doyen des Zêngnian (habitants de Zênga). Aboua demanda au doyen des Zêngnian de remettre les autels à l'étranger, c'est-à-dire à l'ancêtre fondateur de la chefferie de Tiakané,

²⁸⁸ Idogo Alou Boukary, chef de Guiaro, le 07/12/97

²⁸⁹ Enquête de Batiga Sidonie Raymonde auprès de Apiou Dulguiou, chef de Tiakané du 27 au 29 décembre 1981

après la mort du doyen des Zèngnian et la sienne, car lui seul pourrait diriger le village. C'est ainsi qu'on lui remit le *kwara* et il devint le chef de Tiakané. Il s'appelait Zégirou. Après la mort de son hôte, Zégirou quitta sa cour pour aller s'installer à l'écart dans les environs. Il fut suivi du premier fils d'Aboua, Tibourou qui était son ami. Zégirou eut un fils du nom de Yigiera et une fille du nom de Kawê.

Sur les chefferies de Tiébélé et de Chiana, il n'est pas nécessaire de faire le résumé de leurs récits de migration, dans la mesure où ces deux récits font partie de ceux que nous avons retenus intégralement. Cependant, on peut signaler que la tradition de la chefferie de Tiébélé reconnaît avoir des origines communes avec les ancêtres fondateurs de la chefferie de Koumbili. Ils formeraient aussi le même *dwi*. A Tiébélé, les ancêtres fondateurs de la chefferie sont également venus de Loumbila suite à un conflit de succession. Quant aux ancêtres fondateurs de la chefferie de Chiana, ils seraient venus pour les mêmes raisons, de Nobéré, une chefferie *moaaga* située au sud de Ouagadougou et qui fait frontière avec le pays *kasena*.

Quelques chefferies constituent une exception, en attribuant à leurs ancêtres des origines autres que le pays *moaaga*. Ce sont les chefferies de Pô et de Kampala au Burkina-Faso et les chefferies de Paga et de Kayaro au Ghana. A Pô, les ancêtres du lignage fondateur de la chefferie sont dits être venus de Kassana, situé aujourd'hui au Ghana. Encore qu'à ce niveau, il convient de relever que le premier chef de Pô et d'ailleurs ses descendants aussi, sont issus d'une alliance entre le prince arrivé de Kassana et la fille d'un prince *moaaga* arrivé quelques moments avant le prince de Kassana dans la région de Pô. Kassana, suivant même certains informateurs, n'aurait été qu'une étape, migratoire, puisque la vraie origine de ce prince ou de ses ancêtres serait à rechercher du côté de Nalérigu en pays *mampruga*. On retrouve donc même dans le cas de Pô, une contribution des Moose à la naissance du lignage des chefs.

Dans le cas de Kampala, les ancêtres fondateurs de la chefferie seraient arrivés de Tampéla (Tempelga)²⁹⁰, que nos informateurs situent en pays *nankana*, précisément au sud de Ziou au Burkina-Faso. On peut remarquer au passage, que tout comme les Moose, les Nankana appartiennent au groupe *mole-dagbane* et qu'au regard de cela ils ont en commun à peu près la même perception du pouvoir.

Au Ghana, la chefferie de Paga réclame les mêmes origines que celle de Kampala de laquelle d'ailleurs elle est issue. En effet, les anciens de Paga et de Kampala, s'accordent

²⁹⁰ Suivant d'autres sources, le père de Navè fondateur de la chefferie de Paga au Ghana, serait un prince Mamprusi qui quitta Nalérigu (Ghana) et alla s'installer à Nahouri (Burkina Faso) puis par la suite à Kampala. Voir AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 49. Mais ce qui est intéressant de noter c'est que les Nankana constituent un peuple issu des Mamprusi

pour affirmer que le fondateur de la chefferie de Paga est un prince venu de la famille régnante de Kampala. D'ailleurs, jusqu'à nos jours, les preuves de cette parenté existent, puisque chaque année, le chef de Paga est tenu de retourner à Kampala, précisément à Gougogo pour faire des sacrifices (tuer un bœuf) en l'honneur de son ancêtre Pamlougou, qui est par ailleurs l'ancêtre des chefs de Kampala. De ce point de vue, il n'est pas superflu d'affirmer que la chefferie de Paga est une chefferie cadette de celle de Kampala.

Enfin, la dernière chefferie, celle de Kayaro au Ghana fait venir du pays *kusaga* l'ancêtre qui fonda le lignage de la chefferie.

2.1.1. Récit de fondation de la chefferie de la chefferie de Pô

« Nablogo (ou nablogho), un mossi originaire de Nobéré, est le fondateur du quartier d'Asio, qui est encore habité jusqu'à ce jour par ses descendants, par la Nabolobi ou Nablobia entièrement assimilée. Lors de son immigration, Nablogo rencontra des Kasena dans la région de Pô actuel qui appartenait autrefois au village de Tamona (environ 3 km au sud-ouest de Pô). Nablogo eut des différends guerriers avec les habitants de Tamona et avec les Ipins, qui sont également considérés comme des Kasena. Quand nablogo se fut installé à Asio, il cultiva immédiatement un champ. On dit que ce fait doit se retrouver dans le nom de Pô, car le mot moore pugho « champ » a dû se transformer plus tard en Pô.

Peu de temps après que Nablogo se fut établi à Asio, arriva Gongkwora qui était originaire de Kasana et qui avait quitté sa chefferie à la suite de différends au sujet de la succession. Le père de Gongkwora avait été le chef de Kasana mais, après sa mort, Gongkwora, qui était connu pour sa brutalité, ne fut pas choisi en tant que successeur. On pouvait d'autant plus craindre un règne dur sous Gongkwora qu'il avait des frères cadets du même père et de la même mère, qui pouvaient le soutenir dans sa manière de gouverner. C'est pourquoi les habitants de Kasana préférèrent élire comme chef un frère classificatoire de Gongkwora, plus jeune et qui n'avait pas de frères directs. Gongkwora, en colère, quitta la chefferie. Avant de partir de Kasana, Gongkwora fit le serment que ni lui-même, ni ses descendants ne reviendraient à Kasana et n'accepteraient la qualité de chef. Il emporta trois bracelets qui sont gardés jusqu'à ce jour par les descendants de son plus jeune fils.

Gongkwora arriva, quasi mort de soif, près d'un ruisseau qui coulait non loin d'Asio. Il était si faible qu'il ne pouvait même plus se donner à boire lui-même. Par hasard, il y avait justement près du ruisseau quelques femmes de Nablogo. Gongkwora, ne pouvant plus parler vu son état d'extrême faiblesse, essaye de prier les femmes par geste, de lui donner à boire. Pour ce faire, il se prit à la gorge. Les femmes, pensant qu'il s'agissait là d'un forcené qui voulait leur trancher la gorge, prirent la fuite. Quand elles rapportèrent la chose à Nablogo,

celui-ci comprit immédiatement que l'homme était en train de mourir de soif. Il le sauva et le prit à son service.

Après le départ de Gongkwora, le nouveau chef de Kasana organisa des réjouissances, se croyant débarrassé, par le départ du rival dangereux, de tout souci pour sa chefferie. Pendant les festivités, la sœur de Gongkwora déroba le kwara de Kasana et le porta à son frère qui était entre temps au service de Nablogo.

Arrivèrent également à Pô deux frères de Gongkwora. Gongkwora donna le kwara à son frère cadet, qui fonda le village de kapori (7 km au sud-ouest de Pô). On dit que c'est là que se trouve jusqu'à ce jour le kwara de Kasana. Le plus jeune frère (Yagi ou Adyita) fonda le quartier d'Agôno et est l'ancêtre de la famille du chef actuel de Pô.

Maintenant que Gongkwora, ses frères et le kwara se trouvaient à Pô et à Kapori, d'autres habitants de Kasana les suivirent et fondèrent le quartier de Naku qui a, depuis toujours fourni les gardes du corps des chefs de Pô.

Kasana déclina à la suite du vol du kwara. Aujourd'hui, on dit qu'il ne s'y trouve plus que trois concessions. Si les habitants de Kasana font prisonnier un descendant direct et estimé de Gongkwora, le ramènent à Kasana et le nomment chef, le kwara retournera là-bas. Les membres de la famille d'un chef élu de cette façon (c'est-à-dire tous les descendants de Gongkwora) et leurs partisans retourneront alors de même à Kasana, car « Gongkwora lui-même est alors revenu » ; les fils ramèneront le kwara dans son ancien lieu d'origine. Mais il est dit que le nouveau chef mourra au bout de trois ans.

A cause de son serment de ne plus jamais accepter une fonction de chef, Gongkwora ne pouvait garder le kwara lui-même. Par contre, il ne remit jamais les trois bracelets mentionnés. Le gardien actuel des trois bracelets m'accorda sa confiance et me les montra. Il s'agit de beaux bracelets anciens en laiton que mon interlocuteur avait reçus de la main de son grand-père sur le point de mourir. Ceci, bien qu'il eût des membres de la famille plus âgés mais qui, paraît-il, ne savent même pas qui a les bracelets. Ces bijoux doivent rester à Pô ; s'ils étaient emportés ailleurs, la population de Pô serait bientôt réduite à trois concessions.

Gongkwora épousa la fille de Nablogo et fonda le quartier de Kasno. Depuis le mariage de Gongkwora, les Gongworabia et les nablobia n'ont plus le droit de se marier entre eux. Les Nablobia sont considérés comme parents matrilineaires des Gongworabia. Comme mentionné déjà plus haut, Nablogo était, avant l'arrivée de Gongkwora, en lutte continuelle avec les habitants de Tamona. Gongkwora intervint dans cette lutte et finit par conquérir le territoire. Il commença par placer des flèches empoisonnées, les pointes en haut, sur le fond d'une petite rivière où les habitants de Tamona avaient l'habitude de pêcher.

Beaucoup de personnes succombèrent ainsi ; mais, quand même, Gongkwora n'arrivait pas à obtenir la victoire. C'est pourquoi il fit appel à un célèbre guerrier dagomba de Gamba (Gambaga), qui possédait un pouvoir guerrier magique très puissant. Le guerrier déclara que, pour que son pouvoir agît, il fallait que Pô eût un kwara. Entre-temps, Pô comptait tellement d'habitants qu'un chef et un kwara étaient devenus nécessaires à un gouvernement normal. Gongkwora se rendit à Kapori avec son plus jeune frère qui devait devenir le chef de Pô, pour réclamer la remise du kwara de Kasana. Mais le frère puîné de Gongkwora, qui était le chef de Kapori, refusa de remettre le kwara. A la suite de quoi, Gongkwora et son frère cadet apportèrent à Kapori de nombreux bœufs, des chèvres, des bracelets, etc. Le chef de Kapori finit par se sentir disposé à fabriquer un nouveau kwara. Il le remit à la Nugabia, qui l'apporta à Pô. Jusqu'à ce jour, chaque prétendant au titre de chef de Pô doit apporter de nombreux cadeaux à Kapori.

A l'aide du kwara, Tamona finit par être vaincu. Les descendants du guerrier dagomba forment les Noëbia qui fournissent depuis ce temps le chef des guerriers. Le fils aîné de Gongkwora, Guya, est l'ancêtre des Guyabia et le fondateur du quartier Guyu. Le deuxième fils Asoguya, fonda l'Asoguyabia qui habite les quartiers Kapro et Kanzuno. Le troisième Kutyé, resta à Kasno. Ses descendants, les Kutyébia, n'occupent qu'une fraction du quartier. Tout près de la fraction des Kutyébia, se trouve un baobab sacré, sous lequel il est dit que se trouve la tombe de Gongkwora. Kutyé était à l'origine, chef de terre de Kasno. Mais de son temps, il eut une querelle violente dans la Yagibia : un homme avait dérobé des arachides à son frère aîné qui le tua par une flèche. Ce dernier fut alors expulsé par la Yagibia et il voulut s'installer à Pounkouyan (qui se trouve à 9 km est-nord-est de Pô ; mais Kutyé voulait empêcher la disparition des parents de Gongkwora. Il nomma donc l'exilé chef de terre de Kasno. Lors de sa prise de fonction, le réfugié dut prêter serment de renoncer pour lui-même et ses descendants à réclamer la chefferie. Ses descendants, les Abogobia, ont jusqu'à ce jour la fonction de chef de terre de Kasno »²⁹¹ .

2.1.2. Récit de fondation de la chefferie de Tiébélé

L'arrivée des Moose dans la région de Tiébélé est retracée à travers deux principales versions. La première (version n° 1), retracée par la chefferie de Tiébélé, diffère quelque peu de celle que retracent les habitants de Kollo (version n° 2), qui sont présentés par la tradition comme faisant partie des premiers occupants de la région de Tiébélé.

²⁹¹ Récit collecté par ZWERNEMANN, J. 1972, op.cit., p. 139-143

2. 1.2.1. Version n° 1 :

«Les Mossi firent leur apparition sous forme d'un petit groupe d'immigrants à la tête duquel se trouvait l'ancêtre des chefs de Tiébélé. Suivant les informateurs, il est connu sous les noms de Patyringomie, Patondo, Kalkongo, Buinkiétié. Ce dernier nom est le plus souvent cité dans les villages environnants. On le considère aussi parfois comme celui du premier fils de Patyringomie.

Lors de son arrivée, ce dernier était accompagné de sa femme Timpoko et de trois hommes : Djanga, un aveugle fondateur du lignage Djangabia du village de Kassora, Nyande, un frère de même mère que Patyringomie, qui créa le quartier Nyania à Tiébélé, Bulloro, un berger peul qui fonda le village de Kaya. Ce groupe venait de Loumbila, village mossi situé à quelques kilomètres au Nord-ouest de Ouagadougou, que Patyringomie avait quitté à la suite d'un conflit de succession qui l'avait opposé à ses frères.

Deux autres compagnons auraient également fait partie du groupe et s'en seraient séparés en cours de route, près de Nobéré : Les ancêtres des chefs de Koumbili et de Guiaro, villages situés en pays kasena de l'Ouest (cercle de Pô).

Quelques communautés se trouvaient déjà installées sur les lieux lorsque arriva le groupe Mossi. Parmi celles-ci, outre Kollo dont les habitants parlaient le nankam, figuraient Mantio dont les descendants habitent aujourd'hui le village de Mankanaon et Wanu ou Worobia dont les descendants sont installés dans le quartier de Tyalo. Le maître de la terre de Tiébélé (tega-tu) appartient à ce dernier groupe.

Les Mossi reçurent un accueil favorable de la part des Worobia et de Mantio. Ils s'installèrent sur les collines qui dominent Tiébélé et se placèrent sous la protection de Yafin, une divinité locale. Les habitants de Kollo qui revendiquaient le titre de premiers occupants se montrèrent hostiles à leur présence. Ils empêchèrent les Mossi de venir puiser de l'eau au pied de la montagne. Patyringomie consulta alors Yafin et lui fit de nombreux sacrifices. Il put ainsi découvrir de l'eau sur la colline. Les habitants de Kollo, surpris de ne plus voir descendre les Mossi, s'informèrent et voulurent combler le puits. Patyringomie s'y opposa. Le maître de la terre de Kollo lui demanda alors de réunir une offrande pour la terre. Cette offrande consistait en petites graines (mil, petits pois) et en graines plus grosses (arachides). Le maître de la terre sollicita alors celle-ci pour que les grosses graines donnent à Kollo des enfants grands et forts et les petites graines des enfants de petites taille aux Mossi. L'effet attendu ne se produisit pas, car la terre mécontente de l'inhospitalité des gens de Kollo permit aux Mossi d'avoir une descendance nombreuse. Au cours des danses qui marquent la fin des récoltes, les Mossi s'aperçurent qu'ils étaient les plus nombreux. Ils décidèrent alors de chasser les habitants de Kollo. Ceux-ci s'enfuirent vers le Sud et fondèrent le village de

Kolloforo (Ghana). Afin de concilier les esprits de la terre, les Mossi gardèrent auprès d'eux l'un de leurs neveux maternels, fils d'un homme de Kollo et d'une femme Mossi, car Kollo détenait la maîtrise du sol. Ce neveu maternel est l'ancêtre du village actuel de Kollo qui se trouve à quelques kilomètres de Tiébélé »²⁹².

2.1.2.2. Version n° 2:

«A l'époque de l'ancêtre Akollo un Mossi vint s'installer sur les collines de Tiébélé. Il était accompagné de sa femme. Un jour, ce Mossi appelé Fatondo descendit au village afin de demander à boire et à manger. Akollo lui offrit alors l'hospitalité et le pria d'amener sa femme. On lui attribua un terrain à cultiver. Les rapports demeurèrent bons, jusqu'au jour où la femme du Mossi se vit interdire d'accoucher sur la terre qu'aucun sang étranger ne devait souiller. Cette interdiction fut renouvelée lors du second accouchement. Elle dut accoucher au creux d'un baobab. Au moment de la troisième grossesse de la femme, deux fils d'Akollo discutaient du sexe de l'enfant. N'étant pas d'accord ils éventrèrent la femme qui mourut. Le Mossi décida de se venger. Il consulta un devin (vrio) qui lui dit que la terre était offensée des agissements des fils d'Akollo et du sang versé. Le devin lui conseilla de faire deux offrandes à la terre, par l'intermédiaire d'Akollo le maître de la terre. L'une faite à son nom se composait de petites graines, l'autre au nom d'Akollo se composait de graines plus grosses ; les petites graines se multiplient plus rapidement et ainsi une descendance nombreuse lui serait assurée. La prédiction se réalisa et le Mossi acquit le pouvoir d'avoir plus d'enfants qu'Akollo. Au cours d'une démonstration de danse (Mwanu) les Mossi décidèrent d'occuper le premier rang se jugeant plus nombreux. Les danseurs de Kollo refusèrent de céder le premier rang aux étrangers. Les hostilités débutèrent alors entre les deux groupes et durèrent trois ans sans aboutir à un résultat concret. Les Mossi firent alors appel à des renforts qui vinrent du pays Mossi et chassèrent les habitants de Kollo. Ces renforts venaient des régions de Nobéré et de Kombissiri. Les habitants de Kollo s'enfuirent vers le Sud et fondèrent un nouveau village : Kolforo. Les Mossi conservèrent auprès d'eux le fils d'un homme de Kollo et d'une femme Mossi afin qu'il accomplisse les sacrifices à la terre et que cette dernière le reconnaisse comme l'un des siens. On lui donna unealebasse afin qu'en versant l'eau sur la terre, il fasse tomber la pluie. Il fut installé sur l'une des collines qui domine le village actuel de Kollo à quelques kilomètres au Sud du site de l'ancien village. »²⁹³

²⁹² SAINT-JALMES, B. op.cit., p. 7-8

²⁹³ Ibid., p. 7-9

2.1.3. Récit de fondation de la chefferie de Paga

«Nous avons une origine commune avec les gens de Kamapla. Notre ancêtre Navè est un descendant de Pamlougou, le fondateur du paare de Kampala. Navè est venu précisément de Kampala Gougogo. Il était un très grand chasseur. Il partit donc un jour en brousse pour chasser. Pendant ce temps, ses frères qui étaient allés consulter le vrio découvrirent que des animaux sauvages allaient le dévorer en brousse. Navè avait un chien qu'il aimait beaucoup. Alors comme sacrifice, le vrio indiqua que si on tuait ce chien, Navè sera sauvé, et rien ne lui arrivera. Le chien fut donc tué pour le sacrifice. De retour, il demanda après son chien. On lui répliqua qu'il fallait manger, car on a tué son chien pour un sacrifice. Il se fâcha alors et prit ses armes, sortit et alla à Nahouri où il passa la nuit. Le lendemain, il reprit sa route qui le mena à Pindaa. Il y trouva le chef de famille de Pindaa. Comme il était un grand chasseur, Navè tua un jour un buffle. Ils allèrent ensemble avec le chef de famille de Pindaa dépecer la viande qu'il partagèrent aux femmes du chef de famille de Pindaa. Ce sont là des faits qui se sont passés fort longtemps avant l'arrivée du blanc. Ils habitèrent ensemble pendant longtemps et le chef de famille finit par donner sa fille en mariage à notre ancêtre. Cette femme donna naissance à plusieurs enfants. Il y eut alors par la suite, une bagarre entre les enfants du chef de famille de Pindaa et ceux de notre ancêtre. Les premiers traitèrent ceux de notre ancêtre d'étrangers. Notre ancêtre demanda alors aux gens de Pindaa de lui trouver un endroit afin qu'il construise sa propre maison. C'est ainsi que les gens de Pindaa lui ont dit de se promener pour découvrir un endroit qui lui conviendrait. Il fouilla alors la brousse jusqu'ici (Paga) où il s'écria « a yi pagui yo mu ». Après avoir découvert le lieu qui lui plaisait, les gens de Pindaa ont fait les coutumes pour lui, et lui ont construit une hutte. Ils lui firent alors savoir que si le village devenait grand, ce sera lui qui en sera le pè. C'est ainsi que notre ancêtre fut le premier Paga-pè, et depuis ce sont ses descendants qui détiennent toujours le paare de Paga. Il n'a pas dévié. A l'origine, ce sont les gens de Pindaa qui ont donné le paar- kwara à notre ancêtre, comme ce sont eux aussi qui lui ont donné la terre pour qu'il s'installe. Ce sont eux également qui ont bourré (rempli) le kwara (ba sin kwara ba pwo) lui donner pour qu'il soit pè. Comme plus tard le village est devenu une grande chefferie, ils ont confié le kwara à ceux qui la détiennent aujourd'hui pour en être les gardiens (les cadets du lignage des chefs de Paga). Ces sont les kwara nina (ceux qui surveillent (gardent) le kwara). Pendant qu'ils le gardent, les princes font acte de candidature. Celui que Dieu aura choisit, on lui remet le kwara. Le pè de paga commande les

pwa de Pindaa, de Mayaro, de Kadjelo, de Bourou de Sakaa et de Chiana. Les pwa de tous ces villages sont intronisés par le Paga-pê »²⁹⁴.

2.1.4. Récit de fondation de la chefferie de Chiana.

« En réalité, le nom Chiana donné à notre ancêtre n'est pas son vrai nom. Il était un prince à Nobéré en pays moaaga. Lui et son frère aîné ont été des prétendants à la chefferie de Nobéré. Le frère aîné accéda au trône au détriment de notre ancêtre. Ce dernier se fâcha alors et quitta Nobéré. Il emprunta un itinéraire qui le conduisit dans un village situé entre Pô et Kayaro et qui avait pour nom Sia. En y séjournant, un soir, installé sur une colline, il aperçut un feu qui brûlait au loin. Il se dit qu'il devait y avoir des gens à l'endroit où brûlait le feu. Il se dirigea vers cet endroit. Arrivé, il s'aperçut que c'était un forgeron et ses enfants qui étaient entrain de forger. Ils tapaient le fer rougi qui dégageait des étincelles en produisant un bruit du genre chian, chian, chian. Ils lui demandèrent son nom, l'endroit d'où il venait et ce qu'il voulait. Comme c'était un moaaga, qui ne comprenait pas leur langue, il répondait « chianana, chianana », voulant signifier qu'il avait été attiré par le feu. Ils se demandèrent ce que signifiait ce mot. Néanmoins, ils lui donnèrent la place pour se coucher en attendant le lendemain matin pour mieux le comprendre. Le lendemain, ils lui posèrent la même question sur ses origines et il répondit encore chiananana. C'est de là qu'ils commencèrent à l'appeler Chianana, ce qui a donné plus tard Chiana. Il demeura avec le forgeron et plus tard il épousa la fille de ce dernier. Ce sont les descendants de ce forgeron qui sont aujourd'hui les tega tiina de Saa. Chiana eut un fils à qui ils donnèrent le nom de Wussiga. Le tega tu et Chiana restèrent ensemble longtemps. Plus tard, Chiana se rendit compte que là où ils étaient installés, il y avait beaucoup de collines. On ne pouvait pas cultiver. C'est donc suite à ce constat qu'il se déplaça à un endroit appelé Gooli où il fit son champ et y construisit une hutte dans laquelle il vivait avec son fils Wussiga. A la mort de Chiana, il se trouva que Nosi, l'ancêtre forgeron de Saa qu'il trouva à son arrivée meurt également. Wussiga persuada alors les enfants de Nosi de descendre s'installer avec lui sur le site du champ de son père. Ils l'y rejoignirent et comme l'endroit était le champ de Chiana, on commença par l'appeler chiana kara, chiana kara (le champ, campement de chiana)²⁹⁵.

²⁹⁴ Awoudanki Sari, Conseiller du Paga-pê, Paga, le 17/01/2000

²⁹⁵ Il faut noter que le nom Tiakané dérive de circonstances historiques identiques. Cette manière de nommer les villages n'est pas propre aux seuls Kasena. En effet on peut la retrouver dans d'autres communautés segmentaires africaines. Ainsi, le nom Nyenabehi, nom d'un village des Nyabwa de Côte d'Ivoire s'est formé de la même façon. Sauvants les traditions de ce peuple, l'appellation nyenabehi dérive du nom de l'épouse de l'ancêtre fondateur Vohi Tapê. Suivant le récit, il est dit que les nombreuses sœurs de l'épouse de ce dernier, nyena, lui rendaient visite continuellement et répondaient à ceux qui les interrogeaient sur leur destination « nous allons dans le campement de Nyena ». C'est ainsi que le lieu garda le nom de Nyenabehi, du nom de Gbadjè Neyna, épouse première de Vohi Tapê. Voir à ce sujet ZEZE BEKE, P. op.cit., p. 32.

C'est ainsi qu'est né le village de Chiana. De cet endroit, ils se sont encore déplacés pour aller en un lieu connu aujourd'hui sous le nom de Wussiga panga, situé entre Chiana et Saa. C'est là-bas qu'ils sont devenus nombreux. Chiana lui-même est mort à Sia, de même que Nosi le tega tu qu'il trouva à son arrivée. Ce sont maintenant leurs descendants qui se sont déplacés pour aller s'installer à Gooli et de Gooli il sont venus à wussiga panga et c'est à wussiga panga qu'ils sont devenus nombreux et se sont éparpillés dans tout Chiana jusqu'au site actuel de la chefferie. Ce sont les descendants de Chiana qui détiennent cette chefferie. Comme notre ancêtre a épousé la fille du tega tu, nous sommes devenus maintenant des Kasena. Le tega tu était chargé de faire des sacrifices pour arranger les choses. Un jour, ses descendants ont trouvé le kwara qu'ils ont ramené. Ce n'est pas quelqu'un qui leur a donné. Ce sont eux-mêmes qui ont trouvé leur kwara. Mais quand ils l'ont ramené chez eux, il se trouva qu'ils avaient aussi d'autres autels très puissants qui ne s'entendaient pas avec le kwara, nouveau culte introduit. C'est la raison pour laquelle les gens de Saa ont pris le kwara donner à notre nabaru (ancêtre) dont le nom est Bassou. C'est ce dernier qui l'a transmis à son tour à son fils. C'est ainsi que cela s'est passé, et c'est pourquoi depuis, c'est nous, les descendants de Bassou, donc de Chiana qui détenons le paare. Ainsi, les pwa de Gnania, de Kalviu, de Katiu, de Idénia, de Saboro, de Nakongo et de Saa dépendent tous du pè de Chiana leur aîné »²⁹⁶.

2. 2. Analyse des récits de migration

Parmi les récits que nous avons retenus, nous avons repris les versions de Zwernemann²⁹⁷ pour la chefferie de Pô et celles de Saint-Jalmes²⁹⁸ pour la chefferie de Tiébélé. Ce sont les versions les plus anciennes et de ce point de vue, elles nous ont paru plus riches et plus complètes que les données récoltées par nous-mêmes. C'est une des raisons qui nous ont conduit à ce choix, d'autant plus que rares sont aujourd'hui les informateurs qui peuvent restituer ces récits dans leur intégralité.

En revanche, bien qu'il existe des versions antérieures des récits de la chefferie de Paga²⁹⁹ et de Chiana³⁰⁰, nous avons retenu nos versions. L'objectif visé par ce choix est de mettre en relief les divergences entre nos versions et les versions antérieures, afin de montrer comment avec le temps, les récits subissent des variations ou des altérations. Il faut

²⁹⁶ Ayatam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000

²⁹⁷ ZWERNEMANN, J. 1972. op.cit. P.139-143

²⁹⁸ SAINT-JALMES, B. op.cit. p.7-9

²⁹⁹ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit, p. 49

³⁰⁰ HOWELL, A.M. op.cit. p. 22-23

cependant souligner que ces variations ne sont pas de nature à remettre en cause la trame générale du récit qui demeure identique dans toutes les versions.

Si on prend par exemple les récits de la chefferie de Paga, il existe une version antérieure, restituée par Awedoba³⁰¹. Comparée à notre version, on peut noter quelques différences. Ces différences portent sur le village d'origine de la fille que Navè épousa, l'itinéraire migratoire qui a conduit Navè à Pindaa, reconnu également dans la version d'Awedoba comme le plus ancien village de la chefferie de Paga et la façon dont Navè devint le chef de Paga.

S'agissant du village d'origine de la femme de Navè, la version d'Awedoba la fait venir de Chiana³⁰², et elle serait une parente d'une des femmes du chef de famille de Pindaa, celle qui justement accepta de donner l'eau à Navè le chasseur étranger. En revanche dans notre version, il est dit que c'est la fille du chef de Pindaa lui-même que Navè épousa.

Pour ce qui est de l'itinéraire, notre version montre que Navè passa d'abord par Nahouri (Burkina-Faso) avant d'arriver à Pindaa, puis à Paga. Par contre la version d'Awedoba ne retient que l'étape de Pindaa avant l'installation de Navè à Paga.

Awedoba soutient que c'est par ruse que Navè s'empara du pouvoir à Paga, alors que dans notre version il est question de conquête, Navè ayant décidé de se faire obéir. Mis à part ces variantes très légères et somme toute normales, car, elles témoignent seulement de l'effet du temps sur ces récits, la trame du récit reste la même dans les deux versions. En effet, il y a une concordance sur le lieu d'origine de Navè, sur son identité de prince chasseur, sur les circonstances du choix de Paga par Navè, donc sur la signification du nom Paga. Le site de Paga attira Navè, non seulement parce qu'il était chasseur et que la zone regorgeait de gibier mais encore parce qu'il y avait une source d'eau. Il n'est pas nécessaire de démontrer que pour l'époque ces ressources naturelles constituaient une richesse pour les hommes et que leur seule présence suffisait pour justifier le fait que cet endroit plut immédiatement à Navè le prince chasseur. On se rappelle que dans le cas de Koumbili comme de Guiaro, c'est la présence de l'eau et de l'herbe pour l'élevage qui a milité aussi en faveur du choix des sites de ces deux chefferies.

Dans la version que nous avons recueillie sur la migration du fondateur de la Chefferie de Chiana, il y a en revanche une divergence de taille d'avec la version collectée par Alisson M. Howell³⁰³. Suivant notre version fournie par le chef actuel de Chiana, le *kwara*, culte du *paare* n'a pas été introduit d'ailleurs. Il aurait été découvert par les descendants de Nosi, le *tega tu*, qui ensuite l'auraient remis aux descendants du prince *moaaga* venu de Nobéré.

³⁰¹ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 49

³⁰² Ibid.

³⁰³ HOWELL, A.M. op.cit. p. 23

Par contre, suivant la version d'Howell³⁰⁴, le *kwara* a été introduit à Chiana par un chasseur venu de Pindaa. Selon les deux versions, on aboutit à des conséquences différentes. Si l'on admet que le *kwara* a été découvert par les descendants de Nosi, alors il n'est pas possible de trouver des liens entre Pindaa, ancien centre de peuplement et Chiana. En revanche, si au contraire le *kwara* a effectivement été introduit par un chasseur venu de Pindaa, on peut avancer un certain nombre d'hypothèses.

La première de ces hypothèses est que Saa dans la chefferie de Chiana, bien qu'exerçant la fonction de *tega tu* est un village postérieur à Pindaa qui était déjà dans la zone bien avant l'arrivée des descendants de Nosi et du prince venu de Nobéré, puisque nous savons, suivant le récit, que c'est de Sia situé aujourd'hui au Burkina-Faso, qu'ils sont venus s'installer dans la région de Chiana.

La deuxième hypothèse, c'est qu'il est permis de penser que le chasseur qui introduisit le *kwara* à Chiana est peut-être Navè, le prince chasseur venu de Kampala, puisque selon certaines versions de la fondation de Paga, c'est à Chiana que Navè épousa sa femme.

En dehors de ces divergences sur l'origine du *kwara* de Chiana, la trame du récit dans les deux versions reste la même et indique un mouvement de population du nord vers le sud. Les divergences sont cependant intéressantes à noter, dans la mesure où elles constituent la preuve de l'évolution historique que subissent les récits de migration qui, contrairement aux récits mythiques d'origine, ne sont pas des traditions fermées. Ils subissent des modifications avec le temps. Ces modifications sont souvent faites de façon inconsciente, ce qui semble être le cas pour les récits de migration de Paga et de Chiana. Par contre, il arrive aussi que les versions changent en fonction de ceux qui disent le récit, surtout quand chaque partie concernée cherche à s'attribuer le bon rôle. Ce cas de figure est parfaitement illustré par le récit de migration des fondateurs du *paare* de Tiébélé qui varie, selon qu'il est dit par un des villages premiers occupants, en l'occurrence Kollo ou par la chefferie.

Dans les deux versions du récit de migration de la chefferie de Tiébélé, on peut relever d'abord les convergences. En rendant compte de la défaite de Kollo au contact de la vague de migration *moaaga*, les deux versions présentent un même schéma théorique : dans l'une et l'autre, la défaite de Kollo est présentée comme une offense au dieu de la terre.

Là où les divergences apparaissent, c'est que dans la version offerte par la chefferie de Tiébélé, la défaite des populations de Kollo est provoquée par l'inhospitalité d'Akollo, le prêtre de la terre (*tangawam tu*). C'est son attitude qui rendit la terre mécontente et permit aux *Moose* d'avoir une nombreuse descendance. Par contre, suivant la version de Kollo, leur défaite est le résultat de l'attitude des fils d'Akollo. Il avait été interdit à la femme du *moaaga*

³⁰⁴ Ibid.

d'accoucher sur cette terre qu'aucun sang étranger au terroir ne devait souiller. Or, lors de sa troisième grossesse, cette interdiction fut renouvelée, mais les fils d'Akollo discutant du sexe de l'enfant qu'elle portait décidèrent de l'éventrer³⁰⁵. C'est pourquoi le sang ayant été versé, la terre fut mécontente et permit aux *Moose* d'avoir une descendance nombreuse.

Dans la version de Kollo, on note également un détail important qui ne figure pas dans le récit de la chefferie de Tiébélé. Pour les gens de Kollo, leur défaite est justifiée par le fait que les *Moose* firent appel à une aide militaire en provenance du pays *moaaga*, précisément de Kombissiri et de Nobéré. Cet aspect n'est pas du tout relevé par la version de la chefferie de Tiébélé.

Ces divergences loin de constituer un handicap pour une analyse historique montrent au contraire à quel point les traditions ne sont ni figées, ni neutres. Elles évoluent avec le temps et suivant les intérêts de la société ou du groupe qui les produit. Ce constat ne doit cependant pas nous conduire à rejeter ces récits, car, en dehors des ces divergences le schéma du récit reste le même dans toutes les versions.

Ainsi, dans les deux versions de Tiébélé et de Kollo, l'origine des migrants est identique, les mobiles de migration sont les mêmes et au-delà des différences dans la justification de la défaite des premiers occupants, on aura retenu qu'en fait, la réalité historique, la cause objective de la défaite de Kollo c'est l'argument démographique. Le nombre plus important des *Moose* leur a permis de venir à bout des gens de Kollo qui devaient à l'époque ne former qu'une très petite communauté avec des moyens de défense archaïques.

Après ces remarques et observations d'ordre général, la tentative d'explication qui suit met l'accent sur les thèmes majeurs véhiculés par ces récits de migration.

Ces thèmes concernent les origines des migrations, les personnages mis en scènes dans ces récits et les mobiles de ces mouvements de populations. Pour ce qui est de l'accueil des étrangers et des rapports entre les migrants et ceux qui étaient déjà là, que mentionnent les récits, nous rejetons pour plus de clarté leur examen dans le cadre du chapitre trois.

En ce qui concerne les origines des migrations (voir carte 5 ci-dessous, p. 142) en examinant les récits de l'ensemble des neuf chefferies principales, il est permis sur la base des lieux d'origine des migrants, de les regrouper pour l'instant en quatre principaux groupes :

³⁰⁵ Il n'est pas indispensable de revenir sur le commentaire que nous avons fait sur la légende de la femme éventrée dans le cadre du premier chapitre. Il faut seulement relever le fait que cette légende intrevient chaque fois que la communauté en question éprouve le besoin de masquer les vraies causes de son départ ou du conflit intervenu historiquement en son sein.

Il y a d'abord l'origine *moaaga*. Elle concerne les chefferies de Koumbili, de Guiaro, de Tiakané de Tiébélé au Burkina-Faso et de Chiana au Ghana. Les ancêtres fondateurs de ces chefferies sont tous présentés comme étant des Moose.

Dans un second groupe, nous retenons les chefferies de Kampala au Burkina-Faso et de Paga au Ghana. Leurs ancêtres fondateurs descendent de Pamlougou, un Nankana originaire de Tempelga au sud de la ville de Ziou au Burkina-Faso.

La chefferie de Pô semble former, par les origines de son ancêtre fondateur, un groupe indépendant. L'ancêtre fondateur de cette chefferie est selon la tradition, originaire du Kasongo, précisément de Kassana, un village situé aujourd'hui en territoire ghanéen, au Sud-est de la ville burkinabè de Léo. Il en est de même de la chefferie de Kayaro dont l'ancêtre fondateur est dit être venu du pays *kusaga*.

L'observation que nous pouvons faire sur les origines des lignages fondateurs des chefferies en pays *kasena* est que la provenance *moaaga* domine. Sur les neuf chefferies principales actuelles, cinq affichent clairement leurs origines *moose*. Deux revendiquent des origines *nankana*, une seule s'attribue une origine *kasena* et la dernière des origines *kusace*.

En réalité, l'origine *kasena* de la chefferie de Pô n'est, suivant certains informateurs, qu'une étape migratoire. Kassana aurait été la première étape d'une migration d'un prince originaire de Nalérigu en pays *mampruga*³⁰⁶. Dans ces conditions, la chefferie de Pô peut finalement être rattachée au groupe deux, dans la mesure où les Nankana sont des proches parents des Mamprusi.

Mieux, selon également d'autres sources, c'est de Nalérigu que l'ancêtre qui fonda la chefferie de Kampala serait d'abord parti³⁰⁷. Il est permis alors de penser que les chefferies de Pô, de Kampala et de Paga forment en réalité un bloc, de par leurs origines *mamprusi*. A ce groupe on peut rattacher la chefferie de Kayaro, dans la mesure où les Kusace sont très proches des Nankana et des Mamprusi.

Sur la base donc des origines, il se dégage un premier bloc comprenant les chefferies de Koumbili, de Guiaro de Tiakané, de Tiébélé et de Chiana pour l'origine *moaaga*. Le second bloc est composé des chefferies de Pô, de Kampala, de Paga et de Kayaro que nous rattachons au pays *mampruga*.

Cette répartition des chefferies *kasena* selon les origines permet de se rendre compte que curieusement la totalité des chefferies du pays rattachent leurs origines aux Etats forts, à pouvoir centralisé que sont les Etats *moose* et *mamprusi*. Compte tenu de cette tendance commune à toutes les chefferies *kasena* à faire remonter leurs origines aux pays *mampruga* et

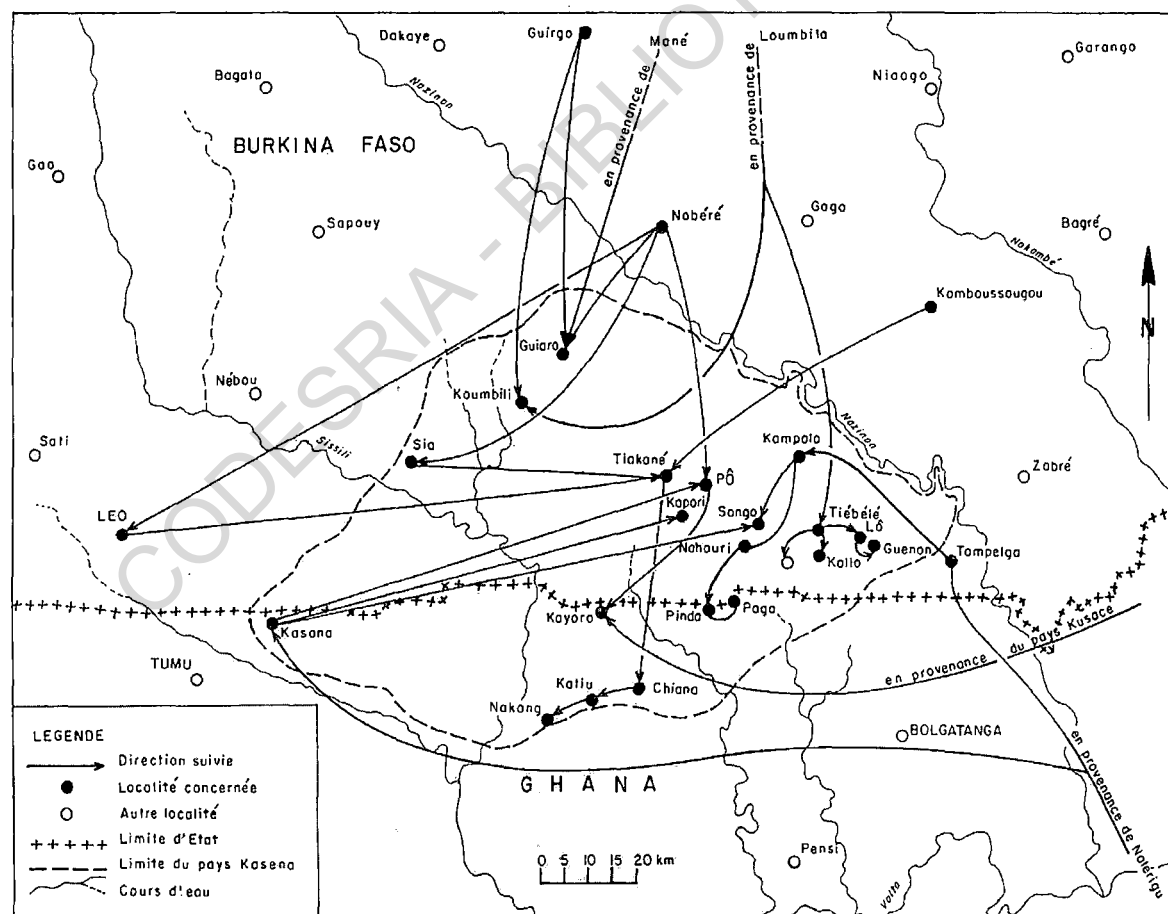
³⁰⁶ GOMGNIMBOU, A.O. *Histoire et coutumes des Kasena*. Manuscrit non daté

³⁰⁷ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 49

moaga, on peut à juste titre se poser la question de savoir s'il ne s'agit pas là d'un effet de mimétisme. En admiration devant le système de pouvoir élaboré par ces peuples, les Kasena ont peut-être trouvé en ce système, un moyen de valoriser et de justifier la naissance du pouvoir politique dans leurs pays.

Dans ces conditions, ces récits de migration n'auraient aucune réalité historique. Il s'agit seulement d'un schéma élaboré par les premières chefferies *kasena* que celles qui ont été fondées plus tard ont repris à leur compte. Si cette hypothèse est retenue, la conclusion qui s'impose c'est que ce sont des populations locales qui seraient à l'origine de la fondation des chefferies mais elles se seraient fabriquées des origines *moose*, *nankana* ou *mamprusi* pour rendre plus crédible et plus valorisant leur pouvoir. Pour mieux cerner tous les aspects liés à cette question, il n'est peut-être pas inutile de se pencher sur les personnages que ces récits mettent en scène.

Carte n° 5 : Les Migrations des ancêtres fondateurs de chefferies en pays *kasena*.



Source : Fond de carte d'après LIBERSKI (D), 1991, p. 20,
Enquêtes GONGNIMBOU, 1998-2000
Cartographie de l'INSS/CNRST – Jean C. KI

Comme sur les origines, l'unanimité semble presque totale en ce qui concerne l'identité des migrants. A quelques exceptions près, celle de Kayaro dont le fondateur de la

chefferie est présenté sous les traits d'un chasseur, à la tête de ces migrants se trouve toujours un prince originaire du pays *moaga*, *nankana* ou *mampruga*. En dehors de leur statut de prince, ils sont aussi en même temps présentés comme d'excellents chasseurs.

En ce qui concerne le thème de la chasse, il ne fait aucun doute, qu'il reflète la réalité historique de l'époque. Les principales activités durant cette période devaient être l'agriculture, la chasse et la cueillette. De toutes ces activités, seule la chasse nécessitait un courage et une habileté qui n'étaient pas donnés à tout le monde. C'était une activité noble et celui qui la pratiquait était non seulement craint et respecté mais encore, faisait l'objet de l'admiration de sa communauté.

Les Kasena pensent que le chasseur possède forcément des capacités surnaturelles et qu'ils communiquent avec les esprits de la brousse qui le protègent. Dans tous les cas, les chasseurs de leur point de vue, devaient avoir une puissance magique supérieure et peut-être également une technologie supérieure³⁰⁸. En cas d'agression c'était surtout les chasseurs qui venaient au secours de la communauté. Il n'est donc pas étonnant que les Kasena aient construit des récits qui mettent en valeur la chasse. Ces récits ne font que rendre compte d'une réalité historique de l'époque.

Par contre pour les personnages présentés sous les traits de princes, Il ne semble pas que cela soit toujours fondé. Il est à croire que ce n'est même pas du tout une réalité historique, si l'on tient compte du fait que l'ancêtre fondateur d'une chefferie peut être revendiqué à la fois par une ou deux autres chefferies différentes, comme ancêtre fondateur. C'est le cas par exemple du prince *moaga* Bouinkiété, dont le nom revient dans les traditions de Tiébélé, de Koumbili et de Chiana. Compte tenu de cela, l'ancêtre change souvent de village d'origine, et ce changement ne semble pas du tout déranger les différentes traditions. Ainsi, si pour Koumbili et Tiébélé Bouinkiété est originaire de Loumbila, à Chiana la tradition soutient qu'il s'agit plutôt d'un prince originaire de Nobéré.

Des enquêtes effectuées dans les chefferies d'origine des présumés princes; en particulier à Guirgo³⁰⁹, à Mané³¹⁰ et à Nobéré³¹¹ n'ont pas confirmé les données des récits en ce qui concerne le statut princier de ces migrants, même si par ailleurs les anciens de ces chefferies *moose* reconnaissent que des gens originaires de leurs villages se sont installés en pays *gurunsi* en général et en pays *kasena* et *nuna* en particulier. Il convient cependant de reconnaître qu'à Loumbila³¹², le nom de Bouinkiété Moogo, revendiqué à la fois par la chefferie de Chiana et de Tiébélé comme ancêtre fondateur, a été cité par nos informateurs. A

³⁰⁸ AWEDOBA, A.K. 1985.op.cit., p. 53

³⁰⁹ Entretien avec Yamwemba Issaka, Guirgo, le 17/05/2000

³¹⁰ Entretien avec Naaba Yembdé de Mané, le 12/06/2000

³¹¹ Entretien Congo Drissa, chef coutumier de Nobéré, le 16/05/2000

³¹² Enquête faite le 01/04/2000 à Loumbila, auprès de Naaba Tanga II et El Hadj Saïdou Guibleweogo

ce sujet, voici ce que *naaba* Tanga II³¹³ de Loumbila nous rapporte : « *Lorsqu'un candidat au naam perdait, il n'était plus admis. Cela signifie qu'il était appelé à aller s'installer ailleurs. Notre parent qui est allé en pays gurunsi voulait aller plus loin. Mais on lui a donné une femme à ce que je sache. Après lui avoir donné la femme, les gens lui ont demandé de repartir chez lui. Mais il rétorqua en disant « bouinkiéte moogo » (que me reste-t-il au moogo). J'y ai perdu le naam. Ici, j'ai une femme, alors que vais-je faire encore au Moogo » ?*

De même, à Kassana³¹⁴, si les anciens reconnaissent bien qu'il y a eu des migrations en direction de Pô et ses environs, ils mettent ces mouvements de population au compte de l'invasion *zaberma*, avouant n'avoir jamais été informés du conflit de succession dont la tradition de Pô fait état.

Un seul cas constitue une exception, celui de la migration du prince originaire de Kampala qui serait à l'origine de la fondation de la chefferie de Paga. Cette tradition est reconnue aussi bien à Paga qu'à Kampala, chefferie d'origine de Navè. Jusqu'à présent, le chef de Paga a l'obligation de retourner chaque année à Kamplala pour offrir des sacrifices en l'honneur de Pamlogou, l'ancêtre commun de la chefferie de Kampala et de Paga. Ces faits rituels constituent sans aucun doute, un témoignage irréfutable des liens qui existent entre ces deux chefferies.

Il apparaît alors évident, en dehors du cas de Paga et peut-être de Loumbila, que les personnages dont il est question dans les récits de migration ne sont certainement pas tous des princes. Tout au plus on peut admettre que ce furent des étrangers braves ou supposés tels, de par la pratique de la chasse qui revient régulièrement et qu'ils se sont présentés sous les traits de princes ou de chasseurs. A l'époque, compte tenu de l'insécurité, chaque communauté devait chercher à s'attacher de tels hommes valeureux. Une fois de plus donc, on est amené à remettre en cause la réalité historique des faits relatés par ces traditions et d'admettre qu'il s'agit là d'un phénomène de mimétisme, à moins que les mobiles de migration retenus par les récits n'autorisent à considérer autrement ces faits.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'examen des mobiles de migration, contrairement à d'autres aires culturelles³¹⁵ ne permet de déceler nulle part, la recherche de terres fertiles. A l'exception de l'ancêtre fondateur de la chefferie de Kayaro qui semble être parvenu dans la région à la recherche de gibier, tous les autres sont présentés comme étant des princes évincés du pouvoir. Ces faits semblent établis, quand on se réfère à la société *moaaga*, dans laquelle effectivement tout prince candidat au pouvoir doit quitter sa chefferie en cas

³¹³ Naaba Tanga II, Loumbila, le 01/04/2000

³¹⁴ Enquête à Kassana le 18/01/2000

³¹⁵ GONNIN, G. Propriété foncière et parenté sociale en pays Toura (ouest de la Côte d'Ivoire) .Dans PERROT, C.H. 2000. op.cit., p. 39

d'échec. Dans le royaume de Ouagadougou, la tradition rapporte que le fondateur du royaume de Boussouma était un fils aîné du *moog naaba*. Mais au décès de leur père, il se trouva que l'aîné était absent de Ouagadougou. Son frère cadet fut alors intronisé. De retour, leur mère fut envoyée au devant de son aîné pour lui apprendre que son frère cadet a été intronisé et que de ce fait il a été décidé de lui confier un fief dans le Boussouma, car il ne devait plus rencontrer son cadet intronisé *moog naaba*³¹⁶.

Au terme de l'analyse des origines des migrants, des personnages décrits par les récits et des mobiles de migration, que peut-on à ce stade retenir des récits de migration historico-légendaires à destination du Kasongo ?

D'abord, il convient d'admettre la réalité historique en ce qui concerne des infiltrations *moose* en pays *gurunsi* en général et en pays *kasena* en particulier. Ces infiltrations furent de deux natures. Ainsi, bien que le pays *gurunsi* dans son ensemble ait réussi à maintenir son indépendance vis-à-vis des Moose, les incursions pour le pillage et pour le recrutement des esclaves de la part des Moose ne sont pas à exclure. Il semble que cette pratique fut inaugurée par le fondateur de la chefferie de Nobéré, *naaba Bilgo* qui effectua un raid en pays *kasena* où il aurait capturé des esclaves. Skinner³¹⁷ rapporte qu'après avoir fondé Nobéré, et n'étant pas satisfait du nombre d'habitants sur lesquels il régnait, *naaba Bilgo* effectua des raids en pays *gurunsi* où il captura des esclaves qu'il fixa derrière sa résidence et dans les villages placés sous l'autorité de ses propres chefs. Le même auteur³¹⁸ nous montre que les Moose n'ont jamais conquis le Gurunsi quand il affirme : « *Il va sans dire que les chefs Mossi continuèrent à lancer des raids contre les peuplades voisines moins puissantes telles que les Boussansé, les Gourounsi et les Samogo, mais seulement pour s'emparer d'esclaves* ».

Il est alors possible que parmi les guerriers de *naaba Bilgo*, quelques-uns aient choisi de rester en pays *kasena* (région de Pô), sans qu'il soit question de conquête, et encore moins de fondation du village.

Ensuite, au-delà de cette probabilité et en s'appuyant sur la coutume bien connue des Moose qui veut que tout prince candidat malheureux s'exile, Anne Marie Dureppay affirme qu'il est attesté que le pays *kasena* et le pays *nuna* ont servi de lieu de refuge à des *nakomse*³¹⁹ en rupture de ban avec leurs chefs, le plus souvent après un échec dans leurs prétentions à la chefferie. Dans ce sens et suivant cet auteur on distingue sept (7) principaux groupes qui se seraient installés en pays *kasena* et *nuna*³²⁰.

³¹⁶ Enquête à la cour du Baloum - *naaba*, Ouagadougou, le 29/04/2002

³¹⁷ SKINNER, E.P. 1972. *Les Mossi de Haute-Volta*. Paris, Nouveaux Horizons, p. 55

³¹⁸ Ibid. p. 218

³¹⁹ Ce terme désigne les membres des lignages (fondateurs) détenteurs du *naam* (pouvoir) en pays *moaaga* et peut être de ce fait rapproché du terme *padugu* ou *paar tiina* des *Kasena*.

³²⁰ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 63

Ainsi, un groupe originaire de Saponé s'est installé à Sapouy (pays *nuna*), un deuxième groupe, originaire de Douloukou a immigré à Koumbo, un troisième venu de Guirgo s'est installé à Kassou (pays *nuna*), pendant qu'un autre groupe venu de Guirgo s'installait à Guiaro (pays *kasena*). Un originaire de Nobéré s'installa à Pô (pays *kasena*) deux de Loumbila sont allés l'un à Koumbili et l'autre à Tiébébé toujours en pays *kasena*. Pendant ce temps, deux frères venus de Ouagadougou se sont installés l'un à Sati et l'autre à Biéha en pays *nuna*.

Ces informations qui sont rapportées par Anne Marie Duperray sont en réalité basées sur les traditions orales des Moose et des Gurunsi (Kasena et Nuna). En pays *nuna*, précisément à Poura, Jean-Baptiste Kiéthéga³²¹ a également recueilli des traditions de migration de princes *moose* en direction du pays *gurunsi*. Ainsi, à Poura, l'ancêtre de la famille du chef, Pilaré, serait suite à un conflit de succession, venu de Mané (au nord de Ouagadougou) en pays *moaaga*, en compagnie d'un frère et de ses compagnons. Nous avons nous-mêmes, comme le montre les récits de migration collectés les mêmes informations. Dans ces conditions, et compte tenu de la convergence entre les traditions du pays *moaaga* et celles fournies en pays *kasena*, il n'y aurait pas de raisons objective de remettre en cause, la possibilité que des princes d'origine *moaaga* aient effectivement migré en pays *kasena*.

Pour Anne Marie Duperray, cela ne fait aucun doute. C'est la raison pour laquelle, elle affirme que ces *nakomse* ont de gré ou de force créé un système de chefferie plus au moins imité du système *moaaga*, mais qu'ils se sont très vite assimilés à la société *gurunsi* dont ils ont adopté la langue et les coutumes³²². Si nous suivons Anne Marie Duperray il y a non seulement une réalité historique en ce qui concerne l'origine *moaaga* des migrants, mais encore, en ce qui concerne leur identité, ce sont des princes, et aussi les mobiles des migrations, c'est-à-dire l'échec à la conquête du pouvoir.

En fait, cet auteur n'a pas été le premier à considérer que les traditions rapportées par les récits de migration du pays *kasena* seraient assez réelles. Déjà en 1972, J.Zwernemann³²³ dans son article sur la fondation de Pô essaya de démontrer en s'appuyant sur l'existence d'un lignage *Nabalobia* (descendants de *naaba* Bilgho) à Pô, précisément dans le quartier d'Asio, qu'il est fort possible que *naaba* Bilgo ait conquis le territoire de Pô. Mais il ajouta que *naaba* Bilgo ne s'y est pas établi et qu'il est possible que ce soit un groupe de sa suite, soit un membre de sa famille, soit même un descendant direct, se soit établi à Pô.

Il faut aussi souligner que parmi les arguments avancés par Zwernemann, figure la coutume en pays *kasena* qui consiste à utiliser pour appellation d'un groupe social le nom du

³²¹ KIETHEGA, J.B. 1980, op.cit., p.68

³²² DUPERRAY, A.M., op.cit., p. 63

³²³ ZWERNEMANN, J. 1972, op.cit., 43

fondateur véritable ou du moins, de celui qui est considéré comme tel. Si on s'en tient à ces arguments, il n'y aurait aucune raison de douter des origines princières de l'étranger arrivé de Nobéré. Pourtant, il faut tenir compte du fait que ce personnage peut ne rien avoir avec la famille de la chefferie de Nobéré. Il a pu se présenter également comme étant un sujet de *naaba* Bilgo. D'ailleurs, Zwernemann lui-même ne semble pas vraiment convaincu du statut princier de l'étranger, puisqu'il affirme par ailleurs que le nom *Nabalo* dans les traditions orales de Pô doit être considéré comme un euphémisme, pour le chef d'un groupe *moaaga* qui venait de Nobéré et qui était soumis à un parent, ou à un homme de la suite de *naaba* Bilgo. Cette dernière interprétation nous semble plus proche de la réalité.

L'observation que l'on peut faire sur les conclusions auxquelles sont parvenus ces auteurs est de constater qu'ils ont fait preuve de peu d'esprit critique, et c'est particulièrement valable dans le cas de Anne Marie Duperray. Elle a considéré que les récits de migration retraçaient tous des faits historiquement vécus, d'autant plus que les faits rapportés cadrent parfaitement avec les pratiques coutumières des Moose en matière de pouvoir. Le vaincu est dans la plupart des cas, obligé de se réfugier ailleurs pour tenter de se constituer un fief. A la décharge de l'auteur, il faut souligner qu'elle n'a vraiment pas effectué des enquêtes en pays *kasena* du Ghana. Autrement elle se serait rendue compte que, comme Tiébélé et Koumbili, la chefferie de Chiana attribue à son ancêtre fondateur le nom de Bouinkiéti, un prince *moaaga* certes, mais venu de Nobéré et non de Loumbila. Cette similitude entre les noms des ancêtres fondateurs, qui n'ont cependant pas le même lieu d'origine, mis à part qu'ils viennent tous du pays *moaaga*, militent en faveur de l'effet de mimétisme, car il traduit le désir de se rattacher à tout pris au pays *moaaga*.

Néanmoins, on ne saurait nier la réalité des infiltrations *moose* en pays *gurunsi* en général et *kasena* en particulier. L'hypothèse la plus vraisemblable, c'est que tous ces ancêtres fondateurs n'étaient certainement pas d'origine princière. La société *moaaga* on le sait est très contraignante. Il arrivait que des personnes coupables de forfaits soient condamnées à être exécutées ou alors elles étaient bannies de la société et n'avaient d'autres recours que de s'exiler.

On ne peut pas dans ces conditions, écarter ces genres de situations. Parvenus en pays *kasena* et compte tenu de leurs capacités guerrières, ils furent sans doute intégrés par divers processus. Une des manières de les intégrer, de les maintenir sur place fut de leurs confier des charges comme la chefferie. Seulement, il faut justement tenir compte du fait qu'en pays *moaaga*, seuls les *Nakomse* sont habilités à devenir des chefs. Il fallait alors se trouver des origines princières pour être en norme avec la pratique coutumière du pays d'origine. C'est ce

qui justifie sans doute, que pratiquement tous les fondateurs des chefferies en pays *kasena* se rattachent à des familles de chefs en pays *moaaga* ou *mampruga*.

Enfin, les origines des migrations à destination du Kasongo, à l'exception de quelques-unes d'entre elles, permettent d'affirmer qu'en règle générale il y a eu un mouvement de populations de direction Nord-Sud. Cela semble confirmer les écrits des premiers auteurs européens (Delafosse, Binger, Tauxier, Ferguson etc), qui insistaient sur le fait que les populations *gurunsi* dans leur ensemble ont été refoulées plus au sud par l'arrivée des envahisseurs Moose³²⁴. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce passage de Tauxier quand il affirme dès son introduction que : « *Les Mossi ont refoulé les populations autochtones parmi lesquelles les Gourounsi refoulés au sud, les kipirsi à l'ouest, les boussansé au sud-est* »³²⁵. Plus loin, Tauxier déclarent « *qu'au sud sont les Gourounsi, nom général donné par les mossi à d'autres représentants de races autochtones refoulés, eux au-delà de la Volta Rouge* »³²⁶.

Ces quelques témoignages viennent confirmer la réalité historique d'un mouvement de population de direction Nord-Sud. Pourtant cela n'est certainement valable que pour les populations *gurunsi* qui étaient sur l'espace qui se trouve de nos jours au Burkina Faso. Mais que se passait-il dans la partie sud du pays *kasena* qui se trouve de nos jours sur le territoire ghanéen ?

Au sud, les populations locales à l'instar de celles du nord, subirent également des poussées venues du sud. De fait, Ferguson³²⁷ rapporte que les Mosse, les Dagomba et les Gurma sont des envahisseurs qui ont trouvé les Gurunsi déjà installés. Il est ne fait donc aucun doute que la pression subie par les Gurunsi du nord a été également vécue par ceux du sud.

Manoukian de son côté rapporte comment les populations *gurunsi* du Ghana ont été envahies par les étrangers Dagomba et Mamprusi³²⁸. Les mouvements de population en direction du pays *kasena* ont donc été de sens opposés. Les Kasena se trouvaient entre deux fronts pionniers, l'un en provenance du nord concernait les Moose et le second en provenance du sud avait pour acteurs les Dagomba et Mamprusi. C'est pourquoi on note également des mouvements de population du Sud vers le Nord. Ces mouvements de populations ont eu pour destination Pô, Kampala, et dans une certaine mesure Tiébélé, si l'on considère l'origine

³²⁴ BINGER, L.G. op.cit., II, 35 « la population, tout hétérogène, qui peuple cette vaste région paraît avoir été refoulée dans ces bois par des peuples plus avancés » ; TAUXIER, L. 1912 .op.cit., p. 9-10 ; DELAFOSSE, M. 1912. op.cit., I, p. 314-315

³²⁵ TAUXIER, L. 1912. op.cit., p. 9-10

³²⁶ Ibid., p.25

³²⁷ FERGUSON, G.E. op.cit., p. 74-75

³²⁸ MANOUKIAN, M. op.cit., p. 13

mampruga des fondateurs de Kollo. A travers ces mouvements de populations, le Kasongo a sans aucun doute subi l'influence de l'organisation politique des voisins du nord que sont les Moose, et de celle des voisins du sud, constitués des Dagomba et des Mamprusi.

La question qui se pose maintenant est de savoir s'il est possible de situer chronologiquement ces mouvements de populations dans le temps.

2. 3. Tentative de Datation des migrations

La question de la chronologie on le sait, constitue une des grandes difficultés pour l'écriture de l'histoire africaine. On peut cependant, à partir des indications fournies par les récits de migration, essayer d'établir une chronologie relative entre les différentes chefferies *kasena*. Certes, il est difficile sur la base des récits, d'aboutir à des données datées, précises. Il est en revanche possible, de connaître la succession chronologique de ces chefferies. Pour ce qui est des dates, les listes des chefs des chefferies aînées ou principales peuvent nous aider à trouver des datations approximatives.

Enfin, puisque l'origine *moaga* est dominante en ce qui concerne la provenance des migrants, il est indispensable de se référer à l'histoire des royaumes *moose* qui, très certainement, peut fournir des indices qui vont aider à trouver quelques repères chronologiques probables.

En ce qui concerne les indications fournies par les récits de migration, il n'est possible d'établir une chronologie relative qu'entre les chefferies dont les récits font intervenir d'autres chefferies. C'est le cas par exemple de Guiaro et de Koumbili, de Koumbili et de Tiébélé au Burkina Faso. C'est aussi le cas de Kampala au Burkina-Faso et de Paga et Chiana au Ghana. Il y a aussi un rapport entre Chiana au Ghana et Tiakané au Burkina-Faso. De même, il existe des relations entre Tiakané, Chiana et Pô, qui peuvent servir d'indicateur pour l'établissement d'une chronologie entre ces trois chefferies.

Dans le cas de Guiaro et Koumbili par exemple, le récit de migration de Guiaro indique clairement qu'à l'arrivée de l'ancêtre Avè Djana, le village de Koumbili était déjà fondé. Or ce village, comme le souligne le récit de la chefferie de Koumbili a été fondé par les Moose arrivés de Loumbila. On peut alors, sur la base de ces indications déduire que la chefferie de Koumbili est antérieure à celle de Guiaro.

En partant du même principe, on peut admettre que la chefferie de Tiébélé est contemporaine de la chefferie de Koumbili, puisque leurs ancêtres fondateurs selon leurs récits de fondation seraient arrivés au même moment dans le pays *kasena*.

En ce qui concerne la chefferie de Kampala, il est certain qu'elle existait bien avant la chefferie de Paga qui, comme le montrent les récits, a été fondée par un prince originaire de

Kampala. La chefferie de Paga semble également postérieure à celle de Chiana, puisque c'est à Chiana que Navè épousa sa femme avant d'aller fonder Paga. Dans l'ordre chronologique il est alors permis d'affirmer que Kampala est antérieure à Paga qui est aussi postérieure à la chefferie de Chiana.

La chefferie de Tiakané est par contre, selon les récits de migration, contemporaine de la chefferie de Chiana, dans la mesure où ce sont les frères cadets des fondateurs de Chiana qui auraient fondé la chefferie de Tiakané. Le récit de migration de Chiana rapporte que c'est à Pô que Chiana, le fondateur de la chefferie de Chiana épousa une des ses femmes bien avant la fondation de Chiana et de Tiakané. Il est permis dans ces conditions, de penser que la chefferie de Pô est antérieure à toutes ces chefferies, y compris celle de Kayaro qui semble la plus récente en ce qui concerne le pays *kasena* du Ghana.

La seule incertitude qui demeure est la chronologie entre les chefferies de Pô, de Kampala et de Tiébélé, dans la mesure où les récits de ces trois chefferies semblent s'ignorer complètement. Rien, dans les récits de ces chefferies, ne nous autorise à les classer chronologiquement l'une par rapport à l'autre. On ne peut que formuler l'hypothèse selon laquelle ces chefferies sont certainement contemporaines, ce qui justifie que dans leurs récits respectifs il ne soit question de chacune d'entre elle.

A la lumière des récits et en attendant les résultats des essais de datation, on peut retenir le classement chronologique suivant :

- période I: les chefferies de Pô, de Kampala, de Tiébélé et de Koumbili ;
- période II : Les chefferies de Chiana, de Tiakané et Guiaro ;
- période III : les chefferies de Paga et de Kayaro ;

Parmi les renseignements que fournit la tradition orale, il y a également les listes des chefs. En se référant à ces listes de chefs, il est possible de savoir si le classement opéré à partir des indices qu'offrent les récits est réaliste ou complètement fantaisiste.

Des tentatives pour estimer les dates de fondation des communautés *kasena* ont déjà été faites sur la base de la méthode des durées de règne³²⁹.

J. Zwernemann utilise une durée moyenne de règne de quatorze ans pour toutes les chefferies *kasena* dont il connaît le nombre de chefs depuis la fondation de la chefferie. A.K Awédoba par contre utilise une durée moyenne de seize ans. Sans remettre en cause une telle méthode de calcul qui demeure nécessaire, il faut reconnaître que les résultats sont loin d'être exacts et sont seulement valables à titre indicatif.

Par contre, les précautions à prendre ne sont pas toujours prises par les auteurs qui se basent sur une telle méthode. En effet, comme le suggèrent les récits de migration, la chefferie

³²⁹ ZWERNEMANN, J. 1972 .op.cit., p.146-147 ; AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p.47

semble avoir été instituée en pays *kasena* comme une conséquence majeure de ces mouvements de populations. Parvenir à dater les débuts de l'institution chefferie peut effectivement donner une idée sur la période à laquelle remontent ces mouvements de populations. Mais cela ne peut être fait dans tous les cas. Il est indispensable, par exemple, de connaître les règles de succession en vigueur afin de choisir la méthode de calcul qui convient.

Dans le cas du Kasongo, nous n'avons pas affaire à une règle de succession unique pour l'ensemble du groupe. Dans certaines chefferies, le pouvoir peut être transmis à un frère cadet ou à un fils (cas de Pô) par exemple. Dans d'autres, il est en revanche formellement interdit à un frère de succéder à son frère défunt. Dans ce dernier cas le pouvoir passe à la génération des enfants (fils et neveux du défunt) (cas de Tiébélé).

C'est alors selon les situations que la méthode de calcul peut être choisie. Dans le premier cas, on peut effectivement faire recours à une durée moyenne de règne, alors que dans le second, on peut se baser sur le calcul des générations, en tenant compte du type de société dans laquelle on se trouve.

Dans le cas de la méthode de la durée moyenne des règnes, il est important de souligner son caractère indicatif. En effet, il y a de très longs règnes, tout comme certains règnes sont très brefs. En 1997 par exemple, le chef de Chiana au pouvoir à l'époque avait déjà plus de 40 ans de règne, alors que son père a régné pendant 22 ans³³⁰. Toujours dans la chefferie de Chiana, la durée moyenne de règne des cinq derniers chefs est de dix-neuf ans³³¹.

Dans la chefferie de Pô, Yadè régna dix-sept ans, alors que son neveu, Louglian Charles Yaguibou régna pendant 38 ans, et pour les quatre chefs qui ont précédés le chef actuel, nous avons une durée moyenne de règne de 20 ans, alors qu'à Paga en se basant sur les dates de règne de Tadam et de Awanpaga on a une durée moyenne de règne de 29 ans.

Se basant sur sa durée moyenne de règne, J.Zwernemann estime que la plupart des villages *kasena* ont été fondés entre 1745 et 1815.

Pour se rapprocher un peu plus de la réalité, il nous semble intéressant de combiner les deux méthodes, à savoir la durée moyenne de règne là où la succession ne se fait pas de père en fils mais en **Z** et la méthode de calcul des générations, là où la succession se fait de père à fils (fils classificatoires). La comparaison entre les résultats de ces deux méthodes permettra de se rapprocher un peu plus de la réalité.

³³⁰ HOWELL, A.M. op.cit., p. 25

³³¹ HOWELL, A.M., op.cit., p. 25

Pour compléter ces données indicatives, une incursion dans l'histoire des Moose, qui sont majoritairement cités dans les récits de migrations comme étant les ancêtres des lignées des chefs en pays *kasena* sera nécessaire.

2.3.1. Liste des chefs de Paga³³²

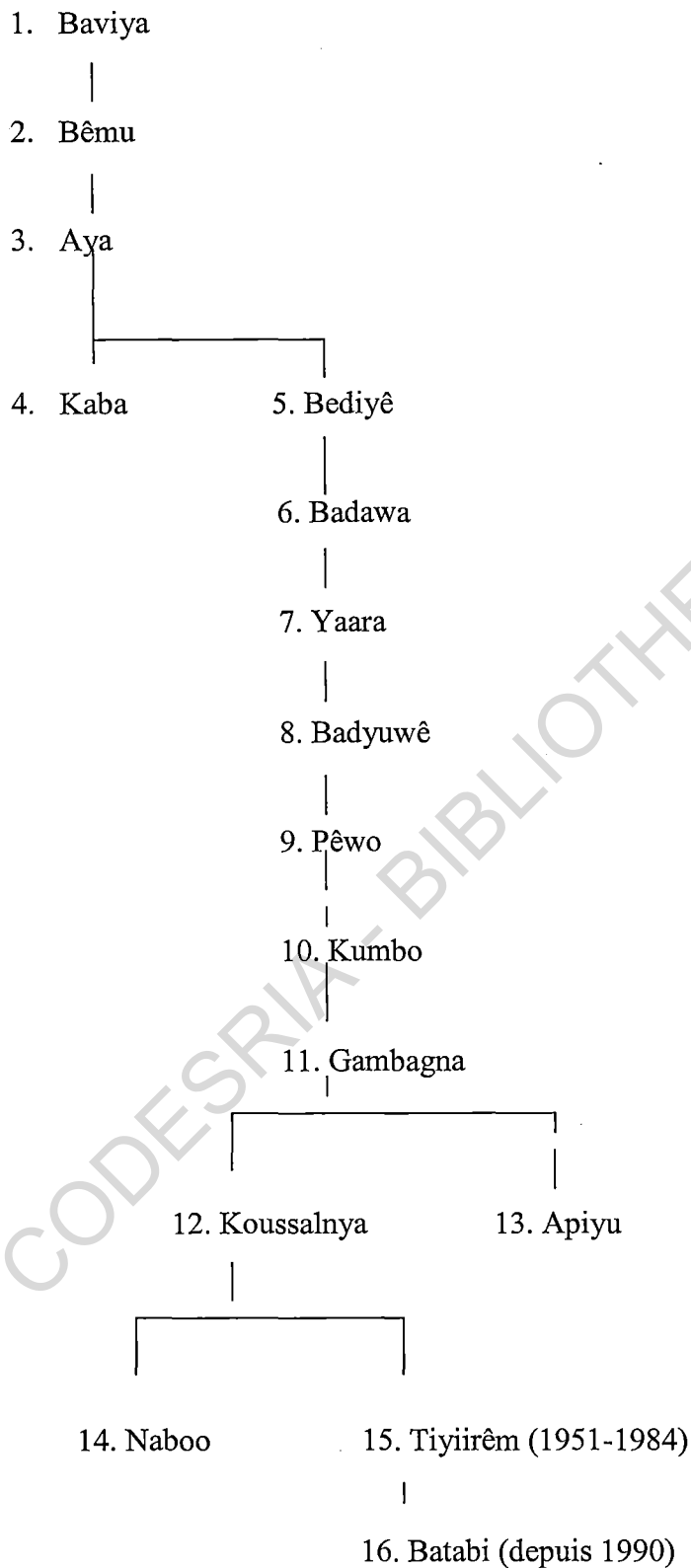
- | | |
|--------------------------------|--|
| 1. Navè venu de Kampala : | 1 ^{er} chef de Paga |
| 2. Kum (fils de Navè) : | 2 ^e |
| 3. Sisuya (fils de Kum) : | 3 ^e |
| 4. Averu (fils de Sisuya) : | 4 ^e |
| 5. Adua (fils de Averu) : | 5 ^e |
| 6. Ananake (fils de Adua) : | 6 ^e |
| 7. Nwuru (fils de Ananake): | 7 ^e |
| 8. Bayenvua (fils de Nwuru): | 8 ^e |
| 9. Tedam (fils de Bayenvua): | 9 ^e (régna de 1912 à 1938) |
| 10. Awampaga (fils de Tedam) : | 10 ^e (régna de 1938 à 1971) |
| 11. Awia (fils de Awanpaga): | 11 ^e (intrônisé en 1972) |

Sur la base de la liste des chefs de Paga, chefferie dans laquelle la succession se fait obligatoirement de père en fils on peut appliquer la méthode de calcul des générations. Les Kasena constituant une société patrilinéaire et viri locale, la durée de la génération peut être comprise entre 25 et 30 ans. Si nous prenons une durée moyenne de 25 ans pour la génération, alors on peut affirmer en remontant à partir de 1972, que depuis la fondation de la chefferie de Paga, 11 générations se sont succédées. Dans ces conditions on peut estimer que la chefferie de Paga a été fondée il y a 275 ans, ce qui nous conduit à la date de 1697. Si en revanche, nous appliquons la moyenne de 30 ans à la génération, alors on aura 330 ans et en gardant toujours l'année 1972 comme point de départ, on aboutit à la date de 1642. La réalité réside sans doute entre ces deux dates (1642-1697).

Mais la méthode de calcul des générations n'est pas applicable partout en pays *kasena*. Pour la chefferie voisine de Kayaro par exemple, la succession ne se fait pas toujours de père en fils. C'est une succession en **Z** qui met en présence plusieurs générations à la fois. Dans ce cas la durée moyenne de règne est beaucoup plus appropriée.

³³² Liste établie par Clément Kubindiwo Tedem, Accra 1981-1982 et remise par le chef actuel de Paga, le 17/01/2000

2.3.2. Liste des chefs de Kayaro³³³



Dans le cas de Kayaro, nous disposons d'après Dittmer, d'une liste de 15 chefs. Le 16^e chef Batabi n'a été intronisé qu'en 1990. Si nous appliquons la méthode des durées moyennes

³³³ Liste établie en 1961 par Dittmer, complétée par nous le 19/01/2000 avec le concours de Patrick Amipari, « prince » de Kayaro et instituteur.

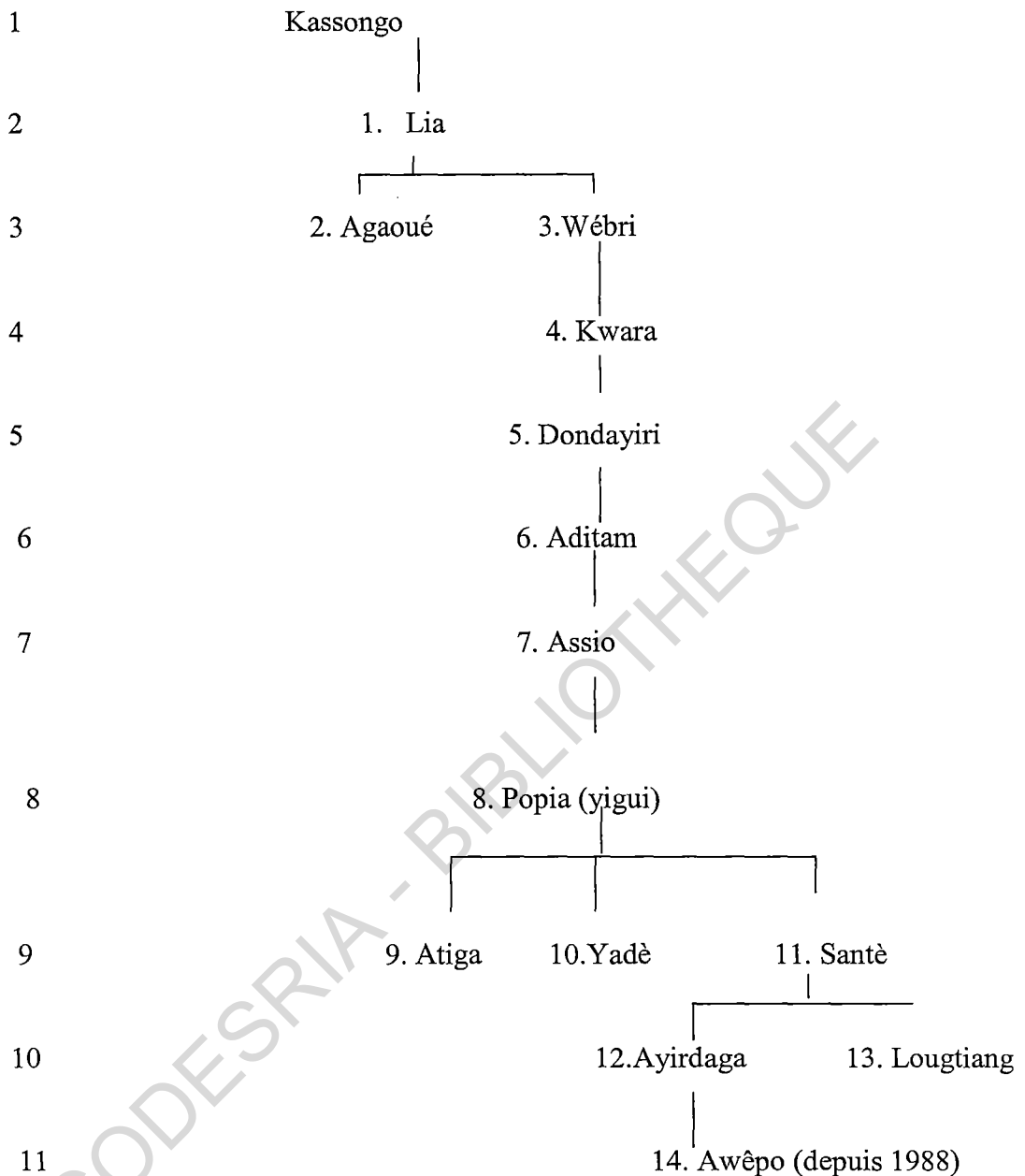
de règne, durée estimée à 16 ans par A.M. Howell³³⁴ dans le cas de Kayaro, alors, cette chefferie existe il y a 240 ans. Si nous prenons comme point de départ la mort du 15^e chef intervenue en 1984, on aboutit à la date de 1744 comme date de l'institution de la chefferie à Kayaro. Par contre si nous appliquons la durée moyenne de 19 ans recommandée par A.K Awédoba³³⁵, alors on aura 285 ans et une date approximative de 1699 comme début de la chefferie à Kayaro. Tout comme dans le cas de Paga, on peut retenir la période 1699-1744 comme date de fondation de la chefferie de Kayaro.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

³³⁴ HOWELL, A.M. op.cit., p. 25

³³⁵ AWEDOBA, A.K.1985. op.cit., p. 47

2.3.3 Générations

Liste des chefs de Pô³³⁶

Dans la chefferie de Pô, la succession en **Z**, n'autorise pas l'application de la méthode de calcul à partir de la durée de la génération. Comme dans le cas de la chefferie de Kayaro, il convient également pour le cas de Pô, d'adopter plutôt la méthode de durée de règne.

Dans ces conditions, si nous reprenons la durée moyenne de 21 ans que donne les dates de règne des 4 chefs qui précèdent le chef actuel, on peut estimer que la chefferie a été instituée à Pô il y environ 273 ans. Si on prend comme date de départ la mort du *pé* Lougtiang Charles Yaguibou intervenue en 1987, on aboutit à la date probable de 1714 comme début de

³³⁶ Liste établie par Zinwénou en 1942 et complétée par nous. Les dates de règne des souverains suivants sont connues : Atiga (décédé en 1900) ; Yadè (1900-1917) ; Santè (nommé chef en 1918, intronisé en mars 1919-1933) ; Ayirdaga Yaguibou (1933- 14 juillet 1949) ; Lougtiang Charles Yaguibou (1949- décédé en juin 1987) ; Awêpo Michel Yaguibou (intronisé le 08 mai 1988)

l'institution de la chefferie à Pô. Pour la chefferie de Tiébélé, nous retrouvons le cas où la succession se fait de père en fils et qui permet le calcul à partir de la durée moyenne de la génération.

2. 3.4. Chefferie de Tiébélé³³⁷

Génération	Liste des chefs de Tiébélé
1	Patoungomi (Venu de Loumbila)
2	Bouintliété (fils)
3	Lya (fils)
4	Nabuga (1 ^{er} fils)
5	Wongo (1 ^{er} chef, 2 ^{ème} fils de Nabuga)
6	Beryem (2 ^{ème} chef, 3 ^{ème} fils de Wongo)
7	Fatu (3 ^{ème} chef, 2 ^{ème} fils de Beryem)
8	Kumara (4 ^{ème} chef, fils de Fatu)
9	Kwara (5 ^{ème} chef, 1 ^{er} fils de Kumara)
10	Damania (6 ^{ème} chef, 1 ^{er} fil de kwara)
11	Adyu (7 ^{ème} chef, 1 ^{er} fils de Damina)
12	Kayalè (8 ^{ème} chef, 1 ^{er} fils de Adyu)
13	Kugnirpê (9 ^{ème} chef, 2 ^e fil de Kayalè)
14	Banayan (10 ^{ème} chef, 1 ^{er} fils de Kugnirpê)
15	Dubadié (11 ^{ème} fils du frère cadet de Banayan)

³³⁷ ANEYAN, E.M. op.cit., p. 57

Comme on peut le constater, il s'agit dans le cas de la chefferie de Tiébélé d'une succession de père en fils. Mieux, cette succession en principe se fait de père à fils aîné comme l'indique par ailleurs la généalogie des chefs de Tiébélé. C'est seulement en cas de décès, d'infirmité ou d'une quelconque défaillance, que le fils cadet ou le neveu du défunt est appelé à prendre le pouvoir.

Dans tous les cas, ici, comme à Paga, c'est la génération des fils (fils, neveux) du défunt qui lui succède. Dans ces conditions, il est permis de se baser sur la méthode de calcul des générations pour dater approximativement les débuts de la chefferie à Tiébélé. En prenant une durée de 25 ans pour la génération, cela ferait 275 ans que la chefferie de Tiébélé a été instituée, ce qui nous permet à partir de la mort du dernier chef en 1984, de remonter à la date de 1709. Si par contre nous retenons une durée moyenne de 30 ans pour la génération, on aura respectivement 330 ans et 1654 comme début de l'institution de la chefferie. Sur cette base on peut retenir que la chefferie de Tiébélé a été instituée entre 1654 et 1709.

Il faut cependant retenir que les datations obtenues à partir des durées moyennes de règne (cas de Kayaro et de Pô) sont en réalité complètement arbitraires³³⁸. Cela est illustré par le fait que pour une même chefferie, la durée moyenne de règne varie d'un auteur à un autre. Ainsi, dans le cas de Kayaro, A.M. Howell propose une durée moyenne de règne de 16 ans, pendant que A.K. Awedoba avance une durée moyenne de 19 ans.

En définitive, les dates probables à retenir sont celles fournies par le calcul des générations et en l'occurrence, les datations auxquelles nous sommes parvenu à partir des listes des chefs de Paga et de Tiébélé. En ne tenant compte que de ces deux listes, on peut affirmer que l'avènement du *paare* au Kasongo se situe entre 1642 et 1709. Pourtant, même dans les cas où la succession se fait de père en fils, il est réaliste de tenir compte d'un certain nombre d'aléas, tel par exemple le cas d'un *pê* qui meurt sans laisser d'héritier.

Les dates ainsi obtenues ne concordent pas avec le classement chronologique fait à partir des récits de migrations. Selon les résultats de nos calculs, la chefferie de Paga classée dans la période III d'après les récits de migration se retrouve en période I. Il en est de même de la chefferie de Kayaro, alors que Tiébélé et Pô qui étaient en période I se retrouvent pratiquement être chronologiquement les dernières chefferies d'après les calculs à partir des listes de chefs.

Ces dates, il convient de le souligner, ne sont en réalité qu'indicatives, dans la mesure où elles ne permettent pas de saisir certains événements ou pratiques culturelles relatives à la chefferie en pays *kasena*. Par exemple dans le cas de la chefferie de Paga, on relève, quand on

³³⁸ Voir à ce sujet HENIGE, D. 1974. *The Chronology of oral traditions: A quest for a Chimera*. Oxford. University Press.

fait une investigation profonde, au moins deux interrègnes qui ne sont pas signalés. Ainsi, on a le cas d'un certain Katira Saa qui succéda à Adua Avéru le 5^e chef. Aucune indication n'est donnée sur la durée de cette régence, mais on sait que Katira Saa régna tant que le successeur légitime, Anonake Adua était toujours mineur. En revanche, la régence de Tigadia Ako, qui succéda au 7^e chef Nwuru Ananake fut une régence très longue, puisqu'elle dura neuf ans en attendant que le fils de Anonake Nwuru soit en âge de prendre le pouvoir. Le nombre exact des années de règne de Tigadia est connu par le biais du prénom de son enfant né tout juste à la fin de sa régence. Il donna à l'enfant le nom de *Binanugu* (ce qui signifie en *kasim* neuf ans), pour signifier qu'il a pu régner durant cette période.

Dans la chefferie de Pô, on relève également des cas de très courts règnes ou de chefs évincés que les listes ne mentionnent pas. Ainsi, le deuxième chef, Agaoué a été évincé très rapidement et remplacé par son frère cadet Wébri. La tradition retient qu'il avait été l'auteur d'un homicide, alors que la coutume *kasena* interdit qu'une fois intronisé, le chef lève sa main sur un de ses sujets et à plus forte raison le tuer. C'est pour cette raison que ce chef fut écarté très tôt du pouvoir, à peine installé. Dans son cas par exemple, il est difficile de parler de durée de règne.

Le second cas, toujours dans la chefferie de Pô, remonte à l'époque coloniale. Après Yadè, le pouvoir est revenu à Pêwouyan. Mais à travers des intrigues, un des grands électeurs du nom de Wendora, qui n'était pas de son côté fomenta un complot, l'accusa devant l'administration coloniale du vol d'une partie de l'impôt collecté. Pêwouyan n'a pu se défendre, car l'électeur en question pris soin de placer à l'insu du *pé* une pièce de monnaie dans la botte de ce dernier. Sommé de retirer ses bottes, la pièce tomba et le chef dû prendre la fuite, s'exilant en Gold Coast. Le pouvoir passa alors à Santè, le protégé de l'électeur qui monta le complot. Comme on peut se rendre compte, dans la liste de Pô, Pêwouyan n'est pas du tout cité.

Enfin, à l'époque coloniale, de nombreux cas de révocation de chefs sont venus compromettre la succession normale. A Tiébélé, Kougnirpê fut révoqué en 1919, accusé d'avoir arraché les oreilles d'une femme coupable de sorcellerie. Il fut incarcéré successivement à Léo, Ouagadougou, Nobéré et Tambolo (Pô). Son fils Aneyan fut nommé chef administratif par l'administration coloniale. Cependant, il ne reçut le *kwara* qu'à la mort de son père, car on ne remplace pas un chef vivant, sauf si coutumièrement il a été évincé.

Dans le pays *kasena* du Ghana, on assiste également à des cas de révocation. Ainsi, en 1920, le *pé* Dantio de Chiana fut déposé par l'administration britannique³³⁹. Tous ces événements, les omissions des noms de chefs évincés, la non considération des régences qui

³³⁹ NRG 8/3/9 : report on the Northern Territories for the periode april 1926-march 1927

interviennent quand le successeur légitime est encore mineur, les révocations occasionnées par les administrations coloniales française et britannique constituent autant de facteurs limitants en ce qui concerne l'exactitude des estimations que nous pouvons faire sur les débuts de l'institution des chefferies en pays *kasena*.

Néanmoins, en tenant compte de ces insuffisances on peut estimer que d'une manière générale, entre la seconde moitié du XVII^e siècle et la première moitié du XVIII^e siècle toutes les chefferies *kasena* étaient constituées. Cela nous permet de situer approximativement les migrations à destination de la région, dans la mesure où les récits partout en pays *kasena* semblent présenter la chefferie comme une des conséquences majeures de l'arrivée des migrants.

La plupart des listes des chefs, comme on peut le noter, ne comportent pas le nom de l'ancêtre venu du pays *moaga* ou *mamrpuga*. Bien souvent ce sont leurs descendants (fils, petits et arrière-petit-fils) qui furent les tout premiers chefs. Dans ces conditions, on peut admettre que c'est environ trois à quatre générations après l'arrivée des migrants que la chefferie a été instituée de façon formelle en pays *kasena*. Si cette hypothèse est admise alors nous sommes autorisé, en attendant d'interroger les documents écrits qui existent sur l'histoire des voisins Moose et Mamprusi, à situer autour du XVI^e siècle l'arrivée des Moose, Mamprusi et Nankana dans l'actuel pays *kasena*.

A travers l'histoire des royaumes *moose*, on peut essayer de dater ne serait-ce que de façon approximative les mouvements migratoires qui conduisirent les Moose en pays *kasena*. Dans le cas de Pô par exemple, et selon certaines sources, *naaba* Bilgo serait un fils de *naaba* Wubri³⁴⁰. Or d'après la chronologie de Michel Izard, *naaba* Wubri est situé entre 1495 et 1517/1518. En ce qui concerne la génération de ses fils, Michel Izard la situe entre 1517/1518 et 1540. Mais suivant d'autres traditions³⁴¹, *naaba* Bilgo serait un fils de *naaba* Zungrana (1465-1480). Dans ce cas, *naaba* Bilgo serait à situer à partir de 1480. Sur la base de ces éléments, on peut situer approximativement nous semble-t-il, *naaba* Bilgo entre 1480 et 1540. Seulement, une autre difficulté demeure.

Il ne nous semble pas, comme l'a déjà relevé Zwenemann, que ce soit *naaba* Bilgo lui-même qui soit parti pour Pô. De fait selon Michel Izard³⁴² mais aussi Elliott. P. Skinner³⁴³, *naaba* Bilgho serait plutôt le fondateur de la première lignée des chefs de Nobéré. Cette précision nous permet de dégager quelques conclusions.

³⁴⁰ SKINNER, E.P. op.cit., p. 53

³⁴¹ IZARD, M. 1970, op.cit., I, p. 139

³⁴² Ibid., p. 134 et p. 139

³⁴³ SKINNER, E.P. op.cit., p. 53

Le mouvement migratoire est venu de Nobéré et non de Ouagadougou, dans la mesure où *naaba* Bilgo est le fondateur de la chefferie de Nobéré. Ensuite, la querelle de succession dont il est question se situe certainement après la mort de *naaba* Bilgo. Elle a concerné ses fils et successeurs et le candidat malheureux a dû lors de son exil, se présenter comme étant le fils de *naaba* Bilgo, mais la tradition n'aurait retenu que le nom de son père.

Cette pratique se comprend tout à fait en pays *kasena*. Au sein de la société *kasena*, il est de coutume de désigner une personne par le nom de son père ou de son ancêtre. D'ailleurs, jusqu'à ce jour les supposés descendants de *naaba* Bilgo sont appelés *Nabalobia*, sing. *nabalobu* (enfants, descendants de *naaba* Bilgo). Dans ces conditions, nous pouvons situer approximativement l'arrivée des Moose à Pô à partir de 1540 ou de façon plus large, dans la seconde moitié du 16^e siècle.

La question qui se pose maintenant est de savoir si les Moose qui se sont installés dans les autres chefferies du pays *kasena* (Koumbili, Guiaro, Tiébélé, Chiana) faisaient ou non partie de ce mouvement venu de Nobéré.

Suivant les récits de fondation, il ne nous semble pas possible de situer la migration des Moose de Tiébélé et celle de Moose de Pô dans un même mouvement. Les deux migrations semblent indépendantes l'une de l'autre. Par contre, suivant le récit de Chiana, les immigrants arrivés à Pô et ceux qui se sont dirigés sur Sia puis Chiana ont la même origine. Ils sont tous venus de la région de Nobéré. Il semble également qu'il ait eu convergence entre l'arrivée des Moose de Tiébélé et celle des Moose installés à Koumbili et à Guiaro. Cependant, même à ce niveau, il convient sans doute de faire une distinction entre la migration *moaaga* à destination de Tiébélé et de Koumbili d'une part, et celle à destination de Guiaro d'autre part. De fait, même si la tradition fait venir les Moose de ces trois chefferies dans un même mouvement, dans la pratique et même de nos jours, il n'y a que les chefs de Koumbili et de Tiébélé qui reconnaissent leurs origines communes et qui se présentent comme étant des « frères ».

Ainsi, lors de nos enquêtes il nous a été rapporté qu'à une époque pas très reculée, la cour de Koumbili envoyait toujours des musiciens à Tiébélé à l'occasion de certaines cérémonies comme l'intronisation d'un nouveau chef. En revanche, le chef actuel de Guiaro fait venir ses ancêtres de Mané suite à un conflit de succession. Il serait parti de Mané avec cinq de ses frères. L'un d'eux s'est installé à Taga (en pays *nuna*), le second à Vourassan (en pays *kasena*), le troisième à Djogo (Léo ?), le quatrième à Guiaro et le cinquième à Guirgo dans la région de Kombissiri (50 Km environ au sud de Ouagadougou).

Pourtant, d'après Yamba Tiéndrébéogo, la lignée des chefs de Guiaro vient des descendants de *naaba* Kumdumye (1540-1567/1570) qui sont originaires de Guirgo dans la

région de Kombissiri. Guiaro serait d'ailleurs une déformation de Guirgo³⁴⁴. Cette version est probablement plus proche de la réalité, car d'après l'actuel chef de Guiaro, il existait des relations étroites entre la cour des *nanamse* de Ouagadougou et les chefs de Guiaro. Ainsi, c'est de Ouagadougou que la lignée des chefs de Guiaro aurait reçu certains symboles du pouvoir tels par exemple les « bracelets blancs ».

Dans l'hypothèse que cette interprétation des faits soit fondée, nous disposons là également d'éléments qui permettent de penser que c'est entre le milieu du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle que les migrants Moose sont arrivés à Guiaro. De même on peut envisager la chefferie de Koumbili et de Guiaro comme ayant les mêmes origines, car, l'ancêtre de la chefferie de Koumbili, est selon la tradition, originaire de Guirgo³⁴⁵. Guirgo aurait alors été le point de départ des ancêtres fondateurs de la lignée des chefs de Koumbili et de Guiaro. Si cette hypothèse est admise, il est alors possible d'affirmer qu'étant tous venus du pays *moaaga* et précisément des environs de Ouagadougou, il est fort compréhensible que les fondateurs des chefferies de Tiébélé, de Guiaro et de Koumbili se présentent comme des parents. De même, les Moose qui sont arrivés à Pô et ceux qui se sont installés à Sia puis plus tard à Chiana peuvent être considérés comme ayant une origine commune, car, venus tous de la région de Nobéré.

En conclusion, il semble possible de distinguer trois vagues différentes dans l'arrivée des Moose en pays *kasena* :

1^{ère} vague :

- une migration qui a pour origine Nobéré et pour destination Pô ;
- une autre qui a pour origine Nobéré et pour destination Sia par le pays *nuna*, Tiakané ? puis Chiana.

2^{ème} vague :

- une migration qui a pour origine Guirgo et pour destination Koumbili ;
- une autre qui a pour origine Mané ?- Guirgo et pour destination Guiaro.

3^{ème} vague :

- un mouvement qui a pour origine Loubila et pour destination Tiébélé ;
- un autre qui a pour origine Loubila et pour destination Koumbili.

L'ensemble de ces migrations se situe à peu près à la même période, à savoir le XVI^e siècle. Cette période est d'autant plus vraisemblable qu'elle correspond à une époque d'extension des conquêtes territoriales en pays *moaaga* et aussi à un changement dynastique

³⁴⁴ TIENDREBEOGO, Y. op.cit.,, p. 15

³⁴⁵ Zibaré larba, Koumbili (Bola), le 07/12/97

dans les royaumes *moose*. C'est ce changement qui est certainement à l'origine de départs massifs du pays *moaaga*. A ce propos, voici ce que rapporte Michel Izard³⁴⁶ :

« *Les conquêtes territoriales se succèdent en même temps que les Nakomsé de la branche de Naba Wubri supplantent progressivement les Nakomsé de souche plus ancienne et que le nouvel Etat acquiert ses institutions. La crise de 1540, qui aboutit à la rupture entre Naba Kumdumye et Naba Yadega et à la fondation, par celui-ci d'un petit royaume septentrional centré sur Gourci qui deviendra le Yatenga est à l'origine du souci de Naba Kumdumye et, dans une moindre mesure, de Naba Kudaa, d'organiser solidement les marches du royaume. A la fin du XVI^e siècle, le royaume de Ouagadougou est devenu le plus puissant des Etats Mossi mais les principautés périphériques prennent déjà leurs distances vis-à-vis du pouvoir central* ».

Le regard que nous venons de jeter sur l'histoire des royaumes *moose* permet d'apporter des compléments à la tentative de datation que nous avons faite à partir des listes de chefs de quatre chefferies. Dans leur ensemble, ces listes nous ont fourni une chronologie comprise entre 1642 et 1744 comme période de l'institution de la chefferie en pays *kasena*. En tenant compte du fait que le *paare* (la chefferie) n'a pas été institué dès l'arrivée des migrants, car, dans bien des cas ce fut au moins une à quatre générations plus tard, on peut estimer que la tentative de datation à partir de ces listes n'est pas si iréaliste que l'on pourrait le penser.

En effet, les données fournies par l'histoire des royaumes *moose* semblent situer l'infiltration des Moose en pays *kasena* à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Il est tout à fait normal qu'un demi-siècle plus tard, soit donc au XVII^e siècle, ces migrants aient contribué à façonner la société *kasena* telle qu'elle se présente de nos jours.

Cependant, les Moose n'ont pas été les seuls à être à la base de la naissance des lignées de chefs au Kasongo. Trois cas font exception. Il s'agit des cas Pô et de Kampala au Burkina-Faso et de celui de Paga au Ghana.

S'agissant du cas de Pô, les récits collectés insistent sur le fait que c'est très peu de temps après l'installation de *naaba* Bilgo, qu'il est arrivé d'autres étrangers en provenance du sud et plus précisément de Kassana, une localité située aujourd'hui au Nord Ghana à peu près au sud-est de la ville burkinabè de Léo. Pourtant, selon d'autres sources, Kassana n'aurait été qu'une étape migratoire, car, la vraie origine de ce prince se situerait à Nalérigu en pays *mampruga*³⁴⁷. L'origine *mampruga* semble également attribuée à la chefferie de Kampala, qui

³⁴⁶ IZARD, M. 1970, op.cit., I, p. 150

³⁴⁷ GOMGNIMBOU, A.O. *Histoire et coutumes des Kasena*. Manuscrit non daté.

à son tour, donna naissance à la chefferie de Paga³⁴⁸. Pour ces trois chefferies, il convient d'envisager des migrations en provenance du sud, précisément du pays *mampruga*.

A travers la littérature anglaise, notamment Rattray³⁴⁹ et à sa suite Manoukian³⁵⁰, on sait qu'effectivement les populations du Nord-Ghana actuel, étaient soumises aux pressions de deux états centralisés. Il s'agit de l'état des Mamprusi avec à sa tête les *Na* qui règnent à Nalérigu, et du Dagomba, situé plus au sud avec pour capitale Yendi.

Tout comme en pays *moaaga*, le caractère contraignant de ces états a certainement occasionné des migrations vers le nord. A partir surtout du XV^e siècle, il ne fait aucun doute que le Nord du Ghana actuel devint une réserve d'esclaves pour ces états centralisés du sud qui les revendaient aux Portugais débarqués sur la côte, précisément à Shama en 1471³⁵¹.

A partir de cette date, les esclaves venaient du Nord. C'est ainsi que Salaga était devenu l'un des plus grands marchés collecteurs des territoires du Nord. Il est difficile pour l'époque d'établir une liste ethnique précise de ces esclaves. En revanche, ce qui est certain, c'est que les Gurunsi en général et pour la zone qui nous occupe, les Kasena, en particulier, faisaient partie de ces esclaves. A la lumière de ces données, on peut estimer que comme dans le pays *kasena* du Burkina-Faso, c'est à partir de la fin du XV^e siècle et le début du XVI^e siècle qu'il faut situer la plupart des mouvements de populations venus du sud. Les principales vagues de ces migrations sont :

- une vague en provenance de Nalérigu-Kassana-Pô ;
- une vague en provenance de Nalérigu- Tampèla -Kampala-Paga ;
- une vague de Nalérigu en direction de la région de Tiébélé (Kollo) ;
- une vague du pays *kusaga* en direction de Kayaro.

Si cela est admis, on peut estimer qu'entre le milieu du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle, la mise en place du peuplement *kasena* est achevée, de même que la constitution du territoire du Kasongo, du moins dans ses grandes lignes. Il ne restait plus à ces différents peuples qui se sont rencontrés qu'à collaborer pour élaborer un système d'organisation socio-politique qui leur convienne. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que ce soit vers cette période que la métallurgie du fer se développa au Kasongo. En effet, la majorité des vestiges recueillis au Kasongo sur l'activité métallurgique datent du XVII^e siècle³⁵². Il s'agit là sans aucun doute, d'une évolution technologique née du dynamisme qui caractérisa la rencontre

³⁴⁸ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 49

³⁴⁹ RATRAY, R.S. op.cit., p. XII

³⁵⁰ MANOUKIAN, M.op.cit., p. 13

³⁵¹ ROUCH, J. 1956. *Migrations au Ghana (Gold Coast). Enquête 1953-1955*. Paris, CNRS. Société des Africanistes. p. 16

³⁵² KIETHEGA, J.B. 1996, op.cit., vol. 2, p. 512

entre les populations anciennes et ceux qui viennent d'arriver. Le chapitre qui suit va s'atteler justement à décrire la nature des rapports qui se sont tissés entre les « nouveaux venus » et les populations anciennement installées, car, les bases de l'organisation socio-politique du Kasongo telle qu'elle se présente de nos jours remontent à l'histoire de cette rencontre.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE III :

LES RAPPORTS ENTRE LES PREMIERS OCCUPANTS ET LES NOUVEAUX VENUS

A ce stade de l'histoire du peuplement du Kasongo, nous sommes maintenant en présence de deux communautés. Il y a d'une part ceux qui étaient déjà là et qui déclarent être les premiers occupants et d'autre part, ceux qui viennent d'arriver et qui affichent volontiers leurs origines *moose, nankana, mamprusi, kusace*, etc. Il s'agit alors dans le cadre de ce chapitre, d'examiner à partir des récits de migrations, la nature des rapports qui se sont instaurés entre ces deux communautés.

Les rapports entre les deux communautés semblent assez ambigus, et leur nature varie selon les chefferies. Dans certaines régions ces rapports ont été violents et se sont traduits par une lutte entre les nouveaux venus et les populations anciennement installées. Parfois dans le même village, telle communauté anciennement installée réservait un accueil favorable aux étrangers, pendant que telle autre se montrait hostile à leur installation. Il arrive aussi, que les deux communautés s'ignorent complètement. L'ambiguïté des rapports entre premiers occupants et populations nouvellement arrivées n'est pas propre au pays *kasena*. Presque partout en Afrique, dès le départ, la crainte et la méfiance ont caractérisé la rencontre entre les deux communautés. Ainsi, dans le golfe du Bénin, précisément dans l'aire culturel *ajatado*, les traditions semblent indiquer également que les relations entre les deux communautés ont été assez ambiguës³⁵³. Dans la plupart des récits de cette région, l'impression générale laisse penser que les deux groupes s'ignoraient.

En revanche, dans d'autres régions du Kasongo, ces rapports ont été pacifiques, voire amicales. Dans tous les cas de figure, le contact entre les populations anciennement installées et les migrants a très souvent tourné à l'avantage des derniers. Ce sont en effet les descendants des migrants qui se retrouvent aujourd'hui détenteurs du *paare*, pouvoir politico-religieux, laissant aux lignages des premiers occupants les fonctions rituelles et socio-religieuses (*téga tu, tangwam tu, dwa tu* etc.).

Mais pour mieux cerner la nature de ces rapports, il convient de se demander d'abord comment s'est fait le contact entre les nouveaux venus et les populations anciennement installées. La nature et les conditions de cette rencontre nous permettront dans un deuxième temps de comprendre la défaite des autochtones. Les conséquences engendrées par cette défaite feront l'objet du troisième point de ce chapitre.

³⁵³ GAYIBOR, N.L. 1985, op.cit., p. 88

3. 1. La Rencontre entre les deux communautés

Quand les groupes de migrants apparurent dans l'actuel Kasongo, ils rencontrèrent plusieurs communautés déjà installées dans la région. Suivant les communautés, l'accueil qui leur fut réservé fut pacifique, voire chaleureux ou hostile.

3.1.1. Une rencontre pacifique et intégrative

Dans les chefferies *kasena* du Burkina-Faso, les récits mentionnent une rencontre pacifique entre les nouveaux venus et certains des premiers occupants. Quels sont ceux-là qui réservèrent un accueil favorable aux nouveaux arrivants, pourquoi ont-ils reçu favorablement ces étrangers et comment les ont-ils intégrés ? Telles sont les questions auxquelles nous tenteront d'apporter des réponses.

Dans la région de Koumbili, les habitants de Bouassan et de Kadaworo suivant le récit de migration reçurent pacifiquement les Moose. La même situation se présente à Guiaro où les Moose furent également accueillis favorablement par les autochtones de Maguniassan. A Tiakané, les autochtones de Zênga reçurent sans hostilité les étrangers. Dans la région de Pô, ce sont les ancêtres du lignage des Gonyumbia à Zénian, qui hébergèrent les Moose. A Kampala, le prince originaire de Tempelga fut accueilli par les gens de Dongo qui le conduisirent aux habitants de Gougogo. A Tiébébé, les ancêtres des Dougdjiébia reçurent de leur côté favorablement les Moose.

Dans le pays *kasena* du Ghana, la rencontre entre les deux communautés semble avoir été pacifique dans toutes les chefferies. On peut alors se demander pourquoi ces communautés ont reçu pacifiquement ces étrangers et par quels processus ont-elles procédé à l'intégration de ces migrants ?

Deux principaux facteurs expliquent l'hospitalité que certaines communautés autochtones réservèrent aux nouveaux arrivants. Il y a d'abord la situation de conflits permanents entre les populations qui étaient déjà là et ensuite, le déficit démographique. Les récits de migrations permettent de voir qu'entre ces populations anciennement installées, il y avait une situation d'hostilité et d'agressions permanentes. Or, bien souvent, ce sont de petites communautés qui vivent une situation de sous-peuplement, qui ne leur permet pas d'avoir suffisamment de bras pour se défendre.

Ainsi, dans la chefferie de Koumbili, les gens de Bouassan et de Kadaworo étaient très souvent attaqués par le village de Kum. Le récit indique que les gens de Bouassan étaient sur le point d'être massacrés quand arriva dans la région Assanga ou Assana, prince originaire de Loumbila. Les gens de Bouassan saisirent l'occasion pour demander assistance à l'étranger contre leurs ennemis de Kum. Cette assistance fut déterminante, puisque Kum fut vaincu.

L'accueil, comme le montre le récit de migration de la chefferie de Koumbili, a été cordial, d'autant plus que les gens de Bouassan étaient en lutte contre le village voisin de Kum et qu'ils avaient besoin du secours de cet étranger.

On peut même affirmer, sur la base du récit, que ce sont les autochtones eux-mêmes qui insistèrent pour qu'Assanga s'installe définitivement chez eux. Il constituait sans doute avec son groupe, un apport guerrier appréciable en ces temps où certainement Bouassan vivait une situation d'insécurité. Cette hypothèse est d'autant plus fondée, que le récit de migration de Koumbili laisse supposer que le rapport de force était en faveur des gens de Kum. C'est pourquoi ils insistèrent pour que l'étranger reste, et avec l'aide de ce dernier ils parvinrent à vaincre les habitants de Kum.

Dans la chefferie de Guiaro, la rencontre entre les autochtones et l'ancêtre des migrants, Avè Djana s'est passé exactement de la même manière qu'à Koumbili. Arrivé du pays *moaaga*, Avè Djana fut cordialement reçu par les gens de Maguiniassan qui étaient en lutte contre les gens de Koumbili. L'ancêtre fondateur de la chefferie de Guiaro aida les gens de Maguiniassan à repousser les agresseurs venus de Koumbili. Cette aide justifie l'accueil favorable que reçut le fondateur de la chefferie de Guiaro. Plus à l'Est, on retrouve le même schéma dans la chefferie de Tiakané. L'étranger fut accepté à cause de son courage et de son soutien lors de la guerre contre Pô.

A Pô, les Moose semblent avoir été reçus pacifiquement par les ancêtres du lignage des Gonyumbia qui très probablement disputaient aux gens de Tamona la primauté de l'occupation du terroir. A Kampala, les ancêtres fondateurs de la chefferie furent reçus par les gens de Dongo, qui les conduisirent aux gens de Gougogo qui les hébergèrent, pendant que dans la région de Tiébélé, les Dougdjiébia dominés par les gens de Kollo accueillirent favorablement les migrants Moose.

En ce qui concerne les chefferies *kasena* du Ghana, les premiers occupants de Pindaa dans la chefferie de Paga, réservèrent un accueil favorable à Navè venu de Kampala. Quant aux Moose venus de Nobéré et fondateurs de la chefferie de Chiana, ils furent également reçus favorablement par les gens de Sia, qui plus tard, se déplacèrent avec les migrants pour aller s'installer dans la région de Chiana, précisément à Saa. Dans la région de Kayaro, les habitants de Kadjelo reçurent d'autant plus favorablement le chasseur venu du pays *kusaga*, qu'ils étaient victimes d'agressions esclavagistes.

L'examen des récits de migration du Kasongo nous autorise à penser que dans un contexte de faible densité démographique qui ne leur permettait pas de faire face aux multiples adversités, certaines communautés autochtones ont développé des stratégies d'accueil de nouveaux arrivants. Ces nouveaux arrivants constituaient non seulement des

alliés contre les ennemis éventuels mais encore, des bras dont l'apport dans la défense de la communauté contre les agressions naturelles est important. C'est ce qui se traduit par l'adoption des réfugiés (princes évincés du pouvoir comme ce fut le cas à Chiana, à Tiébéle etc.) ou d'étrangers de passage (cas de Kayaro où l'étranger chasseur ne faisait que passer).

Cette stratégie ne semble pas être l'apanage des seuls Kasena. Ailleurs en Afrique, et dans les mêmes contextes, plusieurs autres communautés ont utilisé les mêmes méthodes en ce qui concerne l'accueil de nouveaux arrivants. On peut retenir en particulier le cas des Nyabwa, une petite communauté de l'ouest de la Côte d'Ivoire³⁵⁴. Mais comment ces étrangers ont-ils été intégrés aux communautés anciennement installées ?

Comme le montrent les récits, la plupart du temps, les étrangers sont restés sur l'insistance des populations qui étaient déjà là. Pour maintenir ces nouveaux arrivants, elles vont alors procéder à un processus d'intégration. Ce processus va de l'alliance matrimoniale à la responsabilisation de l'étranger comme chef du groupe, car, bien souvent perçu comme un homme valeureux, en passant par l'observation d'un certain nombre de rites liés au culte de la terre. La plupart du temps, en signe de récompense à l'aide militaire apportée, les autochtones donnent leur fille en mariage à l'étranger. Tous les récits de migrations insistent sur cette alliance matrimoniale entre une fille de ceux qui étaient déjà là et le prince ou le chasseur qui vient d'arriver et dont l'aide a été déterminante pour l'issue d'un conflit qui opposait ceux qui l'ont reçu à une autre communauté ou à un autre village.

Parfois aussi, comme dans le cas de Navè qui fut hébergé par le chef de Pindaa, c'est parce que l'étranger approvisionnait sa famille d'accueil en viande (gibier) qu'il fut décidé de lui donner une femme. Dans tous les cas, l'alliance matrimoniale est le premier acte par lequel les populations anciennement installées dans le pays *kasena* intégraient l'étranger.

Par la suite, quand ce dernier commençait à avoir une descendance, il trouvait soit sur son initiative ou la plupart du temps sur celle de son hôte une terre pour s'installer de façon indépendante. En fait cette séparation sur laquelle reviennent fréquemment les récits doit être mise en rapport avec les croyances et pratiques culturelles des Kasena. En pays *kasena*, les supposés autochtones ont la conviction qu'en cohabitant avec les étrangers, leur nombre diminue au profit de ces derniers. Ces craintes sont expressément mentionnées dans les récits de Kollo, où les Moose devinrent plus nombreux que les premiers occupants.

C'est encore la même situation qui a conduit Navè à quitter la cour du chef de Pindaa, car, ses descendants étant devenus plus nombreux, cela occasionnait des disputes permanentes avec les enfants du chef de famille de Pindaa. Cette situation est sans aucun doute une réalité

³⁵⁴ ZEZE BEKE, P. Les Nyabwa et les paroxes de l'intégration (Côte D'Ivoire). Dans PERROT, C.H. 2000. op.cit. p. 30-31.

historique. Elle traduit seulement le dynamisme des éléments déplacés qui doivent lutter pour s'adapter et survivre. D'ailleurs, c'est un constat qui est d'actualité, dans la mesure où une étude³⁵⁵ récente sur les migrations a clairement démontré le dynamisme des migrants par rapports aux populations autochtones. Les résultats de cette étude montrent en particulier, que les migrants sont beaucoup plus à l'aise, leurs enfants sont mieux scolarisés et qu'ils possèdent beaucoup plus de biens que les non migrants.

Cependant, cette séparation entre l'étranger et l'autochtone ne se traduit pas par l'exclusion de l'étranger. Il sera intégré dans le cadre de sa propre maison et pour ce faire, les Kasena procédaient à l'exécution d'un certain nombre de rites.

En premier lieu, s'impose la plupart du temps le recours à un *vrio* (un devin). C'est ce qui s'est passé dans le cas de Kollo, où le maître de la terre alla consulter le *vrio* à l'arrivée des Moose. Le *vrio* indiqua les rites à observer pour intégrer les étrangers au village. Mais très généralement en pays *kasena* ces cérémonies rituelles se réduisent à des sacrifices de poulets aux esprits de la terre, aux *tangwana*.

C'est ce processus d'intégration qui est décrit dans les récits à travers le sacrifice des poulets à la terre. Ainsi, dans la chefferie de Koumbili, les habitants de Kadaworo sacrifèrent des poulets afin de demander à la terre de bien vouloir reconnaître le nouveau venu comme un des siens. Cette pratique qui n'est pas propres aux seuls Kasena est toujours d'actualité.

Jusqu'à présent, quand un étranger manifeste le désir de s'installer dans un village *kasena*, il est fait appel au chef de terre (*téga tu*) qui sacrifie des poulets à la terre. Ces poulets qui sont fournis par l'étranger, constituent une façon de « dédouaner » ce dernier avant son installation.

L'objectif de ce rituel est non seulement d'intégrer l'étranger au village, mais aussi de demander aux *tangwana* de lui assurer la santé, une descendance nombreuse et enfin, une abondante nourriture à travers de bonnes récoltes. Avant le sacrifice des poulets, de l'eau de farine (*mu-na*) est versée sur la terre. Il s'agit en fait de mettre en harmonie le nouveau arrivant avec les esprits de la terre et du village. C'est aussi à cette occasion que le nouveau venu acquiert de nouveaux interdits qui seront les interdits relatifs à son village d'adoption.

Enfin, trouvant en cet étranger un homme valeureux, la communauté finit par lui confier à travers la chefferie, la direction du village. Cette charge qu'acquiert l'étranger ou ses descendants issus de l'alliance matrimoniale entre ce dernier et une fille des autochtones achève d'intégrer complètement ce dernier dans la communauté.

³⁵⁵ Enquête Migrations et l'Urbanisation au Burkina Faso (EMUBF.1993), *Rapport National Descriptif*, Ouagadougou, CNRST-INSD-Université de Ouagadougou, Décembre 1995, 350p

3.1.2. Une rencontre conflictuelle

Toutes les communautés qui vivaient dans l'actuel Kasongo n'ont pas réservé un accueil favorable aux nouveaux venus. Pendant que certaines communautés comme nous l'avons indiqué faisaient preuve d'hospitalité, d'autres au contraire se sont montrées farouchement hostiles à l'installation des nouveaux venus. Il s'agit alors d'identifier les communautés qui s'opposèrent à l'installation des migrants, mais aussi, d'expliquer pourquoi ces communautés étaient hostiles à l'arrivée des migrants. On s'interrogera ensuite sur l'issue de ces rapports conflictuels. Il est en effet important de savoir à l'avantage de quel groupe ces rapports conflictuels ont tourné, afin de pouvoir comprendre les causes de la défaite des uns et du triomphe des autres.

A travers les récits de migrations du pays *kasena* on se rend compte que plusieurs communautés s'opposèrent à l'installation des nouveaux venus. Mais dans le cadre de ce travail, nous retenons seulement deux ou trois communautés qui se sont vraiment montrées hostiles à l'installation des nouveaux venus. Il s'agit des habitants de Tamona et les Iprinia dans la chefferie de Pô et des habitants de Kollo dans la région de Tiébélé. L'analyse des récits de migrations permet également de comprendre les motifs pour lesquels ces communautés se sont montrées hostiles à l'installation des Moose.

Dans la région de Pô, les mythes d'origine font des habitants de Tamona, de Nahouri et de Samboro les tout premiers occupants de la région. Ils insistent aussi sur le fait que Tamona était l'aîné des trois villages et que pour cette raison, la terre de Pô lui appartenait. Sans remettre en cause cette version, il convient de rappeler que le récit de migration, en plus de Tamona, mentionne une autre communauté nommée Iprinia. Tout comme les habitants de Tamona, les Iprinia sont considérés comme des Kasena. Ce sont ces deux communautés, les gens de Tamona et les Iprinia qui s'opposèrent à l'installation des Moose dans la région de Pô. Ils craignaient à juste titre, que ces étrangers ne les spolient de leurs terres. Or pour l'époque, comme nous avons eu l'occasion de l'indiquer déjà, c'est la nature qui apportait la nourriture de base de ces communautés qui vivaient principalement de l'agriculture, de la chasse et de la cueillette. La convoitise donc de ces éléments fondamentaux qu'offrait la nature, c'est-à-dire la terre, l'eau ou la zone giboyeuse constituait un *casus belli*.

Dès lors on comprend pourquoi les gens de Pô étaient toujours en situation conflictuelle avec ceux de Tiakané et les gens de Bouassan contre les habitants de Kum. Ce sont ces mêmes motifs qui opposèrent les gens de Tamona, propriétaires du terroir aux Moose qui venaient d'arriver et qu'ils considéraient comme des envahisseurs qu'il fallait repousser

avant qu'ils ne mettent la main sur leurs terres. Dans la région de Tiébélé, Kollo se trouvait dans la même position que Tamona.

Dans l'actuelle chefferie de Tiébélé, vivaient bien avant l'arrivée des Moose, quelques communautés considérées comme autochtones. Il y avait entre autres le lignage des Dougdjiébia qui reçurent comme on le sait favorablement les Moose. En revanche, les gens de Kollo s'opposèrent à l'installation des migrants, se montrant très hostiles aux nouveaux venus. Cette hostilité comme dans le cas de Pô, déboucha sur un conflit ouvert. L'hostilité des gens de Kollo s'explique par la crainte de perdre le rôle qu'ils jouaient en tant que propriétaires du terroir de Tiébélé. Ils étaient parvenus à s'imposer aux autres communautés déjà en place, et passaient pour les premiers occupants de la région.

La domination qu'ils exerçaient sur les autres communautés a été d'autant plus facile, que suivant une des versions de l'origine de Kollo, l'ancêtre fondateur serait venu du pays *mampruga*. Or comme on le sait, les Mamprusi étaient déjà à l'époque, familiers de l'idée du pouvoir et de commandement. C'est sans doute forts de tous ces atouts, que les habitants de Kollo avaient réussi à obtenir des droits sur le terroir, dont la maîtrise de la terre de Tiébélé. Ils se sont alors sentis menacés à l'arrivée de ce nouveau groupe, raison pour laquelle ils tentèrent de le repousser. Les causes de ces rapports conflictuels connues, il est sans doute intéressant de se demander quels furent les rapports de forces.

Dans tous les cas, les récits indiquent le triomphe des migrants. Ainsi, dans la région de Pô, les habitants de Tamona et les Iprinia ont été vaincus par les Moose et dans la région de Tiébélé, les Moose vinrent également à bout des gens de Kollo. On peut alors se demander quelles furent les causes de la défaite des premiers occupants et du triomphe des migrants ?

Suivant le récit de migration de Pô, c'est lors de son arrivée que *naaba* Bilgo rencontra les habitants de Tamona et les Iprina. Le récit nous informe aussi que la région de Pô appartenait au village de Tamona. Dans ces conditions, les différents guerriers dont font cas les récits sont à mettre au compte d'une lutte pour la possession du territoire.

L'issue du conflit semblait incertaine, quand arriva dans la région, un prince chasseur, originaire de Kassana qui quitta également son pays d'origine suite à un conflit de succession. *Naaba* Bilgo s'attacha les services de ce nouveau venu, qui de par sa pratique de la chasse, paraissait être un homme valeureux. Pour intégrer Gongkwora dans sa famille ou pour être sûr de sa fidélité, *naaba* Bilgo donna sa fille en mariage à ce dernier. Devenu un parent par alliance de *naaba* Bilho, Gongkwora intervint désormais aux côtés de ce dernier contre les gens de Tamona.

La tradition rapporte que Gongkwora imagina une tactique de guerre qui a consisté à placer des flèches empoisonnées sur le fond d'une petite rivière où les habitants de Tamona avaient l'habitude de pêcher. Cette technique ne donna pas les résultats escomptés, car, même si beaucoup de personnes succombèrent dans le camp ennemi, ce ne fut pas suffisant pour permettre à *naaba* Bilgo et à son beau-fils de remporter la victoire et de conquérir le territoire de Pô. Ils vont alors faire appel à un troisième allié, venu cette fois-ci du Dagomba.

Ce Dagomba possédait suivant le récit, un pouvoir guerrier magique très puissant. Mais il déclara que pour que son pouvoir agisse, il fallait que Pô eût un *kwara*. Gongkwora se rendit à Kaporï avec son plus jeune frère qui devait devenir le chef de Pô, pour réclamer le *kwara* de Kassana. Mais son frère puîné qui était le chef de Kaporï refusa de remettre le *kwara*. Gongkwora et son frère cadet apportèrent alors à Kaporï de nombreux bœufs, des chèvres, des bracelets etc. le chef de Kaporï finit par se sentir disposé à fabriquer un nouveau *kwara* pour Gongkwora et ses frères. Le récit insiste alors sur le fait que ce fut à l'aide du *kwara* que Tamona finit par être vaincu. Par contre, les Gonyumbia, qui semblent avoir reçu les Moose, n'apparaissent pas dans ce conflit. Il est néanmoins permis de penser qu'ils apportèrent leur soutien, ne serait que moral aux nouveaux venus.

Au-delà du caractère légendaire des causes de la défaite de Tamona et du triomphe des Moose, il faut relever que les Moose ne devaient constituer au départ qu'un petit groupe, raison pour laquelle ils avaient des difficultés à faire face aux gens de Tamona. Cette raison a aussi milité en faveur de la recherche des alliés qui sont venus renforcer le camp des Moose. Avec ces renforts, les nouveaux venus sont certainement devenus plus nombreux et en outre, étant originaires des pays coutumiers de conquêtes (royaumes *moose*, *dagomba* et *mamprusi*), ils étaient tactiquement et sans doute, techniquement, en avance sur les populations locales en matière de guerre. La particularité dans la tradition de Pô, c'est le fait que ce soit trois étrangers qui s'allièrent, et avec certainement l'aide du lignage des Gonyumbia, ils vinrent à bout des communautés qui s'opposaient à leur installation. Autrement, la victoire obtenue grâce au *kwara* est loin d'être une réalité historique, dans la mesure où il est certain que ce n'est que peut-être trois à quatre générations après l'arrivée des migrants, que la chefferie a été instituée. L'intervention du pouvoir magique du *kwara* ici, ne peut être mise qu'au compte d'une intégration ultérieure, en étroite liaison avec le pouvoir puissant et sacré, que la société *kasena* donna plus tard au *kwara*.

Enfin, il faut peut-être rapprocher le mythe de la femme éventrée de Tamona de ces faits historiques. L'on se rappelle que dans le récit d'origine de Tamona, il est question d'une discussion entre deux parties au sujet du sexe d'un enfant à naître. La femme enceinte fut éventrée par l'un des camps et comme conséquence il eut une bataille dans le village et ce

conflit serait à l'origine de la dispersion de l'antique Tamona, car, à cause de cet acte ignoble le village fut maudit. Il ne serait pas tout à fait inexact de penser qu'à travers ce mythe, c'est leur défaite face aux Moose, défaite qui occasionna effectivement leur fuite et leur dispersion face à l'envahisseur, que les gens de Tamona cherchent à occulter. Pendant que Tamona et les nouveaux venus luttèrent dans la région de Pô, le même scénario se déroulait dans la région de Tiébélé.

En ce qui concerne les causes de la défaite de Kollo et du triomphe des Moose, elles varient selon qu'on suit la version de la chefferie de Tiébélé (descendants des Moose) ou celle des gens de Kollo.

Les deux versions il est vrai, en rendant compte de la défaite de Kollo au contact avec la vague de migration des Moose présentent le même schéma théorique : dans l'une comme dans l'autre, la défaite de Kollo est présentée, comme ce fut le cas pour Tamona, comme la conséquence d'une offense aux esprits de la terre. Ainsi dans la version de la cour de Tiébélé, la terre aurait été mécontente de l'hostilité des gens de Kollo qui allèrent jusqu'à faire un sacrifice pour que la terre donna de petits enfants aux Moose. Dans la version de Kollo par contre, il est question de la femme éventrée tout comme ce fut l'argument avancé par les gens de Tamona. Le sang ayant souillé la terre, cette dernière devint mécontente et permit aux Moose de gagner la bataille.

Les divergences entre les deux versions sur la défaite de Kollo et le triomphe des Moose résident dans le fait que pour les gens de Kollo, c'est parce que les Moose firent appel à des alliés, venus principalement du pays *moaaga*. Les régions de Nobéré et de Kombisiri sont citées comme lieux d'origines des renforts venus au secours des Moose. Ce détail n'est pas du tout mentionné dans le récit de la cour de Tiébélé.

La réalité historique dans le triomphe des Moose et qui occasionna la défaite des gens de Kollo peut cependant être perçue à travers les récits. D'abord, il faut retenir que c'est sans doute en très petit nombre que les Moose firent leur apparition. Au départ, ils ne devaient pas être de taille à supplanter les gens de Kollo. Quelques générations après, surpassant au plan démographique les populations locales, ils se sentirent de taille à conquérir le territoire. La résistance a sans doute était assez vive, raison pour laquelle ils firent appel à des renforts venus de leur pays d'origine.

Au plan local, il ne faudra pas non plus négliger le soutien des autres communautés qui étaient déjà là, entre autres le lignage des Dougdjiébia qui hébergea les Moose. Avec de tels apports, et forts des habitudes de conquérants bien connues au Moogo, il ne leur a pas été difficile d'évincer les gens de Kollo du terroir. Ces derniers, suivant d'autres sources auraient

de leur côté, fait appel à leurs frères Kasena de Pindaa³⁵⁶ mais sans aucun doute leur coalition ne fut pas capable de repousser les étrangers.

En résumé, il faut retenir que les nouveaux venus dans le pays *kasena* n'ont pas été reçus de la même façon partout. Certaines communautés leur ont réservé un accueil favorable. La plupart du temps, c'étaient des communautés dominées ou en lutte contre des voisins en particuliers, et contre des agressions étrangères en générale, qui ont trouvé en ces étrangers qui semblaient courageux et valeureux, des alliés de taille.

Dans ce sens on peut affirmer qu'elles ont apporté leur appui aux migrants dans le cadre de la conquête des terroirs.

Par contre, les communautés qui détenaient des privilèges, qui dominaient les autres, se sont senties menacées quand elles virent débarquer dans la région des populations venant d'autres aires culturelles. C'est ce qui est à la base des rapports conflictuels qu'elles entretenaient avec les nouveaux venus. Dans tous les cas, la rencontre entre les nouveaux venus et ceux qui étaient déjà là, qu'elle ait été conflictuelle ou pacifique a consacré le triomphe des étrangers. L'argument démographique, la familiarité des nouveaux venus à l'idée de conquête, et surtout, les conflits entre les populations anciennement installées ont été les principales causes de ce triomphe. Cette victoire des nouveaux venus aura pour conséquence majeure le bouleversement de la société *kasena* de l'époque, bouleversement qui se traduit en particulier par une redistribution des rôles dans la société et en règle générale, l'instauration d'un nouvel ordre socio-politique, avec l'apparition de formes de pouvoir jusqu'ici inconnues dans cette région.

3. 2.L'Instauration d'Un Nouvel Ordre Socio-Politique

Le contact entre les populations qui étaient déjà là et celles qui débarquèrent plus tard dans l'actuel Kasongo occasionna de grands bouleversements dans la société de l'époque. En analysant les mythes d'origine du pays *kasena*, nous avons essayé de montrer comment ces populations vivaient avant l'arrivée des migrants. Les communautés qui occupaient alors cette zone, vivaient en harmonie avec la nature à travers notamment le culte de la terre, les cultes des *tangwana*, divinités terrestres particulières, le *tangwam* pouvant être un bosquet sacré, un marigot, une colline, voire un arbre isolé.

Leur perception du monde et de la création intégrait parfaitement les éléments de leur environnement. Mais de toutes ces charges, celle du *tega tu* ou maître de la terre était la plus importante. C'est le *tega tu* qui était le personnage le plus important de la société, dans la

³⁵⁶ BOURDIER, J. P et MINH-Ha. 1983.T. Koumbili : Semi-Sunken Dwellings in Upper Volta . *African Actes*, 16 (4), p. 40

mesure où lui seul, en fonction des liens étroits qui le lient à la terre était à mesure de demander à celle-ci protection et nourriture pour sa communauté.

En accord avec les *tangwana tiina*, des sacrifices étaient alors régulièrement offerts pour apaiser ces *tangwana* et attirer leur bonne grâce. A l'époque, tout porte à croire que c'était effectivement ceux qui occupèrent les tout premiers les terroirs du pays *kasena* ou en tous cas qui se sont imposés comme tels, qui s'occupaient de telles fonctions. Avec l'arrivée des migrants, on assiste à des bouleversements et à une redistribution des rôles dans la société *kasena*.

Un des grands bouleversements introduits suite à l'arrivée des migrants réside dans la mise à l'écart des ceux qui se sont opposés à leur installation. Or, très souvent, ce sont justement les communautés qui détenaient les fonctions de doyens et les charges cultuelles qui se retrouvèrent dans une telle position. C'est le cas par exemple des Akanian à Kayaro, qui même si les récits établissent de façon indéniable qu'ils furent les tout premiers occupants³⁵⁷, furent néanmoins écartés de la fonction de *tega tu* au profit des Kadjela, présentés dans le récit de migration de cette chefferie comme occupant le second rang parmi les populations qui se sont installées à Kayaro.

On peut alors se demander pourquoi, arrivé plus tard que les Akanian, les Kadjela se trouvent aujourd'hui détenteurs de la maîtrise de la terre de Kayaro. ? En fait, une lecture critique du récit de migration de Kayaro montre qu'à son arrivée, le chasseur venu du pays *kusaga* fut accueilli par les ancêtres des Kadjela. Il les aida à repousser des agresseurs esclavagistes. En signe de récompense, les Kadjela lui donnèrent une femme en mariage et aussi de la terre pour qu'il s'installe. Ainsi, par le biais de l'alliance matrimoniale, et à travers des cérémonies rituelles pour l'installation et l'intégration de l'étranger, il s'est noué des liens très étroits entre les descendants des Kadjela et le lignage que forma les descendants du chasseur, c'est-à-dire le lignage des Kaba, détenteurs de la chefferie de Kayaro.

L'alliance entre les deux familles les rendait suffisamment puissantes par rapport au reste des familles qui étaient à l'époque dans le village. Il était alors normal, que les plus hautes fonctions soient assurées par ces deux familles. C'est ainsi que la maîtrise de la terre et des *tangwana* qui appartenait certainement aux Akanian, leur fut retirée pour être confiée aux Kadjela, pendant que les descendants du chasseur qui sont en fait les neveux des Kadjela, s'emparaient de la fonction du *paare* (pouvoir politique). L'analyse que nous venons de faire sur les bouleversements introduits dans la région de Kayaro, est applicable dans les autres régions du pays *kasena*, notamment à Koumbili, à Pô et à Tiébélé.

³⁵⁷ HOWELL, A.M. op.cit., P. 24

Dans la région de Koumbili, la terre appartenait à Kadaworo, village disparu de nos jours. Mais grâce à leur alliance avec les Moose venus de Mané ou de Guirgo selon les versions, les gens de Bouassan se retrouvent de nos jours en possession de la charge de *tega tu*.

A à Pô, Tamona est sorti vaincu du conflit qui l'opposa aux Moose arrivés de Nobéré. De ce fait, la maîtrise de la terre leur échappa au profit du lignage des Gonyumbia du quartier Zénian de Pô, ces derniers ayant certainement été des alliés de l'envahisseur. Cette hypothèse est d'autant plus crédible, qu'en de rares occasions, on se rend compte même de nos jours que ce sont les villages de Tamona et de Nahouri qui jouent un plus grand rôle en matière de cérémonies coutumières liées à la terre de Pô. En cas de catastrophe naturelle (épidémies, longue sécheresse, guerre qui mobilise des soldats burkinabè dont des ressortissants du pays *kasena* du Burkina-Faso etc.) la contribution rituelle de ces villages est incontournable. Dans ce genre de situation, ce sont ces villages avec Samboro qui jouent les premiers rôles.

Cette réalité historique est également vraie dans le cas de la chefferie de Tiébélé où la maîtrise de la terre de Tiébélé fut confiée au lignage des Dougdjiébia aux dépens de Kollo. Pourtant, jusqu'à nos jours, certaines cérémonies ne peuvent se faire dans toute l'étendue de la terre de cette chefferie sans l'accord du prêtre de la terre de Kollo. C'est encore là, une fois de plus la preuve que cette charge avant l'arrivée des migrants Moose était détenue exclusivement par les ancêtres du village actuel de Kollo.

Il ne serait cependant pas juste de penser que tous les anciens chefs de terre ou des *tangwana*, ont été supprimés ou écartés de leurs charges par les envahisseurs. Dans les régions où les responsables des cultes n'ont pas opposé une résistance à l'installation des nouveaux venus, ils durent garder leurs charges. C'est le cas dans la chefferie de Guiaro, de Tiakané et de Kampala dans le pays *kasena* du Burkina-Faso. C'est aussi le cas dans la chefferie de Paga où jusqu'à ce jour, les gens de Pindaa jouent le rôle de maîtres de la terre, allant jusqu'à faire naguère la collecte de taxes au marché de Paga. C'est encore le cas à Chiana, où les descendants de Nosi rencontrés à Sia dans l'actuel Burkina-Faso, continuent d'être non seulement les *tega tiina* mais encore, les *dwa tiina* de toute la chefferie de Chiana, même si par ailleurs ils sont installés à Saa.

Le changement de statut social n'a donc concerné que les lignages qui résistèrent à la pénétration de leurs terroirs par les étrangers. Ils payèrent lourdement leur résistance, puisqu'ils ont été massacrés et les survivants se retrouvent aujourd'hui en marge des lignages qui jouent un rôle important dans les chefferies et en général dans l'organisation socio-politique du Kasongo.

Le pays *kasena* n'a pas été le seul à vivre ces bouleversements qui semblent assez fréquents à l'époque dans le Bassin de la Volta Blanche. Au Ghana, dans le Dagomba par exemple, à l'avènement des envahisseurs, la majorité des *tengdana*, que nous pouvons rapprocher des *toga tiina* du Kasongo, furent autorisés à continuer à exercer leurs fonctions. Par contre ceux qui se sont montrés hostiles à l'installation des nouveaux arrivants ont très souvent été massacrés et remplacés par des membres des groupes venus d'ailleurs³⁵⁸.

Le second changement introduit suite aux migrations est sans aucun doute, le phénomène du *kwara* que signalent tous les récits de migrations. On tentera alors de réfléchir sur les conditions de l'introduction du *kwara* et comment il a été accueilli par les populations locales ?

Auparavant, il est important de noter qu'en fait le mot *kwara* est un terme générique en pays *kasena*. La plupart des auteurs, même pas K. Dittmer qui a longuement écrit sur le *kwara*, ne font pas cette précision, donnant l'impression qu'il n'existerait qu'un seul type de *kwara*. Dans la pratique, il en existe plusieurs et seule une précision peut permettre de savoir de quel *kwara* il s'agit. Il y a ainsi le *tooni kwara* (*kwara* de la chasse), un *kwara* adoré par les chasseurs. Il existe aussi le *kira kwara* (*kwara* des sorciers), le *bia kwara* (*kwara* de fécondité), le *vrio-kwara* (*kwara* du devin) etc. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit, chaque fois qu'il sera question du *kwara*, du *paar-kwara* (culte du *paare* ou de la chefferie). On a souvent traduit mal, le terme *kwara* par « fétiche ». En réalité, le *kwara* renferme une puissance magique et spirituelle qui le rend capable de donner satisfaction dans un domaine précis. Pour qu'il remplisse sa fonction, le *kwara*, comme les autres divinités, est vénéré et un culte lui est consacré. C'est le culte du *kwara*.

Pour les *Kasena*, le *paar-kwara* est le symbole, mais encore l'essence même de la chefferie. Dittmer³⁵⁹ avait déjà bien avant nous abouti à cette conclusion. Au Kasongo, sans le *kwara*, le chef n'est rien. Un chef peut être nommé par l'Administration, mais tant qu'il n'est pas entré en possession du *kwara*, il n'est pas vraiment considéré par la population comme un vrai chef. Il est appelé *nasari-pê*, c'est-à-dire le chef des blancs et son pouvoir *nasara paare* (pouvoir, chefferie du blanc). Le *paar kwara* est partout en pays *kasena* une corne d'un animal (bœuf, buffle etc.) à laquelle on peut attacher bien d'autres éléments tels que des queues, des plumes etc.

Il existe partout un sacrificateur du *kwara*, qui offre régulièrement au *kwara* des sacrifices. C'est pourquoi bien souvent, le *kwara* est couvert de sang, de poils et de plumes, car les victimes du sacrifice sont égorgées sur lui, comme exactement dans le cas d'un autel.

³⁵⁸ MANOUKIAN, M.op.cit., p. 13

³⁵⁹ DITTMER, K. op.cit., P.114

Le *kwara* de Tiakané qu'il a été donné de voir par L.Tauxier, est selon ce dernier une corne de bœuf entourée de queues de bœufs. Mais, si l'on tient compte des données que contiennent les récits de migrations, le *kwara* à l'origine devait être fabriqué à partir des cornes de gros gibiers, tel que le buffle. Or, il n'y avait que les chasseurs qui pouvaient abattre de tels animaux sauvages. On peut alors comprendre que cette corne soit leur propriété.

Cependant, une corne ne suffit pas à elle seule pour faire un *paar kwara*. La terre du village d'accueil, est toujours prélevée sur les autels sacrés, les *tangwana*, pour remplir le trou de la corne. C'est cette association que les Kasena présentent sous forme d'une alliance matrimoniale dans les récits de migration.

L'homme étranger, prince ou chasseur est symbolisé par la corne, qui est sa propriété; puisqu'il est celui-là qui tua le buffle. La fille de l'autochtone est symbolisée par la terre sacrée du village qui est utilisée pour bourrer la corne. Dans le système de pensée *kasena*, c'est aussi très certainement l'association ou la collaboration entre l'ancien et le nouveau, dans la mesure où le *kwara* est un phénomène historiquement postérieur au culte de la terre et des *tangwana*. Son introduction, comme l'indiquent les récits, répondait à des conditions historiques bien précises. L'évolution de la société avait atteint un stade où le culte de la terre, des *tangwana* et des ancêtres n'était plus suffisant pour satisfaire les besoins de la société d'où le recours à de nouvelles formes d'autorité.

La plupart des événements historiques qui ont occasionné l'avènement du *kwara* sont indiqués par les récits. Ainsi, on peut retenir la nécessité de faire face à des agressions extérieures, à des guerres, car, le *kwara* pour ces cas de figure est présenté comme possédant des capacités et une puissance magique pour repousser les agressions ou pour gagner une guerre.

A Pô par exemple, c'est un *kwara* que le guerrier venu du Dagomba exigea comme condition pour vaincre les gens de Tamona. Il y a aussi l'évolution démographique. Il a été souligné que c'est dans un contexte de sous-peuplement que les populations locales ont procédé à l'intégration des étrangers. Cependant, l'accroissement démographique, s'il permet à ces communautés de posséder une certaine puissance face aux adversités potentielles n'est pas sans conséquences à la longue. L'accroissement démographique est source de tensions et de conflits même au plan interne, entre les lignages.

Parvenus à ce stade de leur évolution, les Kasena se rendirent compte que le culte de la terre et des *tangwana* qui était sous la charge des aînés et n'avait qu'un pouvoir moral et religieux sur la société, n'était pas capable d'assurer la cohésion et de régler les conflits qui survenaient au sein de la société. C'est dans ce contexte historique, que le *kwara*, a semblé à ces populations être un moyen plus efficace que les *tangwana* pour régler les conflits, car,

perçu comme un symbole plus puissant de l'autorité judiciaire. On peut alors affirmer que le *kwara* n'a pas remplacé les *tangwana*. Il les a tout simplement supplantés progressivement. Dans le cas de Pô par exemple, il est signalé dans le récit, que la population était devenue si nombreuse qu'il fallait à Pô un *kwara*. En effet, les conflits n'éclataient pas seulement entre villages. Il y avait aussi des conflits entre lignages, entre des quartiers, et le *kwara* est apparu alors comme étant le seul moyen à permettre à la société de régler ces litiges et d'instaurer un certain ordre. Mais cela n'a été possible que parce que les populations locales accueillirent favorablement ce phénomène nouveau.

La question qui se pose alors est de se demander pourquoi les premiers occupants ne détiennent pas cette nouvelle forme d'autorité ? En réalité, il n'est même pas évident de séparer le pouvoir politique du pouvoir religieux chez les Kasena. Seulement, il faut retenir qu'en tant que premiers occupants, les populations anciennement installées étaient davantage coutumières du culte de la terre et des *tangwana* que du culte du *kwara*.

En second lieu, nous ne sommes pas vraiment certain qu'il faille dans le cas des Kasena, parler de séparation nette entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Les lignages détenteurs du *paare* sont toujours des descendants issus d'une alliance matrimoniale entre l'étranger et l'autochtone. Comme le montrent les récits, le prince ou le chasseur venu d'ailleurs finit par épouser la fille de l'autochtone et de cette union, descendent les lignages qui exercent de nos jours la chefferie partout en pays *kasena*.

Il n'est donc pas juste dans ces conditions, de soutenir sans nuance que ce sont des étrangers qui exercent le pouvoir politique au Kasongo. On ne peut pas non plus soutenir que le *paare* est un pouvoir uniquement politique. En effet, l'alliance matrimoniale dont font état les récits est aussi et surtout symbolique. Elle n'a d'autres fonctions que de légitimer l'intégration des nouveaux venus. Dittmer avait déjà noté ce souci, quand il affirme : « *Dans les régions faiblement peuplées, ceux qui cherchent à s'y installer sont d'ailleurs les bienvenus, dans la mesure où ils constituent un renfort de la population en cas de guerre ou pour les travaux communautaires. C'est la raison pour laquelle on aime préciser, lors des cérémonies de présentation d'un nouvel arrivant à la terre et aux ancêtres, qu'il s'agit de quelqu'un qui « veut aider la population »*³⁶⁰.

Ainsi, l'intervention de la terre sacrée des *tangwana* confère au *paar kwara* un caractère religieux, alors que la corne, symbole de la puissance du chasseur lui assure son caractère de culte puissant et d'autorité au service de la communauté.

Ces deux séries de changements, à savoir le transfert du statut de premiers occupants aux alliés des migrants, et l'introduction d'un phénomène nouveau, le culte du *kwara* ont

³⁶⁰ DITTMER, K.op.cit., p. 22

consacré l'avènement d'un nouvel ordre socio-politique dans le Kasongo et constitué les bases de l'organisation socio-politique des Kasena, telle qu'elle se présente de nos jours. Des phénomènes comme l'esclavage ne firent leur apparition que plus tard, car, intimement liés au *paare* qui, avec le temps se généralisa progressivement dans tout le Kasongo et généra cette institution qu'est l'esclavage.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

DEUXIEME PARTIE

LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE KASONGO ET SON EVOLUTION SOCIOLOGIQUE DU XVI^e SIECLE AU MILIEU DU XIX^e SIECLE

La seconde phase de l'histoire du Kasongo, du XVI^e siècle au milieu du XIX^e siècle, consacre l'avènement d'un nouvel ordre socio-politique, conséquence du contact et des apports réciproques des populations anciennes et des populations arrivées plus tard dans la zone.

Ainsi, des espaces politiques réduits, se résumant à la dimension de terroirs villageois, on passe à la constitution d'espaces plus étendus correspondant aux cadres des chefferies dont l'émergence s'échelonne du XVII^e-XVIII^e siècle pour les plus anciennes, au début du XIX^e pour les plus récentes. La société *kasena* va alors s'atteler à la mise en place de nouvelles institutions, à leur organisation, et à l'élaboration des mécanismes de fonctionnement de ces institutions. C'est encore durant cette période que le Kasongo sera progressivement intégré d'une manière ou d'une autre au reste du monde, à travers des relations tumultueuses avec certains voisins mais aussi, en entretenant des rapports pacifiques et culturels avec d'autres pays.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

CHAPITRE IV :

L'EMERGENCE DU PAARE COMMANDEMENT POLITICO-RELIGIEUX

L'existence du *paare*, pouvoir politico-religieux, en pays *kasena* a fait l'objet de plusieurs controverses. Pour certains auteurs, les Kasena à l'origine ne connaissaient pas cette forme d'organisation. C'est argumentent-ils, sous l'influence des populations à pouvoir centralisé, notamment les Moose, les Dagomba et les Mamprusi, que le *paare*, traduit dans la littérature par le terme chefferie, a été introduit au Kasongo. Parmi les défenseurs de cette thèse, on peut retenir en premier Louis Tauxier (1912) et plus récemment Anne Marie Duperray (1978), Aneyan Elie (1985) et Albert K Awedoba (1985).

Pour d'autres au contraire, il faudrait envisager l'avènement de la chefferie en pays *kasena* comme la résultante d'une évolution interne. Le tout premier auteur à suggérer une telle interprétation est sans aucun doute Cardinall (1920) puis, Dittmer (1963) suivis plus récemment par Danouta Liberski (1995) et Alisson.M.Howell (1997). C'est ainsi, que D. Liberski³⁶¹ affirme, en parlant de la fondation des chefferies *kasena*, que : « *Ces gestes se disent en de très courts récits qui relatent tout à la fois l'émergence d'un territoire et l'origine locale de la double institution du pouvoir* ».

Tel que présenté, on a tendance non seulement à mettre en relief l'origine locale du *paare*, mais encore, on peut croire que cette forme d'autorité a été instituée au même moment que la chefferie de terre. Pourtant, de notre point de vue et selon les résultats de nos enquêtes, le *paare* apparaît postérieure à l'autorité centrée autour du culte de la terre.

Pour résoudre de manière satisfaisante ce problème, il importe sans doute, de se demander d'abord quelle est l'idéologie du pouvoir chez les Kasena. En effet, si nous comprenons la perception que les Kasena ont du pouvoir et du chef, il nous sera beaucoup plus aisé, de nous interroger sur l'origine de ce pouvoir et les conditions qui présidèrent à son avènement. Il sera ensuite primordial, de connaître les origines de ce qui constitue le fondement de ce pouvoir et les instruments sur lesquels il s'appuie, avant de nous intéresser au processus de constitution de la chefferie, qui est l'espace politique le plus étendu au Kasongo.

³⁶¹ LIBERSKI, D. op.cit., p. 225

4. 1. L'Idéologie du pouvoir en pays kasena

Contrairement aux Moose ou aux Dagomba, leurs voisins du nord et du sud, les Kasena n'ont pas élaboré un mythe fédérateur qui confère au pouvoir, le *paare*, une origine commune. Il n'existe pas pour l'ensemble du pays *kasena*, un seul groupe présenté comme celui du pouvoir, à l'instar des *nakomse* chez les Moose, que Michel Izard³⁶² qualifie de gens du pouvoir.

Cependant, l'idéologie du *paare* est communément partagée par l'ensemble du pays *kasena*. La perception du pouvoir chez les Kasena semble pleine de contradictions. Ainsi, le *pê* (le chef, le souverain) est présenté sous les traits d'un protecteur, d'un refuge, mais aussi parfois sous les traits de quelqu'un de puissant dont il faut craindre la colère. C'est à travers surtout les proverbes qu'on peut bien comprendre l'idéologie qui sous-tend le pouvoir au Kasongo.

Pour les Kasena, le chef ou le *pê* est avant tout un étranger. Cette réalité est partagée par l'ensemble du groupe. Elle est rendue par ce proverbe connu partout en pays *kasena* : « *pê ti lugu mo si o bitega ti* », que l'on peut traduire par « *le chef (est propriétaire du pays) commande le pays (village, chefferie), mais la terre ne lui appartient pas* ». Ce proverbe semble militer clairement en faveur d'une origine étrangère du chef, tout en reconnaissant implicitement l'existence d'une population antérieure, considérée comme autochtone, et donc, « *propriétaire* » de la terre. Ce schéma est valable presque partout en Afrique. Mais tel que présenté, on a la tendance très facile, à penser qu'en pays *kasena*, il existe une barrière nette entre les « *gens du pouvoir* » (ceux qui détiennent le *paare*) qui sont des descendants d'envahisseurs ou en tout cas des étrangers, et les choses qui relèvent du religieux, en particulier le culte de la terre qui reviendraient aux représentants des autochtones. Si tel était le cas, on ne serait pas dans une société très différente du modèle *moaaga*.

En pays *kasena*, bien au contraire, c'est le religieux qui donne au *paare* son importance. En effet, si le proverbe est bien compris, on se rend compte qu'il concerne avant tout le *pê* et non le *paare*. En dehors de son statut d'étranger, le *pê* est présenté comme une source de refuge. L'expression « *a zu pê* », communément répandue au Kasongo (au Ghana comme au Burkina-Faso) traduit suffisamment cette perception que les Kasena ont du *pê* et de son pouvoir. En effet, cette expression explique le fait que se trouvant en danger, un individu peut se réfugier auprès d'une personne quelconque tout en la citant. La personne auprès de laquelle on se réfugie n'est pas le *pê*, mais l'expression utilisée démontre clairement ce que la société attend de son *pê*, et quelle place elle attribue au pouvoir.

³⁶² IZARD, M. 1985. *Gens du pouvoir, gens de la terre : Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme

Les conflits les plus graves qui impliquent les lignages ou même des individus sont portés devant le *pé* pour jugement. Le *paare*, n'est donc pas un pouvoir autoritaire et absolu. Bien au contraire, le *pé* est perçu comme un chef de famille, un juge dans la société et le protecteur des faibles. En fait, on peut dire qu'il joue un rôle de doyen au sein de sa communauté. Il n'est cependant pas un patriarche, car, il peut même être le plus jeune membre du conseil des anciens qu'il dirige. Il est le doyen parce que c'est son lignage qui détient le *paare* qui se transmet de façon héréditaire au sein de sa famille et de son lignage. Mais pour être un bon juge, il faut que le chef soit respecté. Le respect du *pé* en pays *kasena* dépendra alors de sa personnalité.

Compte tenu de cette idéologie, on peut se demander quelle est alors l'origine du *paare* chez les Kasena ?

Cette forme d'autorité est-elle le produit d'une évolution interne ou a-t-elle été introduite de l'extérieur à la faveur de l'arrivée des populations venues d'autres aires culturelles ? Ensuite, quelles furent les conditions historiques qui favorisèrent l'avènement du *paare* en pays *kasena* ? Comment se constitue le territoire de ce que nous avons appelé chefferie principale et quelles sont les conséquences que cette nouvelle forme d'organisation a eu sur la conception de l'espace au Kasongo ? Enfin, quels étaient les rapports que le pays *kasena* depuis l'avènement de la chefferie avait avec le monde extérieur ?

4. 2. L'origine du *paare* chez les *kasena*

Tous les récits que nous avons collectés, aussi bien chez les Kasena du Burkina-Faso que du Ghana insistent sur le fait que cette nouvelle forme d'autorité est postérieure à une ancienne forme d'organisation et qu'elle fut la résultante d'une évolution liée à une série de circonstances historiques bien précises.

Dans la chefferie de Pô par exemple, un de nos informateurs affirma : « *avant l'arrivée des Moose et des gens de Kassana, nos ancêtres ne connaissaient que les tangwana. Ils offraient des sacrifices au tangwana afin de rechercher la santé, la nourriture et pour écarter tout danger du village* »³⁶³.

A Tiébélé, nous avons recueilli la même version. C'est ainsi, qu'un de nos informateurs qui appartient au lignage Corabié (lignage détenteur de la chefferie de Tiébélé) affirma : « *Quand nous sommes venus les trouver (les autochtones) ils faisaient seulement des sacrifices aux tangwana. Nos ancêtres dans un premier temps ont adopté cette pratique et suivaient les gens de Kollo pour aller offrir des sacrifices. C'est après, que nous avons commencé la chefferie. Pour ce faire, nous allions dans un premier temps à Naloro (Nalérigu)*

³⁶³ Gonyumbu Adjati Issouffou, Pô, Zénian, le 16/12/97

pour chercher le kwara, indispensable pour le paare. Mais au fil du temps, le kwara de Naloro se révéla improductif. Nous le laissâmes donc tomber, pour aller chercher un autre kwara à Boulmona (Tiébélé). C'est ce kwara que nous avons toujours »³⁶⁴.

A Chiana, Dittmer avait déjà montré qu'avant l'avènement du *kwara* sans lequel le *paare* ne peut être institué, les doyens recouraient seulement aux *tangwana*, au culte de la terre et de pluie pour gérer la communauté et aussi pour régler les différents conflits qui survenaient entre eux ou avec les populations voisines³⁶⁵. Quelle est alors l'origine du *paare* ?

La famille des chefs de Koumbili est selon les récits de cette chefferie, originaire de Loumbila.

A Guiaro, le lignage qui détient le *paare* est dit avoir été fondé par des ancêtres venus de Nobéré ou de Mané. Plus à l'est, la chefferie de Tiakané fait descendre ses ancêtres également du pays *moaaga*, en passant par le pays *nuna*. A Pô, les ancêtres de la famille des chefs sont originaires de Kassana, présenté comme une étape dans leur migration dont le point de départ se situerait à Nalérigu en pays *mampruga*. Il en est de même de la famille des chefs de Kampala, qui fait venir ses ancêtres de Nalérigu en passant par Tampilga en pays *nankana*. Le lignage Corabié, détenteur de la chefferie de Tiébélé revendique quant à lui Loumbila comme pays d'origine.

A propos des origines des lignées des chefs en pays *kasena* (Tiébélé, Pô, Tiakané) voici ce que nous rapportait Tauxier³⁶⁶ dès 1912 : En interrogeant le chef de Tiébélé, il rapporte que l'ancêtre de ce dernier est venu de Loumbila. Il vint s'établir à Tiébélé avec sa femme. Alors le chef du « *kouara* » le choisit pour qu'il commande le village et lui donna le « *kouara* », parce qu'il avait beaucoup d'enfants dans un village où il y en avait peu. Cet ancêtre eut trois fils qui s'appelaient Guenon, Lo et Doulou ou Doulunia. Ils allèrent s'installer dans la brousse, chacun à part, et fondèrent ainsi les villages actuels du même nom.

En ce qui concerne Pô, Tauxier³⁶⁷ affirme : « A Pô, les ancêtres du chef de Canton actuel viennent également du Mossi. Un premier Mossi se serait installé à Pô avant qu'il n'y eût personne. Puis vint un chasseur du pays Kassonfra qui tua un bœuf sauvage. Il reçut une femme du Mossi et en revanche lui donna sa fille en mariage. C'est de ces deux familles que seraient descendus tous les habitants de Pô ».

³⁶⁴ Anakouba Bassorabia, Tiébélé, le 08/12/97

³⁶⁵ DITTMER, K. op.cit., annexe 24, p. 165

³⁶⁶ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, P. 308

³⁶⁷ TAUXIER, L. 1912. op.cit., P. 308-309

S'agissant de Tiakané, l'auteur³⁶⁸ déclare : « *A Tiakané, le kouara vient de Koumbili et les chefs de Tiakané sont parents de ceux de Koumbili venus eux aussi du Mossi* ».

Pour Cardinall³⁶⁹, cette analyse de Tauxier est non seulement valable en ce qui concerne les infiltrations des Moose en pays *kasena*, mais elle s'applique aussi aux pays *mampruga* et *dagomba*, car dans toutes ces régions, les chefs n'ont pas les mêmes origines que les populations autochtones.

La nuance qu'il y a entre les points de vue de Tauxier et de Cardinall, c'est que ce dernier estime qu'il s'agit d'une loi commune, qui montre que les lignages des chefs, en pays *kasena*, comme en pays *moaaga*, *mampruga* et *dagomba* ou ailleurs, ont toujours des origines étrangères. Ils sont tous perçus comme des envahisseurs venus trouver sur place des populations autochtones. L'analyse de Cardinall semble d'ailleurs se rapprocher de celle que fit plus tard Jean-Loup Amselle³⁷⁰, quand il affirme que la constitution de l'état dans une région donnée est souvent la résultante de la venue d'un groupe de guerriers qui impose sa domination sur une population de premiers occupants. Sans remettre totalement en cause le point de vue de Jean-Loup Amselle, nous pensons que les rapports entre premiers occupants et groupe de guerriers, peuvent aussi se traduire par une coopération mutuelle, sans qu'il soit forcément question de domination ou d'imposition de l'organisation politique des nouveaux venus qui auraient par exemple conquis la région.

Il est vrai, qu'en ce qui concerne le Kasongo, on ne saurait parler d'un état, mais de petites formations politiques, comprenant chacune quelques villages et indépendantes les unes des autres, comme le sont aujourd'hui les états modernes. Dans une région donnée, une fois le premier *pê* installé, petit à petit, les villages environnants, par divers processus sur lesquels nous reviendrons, se font initier au *kwara* de ce premier *pê*, et deviennent par ce lien religieux et spirituel, des « fils » et vassaux du premier *pê* ou *pê* aîné. C'est le territoire de ce premier *pê* que nous avons qualifié de chefferie principale ou aînée, pendant que les villages où résident les *pwa* qui se sont initiés au *kwara* de ce premier *pê* forment des chefferies vassales ou secondaires (*pagandana*). Néanmoins, si nous tenons compte des récits d'origine et de migration, la théorie de Jean-Loup Amselle se vérifie également dans le cas des chefferies *kasena*, sauf qu'ici, nous ne pensons pas qu'il y a lieu de parler d'imposition ou de conquête. L'avènement du *paare* est beaucoup plus soit le résultat d'une longue collaboration avec les nouveaux venus, soit d'une influence directe de l'organisation des groupes plus forts du Nord (les Moose) et du Sud (les Dagomba et les Mamprusi) qui pendant longtemps furent en contact avec les Kasena.

³⁶⁸ TAUXIER, L. 1912. op.cit., op.cit., p. 309

³⁶⁹ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 16

³⁷⁰ AMSELLE, J.L. op.cit., p. 27

Anne Marie Duperray³⁷¹ est convaincu également, que l'avènement du système de chefferie en pays *kasena* et *gurunsi* de façon générale est à mettre au compte des Moose. C'est dans ce sens qu'elle déclare : « *En revanche, le pays Gourounsi de cette région (Kassena et Nouna) a servi au cours des siècles suivants de lieu de refuge à des nakomse (nom réservé en pays mossi au groupe politique dirigeant) en rupture de ban avec leurs chefs, le plus souvent après un échec dans leurs prétentions à la chefferie. Un groupe de Saponé s'est installé à Sapouy, un de Doulougou à Koumbo, un de Guirgo à Cassou, un autre de Guirgo à Guiaro, un de Nobéré à Pô, deux de Loumbila sont allés l'un à Koumbili, l'autre à Tiébélé. Deux frères venus de Ouagadougou se sont installés l'un à Sati, l'autre à Biéha. (Cette liste n'est pas exhaustive). Ils y ont créé de gré ou de force, les traditions sont variables sur ce point, un système de chefferie plus ou moins imité du système mossi, mais se sont assimilés très vite à la société Gourounsi, dont ils ont adopté la langue et les coutumes* ».

De son côté, E.M.Aneyan³⁷², qui a travaillé précisément sur la chefferie de Tiébélé, pense que la fondation des chefferies politiques en pays *kasena* est à mettre au compte de l'influence des « *catégories politiques mossi* »³⁷³. Pour cet auteur, dans la région actuelle de Tiébélé, il existait avant la naissance du pouvoir politique *kasena* (chefferie issue de la migration mossi, précise t-il,) un ordre politico-religieux centré autour du maître de la terre de Kollo (le *tega tu*).

A l'opposé de ces auteurs, et s'appuyant sur les analyses de K.Dittmer sur les chefferies *kasena* et *nuna*, D.Liberski³⁷⁴ pense que l'institution de la chefferie au Kasongo comme du reste chez les Nuna n'est pas due à des conquêtes, ponctuelles ou massives de leurs voisins Moose et Mamprusi. Suivant ces deux auteurs, il n'y a pas lieu de nier la réalité des ces incursions, car, il y a eu ici et là une mainmise de princes *moose* ou *mamprusi* sur des chefferies locales. Ces prises de possession ont été toutefois moins nombreuses que ne le pensaient les premiers observateurs³⁷⁵.

En fait pour ces auteurs, en pays *kasena* comme en pays *nuna*, l'institution chefferie n'est pas une structure d'emprunt. A l'appui de leur position, ils avancent deux principaux arguments. Il y a d'abord le fait que toutes les chefferies du Kasongo ne se réclament pas des origines *moose* ou *mamprusi*. En clair, même si la plupart des fondateurs de chefferie sont présentés comme étant des étrangers, ils ne viennent pas tous du pays *moaaga* ou *mampruga*. Il existe des chefferies qui font venir leurs fondateurs du pays *kasena* même, du pays *nankana*

³⁷¹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p.63

³⁷² ANEYAN, E.M. op.ci., p. 43

³⁷³ ANEYAN, E.M. op.cit., p. 41

³⁷⁴ LIBERSKI, D. op.cit., p. 216

³⁷⁵ LIBERSKI, D. op.cit., p.217 fait allusion notamment à des auteurs comme Louis Tauxier (1912) et Rattray (1932)

et de bien d'autres aires culturelles. Pour ces auteurs, c'est bien la preuve que les premiers observateurs des institutions du pouvoir des « *ethnies archaïques* » ont été quelque peu influencés par le modèle historiciste qu'ils pensaient pouvoir dégager des traditions orales transmises à la cour des rois *moose*, *mamprusi* et *dagomba*³⁷⁶. Ce serait alors cette appréhension des faits qui aurait conduit les premiers auteurs à penser que l'avènement de la chefferie en pays *kasena* est dû aux Moose ou aux Mamprusi.

Ensuite, le deuxième principal argument selon ces auteurs, qui montre que la chefferie est une structure interne au Kasongo, c'est que l'étude minutieuse de l'organisation, tant politique que rituelle de nombreuses chefferies *kasena*, tout comme l'examen des traditions orales transmises à la cour de ces chefferies, conduisent à conclure que la chefferie n'est pas une structure d'emprunt.

Au terme de leur étude minutieuse, ces auteurs trouvent que la chefferie *kasena* présentait des traits qui la différenciaient des institutions *moose* et *mamprusi*. On se trouve donc face à deux interprétations opposées, l'une défendant le point de vue selon lequel le *paare* (la chefferie) serait la résultante soit d'une conquête ou en tout cas d'une domination étrangère, en particulier des Moose et des Mamprusi, et l'autre tendance qui estime que cette structure est le résultat d'une évolution interne à la société *kasena*, même si par ailleurs il y a des cas où des envahisseurs d'origine *moaaga* ou *mampruga* se sont emparés de chefferies. Avant de donner notre position sur la question des origines de la chefferie au Kasongo, il faut relever que les deux tendances méritent quelques observations.

D'abord, en ce qui concerne les tenants de l'origine extérieure de la chefferie *kasena*, il faut reconnaître que ces auteurs ont été très peu critiques. La plupart du temps ils se sont contentés de se fier aux traditions orales qui effectivement reconnaissent partout en pays *kasena* l'origine étrangère des lignages des chefs. Sans que cela soit forcément non fondé, il aurait été pertinent, que ces auteurs se demandent si en réalité, les Kasena n'ont pas été influencés dans l'élaboration de leurs récits de migration, par leurs voisins Moose et Mamprusi qui, comme on le sait, ont des systèmes politiques à pouvoir centralisé. Aucun des auteurs qui défendent cette position ne s'est vraiment posé cette question. C'est cette lacune qui les conduit à conclure tout simplement que ce sont les Moose et les Mamprusi qui ont introduit le commandement politique au Kasongo.

Ensuite, en ce qui concerne les auteurs qui défendent plutôt l'origine interne de la chefferie *kasena*, là aussi s'ils ont bien perçu l'influence qu'exerça les pouvoirs centralisés des Moose, Mamprusi et Dagomba sur les auteurs qui défendent l'origine extérieure de la chefferie, en revanche, certains de leurs arguments en faveur d'une origine interne peuvent

³⁷⁶ LIBERSKI, D. op.cit., p.217

être critiquables. En effet, le premier de leurs arguments principaux, c'est que même si toutes les chefferies se reconnaissent une origine étrangère, ils s'en trouvent qui se réclament des origines situées en pays *kasena*. Dans ces conditions, on ne peut nier qu'il s'agit là d'une structure mise en place par les Kasena eux-mêmes et donc une structure interne à l'aire culturelle *kasena*. Le second argument est lui, fondé sur les différences notables qu'il y a entre la chefferie *kasena* et le pouvoir centralisé des Moose, Mamprusi et Dagomba.

Concernant le premier argument, il faut dire qu'une analyse plus poussée des traditions qui indiquent quelques régions du pays *kasena* comme étant des origines de chefferies aurait permis à ces auteurs, de se rendre compte qu'il s'agit en fait d'étapes migratoires. En effet, les régions *kasena* considérées comme lieux d'origine de chefferies sont Sia au Burkina-Faso, d'où serait parti l'ancêtre de la chefferie de Chiana au Ghana, Kampala au Burkina-Faso, présenté comme étant l'origine de l'ancêtre de la chefferie de Paga et Kassana au Ghana d'où seraient partis les ancêtres de la chefferie de Pô.

Or, suivant les récits, le fondateur de Chiana qui quitta Sia pour aller s'installer à Chiana est un descendant d'un prince venu de Nobéré. Dans ces conditions, Sia, présenté comme l'origine du fondateur de la chefferie de Chiana n'est en réalité qu'une étape dans l'itinéraire migratoire de l'ancêtre de la chefferie de Chiana. Il en est de même pour le fondateur de la chefferie de Paga. Il est vrai que Navè, le fondateur de la chefferie de Paga est originaire du pays *kasena*, puisqu'il est venu de Kampala, situé à 18km à l'est de Pô. Cependant, comme l'a relevé A.K. Awédoba³⁷⁷, Navè est un fils de Pamplougou, le fondateur de la chefferie de Kampala, venu de Nélérigu en pays *mampruga* en passant par Tempelga en pays *nankana* et par Nahouri (dans la région de Pô).

En ce qui concerne la chefferie de Pô, une version³⁷⁸ rapporte que c'est de la région de Nalérigu (précisément d'une localité appelée Yedji aux abords de la Volta) que seraient partis les fondateurs de la chefferie de Kassana, puis de Kassana, suite à un conflit, un groupe serait allé plus au nord, fonder la chefferie de Pô.

On se rend alors compte que les chefferies qui se réclament issues du pays *kasena* ont en réalité leurs vraies origines situées en pays *moaaga* ou en pays *mampruga*. Quant au second argument, qui s'appuie sur l'originalité de la chefferie *kasena*, il semble apparemment solide. Cependant, rien n'interdit qu'une fois installés au Kasongo, les conquérants *moose* ou *mamprusi*, même s'ils parvinrent à dominer politiquement les populations locales, adoptent la culture et les coutumes de ces populations, ce qui ne manqua pas d'influencer le système

³⁷⁷ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 49

³⁷⁸ GOMGINIMBOU, A.O. *Histoire et coutumes des Kasena*. Manuscrit non dactylographié, non daté

politique importé. Après tout ce ne serait pas la première fois qu'un tel fait se serait produit dans l'histoire.

Il nous semble alors que c'est la question qui jusqu'ici a été mal posée. En effet, on ne peut connaître les origines de la chefferie en pays *kasena* sans au préalable s'interroger sur les origines du *paar kwara*, le symbole qui constitue le fondement de cette chefferie tout en lui conférant sa légitimité. En ce qui concerne donc le Kasongo, se limiter à l'origine des lignées des chefs des différentes chefferies pour argumenter en faveur d'une institution interne ou d'une origine étrangère de cette forme d'organisation sociale est insuffisant. Pour pouvoir répondre à cette question, il est nécessaire de faire une double investigation.

Il faut non seulement rechercher les origines des familles régnantes, mais, plus encore les origines du *kwara*, car en pays *kasena*, sans le *kwara* il n'y a pas de *pé*. C'est l'apparition du *kwara* qui fut à l'origine de l'institution de la chefferie. Le reste n'aura été qu'une question d'organisation ou de répartition des rôles et dans cette répartition il n'est pas exclu que des lignages d'origines étrangères se voient confier des tâches importantes. Une fois connues les origines du *kwara* et les origines des lignées des chefs, il restera alors à connaître les conditions historiques qui présidèrent à l'introduction du *kwara*, symbole indispensable à l'apparition de cette forme d'organisation de la société.

Le récit de migration de Koumbili fait venir les ancêtres de la lignée des chefs de cette chefferie du pays *moaaga*, et plus précisément de Loumbila. C'est de Loumbila, que l'ancêtre des chefs actuels de Koumbili serait arrivé, suite à un conflit de succession duquel il sortit vaincu, d'où son départ de Loumbila. Cependant, la tradition ne nous dit pas qu'Assanga est arrivé à Koumbili avec un *kwara*. Or sans le *kwara*, il n'est pas possible de parler de chefferie. Il a donc dû acquérir le *kwara* plus tard et c'est pourquoi il est important de savoir comment l'ancêtre du chef actuel de Koumbili a obtenu le *paar kwara*, symbole de l'autorité en pays *kasena*.

Comme pour le cas de Koumbili, la tradition fait venir les fondateurs de la chefferie de Guiaro du pays *moaaga*. Selon le chef actuel de Guiaro, son ancêtre serait arrivé de Mané dans la région actuelle de Kaya, province du Sanmatenga. Par contre, une autre version soutient que c'est de Guirgo que seraient venus les ancêtres de la lignée des chefs de Guiaro. Quoi qu'il en soit il n'y a apparemment aucun doute quant à l'origine *moaaga* de la lignée des chefs de Guiaro. Plusieurs témoignages concordants confirment cette origine *moaaga*. D'abord, le chef de Guiaro, suivant les traditions locales mais aussi selon la tradition de la cour de Ouagadougou, fit appel au *moog naaba* lors de l'invasion *zaberma* de sa chefferie, et ce, en raison des liens de parenté qui lient les deux cours. Le *moog naaba* répondit favorablement à cet appel et envoya au chef de Guiaro un millier de guerriers qui l'aiderent à

repousser les envahisseurs. Ensuite, en route pour Ouagadougou, c'est au chef de Nobéré que le chef de Guiaro confia sa famille avant de poursuivre son voyage. Toujours au titre des faits qui militent en faveur de l'origine *moaaga* de la lignée des chefs de Guiaro, il y a parmi les attributs royaux des chefs de Guiaro un bracelet en argent. Suivant la tradition de Guiaro, c'est justement lors de son séjour à la cour de Ouagadougou, que le *moog naaba* fit don de ce bracelet au chef de Guiaro. En dehors des chefs de Guiaro, la plupart des chefs *kasena* jusqu'au Ghana portent un bracelet en cuivre. La présence de ce bracelet d'argent chez les chefs de Guiaro constitue donc une des preuves matérielles, sinon des liens de parenté entre les deux cours, du moins la preuve qu'il existait des rapports entre la chefferie de Guiaro et le pays *moaaga*.

L'origine de la lignée des chefs de Tiakané n'est pas très précise. Selon la tradition, l'ancêtre de la lignée des chefs de Tiakané serait venu d'un village du nom de Nakoura, localisé sans aucune précision en pays *nuna*. Il était chasseur, et il aurait quitté son village d'origine en compagnie de son grand frère. Ils chassèrent ensemble jusqu'à Sia où ils se séparèrent. Le petit frère c'est-à-dire l'ancêtre de la lignée des chefs de Tiakané se dirigea vers Tiakané, pendant que le grand frère se dirigeait vers Chiana où il s'installa.

D'après cette tradition, la lignée des chefs de Tiakané et celle des chefs de Chiana auraient la même origine. Pourtant comme on le verra, suivant la tradition de la cour de Chiana, tout en reconnaissant des origines communes à leurs ancêtres et à ceux de la chefferie de Tiaknaé, la lignée des chefs de cette chefferie serait originaire de Nobéré en pays *moaaga*. La tradition de la cour de Chiana affirme par ailleurs que les ancêtres de la lignée des chefs de Chiana sont les « *grands frères* » des ancêtres de la lignée des chefs de Tiakané.

Les deux traditions s'accordent donc parfaitement, excepté le problème des origines. Pendant qu'à Tiakané on localise les origines de la lignée des chefs en pays *nuna*, à Chiana, c'est plutôt le pays *moaaga* qui est indiqué comme patrie d'origine de la lignée des chefs. Dans ces conditions, l'hypothèse qui nous semble la plus probable, c'est de ne considérer le pays *nuna* que comme une étape migratoire dans le déplacement des ancêtres des lignées des chefs de Tiakané et de Chiana, comme d'ailleurs Sia, qui ne fut rien d'autre qu'une seconde étape à partir de laquelle les fondateurs de la chefferie de Tiakané et de Chiana se seraient séparés.

A propos de l'origine de la lignée des chefs de Pô, Tauxier³⁷⁹ déclare : « *A Pô, les ancêtres du chef de Canton actuel viennent également du Mossi. Un premier Mossi se serait installé à Pô avant qu'il n'y eut personne. Puis vint un chasseur du pays Kassonfra qui tua*

³⁷⁹ TAUXIER, L. 1912..op.cit., II, p. 308-309

un bœuf sauvage. Il reçut une femme du Mossi et en revanche lui donna sa fille en mariage. C'est de ces deux familles que seraient descendus tous les habitants de Pô ».

Cette affirmation de Tauxier, sans être totalement fausse, n'est pas non plus en conformité avec les données de la tradition de Pô, en particulier en ce qui concerne l'origine de la lignée des chefs. Contrairement aux affirmations de Tauxier, l'origine *moaaga* de la lignée des chefs de Pô est unanimement rejetée par tous nos informateurs. Bien au contraire, les informateurs s'accordent à reconnaître que c'est de Kassana que serait arrivé l'ancêtre de la lignée des chefs de Pô.

Certes, bien avant son arrivée, il y avait à Pô et probablement dans l'ordre chronologique suivant, les habitants de Tamona, de Nahouri, de Samboro, les Iprinian et les Gonyumbia de Zénian. Ce sont ces principaux groupements humains que les Moose arrivés de Nobéré trouvèrent déjà installés sur des terroirs indépendants les uns des autres. Ce n'est que par la suite qu'arriva le groupe de migrants venus du sud, et plus précisément de Kassana, suite semble-t-il, à un conflit de succession.

D'ailleurs, au moment de leur arrivée, les Moose, arrivés peu avant eux, étaient en lutte contre les populations trouvées sur place. Les motifs de cette lutte étaient sans aucun doute le contrôle des terroirs. Le groupe arrivé de Kassana s'allia aux Moose et ensemble ils finirent par venir à bout des populations anciennement installées. Mais l'alliance entre les Moose et le groupe venu de Kassana n'était pas seulement limitée à la guerre. Comme le relève Tauxier, les traditions reconnaissent en effet que Gongkwora arrivé de Kassana épousa une fille des Moose venus de Nobéré. C'est de l'alliance matrimoniale entre ces deux groupes qu'est issue la lignée des chefs de Pô.

Cependant, la société *kasena* étant patrilinéaire, c'est l'origine du père, donc Kassana qui est retenue comme pays d'origine de la lignée des chefs de Pô et non le pays *moaaga*. Néanmoins, ces alliances permettent de distinguer la contribution des deux groupes dans la naissance de la lignée des chefs de Pô. Les gens venus de Kassana ont contribué de façon décisive à la conquête du terroir sur les populations anciennes et les Moose marièrent leur fille à ces braves guerriers venus du sud. Pourtant, toutes les conditions n'étaient pas encore réunies pour l'existence d'une chefferie. Pour que les deux groupes puissent installer un chef, il fallait avoir un *kwara*. On peut alors se demander quel a été le groupe qui fut à l'origine de l'introduction du *kwara* à Pô et d'où est-ce que ce *kwara* est venu ? En attendant de revenir sur l'origine du *kwara* de Pô, il est opportun de se pencher sur l'origine de la lignée des chefs de Kampala.

Les données que nous avons collectées à Kampala, situent les origines de la lignée des chefs de Kampala à Tampilga en pays *nankana*. C'est de Tampilga que Pamlougou, le

fondateur de la chefferie de Kampala serait venu, suite à un conflit de succession qui l'opposa à ses frères. D'ailleurs, du fait de ce conflit, les descendants de Pamlougou, donc le lignage des chefs de Kampala demeurent jusqu'à ce jour, interdits de séjour à Tampilga³⁸⁰. Il est rapporté que si par hasard, un descendant de Pamlougou se retrouvait à Tampilga et qu'il est reconnu comme tel, les gens de Tampilga s'empareraient de lui pour en faire leur chef, mais qu'il ne vivra pas au-delà de trois ans³⁸¹.

Pourtant, selon d'autres sources, Tampilga n'a constitué qu'une étape dans la migration des ancêtres fondateurs de la chefferie de Kampala. Leurs vraies origines seraient à rechercher du côté de Nalérigu en pays *mampruga*³⁸². Si cela est admis, on peut retenir qu'en définitive les lignées des chefs de Kampala et de Pô ont la même origine lointaine, à savoir le pays *mampruga*. Il reste alors à se demander qu'en est-il de l'origine du *kwara* de Kampala ?

En ce qui concerne la chefferie de Tiébélé, la tradition affirme que les ancêtres du lignage Corabié, c'est-à-dire le lignage de la chefferie de Tiébélé, sont arrivés de Loubila en pays *moaaga*.

Les ancêtres de la lignée des chefs de Paga seraient venus de Kampala. Navè, le fondateur de la chefferie de Paga, serait un des fils de Pamlougou, le fondateur de la chefferie de Kampala. Un jour, Navè qui était un excellent chasseur, de retour de la chasse, se rendit compte que ses frères avaient tué son chien pour les besoins d'un sacrifice. Mécontent, il quitta donc Kampala et c'est ainsi qu'il parvint dans la région actuelle de Paga.

Chiana, le fondateur de la chefferie du même nom serait arrivé de Nobéré suite à un conflit de succession. Il a quitté Nobéré en compagnie de son petit frère et ensemble ils cheminèrent jusqu'à Sia d'où ils se seraient séparés. Le petit frère alla s'installer à Tiakané, tandis que l'aîné continua jusque dans la région actuelle de Chiana.

L'ancêtre du lignage Kaba qui fournit les chefs de Kayaro serait arrivé d'un village du nom de Kwincha, que nos informateurs localisent en pays *kusaga*. Il était chasseur, et c'est en se livrant à cette activité qu'il se retrouva dans la région actuelle de Kayaro où il rencontra en premier lieu les ancêtres des Kadjela, un des premiers occupants de ce terroir. Il fut accueilli par ces derniers, et comme il était chasseur, en reconnaissance de cet accueil, il approvisionnait les Kadjela en viande. Par la suite, les Kadjela demandèrent à l'étranger de rester pour les aider à se défendre contre les chasseurs d'esclaves qui les massacraient. Pour renforcer cette alliance, l'ancêtre des Kadjela donna sa fille en mariage à l'étranger et aussi un endroit pour qu'il s'installe.

³⁸⁰ Entretien avec les Doyens de la chefferie (cour) de Kampala, le 08/01/2000

³⁸¹ On retrouve la même croyance dans la chefferie de Pô où il est dit que les membres de la famille royale sont interdits de séjour à Kassana (Ghana) d'où ils sont censés être originaires.

³⁸² AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 49

Quelle conclusion pouvons nous tirer des sources orales en ce qui concerne les origines des lignées des chefs en pays *kasena* ?

L'analyse des données orales que nous avons recueillies dans toutes les chefferies du Kasongo nous autorise à conclure que toutes les familles régnantes du pays sont originaires d'aires culturelles autres que *kasena*. Ainsi, la provenance *moaaga* est très dominante avec quatre chefferies qui attribuent à cette région le pays de leurs ancêtres (Koumbili, Guiaro, Tiakané, en passant par le pays *nuna*, Tiébélé et Chiana).

Vient ensuite l'origine *mampruga* avec les chefferies de Pô, en passant par Kasaana, de Kampala, en passant par le pays *nankana* et de Paga en passant par le pays *kasena*. Seul Kayaro ne figure dans aucun de ces deux grands ensembles, puisque l'origine de la lignée des chefs de cette chefferie serait le pays *kusaga*.

La conclusion que nous pouvons retenir à partir des sources orales, est que nulle part, le pays *kasena* n'est présenté comme origine première d'une lignée de chef. Quand le pays *kasena* intervient dans le récit, il joue soit le rôle d'une étape migratoire (Kassana pour la chefferie de Pô, Kampala pour la chefferie de Paga, Sia pour la chefferie de Chiana), soit il est la destination finale de ces migrants qui furent à l'origine de la fondation des lignées des chefs. Sur la base de ces informations, il est pratiquement impossible de trouver des arguments qui militent en faveur d'une origine locale des familles des chefs. Il reste alors à investiguer dans les quelques sources écrites dont nous disposons avant de trancher en faveur d'une origine locale ou alors d'une origine étrangère en ce qui concerne les origines des lignées des chefs du pays *kasena*.

Un des premiers auteurs à se pencher sur les origines de la chefferie et des lignées des chefs au Kasongo est sans aucun doute Louis Tauxier. Pour cet auteur, il y a dans le système du pouvoir des Kasena, une « *influence mossi* » indéniable, influence qui se traduit par la dévolution du pouvoir de père en fils aîné. Il ajoute immédiatement que cette « *influence mossi* » semble cependant s'être heurtée à une autre influence représentée par les grands électeurs, ce qui rend le système de dévolution des pouvoirs politiques chez les Kasena curieux et composite³⁸³. Pour cet auteur, il ne fait donc aucun doute que ce sont les Moose qui ont introduit la chefferie en pays *kasena*.

D'ailleurs, comme pour insister sur l'origine *moaaga* de la chefferie, il rapporte que les ancêtres des lignages qui exercent la chefferie en pays *kasena* sont venus du pays *moaaga*. C'est le cas de la lignée des chefs de Tiébélé, de Pô, de Tiakané, de Koumbili etc.³⁸⁴. Dans le

³⁸³ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, p.308

³⁸⁴ TAUXIER, L. 1912. op.cit., p. 308-309

cas de Koumbili par exemple, l'auteur³⁸⁵ affirme : « *L'infiltration Mossi se retrouve ici d'une façon certaine dans la constitution des petits cantons : ainsi le chef de Koumbili que j'interroge sur son origine me raconte que trois Mossi vinrent jadis de Loumbila, trois frères. L'un s'installa à Kassougou parmi les Nounoumas, l'autre à Koumbili- qui est sans doute le même mot que Lomubila mais défiguré- parmi les Kassonfras, le troisième à Tiébélé parmi les Kassonbouras. Dans ces trois endroits, ils formèrent des cantons taillés dans la masse des petits villages indépendants du pays. Naturellement ces trois frères conquérants étaient accompagnés probablement de quelques Mossi qui les aidaient à faire la conquête chacun de leur coin de terre* ».

A la suite de Tauxier, Cardinall³⁸⁶ soutient que la chefferie au sein des populations du Nord-Ghana est la résultante d'une influence non seulement des Moose, mais aussi des Mamprusi et des Dagomba qui sont tous, des peuples conquérants. Pour cet auteur, les chefs dans cette région ne sont qu'une création nouvelle, car, jusqu'à une période relativement récente, le chef de famille ou de concession suffisait³⁸⁷. Cardinall³⁸⁸ distingue alors trois principales sources d'émergence de la chefferie au sein de ces populations :

L'existence de la chefferie dans cette région serait la résultante de la constitution de petites principautés par des Mamprusi. Les princes *mampruisi* pour des raisons diverses, telles qu'un conflit de succession, un adultère suivi d'un bannissement etc., seraient partis de leur pays pour créer leurs propres royaumes .

Dans les régions où ne s'étaient pas installés des princes *mamprusi* exilés, des chefs de familles autochtones voisines, qui entendirent parler de ces princes, sont venus à eux (aux princes) pour des raisons diverses, telles que la quête de la protection, l'ambition, la fierté etc., et leur ont témoigné leur respect à travers dons de bœufs. Le *naba* (chef des Mamprusi) fut très content de cette marque de reconnaissance. Il donna donc en contrepartie à ses visiteurs un médicament dont il tient la magie et qui lui permet d'être si haut placé. Ce médicament est composé d'un peu de terre provenant de la cour du *naba* et de la place sacrée du *naba*. Le fait de l'offrir et de l'accepter confère à celui qui le reçoit et qui le donne la puissance. C'est ainsi, qu'il est devenu désormais une pratique courante dans presque chaque famille de cette région, que le chef de famille possède une corne contenant de la terre prélevée dans un endroit sacré de ses ancêtres, quel qu'en soit l'éloignement. C'est ainsi qu'est conservé très fidèlement l'histoire de la patrie d'origine de la famille. Cette corne est appelée *kwara* (en *kasim*). On lui offre des sacrifices, qui permettent de calmer le dieu terrestre de la

³⁸⁵ TAUXIER, L., 1912. op.cit., p. 224

³⁸⁶ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 16

³⁸⁷ Ibid., p. 18

³⁸⁸ Ibid., op.cit., p. 18-21

patrie. L'acception d'un *kwara* similaire des mains d'un Mamprusi, fait que celui qui le recevait reconnaissait les Mamprusi comme ancêtres et, par conquérant, la puissance du dieu terrestre de ces Mamprusi. Il s'agissait alors d'une fiction religieuse. Ainsi, à tout égard, le nouveau *naba* était l'enfant de celui qui lui a donné son titre de *naba* et la corne (*kwara*).

Enfin, la troisième voie de l'avènement de la chefferie au sein de ces populations du Nord-Ghana n'aurait, selon Cardinal³⁸⁹, rien à voir avec l'influence *moaga* ou *mampurga*. C'est ainsi que nous pouvons traduire l'affirmation suivante de l'auteur: « *The third manner in which the chiefship came to these people has nothing to do with Mamprusi or Moshi influence* ». Elle est poursuit-il, particulière aux Kasena, et c'est l'histoire de leurs origines qui expliquerait tout.

Comme on peut le constater, selon la théorie de Cardinal sur l'avènement de la chefferie au sein des populations localisées entre les royaumes *moose* au Nord et les états *dagomba* et *mamprusi* au Sud, seuls les Kasena semblent se particulariser, dans la mesure où l'origine de la chefferie dans leur pays n'aurait rien à voir avec les influences des Mamprusi et/ ou des Moose et serait à rechercher plutôt dans leur propre histoire. De ce point de vue, Cardinal devança Dittmer, et sa théorie nous autorise à penser que ce sont les Kasena eux-mêmes qui ont institué cette nouvelle forme d'autorité, et ce serait d'ailleurs la raison pour laquelle leur système de chefferie est très différent de ce qu'il est chez les Moose et chez les Mamprusi.

Tout en étant d'accord en partie avec Cardinal, nous pensons qu'en réalité l'instauration de *paare* au Kasongo ne fut pas un événement ponctuel, interne coupé du reste du monde. Les Kasena étaient depuis longtemps en contact avec leurs puissants voisins du Nord (les Moose) et du Sud (Dagomba, Mamprusi), et il est certain, qu'ils furent comme sur bien d'autres aspects, influencés par ces derniers. Seulement ici, il n'est pas évident que les premiers chefs étaient des princes et dans tous les cas, ils n'ont pas été installés par les souverains Moose ou Mamprusi. Ils n'étaient donc pas des vassaux des ces royaumes. Ils se sont seulement inspirés d'un modèle d'organisation qu'ils adaptèrent progressivement à leur vision du monde, faisant de ce système une organisation propre au Kasongo.

Quelques années plus tard, les analyses de Anne Marie du Durperray sur l'origine du système de chefferie en pays *gurunsi*, plus précisément chez les Kasena et les Nuna vont aller au contraire dans le sens de Tauxier. En effet, elle affirme : « *Le pays gourounsi de cette région (kassena et Nouna) a servi au cours des siècles suivants de lieu de refuge à des nakomse (nom réservé en pays mossi au groupe politique dirigeant) en rupture de ban avec*

³⁸⁹ CARDINAL, A.W. op.cit., p. 21

leurs chefs, le plus souvent après un échec dans leurs prétentions à la chefferie »³⁹⁰. L'auteur cite ensuite les groupes de migrants venus du pays *moaaga* et qui furent à l'origine de la fondation des lignages de chefs.

Ainsi, pour ce qui est du pays *kasena*, un groupe originaire de Guirgo se serait installé à Guiaro, pendant qu'un autre venu de Nobéré s'installait à Pô. Deux groupes originaires de Loumbila se sont installés l'un à Koumbili, l'autre à Tiébébé. Pour Anne Marie Duperray, ce sont ces familles venues du pays *moaaga* qui ont installé de gré ou de force en pays *kasena*, un système de chefferie plus ou moins imité du modèle *moaaga*, mais qu'ils se sont assimilés très vite à la société *gurunsi* dont ils ont adopté la langue et les coutumes.

Poursuivant son développement, elle note que la plupart du temps, il s'agissait sans doute d'un groupe peu important. C'est pourquoi dans un cas au moins, celui de Pô, les Moose ne se montrèrent pas de taille à résister à un groupe plus fort peut-être mieux armé et plus important numériquement, venu du sud. Elle rapporta ensuite la tradition relative à l'arrivée de *naaba* Bilgo en ces termes : « *Un certain naba bilgo, ancêtre des gens du quartier d'Asio, qui avait été accueilli par le chef de terre de Zénian sera évincé du rôle de chef par Gongkwora, un guerrier venu de Kasana (Nord-Ghana) avec ses frères ou ses fils qui sont à l'origine de nombreux quartiers de la ville de Pô, dont celui du chef de canton, et de plusieurs villages environnants (Saro, Adongo, kapori.* »³⁹¹.

Plusieurs années après Tauxier, Duperray soutient le point de vue selon lequel ce serait des Moose, qui exilés pour des raisons diverses de leurs royaumes d'origines, se sont installés au sein des Kasena et y ont par la suite introduit le système de chefferie. La principale raison de ces exils, qui avait d'ailleurs été soulignée par Cardinall en ce qui concerne les princes *mamprusi*, serait l'échec suite à un conflit de succession au trône de leur pays. Cependant, comme dans le cas des princes *mamprusi*, bien d'autres raisons, ont pu obliger ces princes à rechercher refuge en pays *kasena*.

Plus récemment, des auteurs comme Albert K. Awédoba³⁹² penchèrent également en faveur d'une origine externe de la chefferie en pays *kasena*. C'est pourquoi il affirme que bien souvent les émigrants sont présentés comme des gens beaucoup plus raffinés et ambitieux. Ils emmènent avec eux la notion de pouvoir et le culte de la chefferie, le *kwara*. Ils arrivent bien souvent avec leur *kwara* qui est seulement bourré avec la terre des autochtones, symbole de la coopération et de l'alliance entre les nouveaux venus et ceux qui étaient déjà là³⁹³.

³⁹⁰ DUPERRAY, A.M.op.cit., p. 63

³⁹¹ Ibid.

³⁹² AWEDOBA, A.K.1985. op.cit., p.53-54

³⁹³ Ibid., p.53

Suivant cet auteur, les ancêtres fondateurs des chefferies du Kasongo migrèrent vers le sud et venaient de populations du nord. Ils partirent de leurs pays à cause de conflits qu'ils auraient eu avec leurs parents à propos de la direction du pouvoir. Les immigrants suivant toujours A. K. Awédoba, acceptèrent le contrôle rituel des autochtones sur la terre, pendant que les autochtones pour leur part accueillirent favorablement le culte de la chefferie ou *kwara* en le remplissant avec de la terre prélevée de leurs lieux sacrés où les divinités de la terre étaient vénérées³⁹⁴.

L'analyse d'Awédoba sur les origines de la chefferie chez les Kasena nous semble un peu sommaire. Pour cet auteur, les choses se présentent de façon très simple. Ainsi, il n'y a pour lui, aucun doute que la notion de chefferie fut introduite au Kasongo par des migrants venant de populations à organisation plus centralisée situées au nord.

Les populations localisées au nord des Kasena ne sont autres que les Moose. Or, toutes les chefferies du pays *kasena* ne se réclament pas des origines *moaaga*. Les chefferies de Pô, de Kampala et de Paga par exemple font venir leurs ancêtres fondateurs du sud. Il est vrai que dans le cas de Paga, la provenance nord est attestée, mais elle est localisée dans le pays *kasena* et non en pays *moaaga*. En outre, elle est présentée comme un second point de départ, la toute première origine étant localisée en pays *mampruga*. En ce qui concerne donc la direction de provenance des ancêtres fondateurs des chefferies en pays *kasena* nous sommes obligé en plus du nord, d'admettre une provenance méridionale.

Pour ce qui est du culte de la chefferie, A.K Awédoba soutient que les migrants sont arrivés avec leur *kwara*. Le bourrage du *kwara* (la corne) par les autochtones est alors perçu comme le symbole de l'alliance entre ces deux peuples, alliance qui consacre la reconnaissance du contrôle rituel ou religieux (*tega tul/ tangwam tu* etc.) du pays par les autochtones et son contrôle politique (*paare*) par les immigrants.

En attendant de revenir sur cette question dans le cadre de nos investigations sur l'origine du *kwara*, il convient de retenir que le schéma que retrace cet auteur se rapproche davantage de l'histoire des Moose. En pays *moaaga*, ce schéma est parfaitement vérifié, dans la mesure où c'est de cette façon que se sont établis les rapports entre les *nakomse* « envahisseurs » ou encore « gens du pouvoir » et les *tengbise* « gens de la terre », censés avoir occupé la région bien avant l'arrivée des Moose. Pour ce qui est du Kasongo, nous ne sommes pas pour l'instant, certain, que les choses se soient passées de cette façon, et dans tous les cas, il est établi sur la base de nos enquêtes dans toutes les chefferies principales du pays, que l'avènement du *kwara* n'a pas coïncidé avec l'arrivée des migrants. Bien au contraire, le culte de la chefferie est apparu plus tard, comme la résultante d'une longue

³⁹⁴ Ibid., p. 54

évolution consécutive à une série de problèmes nouveaux qui se posaient à la société. Par ailleurs, en dehors du cas de Pô où il est question d'un *kwara* dérobé à Kassana, aucune autre tradition dans la région ne permet d'affirmer que les migrants sont arrivés avec leur *kwara*.

E.M. Aneyan³⁹⁵ fait également des développements en faveur de l'origine extérieure de la chefferie chez les Kasena. Suivant cet auteur, traditionnellement, avant la naissance des chefferies politiques *kasena*, seule l'institution du «*prêtre de la terre*» organisait la vie sociale avec la participation des aînés des *So-yum*³⁹⁶.

A cette époque poursuit l'auteur, la succession à l'échelle de l'enclos d'habitation familiale au titre de chef de concession, tout comme à l'échelle du lignage mineur s'effectuait selon le principe de séniorité : l'aîné de la branche la plus ancienne du lignage mineur succédait au frère défunt. La succession au titre de chef de d'enclos d'habitation familiale répondait au même principe : l'aîné des frères directs ou classificatoires, puis à défaut, le fils aîné succédait au chef d'enclos défunt. Cet ordre décrit par E. M. Aneyan³⁹⁷ sera rompu avec l'arrivée des migrants Moose venus de Loumbila. La rupture ne fit cependant pas immédiatement. Il a fallu attendre la quatrième génération, pour voir un descendant des Moose, Wongo instituer la chefferie à Tiébélé³⁹⁸. Pour ce faire, c'est vers le pays *mampruga*, précisément à Nalérigu, et non en pays *moaga* que s'orienta Wongo pour obtenir les symboles du pouvoir et en particulier le *paar kwara*.

Pour Aneyan, tout comme le soutient A. K Awedoba, la notion même de chefferie est propre aux Moose. Ce sont ces derniers qui arrivés du nord, ont institué la chefferie en pays *kasena*³⁹⁹. Il y a cependant une nuance entre les points de vue des deux auteurs. Pour A. K Awedoba, les migrants sont arrivés munis déjà de leurs symboles du pouvoir. En revanche, suivant E.M. Aneyan, en tout cas dans le cas de Tiébélé, c'est bien plus tard, à la quatrième génération, que les Moose allèrent chercher les symboles indispensables à l'existence d'une chefferie, non pas en pays *moaga* mais au sud en pays *mampruga-dagomba*⁴⁰⁰. Mais pour l'essentiel, ces deux auteurs s'accordent pour soutenir qu'en pays *kasena*, la chefferie est un produit d'une importation.

A l'encontre de cette position, des auteurs comme D. Liberski estiment que la chefferie *kasena* est une institution interne à la société *kasena*, même si par ailleurs, ils reconnaissent que les récits de migration *kasena* font toujours des ancêtres fondateurs de

³⁹⁵ ANEYAN, E.M. op.cit., 90p

³⁹⁶ Le *So-yu*, pl. *So yum* (premières / anciennes maisons) sont les première et les plus vieilles concessions du village ou du quartier en pays *kasena*. En règle générale, plusieurs autres concessions sont fondées par des gens issus de ces *So-yum*

³⁹⁷ ANEYAN, E.M., op.cit., p. 65

³⁹⁸ Ibid., p.57

³⁹⁹ ANEYAN, E.M. op.cit., p. 65

⁴⁰⁰ Ibid.

chefferies des « *étrangers* »⁴⁰¹ à leurs villages. Ces ancêtres fondateurs sont souvent présentés sous les traits de chasseurs, de princes écartés du pouvoir ou de simples personnages errants venus de la brousse. Ainsi, les lignées des chefs du pays *kasena* se réclament des origines diverses (*moose, mamprusi-dagomba, kusace, nuna, kasena* etc.)

Pour permettre au lecteur de bien noter la grande différence qu'il y a entre les points de vue développés par les précédents auteurs et ceux défendus par D. Liberski qui s'appuie par ailleurs sur les analyses de Dittmer, il nous semble opportun de citer intégralement ce passage de l'auteur qui affirme : « *L'une des thèses que son (il s'agit de Dittmer) travail remet sans doute le plus fortement en cause est celle, bien connue des spécialistes de l'aire « voltaïque », selon laquelle l'institution de la chefferie dans ces deux populations gurunsi (Nuna et Kasena) serait due à des conquêtes, ponctuelles ou massives, de leurs voisins moose et mamprusi. L'auteur, certes, ne nie pas la réalité historique de ces incursions et admet volontiers qu'ici et là, il y a eu mainmise de princes moose ou mamprui sur des chefferies locales (ces prises de possession ont été toutefois, selon lui, beaucoup moins nombreuses que ne le pensaient les premiers observateurs*⁴⁰²). *Mais l'étude minutieuse de l'organisation tant politique que rituelle de nombreuses chefferies nuna et kasena, comme l'examen des traditions orales transmises à la cour de ces chefferies, l'ont conduit à établir qu'en ces régions, cette institution n'était pas une structure d'emprunt et que, dans son organisation même, elle présentait des traits qui la différenciaient des institutions moose et mamprusi* »⁴⁰³. A la suite donc de Cardinall et de Dittmer, D.Liberski estime que l'institution chefferie en pays *kasena* est une résultante d'une évolution interne propre à ce peuple.

Au terme de nos investigations sur l'origine des lignées des chefs en pays *kasena* que pouvons nous retenir comme conclusion ?

La première remarque que l'on puisse faire, est qu'il n'y a pas une seule origine pour les lignées des chefs du Kasongo mais plusieurs. Il n'y a pas pour l'ensemble du Kasongo, comme du reste D.Liberski l'avait relevé une origine commune à toutes les chefferies du pays. Il n'existe pas un clan ou un lignage unique, fondateur du *paare* en pays *kasena* mais plusieurs contrairement aux *nakomse moose* qui se réclament de même origine (descendants de Wedraogo) et que Michel Izard qualifie de gens du pouvoir. Pour les Kasena, il n'y a pas un groupe que l'on puisse qualifier de gens du pouvoir mais plusieurs groupes aux origines différentes.

Pourtant, en dépit de cette diversité d'origine, il y a une sorte de convergence, qui fait que la presque totalité des lignées des chefs du pays *kasena* se réclament des ancêtres Moose

⁴⁰¹ LIBERSKI, D. op.cit., p. 216-217, note 2

⁴⁰² Il s'agit particulièrement de Louis Tauxier (1912), mais aussi de Rattray (1932)

⁴⁰³ LIBERSKI, D. op.cit., p. 216-217

ou Mamprusi. Il y a donc un vague sentiment de provenance d'une direction commune, sinon des ancêtres, du moins, des influences extérieures qui ont contribué avec les pratiques culturelles internes à l'institution du *paare*.

Ainsi, on peut regrouper les chefferies de Koumbili, de Guiaro, de Tiakané, de Tiébélé et de Chiana, en une direction commune de provenance. En effet, toutes ces chefferies se réclament d'ancêtres Moose. Un regroupement plus fin peut même être tenté, dans la mesure où les ancêtres des lignées des chefs de Koumbili et de Tiébélé se reconnaissent des ancêtres communs, de même que les lignées des chefs de Chiana et de Tiakané. Pour ce groupe de chefferies, il faudra distinguer un mouvement orienté du nord vers le sud. A la tête de ces chefferies, se trouvent les descendants d'ancêtres qui ont effectué un déplacement en petits groupes vers le sud. L'ensemble de ce groupe a pour référence le pays *moaaga*.

A l'inverse, il y a un deuxième groupe qui a effectué le mouvement inverse du sud vers le nord et qui regroupe les ancêtres des lignées des chefs de Pô, de Paga, de Kampala et de Kayaro. Ce deuxième groupe a pour référence le pays *mampruga*. Dans ces conditions, et en ne considérant que les origines des lignées des chefs du pays *kasena*, on peut distinguer deux principales provenances, à savoir l'origine *moaaga* pour le premier groupe et l'origine *mampruga* pour le second. C'est à partir d'une telle interprétation des faits, que les auteurs comme Tauxier suivi par Anne Durerray soutiennent que c'est du pays *moaaga* que l'institution chefferie a été introduite en pays *kasena*. Pourtant, se limiter à l'origine des familles régnantes du Kasongo pour montrer comment la chefferie a été instituée dans cette région n'est que résoudre la question de façon partielle.

En effet, pour les Kasena, l'origine de la lignée des chefs importe moins que celle du *paar kwara*, le symbole qui tout en légitimant la chefferie en constitue le fondement. Chez les Kasena, il est reconnu qu'une chefferie ne saurait exister sans un *kwara*. Le *kwara* est plus important que le chef, puisque ce dernier est tenu de se soumettre au *kwara*. Un prince sans *kwara* ne saurait être un chef. Dans ces conditions, même s'il s'avérait que les migrants d'origine *moaaga* ou *mampruga* étaient des princes, leur seul statut ne suffirait pas pour que la chefferie puisse exister. Pour qu'une chefferie existe, la condition indispensable est plutôt l'existence et la possession d'un *kwara*. C'est pourquoi il nous semble judicieux d'investiguer sur l'origine de ce symbole chez les Kasena. C'est n'est qu'à l'issue de cette investigation qu'il nous sera possible de savoir si le *paare* a été introduit en pays *kasena* ou s'il s'agit plutôt d'une évolution historique interne au Kasongo.

Suivant la tradition de Koumbili ce sont les gens de Bouassan qui donnèrent le *kwara* à Assanga et ce, en accord avec les gens de Kadaworo⁴⁰⁴. Rien dans la tradition ne nous autorise à soutenir que ce *kwara* est venu d'ailleurs. Il a bien pu être fabriqué sur place, dès lors que le besoin d'installer un chef en la personne d'Assanga s'est fait ressentir.

Dans le cas de la chefferie de Koumbili, il est alors permis d'admettre que si la lignée des chefs descend d'ancêtres venus du pays *moaga*, en revanche le *kwara*, qui constitue le fondement et la condition indispensable pour l'institution d'une chefferie chez les Kasena, a lui, été apporté par des populations autochtones, ou dans tous les cas par les premiers occupants de Koumbili. Si l'origine étrangère de la lignée des chefs de Koumbili est acceptée, il est à croire qu'il y a eu là une collaboration entre les anciens occupants et les nouveaux venus, en ce sens que la chefferie qui commence avec le don ou l'acquisition du *kwara* aura été remise aux nouveaux venus par les populations autochtones de la région de Koumbili.

On distingue alors dans la mise en place de cette nouvelle forme d'organisation l'apport des uns et des autres. Les premiers occupants fournissant les regalia, c'est-à-dire le *kwara* qui permet d'instaurer le *paare* et les nouveaux venus fournissant les chefs. D'ailleurs, ce partage des rôles permet aux premiers occupants de contrôler l'exercice du pouvoir, dans la mesure où selon la coutume *kasena*, dès la disparition d'un chef, le *kwara* retourne entre les mains d'une famille choisie par les propriétaires du *kwara*. Pendant cette période il n'y a pas de chefs, car sans le *kwara* il ne saurait être question d'un chef. Qu'en est-il maintenant de l'origine du *kwara* de Guiaro ?

A propos de l'origine du *kwara* de Guiaro, nos informateurs n'ont pas été très précis. Il ressort cependant que le *kwara* de Guiaro a les mêmes origines que celui de Koumbili. Il aurait été dans ces conditions introduit par Koumbili, qui historiquement est sans aucun doute antérieur à la chefferie de Guiaro. En effet, suivant la tradition de Guiaro, les fondateurs de Guiaro auraient trouvé déjà Koumbili en place⁴⁰⁵. On peut alors sur la base de ces informations affirmer que le *kwara* de Guiaro est également issu de l'aire culturel *kasena*, puisqu'il dérive du *kwara* de Koumbili, lui-même donné par les autochtone de Bouassan.

Suivant le récit recueilli par Batiga Sidonie, le *kwara* de Tiakané a été remis à l'ancêtre de la lignée des chefs de Tiakané par les autochtones de Zênga. En effet, l'ancêtre de la chefferie de Tiakané, Zagirou fut reçu à son arrivée par Aboua Nakalou. Plus tard, suite à une guerre entre Pô et Tiakané, Zagirou intervint pour aider les habitants de Tiakané. Son aide fut décisive, puisque Tiakané remporta la victoire.

⁴⁰⁴ Yogo Ada, Chef de Koumbili, Koumbili le 22/08/2000

⁴⁰⁵ Idogo Alou Boukary, chef de Guiaro, 07/12/97

Néanmoins, Aboua avait reçu au cours du combat une flèche, et étant sur le point de mourir, il rassembla les Zêngnia (habitants de Zênga) qui étaient les autochtones et leur dit que Zagirou était un brave homme et qu'il voulait qu'à sa mort on lui remette les regalia et le pouvoir, c'est-à-dire le *kwara*. C'est ainsi qu'après la mort de Aboua on remit le *kwara* à Zagirou⁴⁰⁶. En revanche, suivant les informations que nous tenons de Dittmer⁴⁰⁷, le *kwara* de Tiakané provient de Koumbili.

Déjà en 1912, Tauxier⁴⁰⁸ donnait la même indication quand il dit : « *A Tiakané, le kouara vient de Koumbili et les chefs de Tiakané sont proches parents de ceux de Koumbili venus eux-mêmes du Mossi* ». Ce qu'il faut relever ici, c'est que la provenance d'un *kwara* n'implique pas forcément en pays *kasena* des liens de parenté ou une provenance commune entre ceux qui le donnent et ceux qui le reçoivent. Ainsi, les gens de Tiakané peuvent acheter le *kwara* aux gens de Koumbili même s'il n'y a aucun lien de parenté entre eux.

La seconde remarque qu'il convient de faire, c'est que l'origine extérieure du *kwara* ne remet pas forcément en cause le fait qu'il a pu être remis à la lignée des chefs de Tiakané par les autochtones. Bien souvent, et c'est même toujours le cas, ce sont les autochtones qui acquièrent le *kwara* et qui, en fonction des charges rituelles qu'ils exercent déjà, le confient à d'autres lignages considérés comme des « étrangers », ou plutôt des lignages dont l'installation est intervenue postérieurement aux premiers, et qui pour ce faire n'exerçaient aucune charge dans la société.

Dans ces conditions, il n'est pas exclu que le *kwara* ait été dans un premier temps acquis par les autochtones de Zênga auprès des chefs de Koumbili et que par la suite, ils l'aient remis aux ancêtres de la famille actuelle des chefs de Tiakané.

En ce qui concerne le *kwara* de Pô, la tradition est assez précise sur ses origines. Il serait venu de Kassana, dérobé par les partisans de Gongkwora et plus précisément sa sœur. D'ailleurs, le fait que le *kwara* ait quitté Kassana, aurait entraîné la décadence de cette chefferie⁴⁰⁹, puisque c'est le *kwara* qui renfermait l'essence même du pouvoir et l'esprit de la population. Dans le cas de la chefferie de Pô, il se trouve alors que l'origine du *kwara* coïncide avec l'origine de la famille régnante.

Ce sont sans aucun doute, ces genres de situations qui ont permis à A. K Awédoba d'affirmer que bien souvent, les fondateurs des chefferies en pays *kasena* sont arrivés avec

⁴⁰⁶ Enquête de Batiga Sidonie, Tiakané, le 27 au 29 décembre 1981

⁴⁰⁷ DITTMER, K. op.cit., p. 73

⁴⁰⁸ TAUXIER, L. 1924. op.cit., II, 309

⁴⁰⁹ Il s'agit d'une décadence fictive, car une mission à Kassana nous a permis de constater que contrairement à la tradition de la cour de Pô, qui affirme que ce village est en ruine, Kassana existe bel et bien. Il demeure cependant certain que ce village a perdu de son importance, non pas du fait du vol du *kwara*, mais suite à l'invasion Zaberma du pays *kasena* intervenue dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

non seulement la notion de pouvoir, mais encore, avec le *kwara*⁴¹⁰. A partir du cas de Pô, l'analyse d'Awédoba semble pertinente. Cependant, il faut relever que ce schéma de l'apparition du *kwara* est très rarissime. Bien au contraire, le schéma le plus répandu nous permet d'affirmer que l'avènement du *kwara* est presque dans toutes les chefferies *kasena*, postérieur à l'arrivée des familles qui fournissent les lignées des chefs.

Par ailleurs, il est vrai que la famille régnante de Pô n'est ni d'origine *moaaga* ni *mampruga*. Cependant, comme on le sait, Kassana, suivant d'autres versions n'aurait été qu'une étape migratoire dans la migration de gens qui avaient pour pays d'origine Nalérigu en pays *mampruga*⁴¹¹. Le cas de Pô semble alors militer en faveur d'une origine extérieure à la chefferie, puisque le *kwara* et le lignage des chefs de Pô seraient venus de Nalérigu en passant par Kassana.

Pourtant, une investigation attentive, nous autorise à penser que finalement, l'apparition du *kwara* de Pô, rejoint le schéma classique, c'est à dire qu'il a été donné par des autochtones. En effet, dans le petit village de Kapori, où réside le *kwara nu tu* (propriétaire de la mère du *kwara*) de Pô, existe un lignage autochtone, le lignage des Djaboa, dont le quartier est Dajabongo. Suivant les anciens de ce lignage, l'ancêtre de la famille des chefs de Pô est certes, arrivé de Kassana. Ils reconnaissent aussi qu'il avait la corne qui permet de fabriquer un *kwara*, mais que cette corne était vide. Voici, ce que déclare le doyen du lignage autochtone des Djaboa à propos du *kwara* de Pô : « *Ils sont venus avec leur kwara. Mais ils sont venus avec un kwara vide. C'est alors que notre ancêtre l'a rempli (bourrer) pour eux. Jusqu'à aujourd'hui, c'est nous qui préparons le kwara pour eux. Notre ancêtre a tué un bœuf qu'il a offert en sacrifice à la terre de Kapori (sur le tangwam Kapori) enfin de prélever cette terre avec laquelle il bourra le kwara vide* »⁴¹².

Comme on peut le constater, il est revenu aux autochtones de fabriquer le *kwara* en remplissant la corne vide avec de la terre et d'autres substances prélevées sur les autels sacrés de la terre de Kapori. La corne seule ne pouvant suffire pour fabriquer un *kwara*, il nous semble dans ces conditions, évident que l'existence du *kwara* de Pô est une résultante d'une collaboration entre ceux qui venaient d'arriver et les autochtones. Par ailleurs, comme dans le cas de Tiébélé que nous examinons plus bas, la chefferie de Pô, semble avoir détenu successivement et à des périodes différentes de son évolution deux *kware*.

En effet, suivant certains de nos informateurs, le premier *kwara* de Pô venait de Guyu, un quartier de Pô, où existe un *tangwam* des autochtones du nom de Katogo. C'était avec la terre de cet endroit sacré qu'était fabriqué le tout premier *kwara* de Pô. Par la suite, ce premier

⁴¹⁰ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 53

⁴¹¹ GOMGNIMBOU, A.O. *Histoire et coutumes des Kasena*. Manuscrit non daté

⁴¹² Apéwé Ossaliwongobou, Kapori, le 20/12/97

kwara s'est révélé stérile, et c'est pourquoi les gens de Pô auraient adopté le *kwara* de Kassana⁴¹³.

L'existence successive de deux *kwara*, à Pô, comme à Tiébélé appelle un certain nombre de commentaires :

D'abord, en ce qui concerne le premier *kwara* de Pô, la raison qui a entraîné son abandon semble avoir été lié au fait que ce *kwara* était stérile. En effet, chez les Kasena, on met au compte du *paar kwara* tous les événements heureux ou malheureux qui surviennent dans la chefferie. Ainsi, un *kwara* est dit être un bon *kwara*, un *kwara* fertile, s'il favorise une bonne pluviométrie et par conséquent de bonnes récoltes, mais encore la santé dans le village, la paix et la fécondité des femmes. Un *kwara* qui ne parvient pas à remplir correctement ces fonctions est dit être stérile.

Dans ces conditions, tout comme la femme stérile, il peut être abandonné au profit d'un *kwara* plus productif. C'est exactement l'explication que nous livre E.M.Aneyan⁴¹⁴ dans le cas du *kwara* de Tiébélé, qui se révélait être non seulement un *kwara* de guerre, donc qui entraînait toujours des conflits à l'intérieur comme à l'extérieur de la chefferie, et qui plus est, ne favorisait pas la fécondité des femmes. Cette situation a conduit les gens de Tiébélé à rechercher un *kwara* de paix et de fécondité auprès des autochtones de Boulmona, abandonnant ainsi le premier *kwara* qu'ils avaient acquis auprès des souverains de Nalérigu, qui eux étaient plutôt des conquérants.

Ensuite, on peut penser que l'apparition d'un deuxième *kwara* correspond à un stade d'évolution où les chefferies *kasena* ont éprouvé le besoin de s'affranchir de la tutelle ou plutôt de l'influence de souverains étrangers par qui ils auraient acquis ou appris à fabriquer le premier *kwara*. Cette hypothèse semble s'appliquer au cas de Tiébélé. En revanche, en ce qui concerne Pô, c'est plutôt le contraire, puisque c'est un *kwara* locale qui aurait été abandonné au profit d'un *kwara* venu de Kassana. Il faut alors conclure, que la raison fondamentale qui a motivé parfois un changement de *kwara* est loin d'être uniquement politique, c'est-à-dire un affranchissement éventuel. Les raisons du changement de *kwara* sont plutôt socio-politiques et religieuses et elles sont intimement liées aux croyances des Kasena.

Enfin, il y a probablement, une relation entre l'origine du *kwara* et les récits légendaires du Kasongo qui nous retracent les migrations des ancêtres des lignages fondateurs de chefferies. Dans le cas de Pô, cela nous semble même évident, dans la mesure où l'origine du *kwara* coïncide avec les origines que se donne la famille des chefs de Pô, à savoir Kassana.

⁴¹³ Apéwé Ossaliwongobou, Kapory, le 20/12/97 ; Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97

⁴¹⁴ ANEYAN, E.M. op.cit., P. 47-50

Ayant adopté le *kwara* de Kassana, la logique a voulu que la lignée des chefs de Pô se réclame originaire de Kassana. Pourtant, le cas de Pô, semble isolé, car, dans toutes les autres chefferies du Kasongo, le *kwara* a toujours une origine différente de celle de la famille régnante. Il nous semble dans ces conditions, prématuré d'affirmer de façon ferme, que les récits de migrations ont subi une manipulation qui vise à établir une concordance entre les origines du *kwara* et celles des ancêtres fondateurs de chefferies.

Suivant le récit de migration de Kampala, Pamlogou a été accueilli par un des villages autochtones, Dongo qui était déjà en place. Il fut par la suite conduit à Gougogo, un autre village autochtone et ce serait les gens de Gougogo, en accord avec Nakoum, un autre village autochtone, qui auraient permis à l'ancêtre de la lignée des chefs de Kampala d'acquérir le *kwara*⁴¹⁵. Les informations dont nous disposons ne nous permettent pas de savoir comment le *kwara* a été acquis par les gens de Gougogo et de Nakoum, mais comme dans le cas de Koumbili, il est permis de croire qu'il a été fabriqué par les gens de Nakoum, mis ensuite à la disposition des gens de Gougogo, qui forment avec les gens de Dongo le fond du peuplement ancien de cette région. Jusqu'ici, les choses semblent assez simples.

Le *kwara* a été très souvent remis par les populations autochtones, sauf dans le cas de Pô, où la tradition jusqu'à nos jours soutient que le *kwara*, tout comme la lignée des chefs, est originaire d'une autre région que Pô. Cependant, on notera que Kassana fait partie de l'aire culturel *kasena*.

Par contre en ce qui concerne le *kwara* de Tiébélé, il est nécessaire de distinguer deux périodes bien précises. Dans un premier temps, le *kwara* aurait été introduit de Nalérigu en pays *mampruga*. On se trouve alors dans ce cas, face à une situation où le *kwara* outre le fait d'avoir une origine différente de celle de la lignée des chefs, n'a pas non plus été donné par les populations autochtones.

L'hypothèse que l'on peut formuler, c'est que le système d'organisation des Mamprusi n'étant pas très différent de celui des Moose, cela a milité en faveur de l'adoption d'un *kwara* venant de Nalérigu, puisque comme on le sait, les ancêtres de la lignée des chefs de Tiébélé viennent de Loumbila en pays *moaaga*. Par ailleurs, les Moose eux-mêmes se réclament des origines *dagomba-mamprusi*. Dans ces conditions, on peut comprendre que les migrants installés à Tiébélé aient préféré retourner à leur berceau pour acquérir les regalia du pouvoir.

Mais on peut penser également que du fait de cette parenté, les Moose nouvellement arrivés à Tiébélé, ont voulu se mettre sous la protection de la cour de Nalérigu, considéré comme berceau du peuple *moaaga*, ce qui les a conduit à prendre le *kwara* à Nalérigu. Ce

⁴¹⁵ Nion Wébissia, Kamapla Yagou (cour du chef de Kampala), le 08/01/2000 et Pédambou Kora, Kampala, le 08/01/2000

symbole tout en constituant le fondement du pouvoir, créait alors des liens de dépendance entre la chefferie de Tiébélé et la cour de Nalérigu.

Le cas de Tiébélé constitue cependant une exception, car quelques années après, le *kwara* de Nalérigu fut abandonné en faveur d'un *kwara* fabriqué à Boulmona, un village autochtone de la chefferie de Tiébélé. Ce changement de *kwara* amène la chefferie de Tiébélé à intégrer le schéma classique de l'institution de la chefferie en pays *kasena*, à savoir un lignage qui fournit les chefs et qui est d'origine étrangère et un autre qui fournit le *kwara* et qui est autochtone.

E.M.Aneyan nous fournit ici, des informations sur l'origine du *kwara* de Boulmona : «Un jeune garçon appartenant au lignage du *kwara* tu de Bulmona à l'époque est chez ses oncles maternels à Songo (frères de la mère d'Ego) où il est chargé de la garde du troupeau de bœufs.

Un jour, le dieu de la brousse se manifeste et lui remet le *kwara* en question, en lui recommandant de le conserver. De retour au village à Songo, il fait part à son oncle de l'aventure qui lui est arrivée ; affolé, celui-ci refuse de le recevoir.

Le jeune homme rejoint alors Bulmona où réside son lignage paternel, muni de son *kwara*. »⁴¹⁶.

Pourtant, en dépit de l'origine locale du *kwara* de Boulomna, E.M. Aneyan estime que la chefferie de Tiébélé est d'origine *moaaga* et que la pénétration du culte du *kwara*, culte du pouvoir est également d'origine *mampruga-dagomba*⁴¹⁷.

En réalité, comme le reconnaît l'auteur⁴¹⁸, dans le système de représentation des Kasena, le *kwara* n'est attribué par aucun pouvoir politique. Sa vraie origine selon les Kasena est certes, toujours présentée comme étant extérieure à la société, mais relèverait d'une émanation divine, spirituel, ce qui fait du *pê kasena*, et surtout du *pa-faru* (grand chef, chef supérieur régnant sur une chefferie principale) en tant que sacrificateur du *kwara*, un chef sacralisé. Les Kasena ne sont pas les seuls à attribuer à leurs regalia du pouvoir une origine extérieure à la société. Chez les Akébou du Moyen-Togo, ce sont les mêmes explications qui sont fournies. Les regalia du souverain selon les Akébou sont des objets extérieurs à la société. Constitués de bracelets, de cloches, de grelots etc., ils proviendraient d'après les traditions de ce peuple, des dieux, à qui était présentés l'individu pressenti pour être successeur du chef défunt⁴¹⁹. C'est exactement ainsi que les *kwara* est également décrit en pays *kasena*.

⁴¹⁶ ANEYAN, E.M. op.cit., p.48

⁴¹⁷ Ibid., p. 45

⁴¹⁸ Ibid., p. 74-75

⁴¹⁹ GAYIBOR, N.L. 1997. op.cit., p. 83

Il est alors permis de croire que même si le système d'organisation des puissants voisins Mamprusi et Moose a pu avoir une influence sur les Kasena, ce qui ne nous semble pas faire l'objet d'un doute, il n'est pas évident que le *paare*, tel qu'il fonctionne ait été importé de l'extérieur. Les Kasena se sont sans doute inspirés de leurs voisins pour élaborer cette nouvelle forme d'organisation sans pour autant adopter complètement le modèle

D'ailleurs, la transition entre le *kwara* de Nalérigu et le *kwara* de Boulmona dans le cas de Tiébélé est un indice incontestable de l'influence qu'exerça sur les Kasena ce mode d'organisation, mais confirme aussi, la capacité d'adaptation de ce peuple, qui tout en s'inspirant d'un système d'organisation politique, a su s'en approprier pour l'adapter à son contexte culturel, instaurant ainsi un système d'organisation socio-politique original qui lui est propre.

En ce qui concerne la chefferie de Paga, nos informateurs soutiennent que ce sont les gens de Pindaa, présentés comme étant les premiers occupants de la région de Paga, qui ont donné le *kwara* aux ancêtres de la lignée des chefs de Paga⁴²⁰. Dans ces conditions, le *kwara*, fondement de l'institution chefferie a une origine locale, Pindaa, alors que le lignage qui exerce la chefferie est d'origine étrangère, puisque suivant les récits de migration de Paga, Navè l'ancêtre de la chefferie de Paga, qui fut le premier à recevoir le *kwara*, donc le premier chef de Paga est originaire de Kampala. Le cas du *kwara* de Paga rejoint aussi le schéma classique de l'origine du *kwara* en pays *kasena*. Ce même *kwara* semble d'ailleurs avoir été adopté par les fondateurs de la chefferie de Chiana.

Alors que les ancêtres de la famille régnante de Chiana sont originaires de Nobéré, le *kwara*, lui a été introduit par un chasseur originaire de Pindaa. Dittmer⁴²¹ donne plus de précisions sur l'origine du *kwara* de Chiana. Il aurait été introduit par les Kadjela de Pindaa. Le *kwara* de Chiana et celui de Paga auraient alors la même origine, puisque ce sont également les Kadjela de Pindaa qui donnèrent à la chefferie de Paga son *kwara*.

La tradition ne nous donne aucune indication sur l'identité de ce chasseur, mais il se peut fort bien que Navè, le fondateur de la chefferie de Paga, originaire de Kampala soit ce chasseur, mais ce n'est là qu'une hypothèse⁴²². Dittmer⁴²³ donne d'ailleurs d'importants détails sur la manière dont le *kwara* fut introduit à Chiana et aussi comment Lania, le tout premier chef de Chiana a acquis *kwara*.

Comme on peut le noter, alors que la lignée des chefs de Paga vient de Kampala et que celle des chefs de Chiana vient de Nobéré, les *kwara* de ces deux chefferies principales ont la

⁴²⁰ Awoudanki Sari, conseiller du chef de Paga, Paga, cour du chef de Paga, le 17/01/2000

⁴²¹ DITTMER, K. op.cit., appendice 25, p. 167

⁴²² AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 55

⁴²³ DITTMER, K. op.cit., annexe 24, p.164-165 et appendice 25, p. 167-170

même provenance. Ils ont tous les deux, été donnés par les Kadjela, du village autochtone de Pindaa. On se trouve alors face à une situation où bien que d'origines différentes, deux lignages de chefs se trouvent en possession d'un *kwara* donné par une même population autochtone. Il y a alors deux enseignements essentiels à tirer de ce constat :

D'abord, c'est l'origine du *kwara*, plus que l'origine du lignage fondateur de la chefferie qui importe, en ce qui concerne les conditions à remplir pour l'instauration d'une chefferie.

Ensuite, cela constitue un indice qui permet de supposer que c'est bien souvent à l'intérieur de l'aire culturel *kasena* qu'il convient de rechercher les origines profondes du *paare* ou en tout cas, ce qui fonde sa légitimité, mais montre également, que c'est sous l'instigation des premières chefferies (les chefferies aînées) que ce système d'organisation socio-politique s'est étendu à l'ensemble du pays *kasena*.

Mais, l'origine commune des *kwara* (pl. de *kwara*) de Chiana et de Paga, semble par ailleurs remettre en cause, l'hypothèse suivant laquelle, ce serait à partir de la provenance du *kwara* que les chefferies *kasena* auraient élaboré des récits de migration dont la fonction est de faire coïncider les origines des familles régnantes d'avec celles du *kwara*. Si tel était le cas, alors il n'y aurait aucune raison que le lignage des chefs de Paga et celui des chefs de Chiana n'aient pas élaboré un récit de migration qui retrace une origine commune à leurs ancêtres.

Bien au contraire, alors que les ancêtres de la famille régnante de Chiana sont dits être venus du Moogo tout comme ceux de la famille des chefs de Tiébélé, de Guiarao ou de Koumbili, le *kwara* de Chiana vient quant à lui de Pindaa, comme celui de Paga dont les ancêtres de la chefferie sont pourtant venus de Kampala. En outre, les *kwara* des chefferies dont les ancêtres fondateurs sont censés venir de la même aire culturelle, par exemple le pays *moaaga*, ont des origines plutôt diverses. Ils n'ont souvent en commun, que le fait d'avoir été donnés partout par des populations autochtones.

Dans la chefferie voisine de Kayaro, le *kwara* semble également avoir une origine locale. L'ancêtre du lignage Kaba qui fournit les chefs de Kayaro serait arrivé d'un village du nom de Kwincha, que nos informateurs localisent en pays *kusaga*. Il était chasseur, et c'est en se livrant à cette activité qu'il se retrouva dans la région actuelle de Kayaro où il rencontra en premier lieu les ancêtres des Kadjela, un des premiers occupants de ce terroir. Il fut accueilli par ces derniers, et comme il était chasseur en reconnaissance de cet accueil, il approvisionnait les Kadjela en viande. Par la suite, les Kadjela demandèrent à l'étranger de rester pour les aider à se défendre contre les chasseurs d'esclaves qui les massacraient. Pour renforcer cette alliance, l'ancêtre des Kadjela donna sa fille en mariage à l'étranger et aussi un endroit pour qu'il s'installe.

Ce sont les Kachela, qui en guise de reconnaissance pour non seulement l'aide que l'étranger leur apporta dans le cadre de la lutte contre les agresseurs esclavagistes, mais aussi pour la nourriture qu'il leur procurait, lui donnèrent le *kwara*⁴²⁴. Désormais, il y avait donc une double alliance. Une alliance matrimoniale à travers l'union entre la fille des premiers occupants et l'étranger, mais aussi, une alliance pour la gestion de la communauté, puisque ce sont les Kadjela qui remirent le *kwara* à l'ancêtre des Kaba.

On peut alors conclure, que la lignée des chefs de Kayaro, comme c'est le cas partout au Kasongo est issue d'une alliance matrimoniale entre la fille de ceux qui étaient déjà là et les nouveaux venus. Il est alors plausible, que cette alliance symbolise par ailleurs un pacte noué entre les premiers occupants et les nouveaux venus, entre l'ordre ancien et le nouvel ordre, ce qui se traduit par le bourrage de la corne (nouveau phénomène) par la terre des autels sacrés du village (ancien ordre), le résultat étant l'avènement d'un nouvel ordre socio-politique. Dans ce cas, il s'agirait d'une représentation symbolique de l'alliance matrimoniale, le *kwara* étant perçu comme la fille de ceux qui était déjà là et l'étranger (la corne) comme le mari. Dans tous les cas, c'est ainsi qu'on peut expliquer le fondement de l'organisation socio-politique du pays *kasena*.

En conclusion, on aura remarqué que la quasi-totalité des *kwara* du pays *kasena* a été remise par des lignages autochtones, résidant toujours dans un village autre que celui de la chefferie. Il n'y a que les cas de Tiébélé et de Pô, qui semblent constituer une exception. En ce qui concerne Tiébélé, il y aurait eu un premier *kwara*, introduit de Nalérigu en pays *mampruga*. L'avènement de ce premier *kwara* a sans doute constitué une première période dans la mise en place de la chefferie de Tiébélé. Pour des raisons que nous avons exposées plus haut, ce *kwara* fut abandonné au profit d'un second *kwara*, donné cette fois-ci par les autochtones de Boulmona. Il s'agissait alors d'une seconde période qui marque l'évolution de la chefferie de Tiébélé et qui la ramène dans le schéma classique de l'avènement du *kwara* en pays *kasena*, c'est-à-dire un *kwara* donné par les populations locales.

Pour ce qui est de Pô, une évolution inverse semble se produire. La première période de l'installation de la chefferie de Pô, est étroitement liée à l'adoption d'un *kwara* locale, celui de Guyu, un village qui se trouve aujourd'hui être un quartier de Pô, situé au sud-est de la ville. En revanche, la seconde période voit l'introduction d'un *kwara* venu de Kassana au Ghana actuel, mais situé néanmoins dans l'aire culturelle *kasena*. En dehors de ces deux cas particuliers que nous venons de relever, quel commentaire peut-on faire sur les origines du *kwara* en pays *kasena* ? S'agit-il d'une institution interne au Kasongo ou a-t-il été introduit de

⁴²⁴ Patrik Amipaare, Enseignant, prince de Kayaro, Navrongo, le 19/01/2000

l'étranger et en particulier du nord à partir des royaumes *moose* ou du sud à partir des états *dagomba mamprusi* ?

La première question qu'il convient de se poser est de savoir si le *kwara* a vraiment une origine locale, autochtone. La réponse à cette question est d'autant plus déterminante, qu'elle peut militer en faveur d'une origine locale ou extérieure de la chefferie elle-même puisque comme nous l'avons déjà indiqué, la chefferie n'a commencé qu'avec l'avènement du *kwara*. Pour espérer bénéficier d'un éclairage sur l'apparition du *kwara*, il est sans aucun doute indispensable de s'intéresser au rituel qui entoure le *kwara*.

Dans ce rituel, le personnage le plus important, signalé déjà par Dittmer et à sa suite D.Liberski, est le *kwara nu tu*, expression qu'on peut traduire littéralement par « le maître (propriétaire) de la mère du *kwara* ». Ce personnage est toujours issu d'un lignage autochtone établi en un village autre que celui où le chef exerce son autorité. Il peut s'agir également d'un quartier de la chefferie, mais où réside des autochtones. Toujours est-il que le lignage du *kwara nu tu* ne fait pas partie des sujets du chef.

La charge de *kwara nu tu* est héréditaire et la succession se fait à l'intérieur du lignage détenteur de cette fonction. C'est toujours au doyen du lignage que revient cette charge, comme pour rappeler la forme d'autorité qui avait cours avant l'apparition de la chefferie.

A côté de ce personnage, se trouve souvent un autre personnage à qui est affecté la fonction de garder le *kwara- boo*, (trou du *kwara*). Ce trou du *kwara* est situé sur un *tangwam* très puissant du village, qui peut être situé en brousse ou au village. Par exemple le *kwara boo* de Pô est localisé sur un *tangwam* du nom de Katogo dans le quartier Guyu, situé à l'est de la ville.

Il arrive aussi que le *kwara nu tu* soit en même temps, celui-là qui s'occupe de la garde du *kwara boo*. Dans ce cas, comme l'a relevé D. Liberski⁴²⁵, les deux principaux éléments qui, réunis permettent de fabriquer un *kwara* sont entre les mains d'un seul personnage. Cette situation fait du *kwara nu tu* le personnage le plus important, central, dans non seulement l'institution de la chefferie, mais encore dans la nomination d'un chef. Cette réalité est encore vivante de nos jours, chaque fois qu'il s'agit de désigner le successeur d'un chef défunt.

Le résumé du rituel relatif au *kwara* nous autorise à penser que cet objet est réellement la propriété des populations autochtones. Dans ces conditions, comment ces lignages autochtones ont-ils acquis le *kwara* ? L'ont-ils fabriqué sur place ou l'ont-ils importé des Dagomba-Mamprusi ou des Moose avant de le céder ultérieurement aux descendants des populations nouvellement arrivées ?

⁴²⁵ LIBERSKI, D. op.cit., p. 232

Les récits que nous avons collectés sur l'origine du *kwara* des Kasena, s'ils sont très clairs en ce qui concerne le don du *kwara* par les autochtones aux lignages des chefs, sont en revanche, très imprécis quant aux modes d'acquisition même de l'objet. Cela n'est pas très étonnant quand on sait qu'en pays *kasena*, le *kwara* est très sacré et de ce fait, est entouré d'un certain nombre de mystères. Les modes d'acquisition du *kwara* varient non seulement suivant les informateurs, mais encore, selon les chefferies. Néanmoins, on peut retenir pour l'ensemble du Kasongo trois principales origines et trois modes d'acquisition : La découverte en brousse, le rachat à un chasseur et enfin le vol.

Le cas de la découverte en brousse est parfaitement illustré par le récit d'origine du *kwara* de Boulmona dans la chefferie de Tiébélé, que nous empruntons à E.M.Aneyan⁴²⁶ : « Un jeune garçon appartenant au lignage du *kwara* tu de Bulmona à l'époque est chez ses oncles maternels à Songo (frères de la mère d'Ego) où il est chargé de la garde du troupeau de bœufs.

Un jour, le dieu de la brousse se manifeste et lui remet le kwara en question, en lui recommandant de le conserver. De retour au village à Songo, il fait part à son oncle de l'aventure qui lui est arrivée ; affolé, celui-ci refuse de le recevoir.

Le jeune homme rejoint alors Bulmona où réside son lignage paternel, muni de son kwara. ».

Lors de nos enquêtes à Chiana, le chef actuel nous a donné une version voisine en ce qui concerne l'acquisition du *kwara* de Chiana. Il aurait été découvert en brousse par le *tega tu* de Saa, qui appartient au lignage des premiers occupants de la chefferie de Chiana⁴²⁷.

En réalité, le chef de Chiana a certainement été influencé par l'idée de ne devoir son *kwara* à personne, sinon de la brousse même de Chiana ; autrement, il existe une version plus ancienne qui rattache l'origine du *kwara* de Chiana au deuxième cas de figure, c'est à dire au cas de rachat de l'objet à un chasseur.

En effet, nous devons à Dittmer⁴²⁸, un récit qui retrace fidèlement l'origine et le mode d'acquisition du *kwara* de Chiana. Dans le récit qu'il a transcrit intégralement dans l'annexe 24 intitulé « *The history of the Fétish « kwara »* (l'histoire du « fétiche » *kwara*), Dittmer commença par expliquer que le culte du *kwara* a perdu beaucoup de son importance. Cette situation suivant l'auteur, serait consécutive à l'avènement des Européens. La conséquence c'est que les sanctions religieuses du *kwara* ont été affaiblies par les activités de la mission chrétienne.

En outre, les prérogatives des chefs de gouverner leur peuple et de maintenir l'ordre leurs ont été enlevées à l'arrivée des autorités coloniales britanniques. Par ailleurs, déclare t-il,

⁴²⁶ ANEYAN, E.M. op.cit., p. 48

⁴²⁷ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000

⁴²⁸ DITTMER, K. op.cit., annexe 24, p. 164-166

la fin des guerres locales précoloniales (internes) a fortement réduit l'organisation traditionnelle basée sur le culte du *kwara*, de sorte que les gens n'invoquent plus le *kwara* en cas de problème. Après avoir fait le point sur les bouleversements consécutifs à la conquête coloniale, Dittmer expliqua ensuite comment et en quelles circonstances le *kwara* fit son apparition à Chiana.

Après, rapporte-t-il, que la population de Chiana se soit installée à l'est, au nord et à l'ouest de la rivière Buponga à Bogla, un nommé Kinka, un petit fils de Dia, le plus jeune fils de Wusiga vivait avec Bitarwora, dont le premier fils était Fuli. Ils vivaient ainsi, lorsqu'un jour, un chasseur originaire de Pindaa, vint à passer du côté de Wira piu (colline des hyènes) et tua un bœuf sauvage (un buffle). Le chasseur dépeça le buffle et pris le foie qu'il emporta avec lui chez Kinka. Suivant la coutume, on donna à boire à l'étranger. Après avoir bu, l'étranger coupa une partie du foie et le mis dans laalebasse de la femme qui lui avait donné l'eau, montrant par ce geste, qu'il avait tué un animal en brousse. Le chef de famille, Kinka fut alors informé et on alla en brousse rapporter la viande du buffle. Sur la demande du chasseur, la viande ainsi que ses bagages furent déposés dans la maison de la femme qui lui avait donné l'eau à boire.

C'est ainsi que le chasseur resta dans la maison de cette femme et continua à chasser. Cette femme, suivant le récit que nous rapporte Dittmer, avait une fille du nom de Kassina, avec laquelle le chasseur entretenait en secret des relations amoureuses. Elle se retrouva enceinte, sans que son père Fuli et Kinka le chef de famille ne soient mis au courant. Quand ces derniers eurent connaissance des faits, ils interrogèrent le chasseur qui reconnu qu'il était l'auteur de la grossesse. Or, suivant la coutume *kasena*, une fille à sa première grossesse doit subir certains rituels coutumiers dans la maison de son époux avant la naissance de l'enfant.

Pour respecter cette tradition, les logeurs du chasseur lui demandèrent de faire venir son neveu ou alors une de ses relations de Chiana pour accomplir les rites du mariage, avant que lui et sa femme aillent dans son propre village pour accomplir la coutume. Bantari se trouvait alors être son seul neveu à Chiana. C'est pourquoi il fut conduit dans la maison de Kinka pour célébrer le mariage du chasseur et de sa femme. On demanda alors à Bantari de faire venir les parents du chasseur de Kadjelo, un quartier de Pindaa. Ils vinrent et le mariage fut célébré par Bantari et ses oncles.

Le récit s'étend ensuite sur les circonstances de l'introduction du *kwara* à Chiana. Ce fut suite à une guerre occasionnée par le mariage d'une fille de Kinka du nom de Kafaa. Kafaa, la fille de Kinka gardait les chevaux de son père. Un homme nommé Agona Ada de Binagania, un quartier de Saa, épousa Kafaa et laissa donc les chevaux sans personne pour prendre soin d'eux. Kinka enrageait du fait que ses chevaux soient laissés à eux-mêmes, et à

cause de la manière par laquelle Agona Adda maria Kafaa. Il engagea alors une guerre contre la population de Saa pour récupérer sa fille. Kinka pria l'esprit de l'ancêtre de Chiana, Wusiga et la rivière Bogla, et fut assisté par la population de Katiu et ensemble ils envahirent Saa, sans pour autant parvenir à récupérer Kafaa.

Après le conflit, et suivant la coutume en cas de guerre entre deux villages, les protagonistes se réunirent pour régler le litige par des libations dont l'objectif était d'apaiser les esprits de la terre, à travers des rituels de purification. Pour ce faire, ils sacrifièrent de la volaille et des animaux pour réparer l'offense commise.

C'est cette cérémonie que Kinka, en tant que *tangwam tu* (prêtre) était en train de conduire quand Kassina et son époux arrivèrent pour lui rendre visite. Ils apprirent alors qu'il y a eu un conflit avec les gens de Saa, occasionné par le fait qu'Agona Adda a épousé Kafaa sans suivre les règles en la matière. Le chasseur fut alors surpris de constater que son beau-père au lieu de s'appuyer sur un *kwara* en cas de disputes et de conflits, s'appuyait sur l'esprit d'une rivière (un *tangwam*) ce qui lui semblait une mauvaise chose. Il demanda alors à sa femme Kassina s'ils n'avaient pas de *kwara* et elle répondit par la négative.

C'est ainsi qu'il demanda à sa femme de dire à ses parents de venir chez lui, à Pindaa pour qu'il leur donne le *kwara*. S'étant montrés intéressés, les parents de Kassina demandèrent comment ils pouvaient obtenir le *kwara*. Le chasseur leur expliqua qu'il fallait qu'ils amènent avec eux un mouton, une daba, un coq, une pintade et du tabac en boule. Il leur expliqua ensuite qu'une fois qu'ils auraient réuni le nécessaire, ils devaient le remettre au neveu des gens de Pindaa, c'est-à-dire Bantari de Kalvio, un quartier de Chiana et à un neveu d'un certain Adichogi du quartier Saboro à Chiana, et qu'il revenait à ces derniers d'acheminer les biens à Pindaa. Kinka et Fuli suivirent ces instructions à la lettre et envoyèrent par ce canal les biens demandés à Pindaa.

Quand les gens de Kadjelo de Pindaa reçurent les biens exigés, ils donnèrent des instructions aux gens de Chiana, en leur disant qu'ils devaient chercher un bœuf impeccable, qui a les cornes courbées, afin qu'à leur arrivée ils prennent une de ces cornes pour fabriquer le *kwara*. Le bœuf fut trouvé et les Kadjela vinrent d'abord avec le *kwara* chez Adichogi la nuit. A l'aube, Bantari fut envoyé chez Kinka par les gens de Kadjelo pour l'informer qu'il devait se préparer, car ils allaient lui apporter le *kwara* dans la nuit. Dittmer précisa alors que c'est pourquoi depuis cette période le *kwara* n'est jamais porté dans la journée.

Quand Kinka reçut le *kwara*, il proclama sur les toits des maisons, à l'intention des enfants de Wusiga, que le matin suivant, ils recevront des gens de Kadjelo leur *kwara*. Le matin, ils se rassemblèrent et il les informa que, lui et Fuli ont apporté un *kwara* dans le village pour les aider dans les sacrifices, dans le culte et dans les guerres inter villages. C'est

pourquoi lui, le grand prêtre de Chiana les avait appelés afin qu'ils viennent écouter les Kadjela, les fabricants du *kwara*.

La population de Chiana demanda alors aux Kadjela ce qu'ils voulaient en échange du *kwara*. Ils citèrent alors les choses suivantes : Un boubou noir, trois bracelets, trente dabas, un mouton noir, vingt poulets et neuf pintades. La population accepta et promit de donner en plus sept bœufs si le *kwara* s'averrait profitable et aide vraiment le village et la communauté. Le bœuf aux cornes courbées fut alors tué et sa corne droite fut utilisée pour la fabrication sacrée du *kwara*.

Kinka demanda alors aux différents aînés de prendre possession du *kwara*. Commençant par Gyatè, le fils de Tadoo, fils de Zoo, l'ancêtre fondateur de Katiu. Ce dernier refusa en argumentant qu'ils avaient (les gens de son lignage) choisi un œuf ambulante (un culte du quartier Tadoo) dont ils ne savaient ce qui devait en éclore, si bien qu'ils ne peuvent plus manger (accepter) autre chose.

Kinka demanda ensuite à Muli, de Saa de prendre le *kwara*. Il refusa également car, son lignage était propriétaire et sacrificateur du *tangwam* Zambao et en outre il avait en charge la maîtrise de la pluie (*dwa tu*). Kinka fit ainsi le tour des aînés sans trouver un volontaire pour s'occuper du nouveau culte. Les Kadjela déclarèrent alors que c'est Kinka lui-même qui devrait prendre possession du *kwara*, mais qu'il ne pouvait le faire en étant en même temps le grand prêtre du village. Kinka reconnu qu'il était effectivement la personne la plus indiquée pour prendre possession du *kwara*. Alors, l'homme de Pindaa lui prépara le *kwara* et déclara qu'en tant que détenteur du *kwara*, c'est à Kinka qu'il revenait de fournir les différentes choses que les gens de Pindaa réclamaient avant d'entrer en possession du *kwara* lui-même (Kinka devint alors le *kwara tu*) et que la mère du *kwara* (le *kwara-nu*) sera placée dans la maison de leur belle-mère, c'est-à-dire la mère de Kassina. Cette disposition faisait de Fuli, le père de Kassina, le *kwara nu tu*. La suite du récit explique ensuite le processus de fabrication du *kwara*.

La peau du mouton noir fut dépecée en forme ouverte pour que le prêtre du *kwara* la porte ou pour prendre le *kwara* avec lui pour présider aux réunions où l'on jugeait les gens coupables de fautes dans le village et pour accomplir des coutumes nécessaires. La corne fut d'abord remplie avec des substances (terres) prélevées à Pindaa. L'homme de Pindaa y ajouta ensuite de la terre prélevée sur le plus puissant *tangwam*, la rivière Bolga, au fond de la corne et de la terre prélevée sur un autre *tangwam* important, la montagne Zambao au-dessus.

L'objectif de ce mélange des substances sacrées provenant de Pindaa et des deux plus puissants *tangwana* de Chiana avait pour but de symboliser le fait que le *kwara* allait travailler en coopération avec les deux puissants *tangwana* locaux, pour donner au village, un

pouvoir lui permettant d'organiser la communauté. Avant que l'homme de Pindaa ne reparte, il avertit que les sept premières têtes de bétail qui seraient acquises de n'importe quelle personne, dans le cadre d'un conflit ou fournies pour réparer une offense devaient lui être remises par l'intermédiaire de Fuli qui possédait la mère *kwara* (*kwara nu tu*).

Dittmer rapporta ensuite que lors du sacrifice au *kwara*, tous les chefs de lignages ont l'obligation d'être présents. Le *kwara* est gardé dans une chambre, enveloppé et placé en haut pour éviter que l'eau le touche, car il est dit que si l'eau touche le *kwara*, les récoltes du village ne seraient pas bonnes. Il ne doit pas non plus être vu des gens, car si une personne venait à voir le *kwara*, elle deviendrait automatiquement aveugle. La chambre du *kwara* (*kwara diga*) est également interdite à être touchée par les gens. Pour ce faire, cette case est toujours gardée et rendue non accessible aux gens.

Ce récit que nous tenons de Dittmer est le plus complet des récits sur les origines et les modes d'acquisition du *kwara* en pays *kasena*. Il nous éclaire sur plusieurs aspects et en particulier sur l'origine du *kwara*, les circonstances historiques qui occasionnèrent son avènement, les conditions de son acquisition et le processus de sa fabrication.

Il nous reste maintenant à investiguer sur le troisième type d'acquisition du *kwara*, à savoir l'acquisition par le vol. Ce cas de figure est illustré par le récit de l'avènement du second *kwara* de la chefferie de Pô.

Selon le récit que nous avons collecté à Pô, Gongkwora, prince originaire de Kassana, quitta sa chefferie, suite à son échec dans ses prétentions à la succession de son père et s'installa à Pô. Après le départ de Gongkwora, le nouveau chef qui était son frère cadet, organisa des réjouissances se croyant débarrassé par le départ du rival dangereux, de tout souci pour sa chefferie. Pendant les festivités, la sœur de Gongkwora déroba le *kwara* de Kassana et le porta à son frère qui était entre temps au service de *naaba* Bilgo.

Par la suite, arrivèrent également à Pô, deux frères de Gongkwora. Gongkwora, à cause de son serment de ne plus jamais accepter la fonction de chef, remis alors le *kwara* à son frère cadet, qui fonda le village de Kapori (à sept Km au sud-ouest de Pô). C'est selon le récit, à Kapori que se trouverait le *kwara* originel de Kassana.

A l'occasion de la lutte continue qui opposait *naaba* Bilogo, assisté de Gongkwora aux habitants de Tamona, le *kwara* devint nécessaire à Pô. En effet, ne parvenant pas à vaincre les habitants de Tamona, Gongkwora fit appel à un guerrier *dagomba*, qui déclara que pour que son pouvoir agisse, il fallait que Pô eût un *kwara*. C'est pourquoi Gongkwora, accompagné de son plus jeune frère qui devait devenir chef de Pô, se rendit à Kapori pour réclamer le *kwara* de Kassana. Mais le frère puîné de Gongkwora, qui était chef de Kapori, refusa de remettre le *kwara*.

A la suite de ce refus, Gongkwora et son frère cadet apportèrent à Kapori de nombreux bœufs, des chèvres, des bracelets etc., comme dans le cas d'une demande en mariage. Le chef de Kapori finit par se sentir disposé à fabriquer un nouveau *kwara*. Il le remit au lignage des Nugabia, qui l'apporta à Pô. Depuis ce temps et jusqu'à ce jour, chaque prétendant au titre de chef de Pô doit apporter ces cadeaux à Kapori.

Ces trois principales versions (la découverte en brousse, le rachat à un chasseur et le vol) résument parfaitement les origines et les modes d'acquisition de tous les *kwara* du Kasongo.

A partir des traditions relatives aux origines des lignées des chefs et en tenant compte des origines et des modes d'acquisition du *kwara* en pays *kasena*, quelle conclusion pouvons nous tirer par rapport à la question du caractère local ou non de l'institution chefferie ?

Au terme de nos investigations sur les origines de l'institution de la chefferie au Kasongo, un constat s'impose. Les ancêtres fondateurs des lignages de chefs, mis à part le cas de Pô, viennent tous, de l'extérieur de l'aire culturel *kasena*. Les cultures auxquelles ces familles de chef se rattachent se répartissent en deux principaux groupes. Il y a d'une part, le pays *moaaga*, qui est cité par la grande majorité des lignages des chefs comme étant la partie de leurs ancêtres et, d'autre part, le pays *mampruga*. Les résultats de cette investigation nous conduisent alors à abonder dans le sens des auteurs qui estiment que ce sont des envahisseurs, notamment les Moose et les Mamprusi qui introduisirent le système de chefferie au Kasongo.

Pourtant, comme nous l'avons souligné, pour les Kasena, pour qu'une chefferie puisse exister, la seule qualité de prince ne suffit pas. Il faut avoir en sa possession le *kwara*. C'est le *kwara* qui avant tout, permet l'existence d'une chefferie. Dans ces conditions, il convient de tenir compte aussi de l'origine du *kwara* en pays *kasena*.

A propos de l'origine du *kwara*, nos analyses nous conduisent à estimer qu'il est essentiellement local. Dans la presque totalité des chefferies, le *kwara* a été donné par les populations autochtones, si l'on met de côté le cas de Pô et celui de Tiébélé. Tiébélé a d'ailleurs fini par rejoindre la grande majorité en adoptant un *kwara* locale fabriqué par les populations autochtones de Boulmona. Même dans le cas, de Pô, qui à première vue constitue une exception, on peut admettre que le *kwara* de Kassana adopté par Pô, vient de l'aire culturel *kasim* et non du pays *moaaga* ou *mampruga*.

En outre de nos jours, le *kwara nu tu* de Pô, réside à Kapori, un des villages autochtones de la chefferie. Il est alors permis de croire que l'institution chefferie est une structure interne au Kasongo, le résultat d'une évolution interne. Tout en adhérant à cette position, il nous faut cependant reconnaître qu'il est évident que le système d'organisation des

Moose des Dagomba et des Mamprusi a exercé une influence sur les Kasena dans la mise en place de la chefferie.

C'est peut être ce qui justifie que quelques chefferies *kasena* comme c'est le cas de Pô et de Tiébélé, localisent les origines de leurs *kware* en pays *mamrpuga*. Il est aussi fort probable, que dans un premier temps, le *kwara* aît été donné par les Mamprusi, ce qui devait alors se traduire par une dépendance des chefferies *kasena* à l'égard des *Na* de Nalérigu. En adoptant des *kware* locaux, fabriqués par les autochtones, les Kasena étaient à une autre étape de leur évolution politique, puisqu'ils s'affranchissaient de la tutelle ou de l'influence de l'étranger. On peut alors se demander quelle fut la part des uns et des autres dans cette évolution historique ?

C'est à partir des récits de migration du pays *kasena*, que nous pouvons nous faire une idée de l'apport des uns et des autres dans l'institution de la chefferie. Dans ces récits, les migrants sont présentés sous les traits d'hommes déjà habitués au pouvoir. Ils sont courageux, braves et c'est pourquoi bien souvent ils sont décrits comme des chasseurs, des princes et des gens errants. Parvenus dans les villages autochtones, ils ont parfois, à proximité, abattu de préférence un gros gibier. Ce sont alors des hommes valeureux dont la communauté a besoins pour l'aider à faire face aux adversités de la nature. Dans ces conditions, leur installation au sein des communautés autochtones a été beaucoup plus le résultat d'une intégration que d'une conquête.

La collaboration entre les anciens occupants et les nouveaux venus se poursuit quand il s'est agit d'instituer la chefferie. Le *kwara* en pays *kasena* se présente sous la forme d'une corne. Au début, cette corne provenait d'un animal sauvage, de préférence un buffle. Or comme le montrent les récits, ce sont les nouveaux venus qui exercent l'activité de la chasse. Pour disposer de cette corne, il faut bien qu'un chasseur abatte un gibier. Mais une corne ne peut en tant que telle être un *kwara*. Cette corne doit être remplie avec la terre sacrée du village pour avoir toute la magie et la puissance nécessaires grâce à l'intervention des esprits sacrés qui habitent les autels de la terre du village.

Les deux communautés se trouvent alors dans une collaboration mutuelle, les uns apportant la corne et les autres ce qui est plus important, c'est-à-dire ce qui est sacré et qui confère au *kwara* sa puissance et sa légitimité. C'est cette collaboration qui est symbolisé dans les récits par une alliance matrimoniale. La terre sacrée du village est présentée comme la fille de l'autochtone qui a accueilli l'étranger et la corne représente l'étranger. Le bourrage de la corne par la terre prélevée sur les différents autels sacrés du village est symbolisé par l'alliance matrimoniale entre la fille de l'autochtone et l'étranger, chasseur ou prince.

Dès lors que cette collaboration est établie, il n'est pas étonnant que dans la répartition des tâches, la chefferie ait été confiée à ceux qui symbolisent la puissance et le courage, toute chose que le thème de la chasse met en relief dans les récits de migration. C'est pourquoi nous pensons que la chefferie *kasena* s'est construite sur la base des croyances socio-religieuses internes au Kasongo, mais elle a bénéficié aussi des influences des voisins et des apports respectifs des populations qui se sont rencontrées dans cette région. Le *paare*, que la littérature ethnographique a traduit par chefferie, apparaît dans ces conditions comme le fruit d'un métissage culturel entre des éléments venus des sociétés voisines à organisation centralisée et les croyances socio-culturelles internes au Kasongo. C'est alors à juste titre que J.K.Zerbo qualifie l'organisation socio-politique des Kasena mais aussi des Nuna de « *systèmes intermédiaires* »⁴²⁹. Il s'agit alors de tenter de dégager les conditions historiques qui conduisirent à l'émergence de cette forme d'organisation socio-politique dans cette région.

4.3. Les conditions de l'émergence de la chefferie en pays kasena.

Comme le montrent les récits, les origines des lignées des *pwa* (chefs) en pays *kasena* et les origines du *kwara* sont la plupart du temps différentes. C'est la raison pour laquelle, il n'était pas pertinent de se limiter à une investigation sur les seules origines des lignées des *pwa* (chefs), pour démontrer le caractère interne ou externe du *paare* (chefferie). Bien au contraire, les Kasena, pour ce qui est de la naissance du *paare*, mettent l'accent sur les origines du *kwara*. Au Kasongo, un *pé* sans *kwara* est un chef sans pouvoir, pour ne pas dire qu'il n'est pas du tout un chef. En effet, Il n'est même pas possible nous semble-t-il, d'envisager l'existence d'un *pé* sans *kwara*. Aussi, l'investigation devait-elle beaucoup plus porter sur les origines et le mode d'acquisition du *kwara* que sur celles du lignage du chef.

D'ailleurs, la plupart des informateurs s'accordent à reconnaître que l'apparition du *kwara* est bien postérieure à l'arrivée des ancêtres des lignages qui détiennent de nos jours le *paare* en pays *kasena*. C'est pourquoi la quête sur les origines du *paare* au Kasongo doit davantage porter sur les origines de ce symbole qui fonde le *paare* et sans lequel il n'y a aucune légitimité à cette forme d'autorité. C'est à partir de l'admiration qu'ils avaient pour leurs voisins, et aussi à partir de certains facteurs historiques internes (conflits internes, agressions extérieures etc.) qui constituaient autant de problèmes que les cultes anciens ne parvenaient plus à résoudre, que les Kasena éprouvèrent progressivement, la nécessité de mettre sur pieds une nouvelle forme d'organisation. Ils n'ont cependant pas fait table rase de leur organisation ancienne. Ils se sont seulement inspirés du modèle des voisins et l'ont

⁴²⁹ KAMBOU-FERRAND, J.M. Préface de Ki.J.Zerbo. op.cit., p. I

adapté à leur vision du monde. Il est alors important, de s'interroger sur les conditions historiques qui favorisèrent l'émergence du *paare* en pays *kasena*.

Quelle que soit la chefferie *kasena* considérée, on peut résumer de la manière qui suit le processus de l'apparition du *kwara*. Dans le cas de la chefferie de Pô par exemple, on assiste à une rupture entre les migrants venus de Kassana et leur pays d'origine. Ils sont désormais interdits de séjour à Kassana. Sur place, ils trouvèrent déjà installés, outre les autochtones que sont les gens de Tamona, de Nahouri et de Samboro, les gens de Zénian et les Moose les plus récemment arrivés et qui sont hébergés par les gens de Zénian.

Par ailleurs, les gens de Kassana sont arrivés à un moment où les Moose étaient en lutte contre les gens de Tamona pour le contrôle du terroir. Les Moose trouvèrent en ces nouveaux venus des alliés puissants pour combattre les gens de Tamona. Pour renforcer leur alliance militaire, les Moose donnèrent en mariage leur fille aux gens de Kassana. Désormais avec cette alliance matrimoniale, les deux familles devenaient des alliées et c'est de cette alliance qu'est issu le lignage des chefs de Pô.

Mais en attendant, les deux alliées ne parvenaient pas remporter la victoire sur les autochtones. Ils firent alors appel à un guerrier *dagomba*, qui avait une puissance guerrière magique. C'est alors que ce dernier leur expliqua que pour que sa puissance agisse, il fallait que Pô eût un *kwara* et un chef. C'est donc face à une nécessité impérieuse, celle de remporter la victoire sur les autochtones, qu'un nouveau symbole d'autorité, le *kawra* fut introduit. Avec l'arrivée du *kwara*, la coalition formée par les Moose et les gens de Kassana parvint à vaincre les habitants de Tamona.

Il est vrai qu'à Pô, les informateurs sont unanimes pour affirmer que le *kwara* est arrivé de Kassana avec une sœur de Gongkwora, l'ancêtre de la vague des migrants venus de ce village du Nord-Ghana. Cependant, si tel était vraiment le cas, Gongkwora n'aurait pas ignoré l'importance du *kwara* et qu'il faille attendre qu'un Dagomba vienne le lui apprendre. Il est beaucoup plus probable que ce *kwara* ait été fabriqué sur place sur conseil des Dagomba, qui comme on le sait connaissaient déjà un système de commandement politique beaucoup plus élaboré.

D'ailleurs, comme dans toutes les chefferies *kasena*, il existe à Pô, un endroit sacré du nom de Katogo, localisé dans un quartier du nom de Guyu à l'Est de la ville dont la terre sacrée entre dans la composition du *kwara*. La référence à Kassana n'est donc qu'une fiction dont l'objectif est de faire coïncider les origines du *kwara* d'avec celles de la lignée des chefs de Pô.

On se rend alors compte que l'influence que les populations voisines ont exercée sur les Kasena n'a pas été acceptée sans condition. L'appropriation de ce système d'organisation

se caractérise par l'apport des *tangwana kasena*, à travers notamment le bourrage du *kwara* avec la terre des divinités sacrées du village. C'est cette alliance entre les anciens cultes (le culte de la terre et des *tangwana*) et le nouveau culte, celui du *kwara*, qui transparaît dans les récits sous forme d'alliance matrimoniale.

Jusqu'à nos jours, en cas de campagne pour la succession au chef défunt, les candidats (qui sont les descendants donc du chasseur venu d'ailleurs) se comportent comme s'ils demandaient la main d'une fille des autochtones (le *kwara*). Les cadeaux qu'ils apportent pour cette circonstance au *kwara nu tu* et au *kwara tu*, sont exactement les mêmes que l'on demande en pays *kasena* quand il s'agit de demander la main d'une fille.

Au Kasongo, aucun récit d'origine ne nous autorise à penser que dès les débuts de la formation des communautés humaines dans cette région il existait un système d'organisation basé autour du *paare*. Bien au contraire, tous les récits d'origine s'accordent à montrer que l'organisation de la société était centralisée autour des *tangwana* et des maîtres de la terre. C'est ce que E.M. Aneyan⁴³⁰ a qualifié d'ordre polico-religieux. Les populations anciennes de cette région adoraient le culte de la terre à travers lequel ils géraient la terre. Le culte de la terre leur conférait une mainmise sur la terre qu'ils cultivaient. Leur mode de vie devait être relativement simple. Ils vivaient dans des grottes (Tiébélé, Nahouri, etc.) et dans des huttes. C'est d'ailleurs pourquoi pour ces populations anciennes, on a l'impression que l'histoire ne commence qu'avec l'arrivée des immigrants⁴³¹. C'est ainsi, que pour mieux appréhender les conditions historiques qui mirent en scène l'institution chefferie, on est obligé de se référer aux récits de migration.

Dans le pays *kasena* du Burkina-Faso, les récits de migration permettent de connaître les principales causes qui furent à l'origine de l'avènement du *paare*. A Koumbili, le récit de migration nous rapporte qu'Assanga arrivé de Loubila trouva les populations autochtones en guerre contre leurs voisins de Kum. Ayant accepté de les aider, les autochtones de Bouassan demandèrent à l'étranger de rester et une des motivations pour le retenir a été de lui confier le *paare*. Le récit ne précise pas si ce *paare* existait déjà ou si il a été institué seulement suite à l'arrivée d'Assanga. Mais déjà on peut remarquer qu'il n'est fait mention de cette forme d'autorité que dans une situation extrêmement difficile, c'est à dire en temps de conflits internes ou de guerre avec l'extérieur.

Pour l'instant, on peut retenir que les autochtones faisaient l'objet d'une agression qu'ils ne pouvaient refouler, raison pour laquelle ils firent appel à cet étranger de passage. En contre partie de son soutien militaire, l'étranger exigea ou accepta sur proposition des

⁴³⁰ ANEYAN, E.M. op.cit., p. 44

⁴³¹ AWEDOBA, A.K., 1985. op.cit., p.53

lignages autochtones, d'être porté à la tête de la communauté. Les conditions qui présidèrent à l'avènement de la chefferie à Koumbili sont exactement les mêmes qui permirent l'instauration de l'institution à Guiaro.

Là également, ce village était en guerre contre les gens de Koumbili quand arriva dans la région Avè Dajana, originaire du pays *moaaga*. On retrouve encore la même situation à Tiakané. Mais c'est surtout le cas de Pô qui nous permet de mieux cerner les conditions de l'apparition de la chefferie en pays *kasena*.

Suivant la tradition orale de cette chefferie, on peut classer dans l'ordre chronologique suivant l'arrivée des diverses populations qui l'occupèrent. Il y avait d'abord les gens de Tamona et de Zénian (lignage des Gonyumbia), puis arriva des Moose de Nobéré guidés par un certain Bilgo. Le contrôle rituel de la terre de Pô était alors entre les mains des gens de Tamona. Ils se montrèrent hostiles à l'installation des Moose. Suite à cette hostilité, une lutte s'engagea entre les Moose et les gens de Tamona. Sur ces entrefaites, arriva un quatrième groupe en provenance de Kassana et guidé par Gongkwora, un prince qui quitta sa chefferie suite à un conflit de succession. Le nouveau venu s'allia aux Moose et ensemble ils tentèrent de repousser les gens de Tamona.

Les hostilités perduraient sans qu'aucune partie ne puisse remporter une victoire décisive qui lui permette de placer le terroir sous son contrôle. C'est alors que Gongkwora fit appel à un célèbre guerrier *dagomba* de Gamba (Gambaga) qui possédait un pouvoir guerrier magique très puissant. Mais ce dernier déclara que pour que son pouvoir agisse, il fallait que Pô eût un *kwara*. Or, suivant toujours la tradition de Pô, après sa fuite de Kassana, Gongkwora avait été suivi par ses partisans quelques jours plus tard. Lors de leur fuite, ces derniers, et en particulier une sœur de Gongkwora, avait dérobé le *kwara* de Kassana. Elle donna le *kwara* à Gongkwora qui le remit à son frère cadet qui fonda le village de Kaporî à sept Km au sud-ouest de Pô.

Maintenant, il avait besoin du *kwara*, non seulement pour pouvoir vaincre les gens de Tamona, mais aussi parce que Pô comptait alors tellement d'habitants, qu'un chef et un *kwara* étaient devenus nécessaires à un gouvernement normal. Devant cette nécessité, Gongkwora se rendit à Kaporî avec son plus jeune frère qui devait devenir chef. Mais le frère puîné de Gongkwora refusa de remettre le *kwara*. A la suite de quoi, Gongkwora et son frère cadet apportèrent à Kaporî de nombreux bœufs, des chèvres, des bracelets etc. Le chef de Kaporî finit par se sentir disposé à fabriquer un nouveau *kwara* pour Gongkwora.

L'analyse de ce passage du récit sur l'avènement de la chefferie à Pô nous permet de retenir trois principales informations :

D'abord, le *kwara*, sans lequel on ne peut installer un *pé* est venu de Kassana avec les migrants. Cela implique qu'arrivé bien avant, les Moose ne l'avaient pas. Dans ces conditions, il est difficile de soutenir que ce sont les Moose qui instituèrent la chefferie à Pô.

Ensuite, l'événement historique majeur qui semble avoir déterminé l'avènement du *kwara*, source de la chefferie est la situation de guerre qui existait entre Tamona d'une part, et d'autre part, les Moose et les gens de Kassana.

Enfin, l'accroissement démographique, source de conflits internes, fait partie des conditions historiques qui rendirent nécessaire la présence d'un *kwara*, nouveau symbole de l'autorité, l'ancien symbole que constituait le culte de la terre et des *tangwana* n'étant plus à même de gérer une population si nombreuse.

Dès lors, on peut comprendre pourquoi ce nouveau symbole est remis à des lignages d'origine étrangère. Le culte de la terre et des *tangwana* étant détenu par les populations anciennes, il fallait responsabiliser les nouveaux arrivants en les impliquant dans la gestion de la société. C'est hypothèse est d'autant plus fondée que l'origine de la divinité *kwara*, comme on l'a vu est souvent différente de l'origine de la lignée du chef.

Pour l'instant on peut conclure qu'en fait, à un certain stade de leur évolution historique, les populations du pays *kasena* ont éprouvé la nécessité de recourir à d'autres formes d'organisation, car, le culte des *tangwana* et de la terre n'était plus à même de répondre aux besoins de la société⁴³². Ils se sont sans aucun doute révélés inefficaces face à de nouveaux défis que constituent les agressions extérieures, mais aussi les conflits internes qui accompagnent une société en plein accroissement démographique. Il ne s'agissait plus de gérer une famille ou au plus deux, mais certainement plusieurs lignages d'origines diverses. Ce sont là certainement autant de conditions historiques qui progressivement, présidèrent à l'apparition d'une nouvelle forme d'organisation qu'est le *paare*.

Dans d'autres régions du Kasongo, l'origine du *kwara* est expliquée de façon différente. A Chiana, par exemple, on se rappelle que le fondateur de cette chefferie est selon la tradition, un prince originaire de Nobéré. Mais le récit ne nous dit pas que ce prince est venu de Nobéré avec son *kwara*. Bien après son installation à Chiana, il n'était pas question de *kwara* et encore moins de *paare*. Il a fallu, suivant une des versions sur l'origine du *kwara* de Chiana, qu'il soit introduit plus tard par un chasseur originaire de Pindaa⁴³³.

Les circonstances de l'introduction du *kwara* sont exactement les mêmes que celles qui favorisèrent son avènement dans la région de Pô. Il fut présenté comme une divinité dont le culte permettait d'avoir plus d'efficacité dans la guerre et dans les luttes pour la conquête

⁴³² HOWELL, A.M. op.cit., p.26

⁴³³ DITTMER, K., op.cit., annexe 24, pp. 164-166 et HOWELL, A.M.op.cit., p. 23

des terroirs, facultés que n'avait pas le culte de la terre et des *tangwana*. En outre, le *kwara* se présente comme ayant beaucoup plus de puissance en tant que symbole de justice et de légitimation de l'autorité⁴³⁴.

L'examen de la tradition relative à l'origine du *paare* à Chiana nous autorise à faire les remarques suivantes :

Le pouvoir en pays *kasena* fut d'abord essentiellement religieux à travers notamment les cultes des *tangwana*, de la terre (*tega tu*) et de la pluie (*dwa tu*). Tous ces cultes constituaient le fondement d'une autorité mythico-religieuse et politique, qui existait bien avant le *paare* qui ne prit réellement forme qu'avec l'introduction ou l'acquisition du *kwara* qui intégra une grande part du religieux qui existait auparavant. Ainsi, le pouvoir politique au Kasongo, même s'il semble dominer le pouvoir religieux est né de ce dernier et c'est aussi le religieux qui confère sa légitimité au politique. D'ailleurs, à l'origine, le *kwara* est et reste encore une espèce de divinité du pouvoir, le symbole indispensable à l'exercice du *paare*. Il est considéré comme très puissant, et il accepte (légitime) ou refuse un candidat, soit à travers un sacrifice, soit par les révélations d'un devin. C'est pourquoi le *pé* est aussi un chef religieux, puisqu'il est responsable du culte du *kwara*.

La personnalité de celui qui introduisit le *kwara* à Chiana mérite également qu'on s'y arrête. Selon la tradition, c'est un chasseur originaire de Pindaa qui aurait introduit le culte du *kwara* à Chiana. Nous n'avons aucune précision sur l'identité de ce chasseur, mais il est fort probable que ce soit Navè, le chasseur venu de Kampala. Le *kwara*, qui est une corne de bœuf, aurait été rempli par de la terre prélevée sur les endroits sacrés (les *tangwana*) de Pindaa.

Mais suivant le chef actuel de Chiana, le *kwara* n'a pas été introduit d'ailleurs, ce serait les descendants du *tega tu* (les autochtones) de Chiana, qui l'auraient découvert en brousse. Il ne leur a pas été donné par quelqu'un. Seulement comme ils s'occupaient déjà de différents cultes, notamment ceux relatifs à la terre, les descendants de Nosi, donc les premiers occupants remirent le nouveau culte, celui du *kwara* aux descendants de Chiana, et plus précisément à son petit-fils Bassou⁴³⁵.

Dans tous les cas, il est très clair que ce ne sont pas les descendants des Moose installés à Chiana qui ont introduit le *kwara*, symbole de la chefferie, même si par ailleurs ce sont eux qui l'exercent.

Dans la région de Kayaro, c'est le lignage des Kaba, originaire du pays *kusaga* qui exerce la chefferie. Le *kwara*, fondement de cette autorité leur a été remis par un des lignages

⁴³⁴ HOWELL, A.M., op.cit., p. 23

⁴³⁵ Ayagtam Adiali Roland, chef Chiana, Chiana le 20/01/2000

autochtones, à savoir les Kadjela de Pindaa, un des plus anciens villages de la région de Paga. Les conditions dans lesquelles le *kwara* fut donné à l'ancêtre de la lignée des chefs de Kayaro sont également assez précises.

En effet, arrivé du pays *kusaga*, cet ancêtre trouva les populations anciennes en proie à des raids esclavagistes. La tradition ne nous donne aucune indication sur l'identité de ces esclavagistes mais comme ces événements sont antérieurs à l'avènement de la chefferie, il est probable qu'il ne s'agisse pas ici de l'invasion *zaberma*, qui elle, n'est intervenue que dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

A l'époque de l'invasion *zaberma*, la chefferie existait déjà à Kayaro. Dans ces conditions, les agressions esclavagistes dont il est question ici, pourraient être l'œuvre des Dagomba qui agissaient pour le compte des Ashanti. Ce n'est que bien plus tard, que les Zaberma furent employés par les Dagomba pour razzier ces populations. Toujours est-il que les gens de Kayaro étaient sur le point d'être anéantis quand survint le chasseur originaire du pays *kusaga*. Ce dernier, sur sollicitation de la population, intervint pour aider à repousser les esclavagistes. Grâce à ce soutien, Kayaro fut débarrassé de ces agressions et c'est en récompense que les autochtones donnèrent le *kwara*, symbole de pouvoir et d'autorité à ce chasseur étranger.⁴³⁶

Comme dans les autres chefferies, on peut noter que c'est face à une situation conflictuelle, que le *kwara*, symbole d'une nouvelle forme d'autorité fit son apparition. Il fut par la suite, en raison sans doute de la puissance qu'on lui prête, à partir des premiers villages qui ont adopté ce modèle de gestion de la société, diffusé progressivement dans l'ensemble du Kasongo. Dans le cas de Kayaro, aucune indication ne nous permet de penser que le *kwara* vient d'ailleurs. Il a été remis à l'ancêtre de la lignée des chefs par un des lignages premiers occupants de la région, en l'occurrence, les Kadjela de Pindaa, qui comme nous le savons, donnèrent également à Chiana son *kwara*.

Au terme de l'examen des conditions historiques qui déterminèrent l'émergence de la chefferie, il faut avouer qu'elle ne prit corps qu'avec l'avènement ou l'introduction d'un phénomène politico-religieux nouveau qu'est le *kwara*. C'est le *kwara* qui est le fondement de la chefferie *kasena*. Ainsi, que ce soit à Pô à Chiana ou ailleurs, on peut conclure que c'est parce que la société s'est trouvée confrontée à des questions difficiles à résoudre par les moyens traditionnellement connus que le *kwara*, condition indispensable pour l'existence du *paare*, fit son apparition.

A Pô, le guerrier *dagomba* affirma que sans un *kwara* il n'était pas possible de régler le conflit qui opposait les Moose aux gens de Tamona. A Chiana, le chasseur originaire de

⁴³⁶ HOWELL, A.M.op.cit., p. 24 et Patrik Amipaare, Navrongo, le 19/01/2000

Pindaa marqua son étonnement quand il se rendit compte que c'est aux *tangwana* que les gens de Chiana s'adressaient en cas de conflit. Il leur expliqua alors que cette façon de résoudre les conflits et les problèmes sociaux de tout genre n'était pas efficace. En revanche, il arriva à les convaincre que face à de telles situations, il fallait un *kwara*. Il introduit alors le *kwara* qui symbolise ce nouveau pouvoir. Le *kwara* selon lui, était supérieur aux *tangwana* et avait un pouvoir surnaturel capable de trouver des solutions aux conflits. La plupart des populations du pays *kasena* n'étaient pas comme du reste c'est encore le cas aujourd'hui, fermées à des idées nouvelles et aux influences extérieures.

C'est pourquoi face probablement à un contexte historique de troubles et d'agressions favorisés par un accroissement démographique, les Kasena réagirent en acceptant sans doute avec réticence, mais dans tous les cas, progressivement, au moins deux à trois générations après l'arrivée des « étrangers », le *kwara*, ce nouveau culte qui leur permettait de mieux contrôler leurs populations. L'avènement du *kwara* se solda par une évolution sociale qui s'est traduite par la séparation des tâches entre les détenteurs de la maîtrise de la terre et les détenteurs de la nouvelle forme d'autorité, les premiers ayant toujours refusé d'accumuler les deux charges.

Ce ne fut donc pas par la conquête et par la force que cette charge est revenue à des lignages fondés par des nouveaux venus. Les Kasena ont certainement jugé qu'il était dangereux de concentrer les deux formes de pouvoir entre les mains d'une seule famille ou d'un seul lignage. Dès lors que ce partage a été fait depuis l'avènement du *kwara*, il leur fallait expliquer ou justifier une telle séparation. C'est là également, une des fonctions des récits d'origine et de migration⁴³⁷.

Le *kwara* fut introduit comme une influence bienveillante. Ses principales caractéristiques en tant qu'institution pour la réconciliation et comme source de refuge se trouvent illustrées dans sa représentation par les Kasena sous forme de symbole féminin, comme le montre particulièrement la légende de Chiana.

De même la compétition pour obtenir *kwara* et par conséquent le *paare* est décrite en termes de compétition de prétendants à la main d'une jeune fille, et le lignage qui a la charge d'introniser les chefs est décrit comme ayant des liens de parenté (alliance) avec le lignage dont les membres sont habiletés à prétendre à la chefferie⁴³⁸. Les circonstances de l'avènement de la chefferie connues, Il est nécessaire de connaître le processus de constitution d'une chefferie chez les Kasena. Quelles sont les étapes qui conduisent à la mise en place d'une chefferie et comment par la suite elle acquiert le statut de chefferie aînée ou principale ?

⁴³⁷ HOWELL, A.M. op.cit., p. 26

⁴³⁸ AWEDOBA, A.K. 1985.op.cit., p.56

4.4. Processus de constitution d'une chefferie principale

Comme indiqué plus haut, c'est avec l'introduction du *paar kwara* que la chefferie commence au Kasongo. Le processus de création de la première chefferie obéit au schéma suivant : Il y a une population migrante, présentée sous les traits d'un chasseur, d'un prince ou d'un vulgaire errant, qui rencontre une population déjà là. Le migrant demande et obtient l'hospitalité de la famille qui était déjà là. Il apporte à sa famille d'accueil un soutien dans tous les domaines. Il finit par épouser la fille de ceux qui étaient là. Compte tenu d'un certain nombre de circonstances historiques, la communauté formée maintenant des autochtones et de ceux qui viennent d'arriver, ressentit petit à petit, la nécessité d'adapter ses structures socio-politiques aux problèmes nouveaux qui se posaient. C'est en ce moment que le *paar kwara* fit son apparition.

Il a été introduit ou fabriqué par les populations autochtones, qui en raison des charges qu'elles avaient déjà, le confièrent à ceux qui viennent d'arriver, tout en gardant l'exclusivité de sa fabrication. Ainsi, le *kwara nu tu* appartient toujours à un lignage autochtone. Une fois donc la chefferie instituée dans ce premier village donné, elle s'étend aux villages environnants par au moins trois processus, qui finissent par faire de la chefferie initiale ou aînée une chefferie principale. Le *kwara* étant perçu comme une femme, ces processus sont autant d'alliances matrimoniales à travers lesquelles elle (ou il) donna en mariage dans les villages voisins, ses enfants qui sont tous également des filles.

Le premier type de constitution d'une chefferie principale est la fondation par des princes issus de la chefferie aînée d'un certain nombre de provinces. C'est le cas par exemple de la chefferie principale de Tiébélé, mais aussi de Chiana. Dans ce type de constitution, les princes qui se sont établis dans des villages alentours de la première chefferie sont des parents du premier chef ou chef aîné. D'ailleurs les traditions de ces chefferies satellites ou vassales sont très claires à ce sujet.

Dans les chefferies de Guenon, de Lo, Kaya, etc, toutes dépendantes de la chefferie de Tiébélé, les récits de migrations situent les origines des lignages régnants à Loumbila en passant par Tiébélé. Il ne fait donc aucun doute que Tiébélé a constitué une étape à partir de laquelle ces princes pour des raisons diverses sont allés créer de petites chefferies à partir du centre que constitue la première chefferie.

Dans ce type de constitution, il n'y a aucun doute que les *kwara* que ces chefferies secondaires détiennent proviennent du *kwara* de Tiébélé. En *kasim*, on dira qu'ils ont des *kwarbia*, c'est-à-dire des enfants (filles) *kwara* dont la mère est le *kwara* de Tiébélé (*kwar-nu*). Mais comme pour le *kwara* aîné, les *kwara* secondaires qui ont le fond tapissé des substances « magiques » prélevées dans le *kwara* de Tiébélé, seront complétés par des

substances prélevées sur les *tangwana* des villages dans lesquels ces chefferies secondaires (on pourrait aussi dire les différentes filles) s'installent. Ces *kware* des chefferies secondaires ont été qualifiés à juste titre de « rejets » par D. Liberski⁴³⁹.

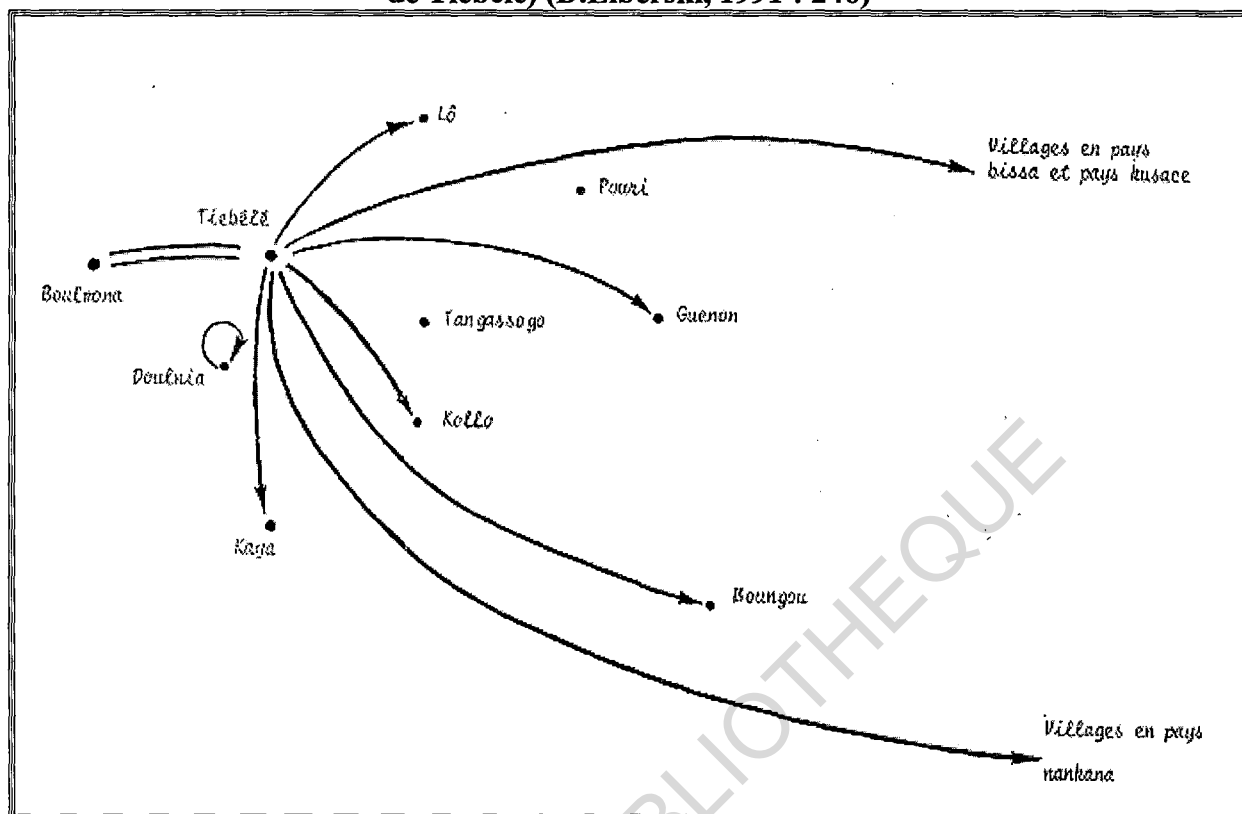
« Un rejet » affirme-t-elle, se différencie, en effet, du *kwara* initial par le fait qu'il ne contient pas de terre provenant du *kwara-boo* mais seulement des substances tirées du *kwarnu*. A cette substance mère sera ajoutée, sur ordre du *pé* aîné, un peu de terre prélevée sur le *tangwam* qui a donné son nom au village de la chefferie aînée. Dans tous les rejets du *kwara* que détient le chef aîné de Tiébélé, on trouvera ainsi de la terre provenant du *tangwam* appelé Tiébélé (colline). Enfin, le rejeton sera rempli avec des terres prélevées sur les principaux *tangwana* du village où le *pé* receveur est appelé à régner. Ce dernier trait, le rejeton (la fille) le partage avec le *kwara* initial (la mère), qui contient également des terres provenant des *tangwana* situés dans l'espace de la chefferie aînée.

Ainsi, si on prend le cas de la chefferie de Tiébélé, le point de départ se situe à l'époque de l'introduction du *kwara*, d'abord de Nalérigu et ensuite de Boulmona. Le *kwarnu tu* de Tiébélé réside dans le village autochtone de Boulmona. C'est ce dernier qui donna le *kwara* aux ancêtres de la famille régnante de Corabié (chefferie aînée ou principale de Tiébélé).

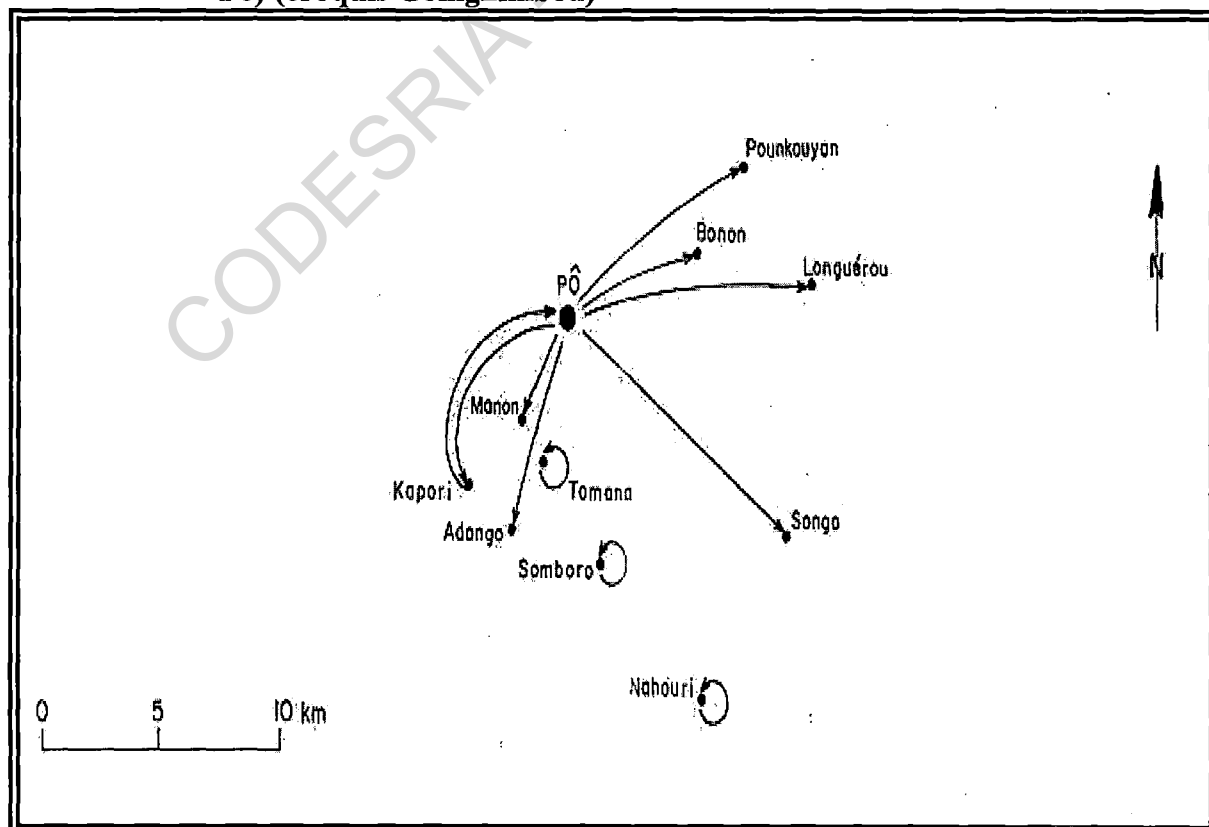
A partir de ce *kwara* initial et par conséquent de cette première chefferie, nous avons des rejets (filles données) à Lô, à Guenon, à Kollo, à Bounbou, à Kaya etc. Toutes ces chefferies ont été fondées par des lignages apparentés à la famille des chefs de Tiébélé. L'institution de la chefferie dans ces villages est alors forcément postérieure à la chefferie de Tiébélé qui se trouve être l'aînée des chefferies de ce groupement. C'est le *kwara* de Tiébélé qui en tant que « mère », donna ses « filles » en mariage à tous ces villages environnants. Il est même parfois précisé que l'aînée de ces « filles » est le *kwara* de Kaya, donc, la chefferie de ce village, qui chronologiquement fut la deuxième après Tiébélé. C'est pourquoi c'est le chef de Tiébélé qui intronise les chefs de ces villages à travers notamment le don d'un *kwara* dérivé du premier *kwara*, c'est-à-dire du *kwara* de Tiébélé. Dans ce cas de figure, la chefferie principale ne s'est pas constituée par conquête, mais plutôt par rayonnement du *kwara* à travers l'installation des membres de la famille du chef de Tiébélé dans les villages environnants. Pour une meilleure compréhension, nous empruntons à D. Liberski le schéma suivant (croquis n° 1, p.230), car, il illustre parfaitement le processus de formation de ce type de chefferie principale.

⁴³⁹ LIBERSKI, D. op.cit., p. 245

Croquis n° 1 : Aire de diffusion du *kwara* de Tiébélé (territoire de la chefferie principale de Tiébélé) (D.Liberski, 1991 : 246)



Croquis n° 2 : Aire de diffusion du *kwara* de Pô (territoire de la chefferie principale de Pô) (croquis Gomgnimbou)



Ce processus de constitution de la chefferie principale peut s'appliquer également à la chefferie principale de Chiana, car les fondateurs des chefferies secondaires de Katiu et de Nakong, toutes dépendantes de Chiana auraient selon la tradition, les mêmes origines que les fondateurs de Chiana. Ils détiennent des rejetons de *kware* issus du *kwara* de Chiana et de ce point de vue, ce sont des « filles » engendrées par le *kwara* mère de Chiana. Il en est de même de la chefferie principale de Kampala, de Tiakane etc.

Par contre, un autre moyen de constitution de la chefferie principale est la voie de conquête.

Cette voie fut principalement adoptée par la chefferie aînée de Paga, mais elle a été également appliquée dans d'autres chefferies. A Tiébélé par exemple, des villages qui n'ont rien à voir avec les origines des chefs de Tiébélé se trouvent par exemple en possession des « filles » du *kwara* de Tiébélé. C'est le cas de quelques chefferies en pays *bissa* et *nankana*⁴⁴⁰. Le rayonnement du *kwara* de Tiébélé jusqu'à l'extérieur de l'aire culturel *kasena* n'est pas un cas isolé.

En effet, suivant les traditions de Tiakané, recoupée par des informations collectées à Gombougou en pays *bissa*, le *kwara* de Tiakané aurait été acheté par un certain *naaba* Sassa à cause de la puissance des « gris-gris » de la chefferie de Tiakané⁴⁴¹. Depuis cette période, jusque probablement à la conquête coloniale, Tiakané intervenait dans le rituel d'intronisation des chefs de Gombougou, car le chef de Tiakané envoyait à cette occasion, le boubou et le bonnet rouge, nécessaires pour l'intronisation du nouveau chef.

De fait, la possession d'un rejeton de *kwara* met le chef receveur en position de dépendance vis-à-vis du chef qui lui donna ce rejeton. Dans ces conditions, deux hypothèses peuvent être formulées. Soit, que ces villages ont été conquis par la chefferie principale donatrice du *kwara*, soit que la chefferie principale est tellement puissante qu'elle fit l'objet d'admiration même à l'extérieur, ce qui emmena des Nankana et des Bissa à solliciter son *kwara*.

Il reste cependant, que quelle que soit l'hypothèse, ces chefferies étrangères sont redevables aux chefferies principales *kasena* et donc sont considérées comme des vassales ou encore en *kasim* des *pagandana* des *pwa* (*pa fara*) qui leur ont donné le *kwara*. Il faut cependant souligner qu'en cas de conquête, il y avait toujours des velléités d'affranchissement qui se traduisaient par les révoltes des chefs vassaux. C'est ainsi par exemple que dans la chefferie principale de Tiébélé, le village de Mayaro s'était révolté contre le chef de Tiébélé. Ce dernier a dû faire appel au chef de Paga qui l'aida à vaincre la rébellion. En signe de reconnaissance ce village fut donné en cadeau au chef de Paga, et jusqu'à nos jours la

⁴⁴⁰ LIBERSKI, D op.cit., p. 247

⁴⁴¹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 67, note 2

chefferie de Mayaro dépend maintenant de la chefferie principale de Paga et non de Tiébélé⁴⁴².

Cet événement peut être daté approximativement. En effet, la révolte dont il est question se situe sous le *pé* Bayenvua de Paga (8^e chef) et sous Kayalè de Tiébélé (7^e chef), qui était au pouvoir bien avant l'invasion *zaberma* du Kasongo, donc vraisemblablement dans la première moitié du XIX^e siècle. Il est vrai que ce cas est rarissime, car c'est le seul exemple de don de village qui nous a été rapporté par nos informateurs.

En dehors des membres issus du lignage fondateur de la chefferie aînée et la conquête, il y a une troisième voie de constitution d'une chefferie principale. Elle repose sur le sentiment d'une origine commune que les fondateurs des chefferies secondaires partageraient avec le fondateur de la chefferie aînée. C'est ce type de modèle qui est très bien illustré par la chefferie principale de Pô. Bien que n'appartenant pas forcément à la même famille que le chef de Pô, les fondateurs de ces chefferies secondaires se disent également originaires de Kassana. C'est le cas des chefferies secondaires de Songo, d'Adoungo, de Pounkouyan, de Banon, de Kapori de Manon etc. qui détiennent tous des « filles » du *kwara* de Pô (voir croquis n° 2, p. 230)

Dans ces chefferies secondaires, il nous a été rapporté que le *kwara* comme celui de Pô, est originaire de Kassana. En réalité, il n'est pas du tout évident que les fondateurs de ces chefferies soient tous venus de Kassana. A Pô, contrairement à Tiébélé, les traditions ne nous autorisent pas à penser que la chefferie aînée a créé des provinces dans les alentours. En revanche, il est évident, que les fondateurs de ces chefferies secondaires ont demandé et obtenu des « rejets » (filles) du *kwara* de Pô. Or, comme suivant les traditions le *kwara* de Pô est venu de Kassana, les « enfants », c'est-à-dire les « filles » issues de ce *kwara*, ne peuvent avoir d'autre patrie que celle de leur mère, le *kwar-nu* de Pô.

On se retrouve alors comme cela est fréquent en pays *kasena*, à un paradoxe. En effet, dans cette société patrilinéaire où ce sont les origines du père qui en principe, déterminent l'appartenance d'une personne à un *dwi*, dans le cas du *kwara*, c'est plutôt l'origine de la mère qui détermine tout. La patrie de la mère est si importante que comme nous le verrons, dans le cas des règles de succession au *paare*, le village d'origine de cette dernière peut rendre les prétentions de son fils au *paare* légitimes ou caduques. C'est par rapport justement à cette donnée, que nous comptons neuf chefferies principales au Kasongo, car, elles ont des origines différentes de par la provenance de leur *kwara*. En revanche, toutes les autres petites chefferies se rattachent, en tant que « filles » à l'une ou à l'autre de ces neuf chefferies aînées, qui constituent autant de lignées de chef au Kasongo.

⁴⁴² Awoudanki Sari, Conseiller du chef de Paga, Paga le 17/01/2000

Autrement, dans ces certaines secondaires de Pô, comme l'illustre bien le cas de Songo, nous nous sommes rendu compte qu'il a existé un premier *kwara* qui n'était pas celui de Kassana. C'est à partir d'une rivalité entre les princes de Songo Natri, qu'un d'eux a demandé et obtenu le soutien de Pô. En contre partie, le chef de Pô exigea qu'il dépende de lui et depuis ce jour, il revient au chef de Pô d'introniser le chef de Songo-Natri, puisque ce dernier avait maintenant obligation d'accepter une « fille » du *kwara* de Pô. Dès lors on comprend pourquoi la famille des chefs de Songo Natri se déclare être originaire de Kassana, puisque le « *rejeton* » de *kwara* qu'ils détiennent est issu du *kwara-mère* de Pô, lui même venu de Kassana.

Cette appartenance à des origines communes devient alors une appartenance beaucoup plus religieuse et spirituelle qu'une appartenance biologique à une famille donnée. C'est dans ce sens d'ailleurs que dès 1921 Cardinall expliquait l'apparition de la chefferie au sein des populations du Nord-Ghana⁴⁴³. Seulement ici, ces chefs vassaux ne sont pas allés vers les *Namrupusi* mais plutôt vers l'un des neuf chefs aînés du pays *kasena*.

C'est à travers ce processus, qui va de la fondation de chefferies secondaires par les princes issus de la famille du premier chef ou chef aîné (ce qui peut se rapprocher du modèle de constitution des royaumes *moose*) et qui s'installent dans des villages environnants, à la conquête de villages et à l'adoption tout simplement par des villages qui peuvent n'avoir aucun lien de parenté avec le chef aîné, du *kwara* de ce dernier que se sont constituées les neuf chefferies principales du Kasongo.

En fait comme l'a noté D.Liberski, une chefferie acquiert le statut de chefferie principale, dès lors qu'étant la première chefferie dans un espace donné, son *kwara* engendre des *kwara-bia* (enfants du *kwara*, plus exactement des filles) qui sont mis en « *circulation* ». L'exemple sur lequel elle s'appuie pour faire sa démonstration est celui de la chefferie principale de Tiébélé. C'est ainsi qu'elle affirme : « *Dans cette formation (la chefferie principale de Tiébélé), nous l'avons déjà indiqué, le lignage autochtone détenteur de la charge de kwara nu tu a pour assise le petit village de Boulmona situé dans les collines qui surplombent Tiébélé. Ce village n'est soumis à l'autorité d'aucun chef : seul y règne le maître de la terre qui, en ce cas, n'est autre que le personnage qui détient la charge de kwara nu tu. Plus au sud, la chefferie de Kaya est présentée comme la « première fille » de Tiébélé. Vers l'est, les chefferies de Kollo, Lô, Guenon, Bounbou et bien d'autres encore dont certaines situées en pays *nankana*, *bissa* et même *Kusace* sont rituellement rattachées à Tiébélé (selon l'expression *kasena*, les gens de Tiébélé « remplissent le kwara » de ces chefferies) »⁴⁴⁴.*

⁴⁴³ CARDINALL, A.W. op.cit., pp. 18-21

⁴⁴⁴ LIBERSKI, D. op.cit., p. 247

C'est précisément ce remplissage du *kwara* qui crée les liens de « parenté » ou plus exactement des liens de dépendance entre de la première chefferie et les chefferies cadettes dans un espace donné. Par ces trois types de processus de constitution, on peut estimer selon les listes des *pwa* du pays *kasena*, qu'entre le XVII^e et le début du XIX^e siècle, toutes les chefferies principales du Kasongo, telles qu'elles se présentent de nos jours furent constituées.

On aura cependant remarqué sur les deux schémas (croquis n° 1 et Croquis n° 2, p.228), qu'il y a des villages, qui bien qu'installés dans le territoire de la chefferie principale ne dépendent pas de cette dernière. Par exemple, dans la chefferie de Tiébélé, nous avons le village de Doulnia et le village de Boulmona. Doulnia a en fait, les mêmes origines que la chefferie de Tiébélé. Le fondateur de ce village avait pour nom Doulou. Il était l'aîné des petits fils du prince *moaga* venu de Loumbila. En principe, c'était à lui de devenir le premier chef de Tiébélé. Mais par une série de circonstances, le pouvoir revint à son frère cadet, du nom de Wongo. Révolté, Doulou quitta alors Tiébélé pour aller fonder son propre village, rompant les liens de parenté avec ses frères. Ce fut donc dès l'avènement de la chefferie, que Doulnia fondé par Doulou prit son indépendance vis-à-vis de Tiébélé et pour ce faire ne détient pas un « rejeton » du *kwara* de Tiébélé. Par contre, Boulmona est un village autochtone, celui-là même qui a donné le *kwara* à Tiébélé. De ce fait, il ne peut prendre un rejeton du *kwara* de Tiébélé, puisqu'il est lui-même la source de ce *kwara*. Ce village gère de façon indépendante ses affaires intérieures et le chef de Tiébélé n'a aucun rôle à y jouer. Tout au plus, compte rendu lui est fait des décisions importantes qui sont prises.

Dans la chefferie de Pô, il en va de même pour les villages comme Tamona, Samboro et Nahouri, considérés comme autochtones et qui de ce fait, sont théoriquement indépendants, puisqu'ils s'occupent d'avantage d'aspects socio-religieux que politiques. Certes, aujourd'hui, ces villages ont des chefs, mais pour leur intronisation le *pé* de Pô n'intervient pas. Il est tout simplement tenu informé de l'installation d'un nouveau chef.

L'émergence du *paare* au Kasongo a eu comme principale conséquence, l'avènement d'un nouvel ordre socio-politique dont l'organisation et le fonctionnement sont en grande partie, sous l'emprise des rapports de parenté.

CHAPITRE V :

ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT DES NOUVELLES INSTITUTIONS SOCIO-POLITIQUES

L'avènement du *paare* nouvelle forme d'autorité a entraîné nécessairement une évolution chez les Kasena, tant dans la conception de l'espace que dans l'organisation socio-politique.

Nous n'avons plus affaire à des espaces villageois, mais à des régions qui correspondent à des territoires supervisés par les chefferies aînées devenues autant de chefferies principales. On a au total, entre le XVII^e et le début du XIX^e siècle neuf chefferies principales qui correspondent aux premiers villages à avoir institué le *paare*. Entre ces chefferies aînées et les chefferies cadettes ou secondaires, les liens de dépendance s'expriment surtout à l'occasion de l'installation d'un nouveau *pagandan* par le *pé* aîné ou *pa faru*. Autrement, en temps ordinaire, ces chefferies secondaires fonctionnent de façon indépendante. Elles reconnaissent tout simplement le statut d'aîné et de « mère » à la première chefferie de laquelle elles sont issues.

Au-dessus des chefferies principales, il n'y a aucune structure qui les rassemble dans un gouvernement unique. Bien au contraire, chaque chefferie principale est indépendante et rivale de sa voisine. Cette évolution historique, qui fut la conséquence de la rencontre entre les populations qui étaient déjà là et celles qui sont arrivées plus tard, a entraîné une mutation de l'organisation socio-politique alors en vigueur. L'autorité n'est plus uniquement basée sur le culte des *tangwana* ou de la terre sous la responsabilité des *tangwana tiina*. Il faut désormais intégrer les fondateurs des chefferies à cette organisation. En effet, les doyens des lignages dits autochtones, qui concentraient entre leurs mains toutes les formes d'autorité, vont devoir partager cette tâche avec les nouveaux arrivants, qui bien souvent, furent les ancêtres fondateurs du *paare*.

Comme nous l'avons vu, l'émergence du *paare* participe du partage des tâches dans la société, dans la mesure où dès le départ, les représentants de l'ordre ancien comme les nouveaux venus sont impliqués au même titre dans la gestion de cette nouvelle forme d'autorité. En effet, si les ancêtres des lignages fondateurs du *paare* sont présentés comme des étrangers, en revanche, le *kwara*, qui est le symbole, voire le fondement du pouvoir ou de l'autorité en pays *kasena* a été la plupart du temps fabriqué par les représentants des autochtones qui se sont chargés de le sacrifier à partir de la terre et des essences prélevées sur les endroits sacrés (autels) de leur terroir.

A partir de cette rencontre où les anciens et les nouveaux apportèrent chacun sa contribution, il s'est dégagé pour le Kasongo un double système d'autorité. Nous avons alors ce que la littérature ethnographique a retenu sous le nom de chef de terre (*tega tu*) et de chef politique (*pê*). Jusqu'à cette période, ce double système d'autorité n'était pas connu chez les Kasena, qui étaient alors organisés comme la plupart des populations *gurunsi*, exception faite des Nuna dont l'organisation socio-politique évolua dans le même sens et très certainement dans les mêmes conditions⁴⁴⁵. Jusqu'à la période coloniale, seule l'autorité du chef de terre est connue des autres populations *gurunsi* comme les Ko et les Lyela⁴⁴⁶.

Depuis cette rencontre, l'organisation socio-politique du pays *kasena* semble faire une grande place aux rapports de parenté, dans la mesure où on a littéralement les représentants des anciens occupants qui occupent les fonctions de *tega tu* et ceux des lignages survenus plus tard dans la région qui occupent les fonctions de *pê*. En effet, pour un observateur non attentif les choses semblent assez simples, dans la mesure où en retraçant les origines de la chefferie et des lignées des chefs au Kasongo on aboutit forcément à la conclusion que les détenteurs du pouvoir politique en pays *kasena* sont des descendants d'envahisseurs *moose*, *dagomba* ou *mamprusi*.

Mais comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, les choses sont plus complexes. En effet, même si les détenteurs du *paare* se présentent comme des descendants d'étrangers, il demeure une réalité, qui est qu'ils ne sont pas arrivés dans le Kasongo avec un *kwara*, c'est-à-dire avec le symbole du *paare*, car en pays *kasena* sans le *kwara* il n'y a pas de chefferie.

Il y a aussi le fait que la division systématique qui voudrait que les représentants des populations anciennes ne s'occupent que des fonctions religieuses ou sacerdotales et ceux des lignages survenus plus tard, des fonctions politiques ne correspond pas exactement à la réalité au Kasongo. En effet, dans les fonctions des *tega tiina*, il y a certes des tâches religieuses, mais il y a aussi des attributions qui relèvent du social, de l'économique, voire du politique. De la même façon, on relève dans le rôle et les attributions du *pê*, non seulement des fonctions politiques, mais encore des fonctions sociales, juridiques, religieuses et économiques.

Par ailleurs, l'organisation et le fonctionnement de ces deux systèmes d'autorité montrent suffisamment que cette nouvelle organisation socio-politique est fortement marquée par les liens de parenté. En effet, toute cérémonie relative à chacune de ces deux formes d'autorité (*tega tu* et *pê*) fait appel à des liens de parenté et nous renvoie, sinon au début de la

⁴⁴⁵ A propos de l'organisation socio-politique des Nuna, voir DUVAL, M. op.cit., p.27-30

⁴⁴⁶ DUPERRAY, A.M. op.cit, p. 48

formation de la société dans cet espace, du moins au début de la rencontre entre les premiers occupants et les « nouveaux venus » et aussi aux cérémonies originelles qui présidèrent à l'instauration du nouvel ordre socio-politique et qui étaient alors fortement intégratives.

C'est autour de ces deux grandes figures de l'autorité que fonctionne l'organisation socio-politique des Kasena depuis l'avènement de la chefferie. Pour mieux comprendre le rôle que joue chacune de ces institutions, il est indispensable d'examiner chacune d'entre elles, en insistant sur leurs attributions et leurs fonctionnements respectifs avant de se pencher sur la nature des rapports qui peuvent exister entre les deux figures de l'autorité dans le Kasongo précolonial.

5. 1. La Chefferie de terre

Pour comprendre le contexte de la mise en place du double système d'autorité chez les Kasena et suivre son évolution, il est indispensable de s'interroger d'abord sur les origines de l'institution du *tega tu*, connue dans la littérature ethnographique comme étant la chefferie de terre. Il sera ensuite relativement aisé de suivre son évolution dans le temps, de connaître les attributions du *tega tu* et enfin les règles de succession à la tête de cette charge. Tous ces éléments sont déterminants pour bien appréhender l'importance et la nature de cette institution.

Cet examen est d'autant plus indispensable que les questions que soulèvent la coexistence de deux systèmes d'autorité en pays *kasena* n'ont, comme l'a bien souligné D.Liberski⁴⁴⁷, commencé à être correctement posées qu'avec le monumental ouvrage de K.Dittmer⁴⁴⁸. Pour la première fois cet auteur, dans sa description, a donné de la maîtrise de la terre et de la chefferie *kasena*, mais aussi *nuna*, une compréhension assez exacte par rapport à ses prédécesseurs et en particulier par rapport à Louis Tauxier.

Abordant la question de la coexistence d'un chef de terre et d'un chef de village, L. Tauxier⁴⁴⁹ s'est demandé pourquoi il y a un chef de village et un chef de terre et pourquoi le chef de village n'est-il pas lui-même le chef de terre. A cette question, Tauxier répond avoir obtenu de ses interlocuteurs la réponse selon laquelle cela proviendrait d'un partage de pouvoir qui aurait été fait dès l'origine entre deux frères. L'aîné aurait choisi d'être chef de la terre et le cadet d'être chef du village. Par la suite, leurs descendants respectifs conservèrent ces attributions.

L'auteur trouve cependant que cette explication n'est pas satisfaisante. Il la qualifie même d'une légende qui n'explique rien. Pour lui, il y a seulement dans cette explication une

⁴⁴⁷ LIBERSKI, D. op.cit., p.216-217

⁴⁴⁸ DITTMER, K. op.cit..

⁴⁴⁹ TAUXIER, L.1912. op.cit., p. 310

part symbolique de vérité. Ainsi, à travers le frère aîné, l'explication renvoie, selon Tauxier, à la « *race* » la plus ancienne et à travers le cadet, à quelques « *races* » survenues par la suite. En clair, pour Tauxier, le *tega tu* est un descendant des premiers occupants, alors que les ancêtres du *pê* sont des envahisseurs arrivés par la suite.

Pourtant, l'une des idées reçues que le travail de Cardinall⁴⁵⁰ et surtout de Dittmer⁴⁵¹ remet en cause, c'est l'idée selon laquelle l'institution de la chefferie au sein des Kasena, comme d'ailleurs chez les Nuna, serait due à des conquêtes, ponctuelles ou massives, de leurs voisins Moose et Mamprusi.

Certes, Dittmer ne nie pas la réalité historique de ces incursions et admet volontiers qu'ici ou là, il y a eu mainmise de princes *moose* ou *mamprusi* sur des chefferies locales. Néanmoins, une étude de l'organisation tant politique que rituelle de nombreuses chefferies *kasena*, tout comme l'examen des traditions orales transmises à la cour de ces chefferies, lui ont permis d'établir qu'en ces régions, cette institution n'était pas une structure d'emprunt et que, dans son organisation même, elle présentait des traits qui la différenciait des institutions *moose* et *mamprusi*.

En ce qui concerne les deux systèmes d'autorité, le *tega tu* et le *pê*, Dittmer a aussi radicalement transformé les données du problème quand, parvenu au terme de ses enquêtes sur les fonction du *tega tu* et du *pê*, il a été amené à réfuter avec la plus grande vigueur, l'idée soutenue en particulier par Tauxier, qu'entre ces deux figures de l'autorité *kasena*, il se dessinerait une ligne de partage telle qu'il serait possible de rapporter ce qui les distingue à la différence qui existe entre un pouvoir politique et un pouvoir religieux.

Sur cette question, Dittmer est assez catégorique. Un *pê*, dira-t-il, est aussi détenteur des regalia (le *kwara*) qui mettent en jeu une modalité du rapport au sacré. De la même façon, un grand nombre des interventions du *tega tu* portent la marque du religieux, mais il exerce aussi des fonctions sociales et les sanctions dont il dispose ne sont pas toutes de nature mystique. Dans certaines circonstances en outre, il est amené à assumer des fonctions politiques.

De cet point de vue, pour Dittmer, en pays *kasena*, la chefferie et la maîtrise de la terre formaient une double institution du pouvoir. Pour mieux apprécier cette conclusion de Dittmer, il est important d'examiner dans un premier point ce que les auteurs européens ont qualifié de chefferie ou de maîtrise de la terre. Il s'agira de faire une mise au point sur les origines du *tega tu*, son rôle et ses attributions dans la société et enfin, les règles de succession. Cet examen permettra non seulement de suivre historiquement l'évolution de la

⁴⁵⁰ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 20-21

⁴⁵¹ TAUXIER, L.1912. op.cit., 308-309 DUPERRAY, A.M., op.cit, p. 49

charge de *tēga tu* mais encore, à travers ses fonctions, de savoir s'il s'agit uniquement d'un responsable religieux comme le pensaient les premiers auteurs, ou si au contraire dans ses attributions on peut relever des interventions d'une toute autre nature que religieuse ?

5.1.1. Origine du *tēga tu*

Comme l'a reconnu K.Dittmer bien avant nous, une des anciennes sources de référence dont on dispose sur les origines du chef de terre en pays *kasena* est le *Noir du Soudan* de Louis Tauxier. C'est cet auteur, qui, le premier, s'est étonné de la coexistence d'un chef de terre et d'un chef politique dans un même village. Cherchant à connaître les raisons et les origines d'une telle double institution, il expliqua que cela est certainement dû à l'origine, à un partage des tâches entre les représentants des anciens occupants et ceux qui sont arrivés plus tard. Les premiers s'occuperaient de la chefferie de terre et les seconds de la chefferie politique.

La théorie défendue ici par Tauxier n'est pas propre aux seuls Kasena. Pour la plupart des populations voltaïques, les premiers observateurs européens, se basant sans doute sur la situation qui prévaut chez les Moose, Mamprusi et Dagomba, ont conclu que partout, les affaires politiques revenaient aux représentants des envahisseurs et les cultes, dont la maîtrise de la terre, aux représentants des populations autochtones. C'est ce que plus tard, Michel Izard développa en termes de « *gens de la terre* » et « *gens du pouvoir* »⁴⁵². Ailleurs également, précisément chez les Bogo du nord Togo⁴⁵³, on assiste à une répartition des fonctions socio-politiques entre plusieurs communautés. Ainsi, alors que la chefferie appartient aux Boloè, les Bonoè détiennent les regalia pendant que les autochtones Issassoumè ont l'exclusivité de fournir l'onction nécessaire à l'intronisation des chefs. Sans l'accord de ces derniers, il n'y a pas de sacre des chefs Bogo.

A la suite de Tauxier, les auteurs à quelques nuances près, justifèrent dans les mêmes termes l'existence des chefs de terre et des chefs politiques chez non seulement les Kasena mais encore, chez l'ensemble des populations comprises entre les royaumes *dagomba /mamprusi* au sud et les royaumes *moose* au nord. C'est ainsi que dès 1920, Cardinall⁴⁵⁴ expliqua qu'en dehors de la différence qu'il y a entre leurs langues, les populations voltaïques ont en commun une institution. Il s'agit de l'institution des « *tindana* » pour les Mamprusi et Dagomba, « *tigatu* » pour les Kasena, « *tengyona* » pour les Builsa et « *tengsoba* » pour les

⁴⁵² IZARD, M. 1970, op.cit., I, p.13 et p. 16-20 et plus spécifiquement, *Gens du pouvoir, gens de la terre : Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Basin de la Volta Blanche)*. Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

⁴⁵³ GAYIBOR, N.L. 1997. op.cit., p.94-95

⁴⁵⁴ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 15

« *Moshi* ». Il expliqua ensuite que cette institution est : « *the owner of the land* » (propriétaire de la terre) qui dans tous les cas est la signification littérale de ce mot.

En ce qui concerne l'origine du terme et de l'institution, Cardinall affirme que partout la même histoire est rapportée. Le « *tindana* » et le « *tigatu* », dans le cas des Kasena, fut le premier propriétaire du terroir et il en est encore ainsi de nos jours.

Plus tard, en 1932, le capitaine Rattray donna les mêmes explications, même si par ailleurs il rapporte peu de renseignements en ce qui concerne les Kasena. En effet, il décompose le terme *tegat* en *tega* « *Earth* » (la terre) et *tu* « *owner of* »⁴⁵⁵, ce qui donne littéralement « *propriétaire de la terre* ». Pour Rattray comme pour ses prédécesseurs, il ne fait aucun doute que le *tega tu* descend des premiers occupants du Kasongo.

Par contre, là où Rattray introduit une autre définition du *tega tu*, et qui témoigne de la non maîtrise de ces questions par les premiers auteurs européens, c'est son affirmation selon laquelle le *tega tu* est également appelé *tangwam tu*⁴⁵⁶. En réalité cela n'est pas exact, car le *tangwam* est une divinité particulière (colline, bosquet etc) alors que le *tega tu* lui s'occupe de la terre entière en tant que grande divinité. Les *tangwana* pour les Kasena sont sacrés certes, mais ils ne constituent que les « enfants » de la terre. Ce sont de petites divinités et à ce titre, le *tangwam tu* ne saurait être l'équivalent du *tega tu* comme l'affirme Rattray.

Reprenant sans aucun doute certaines analyses de Rattray, M. Manoukian⁴⁵⁷ de son côté estime que dans la plus grande partie des *Northern Territories* du Ghana, les rituels relatifs à la maîtrise de la terre reviennent aux *tengdanas* qui sont à la tête de lignages autochtones dont ils sont les descendants.

Avec Dittmer, nous disposons davantage d'informations sur le « *chef de terre* » en pays *kasena*. Il nous rapporte en effet des informations pertinentes particulièrement sur le rôle, les attributs, les droits et la succession du chef de terre chez les Kasena.

En ce qui concerne ses origines, Dittmer n'est pas très explicite. Cependant, il semble laisser voir l'antériorité des fonctions du *tega tu* sur celles du *pé*, dans la mesure où partout en pays *kasena* le *pé* considère le *tega tu* comme son « père »⁴⁵⁸. L'antériorité de la charge n'est cependant pas forcément un critère de l'antériorité des ancêtres du « *chef de terre* » sur un terroir. De fait, à lire attentivement Dittmer, on se rend compte que chaque lignage a son *tega tu*, y compris celui du chef de village. Dans ces conditions, il faut admettre que même si à l'origine le « *chef de terre* » était choisi au sein du lignage premier occupant, avec l'évolution et l'accroissement démographique, conséquence sans doute des arrivées successives d'autres

⁴⁵⁵ RATTRAY, R.S. op.cit., p.256

⁴⁵⁶ RATTRAY, R.S., op.cit., p. 256, note 2

⁴⁵⁷ MANOUKIAN, M. op.cit., p.65

⁴⁵⁸ DITTMER, K. op.cit., p.30

lignages et qui entraîna la fondation de nouveaux quartiers ou villages, cette charge a dû être décentralisée pour une meilleure efficacité, ce qui explique que même au sein du lignage des chefs de village il existe des « *chefs de terre* ».

Pourtant, longtemps après Dittmer, on continua à considérer le « *chef de terre* » comme le descendant du premier occupant du sol. Celui-ci, affirme Anne Marie Duperray⁴⁵⁹, peut avoir émigré d'un autre village, être d'origine mythique (descendu du ciel par exemple) ou ne pas savoir d'où il vient. Il peut n'avoir trouvé personne à son arrivée, comme il peut avoir éliminé par astuce ceux qui étaient déjà là. Citant en exemple les chefs de terre de la région de Pô, cet auteur rapporte que le chef de terre de Tamona (près de Pô) aurait touché terre sur le pic Nahouri en même temps que ses jeunes frères qui s'installèrent à Nahouri et Samboro (Songo). En ce qui concerne le chef de terre de Pô installé au quartier Zénian (ouest de la ville de Pô), il ignore d'où vient son ancêtre, mais il était là lorsque sont arrivés les fondateurs des autres quartiers.

En 1991, D.Libreski rapportait à son tour et selon les résultats de ses enquêtes dans le village *kasena* de Kaya (chefferie de Tiébélé), que certains de ses informateurs recourant spontanément à la comparaison, soulignèrent qu'à la différence du titre de *pé*, celui de *tega tu* n'est pas de ceux que l'on peut donner et reprendre. Cette propriété de la charge, affirme l'auteur, ses informateurs la liaient au fait que le maître de la terre, quelle que soit sa position généalogique réelle, quel que soit son âge, détenait par essence un statut de « *père* ». L'auteur explique ensuite qu'en fait, quand les Kasena indiquent que la charge de *tega tu* est la propriété exclusive des lignages qui appartiennent à la « *semence du père* » (*ko-dwi*), ils font référence en réalité à ce que, dans la littérature ethnologique, on appelle l'autochtonie des maîtres de la terre⁴⁶⁰. Ainsi, les lignages qui sont détenteurs de la chefferie politique ou plus exactement politico-religieuse (le *paare*) reconnaissent d'emblée qu'ils sont étrangers, et de ce fait, ne peuvent intervenir dans la nomination d'un *tega tu*.

Mais, nous devons la contribution la plus récente sur les origines du *tega tu* chez les Kasena à L. O. Kibora⁴⁶¹. Suivant cet auteur, le « *chef de terre kasena* » a un statut assez ambigu, en ce sens qu'il est héréditairement placé sous le pouvoir du *pé*, mais en même temps participe à la gestion du pouvoir villageois. Cette ambiguïté, souligne l'auteur, s'exprime jusqu'à son nom. Car, *tega tu* signifie au mot à mot « *possesseur de la terre, propriétaire de la terre* ». L'auteur se demande alors comment peuvent donc régner dans une même structure politique quelqu'un à qui appartient la terre et une autre personne qui commande cette terre avec tout ce qu'il y a de vie là-dessus ?

⁴⁵⁹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p.47

⁴⁶⁰ LIBERSKI, D. op.cit., p.255-256

⁴⁶¹ KIBORA, O.L. 1995. op.cit., p. 40

Pour L.O.Kibora la dénomination de *tega tu* dans son expression originelle est d'ailleurs plus indiquée, dans la mesure où elle traduit mieux le rapport de ce personnage à la terre. Ainsi, si par commodité les anthropologues traduisent souvent ce terme par « *chef de terre* » ou « *maître de la terre* », il faut reconnaître que si la terre appartient au *tega tu*, le véritable maître et chef du *tega* c'est le *pé*. Ainsi, comme le relève l'auteur, en *kasim*, chef de terre se dirait « *tega pé* », ce qui serait dans le contexte culturel *kasena* un non sens, car il ne s'agit pas ici d'un pouvoir attribué. Le *pé* par exemple possède un pouvoir qui lui permet de commander, de diriger, tandis que le *tega tu* n'est qu'en rapport de possession symbolique avec la terre. C'est pourquoi il est lui-même commandé par le *pé*⁴⁶².

En fait comme l'indique L.O Kibora, le statut du *tega tu* est beaucoup plus complexe. Il n'est pas une sorte de ministre chargé de la terre ou un quelconque préposé aux terres. La terre lui appartient parce qu'il est la terre même. Le *tega tu* est comme une sorte de gestionnaire de la terre. C'est un personnage mystérieux parce que venant d'un monde non moins mystérieux. N'étant pas du même monde que les hommes, il est tout à fait logique qu'il ne s'occupe pas des choses des hommes. C'est pourquoi il ne s'occupa pas du pouvoir politique qu'il laissa entre les mains des hommes. Poursuivant son analyse, l'auteur affirme que chronologiquement le *tega tu* est le premier habitant du village⁴⁶³. Alors on peut se demander pourquoi il n'est pas le *pé*. En réalité affirme l'auteur, il l'était puisque la terre toute entière lui appartenait.

Quelle conclusion peut-on retenir de l'origine du *tega tu* depuis les administrateurs coloniaux jusqu'aux auteurs les plus récents ?

Il y a d'abord, en dehors peut être de Dittmer qui apporte quelques nuances, une unanimité en ce qui concerne le fait que le *tega tu* soit le descendant des premiers occupants. C'est pourquoi il est souvent présenté comme étant le « *père* » du *pé*, qui lui, symbolise et représente les nouveaux arrivants.

Ensuite, nos propres investigations de terrain ne nous ont pas apporté plus de précisions sur les origines du *tega tu*. La version la plus répandue est que le *tega tu* est le descendant des premiers occupants du terroir. C'est ainsi que lors de nos enquêtes à Samboro, le doyen de ce village, cité parmi les villages dits autochtones de la région de Pô, déclara : « *Tamona, Nahouri et Samboro sont les tega tiina du pays kasena. Nos ancêtres furent les premiers occupants de ce pays et pour cela nous sommes les tega tiina* »⁴⁶⁴. A côté de cette version qui est la plus répandue, on trouve une autre plus atypique. En effet, certains de nos informateurs soutiennent qu'en fait, le *tega tu* serait à l'origine un pauvre type, à qui la

⁴⁶² Ibid., p.41

⁴⁶³ KIBORA, O.L., 1995, op.cit. p. 31 et 41

⁴⁶⁴ Groupe de doyens de Samboro, Samboro, le 10/01/2000

communauté a confié la gestion de la terre pour qu'il puisse tirer de cette charge de quoi vivre. Autrement dit, le *tega tu* n'est pas forcément le premier occupant⁴⁶⁵. Pour d'autres encore, le *tega tu* serait un étranger dont on peut ignorer jusqu'à l'origine⁴⁶⁶.

Enfin, quelle que soit la version, nous pensons que le *tega tu* n'a pas toujours existé. Cette charge n'a certainement été instituée que dans le cadre du nouvel ordre socio-politique en même temps que la chefferie, qui, comme nous le savons n'est apparue en pays *kasena* que quelques générations après l'arrivée de populations venues d'ailleurs.

Si cette hypothèse est admise, il faut alors croire qu'à l'origine, il ne devait y avoir dans le pays *kasena* que des *tangwana tiina*. On ne parlait pas alors de *tega tu* et encore moins de *pê*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre un de nos informateurs quand il affirme : « A Pô, avant l'arrivée des gens de Kassana, il n'y avait que les *tangwana*. Un doyen assumait le culte aux *tangwana* »⁴⁶⁷. Partout en pays *kasena* du Burkina-Faso comme du Ghana, cette réalité nous a été décrite. A Pindaa, nom d'un *tangwam* et nom d'un des villages premiers occupants du pays *kasena* du Ghana, il nous a été dit que celui que les migrants venus de Kampala, et qui plus tard fondèrent la chefferie de Paga ont trouvé sur place, était le chef de famille, doyen et *tangwam tu* et non *tega tu* ou *pê* du village⁴⁶⁸.

Cette hypothèse est d'autant plus plausible que l'étude de la toponymie du Kasongo nous permet de comprendre que la plupart des villages et chefferies tirent leurs noms de ces *tangwana*⁴⁶⁹. Si l'on prend par exemple le cas des villages dits autochtones de la région de Pô, ils tirent tous leurs noms des *tangwana* aux pieds desquels ils sont situés. C'est le cas du village Nahouri qui doit son nom au Nahouri piu (pic Nahouri), considéré comme non seulement un des plus anciens mais aussi un des plus grands (en terme de puissance) *tangwam* de cette région. La ville même de Pô doit son nom non pas au terme « *puugu* » qui signifierait champs en *moore*⁴⁷⁰, mais à un *tangwam*, Poo-yuu, qui est ici est un bosquet dans lequel périodiquement le lignage des Gonyumbia, en tant que responsables de ce *tangwam* (*tangwam tiina*) fait des sacrifices.

De la même façon, la chefferie de Tiébélé tire son nom du *tangwam* Tiébélé, ici représenté par une colline. Il en est de même de Kampala (une colline), de Tiakané (une colline), alors que le nom du village de Songo Natri dérive du *tangwam* Natri qui est un marigot. Mais le *tangwam* peut aussi être un ancêtre lointain, qui fut le premier à s'installer

⁴⁶⁵ Piouhiri Issa Kouyingou, Songo, le 06/12/97

⁴⁶⁶ Nabassè Nion, Kampala, le 08/01/2000

⁴⁶⁷ El. Hadj Adjati Issouffou Gonyumbou, Pô, le 06/12/97

⁴⁶⁸ Nabassé Adjayipê, Pindaa, le 17/01/2000

⁴⁶⁹ Aloah Adouabou, Songo, le 08/01/2000

⁴⁷⁰ ZWERNEMANN, J. 1972, op.cit., p. 139

dans un endroit. A sa mort, il peut devenir *tangwam* pour ses descendants et donner ainsi son nom au village et à la chefferie. C'est le cas par exemple de la chefferie de Chiana.

A la lumière de ces éléments, il ne fait aucun doute de notre point de vue, que les *tangwana tiina* sont antérieurs aux *tega tiina* et il est beaucoup plus probable que ces *tangwana tiina* soient les premiers occupants du pays *kasena*, dans la mesure où il n'y a presque pas de village qui ne porte pas le nom d'un *tangwam*. Or, il est permis de penser que ce fut dès les premières implantations humaines que ces noms furent donnés. En effet, l'homme dans ses rapports avec l'espace a besoin de le nommer afin de s'en approprier⁴⁷¹.

Ces *tangwana tiina* qui constituaient autant de chefs ou de doyens de leurs lignages respectifs, se trouvaient dispersés dans des espaces assez restreints qui n'avaient pas, ou presque pas de rapports entre eux. Ils assumaient en même temps les fonctions de chefs de famille, de doyen du lignage, de prêtres de la terre et de chef politique. Par la suite, à l'avènement de la chefferie, ces petits espaces qui correspondaient aux terroirs de chaque *tangwam tu* ont été réunis dans des espaces plus grands que sont les chefferies, telles qu'elles se présentent de nos jours. C'est alors que la plupart du temps, ceux qui se réclament être les plus anciens des *tangwana tiina* devinrent, avec certainement l'appui et la reconnaissance des lignages arrivés plus tard et fondateurs des chefferies, les *tega tiina*.

Cette analyse permet de comprendre deux choses importantes dans l'organisation socio-politique des Kasena. En effet, sur cette base on peut d'expliquer pourquoi il y a coexistence entre les *tangwan tiina*, aujourd'hui responsables de divinités particulières et les *tega tiina*, qui sont les responsables de la divinité terre sur laquelle sont les autres *tangwana*. Mais en même temps, on peut comprendre pourquoi le statut de *tega tu* est l'objet de controverses, chacun de ces *tangwana tina* estimant à juste titre, qu'il est celui là qui est en réalité le *tega tu*.

C'est ainsi qu'en ce qui concerne la chefferie de Pô, le titre de *tega tu* est disputé entre le groupe Tamona -Nahouri et Samboro d'une part, et d'autre part, les gens de Zénian, qui sont les responsables du *tangwam* Poo-yuu qui donna son nom à la chefferie de Pô. Tant qu'il s'agit de connaître le responsable de tel ou tel *tangwam* il n'y a pas de controverses. Les gens de Nahouri sont responsables du *tangwam* Nahouri piu et ceux de Zénian du *tangwam* Poo-yuu. Par contre s'agissant de la terre, les débats sont toujours vifs, sans qu'il soit vraiment possible au chercheur de déceler là où se trouve la vérité. Cela confirme que non seulement le

⁴⁷¹ TOUSSAINT, Y.T.1993. Toponymie et histoire nationale. *Africa Zamani*. Numéro spécial sur le Bénin, Nouvelle série N° 1. p.53 et HIEN, P.C. 2003. La dénomination de l'espace dans la construction du Burkina Faso (1896-1947). Dans KUBA, R, LENTZ, C et SOMDA, C.N (éditeurs). *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*. Paris. Kathala, p. 23-40

statut de *tega tu* n'a pas toujours existé mais encore, qu'il a été souvent objet de manipulations ou de falsifications historiques.

En réalité, ce qu'il faut admettre, c'est que la place de premier occupant que réclame le *tega tu* peut être réelle ou imaginaire. Elle est imaginaire quand on fait descendre l'ancêtre mythique directement du ciel. Ce genre d'affirmation est en effet un mythe, qui n'a d'autres fonctions que de légitimer le responsable de la terre dont l'ancêtre serait là dès l'origine. C'est pourquoi il résulte de ce genre de mythe que c'est Dieu lui-même qui a déposé ce lignage de premiers occupants et donc du *tega tu* à sa place de dominant⁴⁷² qui est une position sociale irréversible. En vertu du privilège accordé à l'ancien, et puisqu'il s'agit d'une place occupée dans la cosmogonie dès la genèse de la société, l'occupant en est légitimé.

Dans la plupart des cas cependant, le *tega tu*, présenté comme le descendant de l'ancêtre originel peut en fait être issu de situations diverses. Le premier occupant peut être par exemple un conquérant qui a réussi par la force ou par la ruse à évincer les occupants antérieurs et s'est rendu maître des lieux. C'est cette situation qui se présente dans la chefferie de Pô où le lignage des Gonyumbia se présente comme premier occupant aux dépens du village de Tamona, alors qu'on sait par ailleurs que l'ancêtre des Gonyumbia vient d'un village du nom de Kolo localisé dans la région de Guiaro.

Dans tous les cas, probablement entre le XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle, au même moment que la chefferie faisait son apparition, la charge de *tega tu* fut également instituée, et ce fut certainement les plus habiles des *tangwana tiina* qui vivaient sur les différents terroirs rassemblés maintenant en chefferies, qui se firent reconnaître *tega tiina*. C'est très certainement ce qui permet à Anne Marie Duperray⁴⁷³ d'affirmer que la plus grande partie des traditions de fondation de village font état dès l'origine des deux institutions d'une coexistence toute pacifique. Ainsi, le chef de terre donnant en mariage sa fille à l'ancêtre du chef de village ou partageant la chefferie réunie jusque-là entre ses mains avec un nouveau venu qu'il convie à demeurer près de lui. Cette analyse serait sans reproche si elle s'appliquait au *tangwam tu*, car comme nous l'avons montré, c'est la charge de *tangwam tu* qui a évolué pour donner lieu à celle du *tega tu*.

Plus tard, avec l'évolution démographique qui fut certainement à la base de la création de nouveaux quartiers et de nouveaux villages, la charge de *tega tu* évolua vers une sorte de décentralisation, entraînant, en tout cas dans la plupart des chefferies *kasena*, l'existence de plusieurs *tega tiina* dans une même chefferie. Ainsi, pour la chefferie de Kampala, chaque

⁴⁷² DUVAL, M. op.cit., p. 23

⁴⁷³ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 48

lignage, comme l'a bien compris Dittmer⁴⁷⁴, dispose de son *tega tu*. La localisation de ces lignages correspond la plupart du temps à un quartier ou tout au plus à un village. A Kampala, les terroirs qui composent cette chefferie sont occupés par quatre grands lignages. Trois de ces lignages sont considérés comme autochtones et celui du *pé* de Kampala qui est le quatrième est considéré, comme partout en pays *kasena* avoir été le dernier à s'installer dans la région.

Ainsi on a le *tega tu* de Mantiongo, le *tega tu* de Gougogo, le *tega tu* de Kasungnu et le *tega tu* de Yagouou où se trouve la chefferie de Kampala. On compte alors quatre chefs de terre dont celui du lignage du *pé*, pour le seul groupement de Kampala. Et si l'on tient compte du fait que le lignage de la chefferie qui est le dernier à s'installer a aussi son propre *tega tu*, alors il apparaît évident qu'avec l'évolution, le *tega tu* n'est plus forcément un descendant des premiers occupants. Certes, à l'origine, telle était sans aucun doute le cas, puisque le *tangwam tu* était le doyen d'un groupe qui décida de se fixer à un endroit précis, auquel le groupe donna le nom du *tangwam*. Mais avec l'avènement de la chefferie et l'arrivée d'autres lignages, il a fallu décentraliser cette charge, pour permettre à chaque lignage de disposer de son *tega tu*. C'est ce qui explique que nous ayons depuis lors, des *tega tiina* pour chaque village, voire pour chaque lignage.

C'est du moins l'interprétation qui semble s'imposer quand on considère par exemple les explications données par certains de nos informateurs. Ainsi à Samboro, village présumé premier occupant de la chefferie de Songo, vassale de Pô, il nous a été rapporté qu'il y avait un *tega tu* à Songo Natri (chefferie) mais également un autre à Songao, un autre quartier de Songo dont les fondateurs seraient originaires du pays *bissa*. A leur arrivée, le *tega tu* de Samboro se déplaçait chaque fois pour aller faire des sacrifices à la terre à leur demande. Pour ne plus se déplacer, il décida finalement de leur accorder l'autorisation de faire des sacrifices à la terre au nom de leur lignage et installa leur doyen comme *tega tu* de Songao⁴⁷⁵.

A l'exception de la chefferie principale de Chiana où il n'y a qu'un seul *tega tu*, celui de Saa, pour l'ensemble de la chefferie, toutes les autres chefferies du pays *kasena* entrent dans cette logique, à savoir un *tega tu* pour chaque lignage.

Les controverses autour de l'origine du *tega tu* sont certainement à mettre en rapport non seulement avec la position sociale que ce statut confère, mais aussi, avec la nature et les enjeux de cette fonction. C'est pourquoi il est indispensable de connaître le rôle et les attributions du *tega tu* au Kasongo mais encore, le fonctionnement de son institution.

⁴⁷⁴ DITTMER, K. op.cit., p. 19

⁴⁷⁵ Aloah Adouabou, Conseiller du chef de Songo, Songo le 08/01/2000

5.1.2. Fonctionnement de l'institution du *tega tu*

Comme sur ses origines, le rôle et les attributions du *tega tu* ont été diversement décrits par la littérature ethnographique. Pour la plupart des premiers auteurs, le *tega tu*, en tant que « *maître de la terre* », ne joue qu'un rôle religieux. Il est présenté sous les traits d'un « *prêtre de la terre* ».

Une des premières sources écrites sur le rôle et la nature de l'autorité du *tega tu* nous vient de l'administrateur Louis Tauxier⁴⁷⁶. Pour cet auteur, le « *chef de terre* » *kasena* s'occupe de faire des sacrifices religieux. Le diseur de choses cachées (le devin) lui indique les sacrifices à faire et il les fait. Il fait des sacrifices pour qu'il pleuve, pour que les femmes soient fécondes et pour écarter les maladies. Il lui appartient aussi de donner la permission quand il faut creuser une tombe, puisqu'il est le « *maître de la terre* ». Comme on peut le constater, Tauxier attribue au « *chef de terre* » uniquement des fonctions religieuses ou sacerdotales. Il estime même qu'il y a une séparation nette entre « *la maîtrise de la terre* » qui est de l'ordre religieux, et la chose politique.

Les explications que Cardinal⁴⁷⁷ fournit quelques années plus tard sur le rôle du « *chef de terre* » dans les « *Northern Territories* » du Ghana qui comptent au sein de sa population des *Kasena* ne sont pas loin de ce que pensait Tauxier. C'est ainsi que Cardinal écrit que le rôle fondamental du chef de terre se trouve dans sa mission qui consiste à exécuter les cultes religieux en sa qualité d'intermédiaire entre la population et la divinité locale dont il est le « *prêtre suprême* ».

En décrivant quelques années plus tard les attributions du *tega tu*, Rattray⁴⁷⁸ ne s'écarte pas de l'interprétation de Tauxier. Pour Rattray également, il revenait au *tega tu* de faire des sacrifices quand survient la famine, quand il ne pleut pas etc.. Pourtant, Rattray affirme ailleurs qu'avant l'institution de la chefferie, le *tega tu* (en fait il devrait dire le *tangwam tu*) était le seul chef connu des *Kasena*. Cela suppose alors qu'il jouait plus qu'un rôle religieux avant l'avènement de la chefferie, et que ce serait la naissance de cette institution qui aurait enlevé au *tega tu* des prérogatives autres que religieuses. Il n'intervient selon Rattray que quand il y a des sanctions d'ordre spirituel. Ses fonctions sont selon l'auteur, de « *nature purement spirituelle* ». Cette explication peut tenir si nous la rapportons au *tangwam tu* actuel, qui en réalité, est historiquement antérieur au *tega tu*. Par contre, rapporté au *tega tu* cela ne nous semble pas évident, dans la mesure où nous pensons avoir montré que la charge de *tega tu* est apparu en même temps que la chefferie.

⁴⁷⁶ TAUXIER, L. 1912. op.cit., p. 309-310

⁴⁷⁷ CARDINALL, A.W.op.cit., p. 17

⁴⁷⁸ RATTRAY, R.S .op.cit., p. 256

En réalité, il a fallu attendre Dittmer⁴⁷⁹, pour mieux comprendre le rôle et les attributions du *tega tu* dans la société *kasena*. Il a montré que le *tega tu* n'est pas seulement une autorité religieuse. Il s'occupe des questions relatives à la terre, du culte du ciel, du bien-être de la population et il assume des fonctions sociales et politiques.

En ce qui concerne les questions relatives à la terre, en fonction sans doute du pacte lié à l'origine avec la divinité terrestre, il revient au *tega tu* de faire des sacrifices avant les semailles (*duuni*) et après les récoltes (*faa*). Avant les semailles, les sacrifices sont offerts en présence de tous les doyens des lignages de la chefferie et suivant les chefferies en présence ou non du *pé*. Cette cérémonie a pour objectif de permettre au village ou à la chefferie de bénéficier d'une bonne pluviométrie, condition indispensable pour avoir de bonnes récoltes. Une fois les récoltes faites, le *tega tu* est encore chargé au nom de toute la communauté de faire des sacrifices, cette fois-ci en guise de remerciements pour les bonnes récoltes. Il n'y a pas longtemps encore en pays *kasena*, sans ces sacrifices de remerciement nul ne pouvait consommer le nouveau mil⁴⁸⁰. En dehors de la gestion et de la réglementation des activités agricoles, le *tega tu* était chez les Kasena une espèce de « forestier ».

En effet, les aspects relatifs à l'environnement relevaient de sa compétence. Ainsi, la récolte des fruits sauvages était sous sa supervision et nul ne pouvait aller ramasser par exemple des noix de karité (*Butyrospermum paradoxum*) ou les fruits de néré (*Parkia biglobosa*) sans que le *tega tu* donne officiellement son autorisation. De même, il n'était pas question de défricher un nouveau champ sans l'avis du *tega tu*, qui doit non seulement donner son autorisation mais encore, procéder à des sacrifices avant l'installation du champ.

La même procédure est d'ailleurs observée quand il s'agit de construire une nouvelle maison. Tout se passe comme si le *tega tu* en tant que gestionnaire de la terre doit être au-devant de tout ce qui touche de près ou de loin la terre. Même en cas de décès, on requiert la permission du *tega tu* avant de creuser la tombe.

La terre lui « appartenant », tous les objets perdus, ramassés par terre lui étaient confiés. Il est alors chargé de retrouver le propriétaire et au cas où ce dernier demeure introuvable, l'objet lui revient, car le *pé* n'ayant pas de terre ne peut bénéficier des objets perdus. Enfin, pour garder à la terre sa pureté, c'est au *tega tu* qu'il revient en cas de grave souillure de la terre, de ramasser le sang (*pédjana*) quand il y a effusion de sang ou un crime lors d'une bagarre et quand il y a eu des rapports sexuels sur la terre nue.

Dans les attributions du *tega tu* relatives à la terre, il y a, comme on peut le remarquer, des aspects religieux, notamment en ce qui concerne les sacrifices à offrir, mais il y a aussi le

⁴⁷⁹ DITTMER, K. op.cit., p.13-24

⁴⁸⁰ Piouhiri Issa Kouyingoubou, Songo, le 06/12/97

souci de bien gérer non seulement la terre, mais aussi tout ce qu'elle produit, y compris les productions naturelles. Cette dernière attribution relève plutôt de l'économie. C'est peut être à travers le culte du ciel que les attributions religieuses du *tega tu* sont évidentes.

Le *tega tu* s'adresse bien souvent dans ses sacrifices au ciel pour lui demander de la pluie, notamment au début de la saison des cultures et avant les travaux champêtres et les semis. En effet, les Kasena pensent que pour obtenir de bonnes récoltes la seule fertilité de la terre ne suffit pas. C'est pourquoi après les sacrifices offerts à la terre, il offrent par l'intermédiaire du *tega tu*, des sacrifice à *banga wê* (le ciel d'en haut, Dieu) afin qu'il fasse pleuvoir à temps et suffisamment. Dans cette logique, si par la suite, il y a une menace de famine, les anciens se réunissent chez le *tega tu* pour solliciter son intervention, car le « *pays est entrain de mourir* »⁴⁸¹. Ils implorent alors ensemble le ciel pour qu'il fasse pleuvoir.

En cas d'échec, il existait et existe encore de nos jours au Kasongo, d'autres personnages qui entrent en scène afin d'obtenir qu'il pleuve. Il s'agit des *dwa tiina* ou faiseurs de pluie (littéralement propriétaires de la pluie). C'est à ces derniers que la communauté, y compris le *tega tu*, a recours en dernier ressort. Durant nos enquêtes, deux *dwa tiina* nous ont été indiqués comme étant les plus célèbres du pays *kasena*. Il s'agit du *dwa tu* de la chefferie de Kampala au Burkina-Faso, précisément du village de Nakoum et du *dwa tu* de Saa de la chefferie de Chiana au Ghana⁴⁸². Mais il en existe bien d'autres, peut-être moins réputés, comme le *dwa tu* de Nahouri, de Paga etc.

Toutes les fonctions du *tega tu* concourent à lui permettre d'être le garant du bien être de la population et pour ce faire, il assume des tâches tant religieuses que sociales. Ainsi, en tant que garant du bien être de la communauté, le *tega tu* est responsable de la fécondité des femmes et même de celle des animaux domestiques⁴⁸³. Il est également le garant de la santé de la population et à ce titre, il doit tout faire pour éviter qu'un malheur s'installe dans le pays en détournant par exemple à travers des sacrifices spécifiques tout danger. Ainsi, autrefois, quand des maladies étaient signalées dans le voisinage, ou que toute autre catastrophe comme par exemple des nuées de sauterelles se déplaçant vers le village, les *tega tiina* procédaient à ce qu'il est convenu d'appeler « *la fermeture des entrées (portes) du village ou de la chefferie* »⁴⁸⁴.

Dans la chefferie de Kampala par exemple, les divinités terrestres de Sè à Mantiongo constituaient « *l'entrée Est* » de la chefferie, alors que celles de Gougogo et de Kasungnu constituaient « *l'entrée Ouest* ». Il s'agit bien sûr de fermeture magique et rituelle. La

⁴⁸¹ Doyens de Samboro, Samboro le 10/01/2000

⁴⁸² DITTMER, K. op.cit., p. 18 avait déjà noté la célébrité du *dwa tu* de Saa

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ Ibid., p.19

fermeture des entrées se faisait par une obstruction de petits trous situés sur les flancs des collines situées à proximité des autels destinés au culte de la terre.

On les bouchait à l'aide de trois à quatre *dabas* dont les lames obstruaient ces trous naturels. Mais on pouvait aussi dans d'autres localités, utiliser des feuilles prélevées sur une colline sacrée pour procéder à la fermeture des trous. Ce qui est certain, c'est que la fermeture des « *entrées* » est connue dans toutes les chefferies du pays *kasena*. Seulement, comme sur bien d'autres pratiques, les manières de procéder à cette fermeture varient suivant les chefferies.

A Kampala par exemple, quand un des quatre *tega tiina* se rend compte de l'imminence d'un danger, il ne doit pas seulement s'empresse de fermer ses « *entrées* ». Il doit également envoyer chez le *pé* un messenger, afin que ce dernier en avertisse le *tega tu* responsable de l'autre entrée opposée pour qu'il en verrouille également l'accès. S'il arrive qu'une entrée ne soit pas fermée à temps, elle demeure alors ouverte pour permettre qu'à travers des sacrifices, les *tega tiina* puissent chasser par cette entrée le malheur qui se serait installé dans la chefferie.

S'occupant du bien être de la population, le *tega tu* était aussi chargé de protéger le village contre les actions maléfiques des sorciers⁴⁸⁵. C'est ainsi, que quand une mort semble suspecte, et qu'on l'attribue à l'œuvre des sorciers, c'est au *tega tu* qu'il revient de démasquer le ou les coupables. Dans ce cadre, il s'adresse à la terre qui sait tout, pour éclaircir le fait. Etant garant du bien être de sa population, le *tega tu* est souvent amené à assumer des fonctions sociales et mêmes politiques.

En effet, comme il a été souligné plus haut, il revient au *tega tu* de réparer les offenses faites à la terre, notamment en ce qui concerne les effusions de sang et autres actes de violence, mais aussi en ce qui concerne la « souillure » due à un acte sexuel consommé sur la terre nue. Mais pour procéder à de telles réparations, il inflige d'abord des sanctions aux auteurs de ces violations. Dans le cas précis d'une bagarre ayant entraîné effusion de sang ou un crime, le *tega tu* joue le rôle de juge, puisqu'il lui revient de trancher le litige, en infligeant des sanctions au coupable. C'est la raison pour laquelle toute faute commise et tout crime découvert doivent lui être rapportés.

En sa qualité de responsable de la divinité terrestre le *tega tu* est d'office associé à la juridiction coutumière. Dans ce cadre, il est même parfois amené à prendre des positions contre le droit coutumier. Ainsi, quand un contrevenant à la loi réussit à trouver refuge dans le sanctuaire du culte de la terre, la *tega tu* s'oppose à ce qu'on le poursuive dans cet endroit sacré. Selon la gravité de la faute, on peut alors décider de ne plus poursuivre le coupable et

⁴⁸⁵ DITTMER, K. op.cit., p. 20

lui accorder le pardon ou alors lui garantir le droit de passer devant le tribunal. Dans tous les cas, l'intéressé a au moins l'avantage de ne pas être tué sur le champ, mais d'être jugé devant un tribunal normal, qui peut même décider de le laisser en liberté ou, en tous cas, de lui épargner la vie.

Ce genre de situation fait jouer au *tega tu* un rôle politique important. En effet, ce sont des cas où son autorité prime sur les responsabilités administratives et juridiques du *pé*. D'une façon générale, quand le tribunal doit juger tout acte ayant trait à la pratique religieuse et qu'il est dirigé par le *pé*, ce dernier doit s'associer le *tega tu* et respecter ses décisions pour les questions relevant de la coutume.

Même pour des litiges d'ordre profane, et surtout quand le conseil des anciens réuni auprès du *pé* n'arrive pas à trancher, on peut faire appel au *tega tu* comme instance suprême. Mais le plus grand rôle social et politique (politique des migrations) que le *tega tu* a joué au début de la constitution de la société et qu'il continue de jouer est l'attraction de migrants pour contribuer à peupler sa région et lui donner ainsi plus de forces pour résister à des agressions étrangères.

En effet en tant que *tangwam tu* et plus tard *tega tu*, il lui revient de procéder aux cérémonies d'installation et d'intégration du nouvel arrivant. D'ailleurs, comme le montrent les récits de migration du Kasongo, ceux qui cherchaient à s'installer dans une région donnée étaient très souvent les bienvenus, dans la mesure où ils constituaient un renfort à la population en cas de guerre ou pour les travaux communautaires.

C'est la raison pour laquelle, dans les cérémonies qui consacrent l'intégration des « étrangers » et au cours desquelles ces derniers sont présentés à la terre et aux ancêtres, le *tega tu* dans ses incantations précise que : « *la terre appartient à tous et ne rejette personne* » et que les nouveaux venus sont des gens « *qui veulent aider la population* ».

Mais le *tega tu* ne procède pas seulement à des cérémonies d'intégration. Il arrive aussi, même si ces cas sont plutôt rares, qu'il prononce des expulsions. Il s'agit alors de sanctions très sévères qu'on ne saurait, contrairement à ce que pensait Rattray, qualifier uniquement de « *sanction d'ordre spirituel* ». C'est le cas par exemple de la confiscation d'une partie des biens d'un coupable. Selon la gravité du délit, ces sanctions pouvaient aller jusqu'à la confiscation de toute la propriété d'une famille, y compris ses champs. Ces genres de sanctions pouvaient réduire l'individu ou la famille entière à la mendicité, voire à l'exil. Mais, la plus grande implication du *tega tu* dans le politique réside dans sa participation à l'effort de guerre.

En participant à la préparation des guerres, le *tega tu* se retrouve au cœur de décisions hautement politiques. En effet, le *pé* avant d'aller en guerre prend toujours soin et par

l'intermédiaire du *tega tu*, de s'assurer que la divinité terre ne s'oppose pas à une telle entreprise. Pour ce faire, le *tega tu* offre des sacrifices à la terre en vue d'obtenir la victoire au combat et promet en contrepartie un grand sacrifice de remerciement.

Comme on peut le remarquer, le *tega tu kasena* n'assume pas seulement des fonctions religieuses. Dans sa communauté il intervient à tous les niveaux. Il a des tâches, sans doute les plus importantes, relatives à la religion, mais encore des fonctions d'ordre socio-économique et politique. Cela est d'autant plus normal, que son objectif final est de garantir le bien être de sa communauté, or ce bien être repose sur l'harmonie de la société qui pour ce faire nécessite une réglementation tant au niveau religieux, social, économique que politique.

En clair, le *tega tu* contribue énormément à la régulation de la société. D'ailleurs, au sein de certaines populations du groupe *gurunsi* comme les Lyela et les Ko⁴⁸⁶ mais aussi d'autres ethnies telles les Dagara le chef de terre était, et est resté jusqu'à une période récente la seule autorité reconnue des populations. Ces populations n'ont connu les chefs de village qu'avec l'avènement de la colonisation qui avait besoin des chefs de village pour l'aider à imposer son autorité.

Après cet intermède, ces chefs de village ont perdu leur pouvoir artificiel que leur avait conféré la colonisation, alors que les chefs de terre retrouvaient leurs prérogatives et le respect que leur témoignait la population. Dans de tels cas, les chefs de terre ne pouvaient se contenter de fonctions religieuses. Pour le bien être de leurs communautés ils assumaient aussi bien des fonctions religieuses, sociales que politiques. Le fondement de leur autorité reposait sur l'adhésion totale de l'ensemble de la communauté et cette adhésion était d'autant plus acquise que leur autorité reposait essentiellement sur les croyances et les rapports de parenté, rapports qui transparaissent surtout en ce qui concerne les règles de succession à la charge de *tega tu*.

Les règles de succession à un *tega tu kasena* permettent de se rendre compte que dans cette société, cette forme d'autorité a pour fondement la parenté. En effet, la succession au *tega tu* se fait toujours au sein de la même famille et dans tous les cas, au sein du même lignage. Ce lignage comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises est souvent présenté comme étant parmi les premiers occupants du terroir. En raison de cela, à l'occasion de l'installation du lignage dans la région, l'ancêtre aurait noué avec les divinités terrestres de la localité un pacte à l'origine, pacte en vertu duquel ce lignage symbolise ou s'identifie désormais à la terre de la région.

Une des règles essentielles de la succession au *tega tu* est le principe du droit d'aînesse. Selon les lignages, la règle de succession peut être de frère aîné à frère cadet et ce,

⁴⁸⁶ DUPERRAY, A.M. op.cit., p.48

çjusqu'à épuisement de la génération ou alors, de façon linéaire, c'est-à-dire de père à fils aîné comme c'est le cas à Pindaa⁴⁸⁷. Dans tous les cas, il n'y a aucune possibilité de se trouver face à plusieurs héritiers possibles. Cependant, il peut arriver qu'une petite famille ne puisse proposer à la succession du *tega tu* défunt qu'un homme de très jeune âge. Alors le conseil des anciens peut émettre des réserves et choisir un membre d'une autre famille mais appartenant au même lignage.

Il n'y a pas plusieurs candidatures à partir du moment où c'est la primogéniture qui détermine la règle de succession au *tega tu*. Cependant, dans des situations exceptionnelles, il peut arriver que l'aîné soit écarté au profit d'un cadet ou même d'un fils aîné⁴⁸⁸. En effet, être membre de la famille du *tega tu* et être l'aîné ne constituent pas des critères suffisants. Il faudrait encore que le candidat soit de bonne moralité et ne présente aucune anomalie physique ou mentale pour être digne de succéder au *tega tu* défunt.

Les cérémonies relatives à l'installation d'un nouveau *tega tu*, impliquent essentiellement les membres de son lignage. Cette installation se traduit sobrement par la remise d'un couteau neuf de sacrifice *tangwam siu*⁴⁸⁹ (couteau destiné au *tangwam*, à la divinité terrestre), par la présentation du nouveau *tega tu* à l'autel destiné au culte de la terre et par un sacrifice inaugural que le nouveau *tega tu* fait pour marquer sa prise de fonction. N'appartenant pas à la famille ou au lignage du *tega tu*, le *pê* n'est pas convié aux cérémonies relatives à l'installation d'un nouveau *tega tu*. Il n'est même pas avisé, car il n'a aucun rôle à y jouer. Tout au plus, il peut ultérieurement être informé de la nomination du nouveau *tega tu*.

Au terme de l'examen de l'institution « chefferie de terre », il convient de se pencher sur l'étude de l'institution *paare* et plus exactement, les attributions du *pê*, les règles de succession et les cérémonies relatives à l'intronisation. Ce sera alors l'occasion de savoir si en ce qui concerne le *pê*, ses fonctions sont uniquement politiques comme le croyaient les premiers auteurs ou si au contraire, elles sont aussi complexes que celles du *tega tu*, englobant des domaines qui relèvent aussi bien du sacré, du religieux que du social.

5.2. Le Paare ou la chefferie politico-religieuse

Au Kasongo, chaque *pê* pour l'exercice de ses fonctions, dispose d'une cour (*pê nakwa*) qui l'assiste aussi bien dans l'administration de la chefferie, que pour ce qui est des

⁴⁸⁷ Nabassé Adjayipê, Pindaa, le 17/01/2000

⁴⁸⁸ DITTMER, K. op.cit., p.30, rapporte en effet, qu'à Tiébélé, la succession à un *tega tu* défunt était revenu à son fils aîné, car les frères étaient restés autrefois désunis.

⁴⁸⁹ Le terme *tangwam siu* est une fois de plus une indication qui renforce notre hypothèse selon laquelle les *tega tiina* furent d'abord des *tangwana tiina*.

affaires politiques et administratives et en matière de culte. Cette cour a l'obligation d'aider le *pê* à bien remplir sa fonction en observant en particulier un certain nombre de rites royaux.

5.2.1. La composition de la cour du *pê*

Comme sur bien d'autres domaines, si dans toutes les chefferies *kasena* le *pê* dispose d'une cour (voir photo 1 et photo 2 ci-dessous p et p.255) la composition et les attributions de cette cour varient suivant les chefferies. Il n'y a pas un modèle uniforme pour l'ensemble du groupe. C'est ce qui d'ailleurs avait conduit Dittmer⁴⁹⁰ à parler de plusieurs types de chefferies en pays *kasena*⁴⁹¹.

Se basant sur l'organisation de plusieurs chefferies, il en distinguait déjà essentiellement deux. Les chefferies à caractère simple et modeste (chefferie de type A) et les chefferies à organisation beaucoup plus complexe et présentant des formes plus élaborées (chefferie de type B). Mais à côté de ces deux principaux types, il existe tout une multitude de variantes que l'on peut qualifier d'intermédiaires entre les formes A et B. Il n'est pas question pour nous de décrire dans les détails ces différents types d'organisation. Il s'agira de faire ressortir les traits communs, mais aussi les différences qui existent entre les chefferies *kasena* et surtout mettre en relief les fondements ou événements historiques qui sont à la base de ces différences. Dans tous les cas, c'est en fonction des nécessités liées à la charge du *pê* que sa cour est composée.

En règle générale, comme à Kampala (chefferie de type A de Dittmer), la cour et la suite du *pê* est composée de ses conseillers. Le nombre de ces conseillers varie selon les chefferies. Les personnages qui composent le conseil du *pê* sont très souvent les *nakwa* (les doyens de tous les lignages de la chefferie), le *pataru* (porte-parole ou messenger du *pê*) le *babyo* (chef de l'armée), les *gungunmag-na* (musiciens, « griots »), le *gulu tu* (responsable des tambours de la chefferie), le *tyogonu* (sacrificateur), le *kwara tu* (responsable du *kwara*) le *kwara nu tu* (responsable ou propriétaire de la mère du *kwara*). A ces conseillers officiels il faut rajouter la « reine », *pê kakwan*, c'est-à-dire la première femme du chef, qui peut n'être pas effectivement dans l'ordre la première épouse, mais obligatoirement, celle qui aura été couronnée en même temps que le chef. En cette qualité, même si elle était la dernière épouse du *pê*, elle devient de par ce sacrement, la première de ses épouses.

⁴⁹⁰ DITTMER, K. op.cit., p.67-74

⁴⁹¹ Ibid., p.67

Photo 1 : Le Kayara-pê Tiyiamo (1951-1984) et sa cour. (Photo Dittmer, 1961)



Photo 2 : Le Tiébéli-pê Dubidjia (1954-1983) et sa cour (Photo remise par un notable de la cour de Tiébélé)



5.2.1.1. Les Nakwa ou conseillers du p^ê

Les conseillers du *p^ê* sont les représentants de tous les lignages qui habitent la chefferie. Ce sont les *nakwa* (sing./*nakwi*) (les anciens, les doyens). Ces concepts demandent à être clarifiés, car, on peut les confondre avec des termes voisins comme *nonkwa* (pl. *nonkwi*) qui signifient « *les vieux* » en terme d'âgés et non de doyens. Il s'agit dans ce cas d'une autre réalité. En effet, il convient de distinguer un *nonkwa* (pl. *nonkwi*) vieux, du fait de l'âge, et un « *nakwi* », doyen, de par la fonction qu'il occupe dans la société.

Ainsi, un jeune homme peut être qualifié de *nakwi*, s'il est le chef d'un lignage donné, alors que même dans son propre village ou quartier, il y a des hommes plus âgés, des « *nonkwi* » qui ne peuvent prétendre à cet titre tout simplement parce que leurs origines ne leurs permettent pas d'occuper la fonction de chef du lignage qui revient inévitablement à l'aîné de la toute première famille à s'installer en un endroit donné. Il s'agit alors dans le cas des conseillers du chef, des doyens de tous les lignages qui composent la population de la chefferie et non des *nonkwi* du fait simplement de l'âge. Le nombre de conseillers varie selon la chefferie, car il est fonction des quartiers que compte la chefferie, chaque quartier correspondant la plupart du temps à un lignage.

Le rôle de ces « conseillers », est de former l'assemblée consultative, tant pour les affaires administratives et politiques que pour des affaires judiciaires et religieuses. Ils constituent le collège des juges ou des sages auquel le *p^ê* est assujetti face aux décisions qu'ils prennent. Il s'agit d'un conseil des anciens qui ne possède aucun signe distinctif du rang. L'importance et la place de chaque ancien ne sont perceptibles que lors de débats autour d'un problème, car à cette occasion, la parole ne se prend que par ordre d'importance des lignages. L'importance de chaque conseiller se détermine par rapport à l'ancienneté de son lignage et par rapport aux liens qui existent entre ce lignage et celui du *p^ê*. Ainsi, lors des audiences, chaque conseiller occupe le *dalee*⁴⁹² (pl. *dala*) (siège) qui lui revient en fonction justement de la place accordée à l'ancêtre fondateur de son lignage. En effet, chaque lignage dispose de son *dalee* spécifique qui lui est attribué de façon héréditaire⁴⁹³. Dans certaines chefferies comme à Chiana, un autre personnage qui appartient au lignage du fondateur de la chefferie, le *pataru* « porte parole » du *p^ê* fait partie de ce conseil. Par contre dans d'autre, il ne participe pas au conseil du *p^ê*, mais se charge tout simplement de répercuter pour le public les décisions de ce dernier et de son conseil.

⁴⁹² Les *dala* (sing. *dalee*) sont des sièges accordés aux dignitaires ou conseillers du *p^ê*. Leur emplacement correspond au rang social occupé par chaque lignage dans la chefferie. A cet titre, on peut rapprocher ces *Nakwa* (doyens de lignages) des *Kugzindba* du *Moogo*. La différence réside uniquement dans le matériel utilisé pour les sièges. En pays *kasena* ils sont en bois alors que chez les *moose* il s'agit de pierres.

⁴⁹³ DITTMER, K. op.cit., p.59

5.2.1.2. Le *pataru*

Pour les grandes décisions d'envergure « nationale », les propos du *pê* sont répétés fort (diffusés), pour le compte de la population réunie par le *pataru* ou encore messenger ou en anglais « speaker ». C'est le cas par exemple lorsque le *pê* intervient devant ses guerriers, avant leur départ pour la guerre. Il en est de même à l'occasion des funérailles d'un chef de lignage décédé, et qui, même d'un jeune âge est considéré comme un *nakwi* « un ancien ». La place du *pataru* dans le dispositif de la cour varie suivant les chefferies, mais quelle que soit la chefferie, il s'agit d'un personnage qui contribue efficacement au bon fonctionnement de la chefferie car, il appartient très généralement au lignage des fondateurs de la chefferie, ce qui n'est pas le cas du *babyo*

5.2.1.3. Le *babyo*

La société *kasena* n'était pas, et n'est pas belliciste, raison sans doute pour laquelle il n'y a jamais eu de tentative d'une chefferie principale pour absorber les autres et former ainsi un ensemble politique homogène, un espace d'autorité à la dimension par exemple d'un royaume, comme ce fut le cas chez leurs voisins Moose et Dagomba. Cela ne veut pas pour autant signifier qu'il n'y a avait pas de conflits entre les différentes chefferies. Les conflits qui survenaient entre les chefferies *kasena* avaient très souvent pour causes des problèmes fonciers, matrimoniaux et tout simplement pour l'honneur bafoué qu'il fallait à tout pris réparer. A l'occasion de tels conflits, le *pê* nommait un chef de guerre *babyo* (littéralement l'homme brave). Le chef de guerre est dans certaines chefferies comme à Kampala choisi dans un lignage qui descend d'une soeur de la chefferie. C'est le « fils d'une sœur » (un neveu), et il est en règle général le doyen de son lignage.

Dans la chefferie de Pô par contre, les fondateurs du lignage du *babyo* sont dits être venus du pays *dagomba*. Il n'existe pas de liens de parenté entre ce lignage et celui du *pê* sinon une amitié et une alliance militaire. Il s'agissait des célèbres guerriers *dagomba*, qui autrefois avaient aidé le fondateur de la chefferie de Pô à repousser les gens de Tamona⁴⁹⁴. Depuis lors cette fonction de chef des guerriers est détenue de façon héréditaire par le lignage des Mouembia du quartier Agono (chefferie de Pô), formé par les descendants de ces guerriers *dagomba*. Comme signe distinctif, le *babyo* porte un treillis cousu d'amulettes censés le rendre invulnérable et un bâton qui est un signe de commandement.

Comme pour le *pataru*, le *babyo* est connu dans toutes les cours *kasena*. Les différences que nous avons pu relever selon les chefferies se réduisent au fait que dans certaines d'entre elles, la nomination du *babyo* est ponctuelle. C'est le cas par exemple à

⁴⁹⁴ ZWERNEMANN, J. 1972, op.cit., p.141-142

Kampala et dans ces conditions, il ne siège pas de façon permanente à la cour. Par contre, dans des chefferies comme à Chiana, le type B de Dittmer, cette fonction est permanente. Dans ce cas de figure, le *babyo* est responsable de l'armement et se charge de tenir constamment prêt le dispositif pour la guerre (entretenir les armes, tremper le bout des flèches dans du poison etc.). Il tient avec les anciens un conseil de guerre avant le déclenchement des hostilités, et avec ces derniers, galvanise les guerriers du haut du *puru*⁴⁹⁵ avant leur départ pour le combat. Le *babyo* se met lui-même à la tête de guerriers lors de la danse de guerre (*nagrui*) exécutée avant et après la bataille. Pendant le combat, c'est lui qui tient le commandement des chefs de lignages, depuis le front du centre et, éventuellement combat à leurs côtés.

Autrefois, lors d'une guerre, ce personnage est celui que l'ennemi cherchait à tuer en premier lieu, comme en témoignent les multiples guerres entre Tiakané et Pô. En effet, la mort du *babyo* enlève à son armée la possibilité de poursuivre le combat. En temps de guerre comme de paix, le *babyo* est présent à la cour du *pé*. Dans ces cas, on peut rapprocher la charge de ce personnage de celle d'un ministre de la guerre, comme c'est le cas du Widi Naaba de la cour de Ouagadougou.

Contrairement au *babyo* qui est aussi appelé *djarapé* (chef de la bagarre/guerre) dans certaines chefferies, dont le rôle est permanent ou temporaire selon les régions, les musiciens ont dans toutes les chefferies une fonction permanente.

5.2.1.4. Les Gungunmag-na

Ce sont les musiciens qui accompagnent le *pé*. On ne peut les comparer aux griots, car dans la société *kasena* il n'existe pas de griots⁴⁹⁶. Leur rôle est cependant d'accompagner le *pé* dans toutes ses sorties officielles, dans les visites et dans les réceptions comme à l'époque coloniale, mais aussi dans les cérémonies de cultes comme cela se fait encore de nos jours. Ils restent nuit et jour à la disposition du *pé*. Ils chantent les louanges en hommage à leur courageux et puissant chef, en hommage à la région que ce dernier dirige et qui est pleine de fierté et de gloire.

Certaines mélodies sont consacrées au souverain et tiennent pratiquement lieu d'hymne national⁴⁹⁷. Ces musiciens de la cour, qui sont par exemple au nombre de quatre dans la chefferie de Kampala, reçoivent des cadeaux pour ce qu'ils font, mais ne sont pas

⁴⁹⁵ Décharge située devant les concessions des chefs *kasena* et qui a un caractère sacré, car censé abriter l'esprit des ancêtres fondateurs de la chefferie.

⁴⁹⁶ KIBORA, O.L. 1997. op.cit., p.57-58

⁴⁹⁷ Ces mélodies sont parfois des sources assez sérieuses qui peuvent servir à l'historien notamment dans le cadre de l'histoire événementielle.

entretenus par le *pê*. Ils gagnent davantage leur vie en tant que paysans. Il est vrai que le *pê* satisfait à leurs souhaits, afin que ceux-ci ne le ridiculisent pas. En règle générale, ils ont des mélodies (*lee*) propres à chaque *pê* lorsqu'il s'agit de chanter ses louanges.

Il est difficile cependant, voire erroné de comparer ces musiciens des *pwa kasena* à des griots au vrai sens du terme, car ici, ils font beaucoup plus l'objet de respect. Ils sont respectés pour leur don, l'art de chanter et de savoir perpétuer les vieilles traditions musicales, et ne forment pas une caste, puisque le système de castes est inconnu des Kasena. Ils peuvent venir de lignages différents, y compris de celui du *pê* et ne sont frappés d'aucun interdit matrimonial de par leur profession de chanteurs ou de musiciens. Certains d'entre eux participent à l'effort de combat en tant que musiciens de guerre.

A ce titre, il convient de distinguer le *gungonga*, petit tambour placé sous l'aisselle, qu'ils jouent beaucoup plus pour accompagner les chansons des héros, destinés à donner du tonus aux guerriers, du *gulu*, tambour à double face et de forme cylindrique, parcouru de lanières, utilisé lors de la guerre. Le *gungonga* peut être utilisé même pour galvaniser les cultivateurs lors de cultures collectives. On aiguise ainsi leur acharnement au travail en chantant leurs louanges. En revanche, le *gulu* est joué lors de la bénédiction des guerriers devant l'autel du fondateur de la chefferie et avant leur départ pour le combat. Il est également joué lors de la bataille proprement dite. En dehors de ces circonstances, le *gulu* est joué lors des danses guerrières et des funérailles d'un homme très âgé.

Ceux qui sont spécialistes de cet instrument peuvent être valablement qualifiés de « musiciens militaires » ou de « musiciens de la guerre ». Ce sont également ces derniers qui se produisent lors des funérailles des hommes très âgés, surtout les chefs de lignages, auxquels on rend ainsi hommage en tant que héros de la guerre. La musique jouée lors de ces manifestations ainsi que le type de danse sont appelés *nagrui* (littéralement, le pied qui tue, la danse qui tue). En fait il s'agit de chansons et de danses guerrières comme cela est connu dans toutes les cultures africaines et aussi chez les indiens d'Amérique.

Si les musiciens peuvent venir de plusieurs lignages, en revanche, il y a obligation pour le *pê* de choisir son sacrificateur parmi les membres de sa propre famille sinon de son lignage.

5.2.1.5. Le Tyogonu

Dans certaines chefferies, le *pê* a lui même la charge des sacrifices au *kwara* et à l'autel du culte des ancêtres, du moins lorsqu'il s'agit d'égorger de petits animaux ou certains gros animaux. Mais s'il est déjà affaibli par l'âge ou s'il n'est pas en mesure de la faire lors des cérémonie habituelles, comme, par exemple, des funérailles qui ont lieu et au cours

desquels de nombreux animaux doivent être sacrifiés, on peut désigner à sa place un jeune homme costaud pour égorger les animaux.

Dans la région de Koumbili, cette tâche est réservée à un sacrificateur officiel, le *tyogonu* (littéralement l'égorgeur de poulets), qui assiste le *pé* lors des sacrifices. Ailleurs comme par exemple à Chiana que Dittmer qualifie de chefferie de type B, ce personnage est appelé *Siu tu* (propriétaire ou responsable du couteau de sacrifice).

Ce « ministre » est toujours choisi, quelle que soit la chefferie, dans le lignage du *pé*. Il peut même s'agir d'un proche parent du *pé*, car il s'agit d'une charge importante qui nécessite un homme de confiance. Il fait partie de la suite qui accompagne le *pé* lors des cultes et est obligatoirement présent lors de l'intronisation de ce dernier. Tout comme le *tyogonu*, la « reine », qui ne fait pas officiellement partie du conseil, mais joue un grand rôle à la cour ne peut venir de n'importe quel lignage et encore moins d'une chefferie rivale, étrangère ou qui n'a pas les mêmes origines ou le même *kwara* que la chefferie de l'époux.

5.2.1.6. Pé kakwan

Il s'agit de la « princesse » ou encore de la « reine », qui est en fait la « première épouse » du *pé*. Cette dernière n'est pas forcément dans l'ordre, la première femme du *pé*, mais elle est celle qui a subi avec le *pé* les différentes cérémonies relatives à l'intronisation. Pour ce faire, il faudra que cette dernière soit forcément originaire de la chefferie ou d'une chefferie vassale, dont le *kwara* a la même origine que le *kwara* détenu par le *pé*.

Il n'est pas non plus possible qu'elle vienne d'un lignage dont l'ancêtre fondateur est directement apparenté au fondateur du lignage de la chefferie. Il y a comme ici, deux règles qui semblent s'opposer. En effet le fait que la princesse ne doive pas venir d'un lignage apparenté s'explique par le caractère exogamique de la société *kasena*. On ne comprend pas alors pourquoi il est aussi interdit au *pé* d'épouser une femme issue d'une chefferie « étrangère » ?

En réalité, une telle alliance n'est pas interdite au *pé*. Seulement, la femme issue de cette origine ne peut être couronnée « reine ». Les *Kasena* estiment qu'en cas de conflit entre la chefferie de l'épouse et celle de son époux, cette dernière peut être capable de trahir et même, de dérober le *kwara* pour l'emporter, affaiblissant ainsi la chefferie de son mari au profit de la sienne.

Par ailleurs, les enfants issus d'une telle alliance matrimoniale sont considérés comme « illégitimes », écartés à jamais de toutes possibilités d'accéder au pouvoir. Les mêmes craintes justifient cette disposition, car, les *Kasena* pensent qu'en cas de conflit avec leurs frères, ces princes ont la possibilité de se réfugier dans leur famille maternelle, donc dans la

chefferie ennemie en ayant pris soin de dérober le *kwara*. On se rend lors compte que toutes ces prohibitions matrimoniales qui frappent le *pê* visent un seul et même objectif, protéger le *kwara*.

Ces éléments d'explication permettent de comprendre ces prohibitions, car comme nous l'avons relevé à plusieurs reprises, pour les Kasena, sans le *kwara* il n'y a pas de *paare* (pouvoir). C'est pourquoi dans la chefferie de Pô par exemple, la « princesse » vient toujours d'une chefferie alliée, vassale. Elle peut venir de Songo, d'Adoungo, de Tamona, de Banon etc, mais non de Tiébélé, Kampala, de Tiakané et encore moins d'un espace culturel non *kasena*.

Cette pratique remonte au début de l'institution de la chefferie, mais même de nos jours la règle est observée. Ainsi, le *Pê* actuelle de Pô, Michel Awépoo Yaguibou, du nom de règne *Pwatuu* (l'éléphant des chefs) a pour vraie première épouse une femme issue de Tiakané. A son intronisation, on a dû trouver pour lui une fille de Songo, une chefferie vassale de Pô. Son prédécesseur, Charles Yaguibou avait pour vraie première épouse une Bissa. A son intronisation il lui a fallu épouser une fille de Pounkouyan qui tint lieu de « première épouse » et logée dans la case du *kwara*. Dans la coutume, ce sont ces deux dernières qui ont été successivement « première épouse » de *pê*.

La « princesse », *pê kakwan*, ne joue officiellement aucun rôle politique. Elle dispose uniquement d'une autorité sur les autres femmes dans la cour du *pê*, mais en principe elle n'a rien à dire aux autres femmes qui sont dans d'autres familles. Elle n'apparaît en public que lors de l'intronisation du *pê*. Son principal rôle est de garantir la fécondité du pays à travers sa propre fécondité. C'est en cela que l'on pourrait percevoir le rôle habituel de la princesse. Si une année après la nomination du *pê* celle-ci ne concevait pas, la population en serait malheureuse à cause du mauvais présage.

Si d'aventure sa stérilité est avérée, elle est remplacée, à son insu, par la seconde femme. Le *pê* demande alors à cette dernière de lui apporter de l'eau, dans laquelle on dilue de la farine de mil pour en faire le *muna*, une boisson habituelle avec laquelle on fait des sacrifices en pays *kasena*. Le *pê* porte ensuite ce mélange au *kwara* comme libation. Ce rite est pratiqué pour compenser le fait que la seconde femme ne peut plus être officiellement présentée devant le *kwara* comme « princesses » en bonne et due forme.

Hormis cette présence à l'intronisation, la première femme du *pê* n'apparaît publiquement dans aucune autre de ses sorties. Le *pê* se fait plutôt accompagner par trois jeunes dames qui lui servent de servantes (pour l'éventer par exemple). La princesse a néanmoins de façon très discrète une influence sur la manière dont son époux dirige le pouvoir à travers les conseils qu'elle lui prodigue. Etant donné qu'elle est une personne de

confiance, le souverain lui confie volontiers le soin de le raser et de dissimuler ses cheveux et ongles coupés pour éviter à des ennemis éventuels de s'emparer de ces parties de son corps pour travailler mystiquement à lui créer des problèmes ou même l'éliminer.

Les conseillers les plus déterminants et les plus influents du *pê* sont cependant le *kwara tu*, *kwar yig nu* et le *kwara nu tu*

5.2.1.7. Le *kwara tu* et le *kwar yig nu*

En pays *kasena*, il existe un rapport ambigu entre le *pê* et ce qui constitue le fondement de sa légitimité, c'est-à-dire le *kwara*. Ainsi, le *pê* détient le *kwara*, comme s'il lui avait été prêté. En effet, la charge de « maître du *kwara* » incombe à un personnage spécifique, le *kwara tu*, qu'on peut traduire littéralement par « propriétaire du *kwara* ». En tant que détenteur de ce qui confère au *pê* sa légitimité, le *kwara tu* exerce aussi bien des fonctions politiques, administratives que religieuses. Il est sans aucun doute, l'un des personnages dans l'organisation de la chefferie dont les fonctions peuvent nous rappeler l'histoire de l'avènement de la chefferie. Avant cette période, toutes les fonctions se confondaient entre les mains d'une seule personne, le doyen du lignage, qui était en même temps le *tangwam tu*.

Le terme *kwara tu* désigne celui-là même, qui à l'origine a acquis le *kwara* en premier lieu. Cette acquisition a pu se faire par don, par achat ou par simple découverte en brousse par exemple. Ayant été le premier détenteur du *kwara*, il a dû exiger et obtenu que ses descendants gardent de façon permanente cette charge, car dans bien des cas, il n'a pas été intronisé *pê*, préférant confier cette responsabilité à un autre lignage.

Dans ces conditions, le *kwara tu* ne peut venir de n'importe quel lignage, mais du lignage du premier détenteur du *kwara*. Ce lignage varie selon les chefferies. Il peut être apparenté au lignage du *pê*. C'est le cas par exemple à Paga mais aussi à Pô où ce sont les Assobuyabia qui sont les *kwara tiina* et qui sont par ailleurs issus de Kassana comme le lignage du *pê*. Il est dit que ce sont des lignages frères.

Par contre, à Chiana comme à Kayaro, le *kwara tu* est issu d'un lignage autochtone. Dans tous les cas, le *kwara tu* est obligatoirement un neveu du *kwara nu tu* qui lui est toujours d'un lignage autochtone.

Le *kwara tu* est chargé de conseiller le *pê* dans toutes ses tâches et fonctions relatives à l'exercice de la chefferie, et plus particulièrement dans ses relations avec le *kwara*. Il

constitue donc l'un des personnages les plus importants du conseil du *pé*. C'est pourquoi Dittmer n'a pas hésité à comparer ce personnage à un « *premier ministre* »⁴⁹⁸.

Pourtant, son importance dépasse même celle du premier ministre, puisqu'il s'agit ici d'un personnage qui détient l'essence même du pouvoir, ce qui n'est pas forcément le cas d'un premier ministre. Il a ainsi le droit de destituer certains membres du conseil en cas de faute grave. Le *pé* a l'obligation de se concerter avec lui et de ne prendre de décisions que s'il y a accord entre eux. Le *kwara tu* préside également les audiences, notamment celles relatives à des violations de coutumes et informe les anciens (*nakwa*) des affaires incriminées par l'intermédiaire de son porte parole, le *kwara yig nu* (littéralement celui qui est devant le *kwara*) qui en règle générale, n'est pas du même lignage que le *kwara tu*. Le *kwara yig nu* appartient toujours à un lignage allié à celui du *kwara tu* et au sein duquel s'est marié une sœur du lignage du *kwara tu*. Il est issu de cette alliance matrimoniale, c'est-à-dire de la sœur du *kwara tu* et est donc, un neveu de ce dernier.

Très souvent, le *kwara tu* informe l'assistance de la sanction prise, avant même que le *pé* ne fasse son apparition. Il ne doit pas seulement être là lorsque le *pé* veut faire des sacrifices au *kwara*, mais il faut également qu'il donne son accord à ce dernier. De même, le *pé* ne peut se permettre de faire des sacrifices à l'autel du premier *pé* (*nabaru*) en l'honneur de ce dernier sans la présence et l'autorisation du *kwara tu*.

Dans certaines circonstances, le *kwara tu* semble même plus important que le *pé*. Ainsi, si l'autel de l'ancêtre fondateur de la chefferie est à reconstruire, le *kwara tu* est le premier à y apporter sa motte de terre avant même le *pé*. Suivent ensuite les chefs de lignages et enfin, les chefs de familles.

Mais le *kwara tu* est surtout une des personnalités déterminantes de la cour et de la chefferie, en raison du rôle qu'il joue dans la cérémonie d'investiture d'un nouveau *pé*. Ainsi, dès qu'un *pé* meurt, il fait porter le *kwara* de ce dernier chez lui et le garde durant l'interrègne dont la durée varie selon les chefferies, mais qui, en temps ordinaire ne dépasse pas trois ans.

Durant cette période transitoire, le *kwara tu* doit lui-même offrir au *kwara* les sacrifices nécessaires. Le moment de l'intronisation du nouveau *pé* venu, il revient au *kwara tu* de l'initier au *kwara*. Il est le maître d'œuvre des cérémonies relatives à l'élection du nouveau *pé*, à son investiture et à sa présentation officielle au public. Sans son accord préalable, aucun prétendant au trône ne peut devenir *pé*. C'est la raison pour laquelle les prétendants sollicitent sa faveur en lui offrant de nombreux cadeaux. Nous rapportant les propos qu'il a recueillis auprès du *pé* de Chiana, Dittmer⁴⁹⁹ montre qu'il a bien saisi

⁴⁹⁸ DITTMER, K. op.cit., p. 77

⁴⁹⁹ Ibid. p.71

l'importance du *kwara tu* quand il dit : « *L'actuel peo de Chiana m'a expliqué logiquement que le kwara tu est le plus important fonctionnaire de la chefferie et qu'il le classe lui-même encore avant ses ministres. Selon lui, le kwara tu et le peo ne forment qu'un dans les affaires administratives et politiques, car les deux sont unis par le kwara qui est le symbole et l'essence même de la chefferie* ».

En réalité dans leurs rapports dualistes avec le *kwara*, on peut même se permettre d'affirmer que le *kwara tu* est au-dessus du *pé*. Dans tous les cas, le *kwara tu* est d'autant plus considéré comme un chef, qu'il dispose tout comme le *pé* d'un messenger, le *kwar yig nu*. Il dispose encore comme le *pé* d'un sceptre et d'un bonnet rouge. Dans toutes les allocutions que doit prononcer le *kwara tu*, que ce soit à l'audience, lors des sacrifices ou de l'investiture d'un nouveau *pé*, son messenger, le *kwar yig nu* répète fort pour le public, les propos que se contente de murmurer le *kwara tu*, tout comme le *pé* se contente de murmurer à l'intention du *pataru* qui répète pour le public les propos qui lui sont destinés.

Tout comme le *kwara tu* le *kwar yig nu*, tout en étant le messenger de ce dernier, sert également de conseiller au jeune *pé* pour les questions relatives aux cérémonies et rites liés à la chefferies ou encore les rites « royaux ».

La fonction du *kwara tu* est étroitement liée à ses origines. En effet, c'est parce que son ancêtre a été le premier détenteur du *kwara* qu'il lui revient de jouer ce rôle. La fonction est alors héréditaire dans la même famille, celle du premier possesseur du *kwara*.

Le commentaire que l'on puisse faire sur les rapports entre le *pé* et le *kwara tu* c'est de relever leur caractère complexe. Il y a en effet un paradoxe qui est que le *kwara tu* qui dispose d'un important pouvoir, semble être au même niveau que le *pé* et le supplante même dans certaines situations. Le *pé* qui représente l'autorité suprême dans la chefferie doit cependant consulter le *kwara tu* dans toutes les affaires importantes et requérir son accord avant de prendre toute décision. Cette situation est en fait la répétition de l'histoire de la mise en place des institutions socio-politiques des Kasena, et précisément la répétition de l'histoire de l'introduction du *kwara*, condition indispensable pour la naissance de la chefferie. De fait, les premiers détenteurs du *kwara* n'ont pas toujours été les premiers chefs. Bien souvent, ils détenaient déjà d'autres charges et pour ne pas cumuler, ils décidèrent de remettre (ou plutôt) de « prêter » le *kwara* à un autre lignage contre une compensation en cadeaux qui représentent ce qu'ils avaient eux-mêmes dépensé pour acquérir le *kwara*.

Dès lors il est aisé de comprendre les relations qui existent aujourd'hui entre le *kwara tu* et le *pé*. Elles résultent de l'histoire et montrent que le *pé* a un pouvoir qui découle de celui du « propriétaire » du *kwara*, c'est-à-dire du *kwara tu*, qui s'il l'avait voulu aurait pu se faire introniser *pé*. On comprend aussi pourquoi le *pé* ne reçoit le *kwara* et partant, son autorité en

tant que *pê*, que du *kwara tu* qui l'y initie. L'assujettissement du *pê* au *kwara* est valable pour toute la vie, mais en cas d'inconduite, le *kwara tu* peut le lui retirer. Ce fut le cas du *pê* Dantio de Chiana destitué en 1925 par le *kwara tu*, parce que jugé incompétent⁵⁰⁰.

Tout récemment, le 17 mars 2001, à la suite d'une sordide affaire de meurtre pour motif de vol, sur la personne d'un jeune homme du nom de Jules Nakouli le 02 mars 2001, et dans laquelle le *Pô-pê* fut impliqué pour avoir dit-on, non seulement ordonné de torturer le coupable, mais encore participé activement à la torture, le *Pô-pê* fut menacé de destitution par les doyens des lignages dont celui du *kwara tu*, car la personne sacrée du *pê* ne peut frapper qui que ce soit.

Le pouvoir qu'a le *kwara tu* de retirer au *pê* ses regalia justifie suffisamment le respect que le *pê* quoique chef suprême, lui témoigne. La fonction de *kwara tu* est complémentaire et découle de celle du *kwara nu tu*.

5.2.1.8. Le *kawa nu tu*

Le gardien ou « maître » du *kwara* mère (*kwara nu tu*) est particulièrement important dans le fonctionnement du *paare*. Son rôle consiste à introniser le nouveau *pê* nommé et à « l'initier » à son *kwara*, sans lequel il ne peut selon la coutume, légitimement régner et pratiquer des cultes. Contrairement au *kwara tu*, qui, lui est toujours présent, le *kwara nu tu* n'intervient à nouveau à la cour, durant le règne du *pê* qu'à l'occasion de la nomination d'un *pê* vassal (*pagandan*) du *pê* qui veut « s'initier » à son tour au *kwara*. Alors le *kwara nu tu* en fabrique un qu'il remet au *pê* pour ce dernier.

Il s'agit là d'un des personnages les plus importants dans le système de chefferie au Kasongo, car tout prétendant au trône a besoin de ses bonnes grâces, car le *kwara nu tu* a son mot à dire dans le choix du nouveau *pê*. Si le prétendant est mis en minorité par le reste du collège des votants, et que, par contre toutes les divinités, surtout le *kwara* et le fondateur de la dynastie lui donnent leur faveur à travers les oracles (devins), alors le *kwara nu tu* ne peut pas s'opposer davantage à sa nomination.

Par contre, il peut le faire attendre longtemps son « initiation » au *kwara*. C'est la raison pour laquelle les prétendants au trône ont souvent l'habitude de lui offrir des cadeaux somptueux, comme ils n'en font guère à personne d'autre, pour obtenir ses faveurs. A titre d'exemple, on peut retenir le cas du *Tiébélé-pê* Dubidjia (intronisé en 1954). Le *kwara nu tu* de Tiébélé, qui réside dans le village autochtone de Boulmona l'a fait languir pendant longtemps et lui a extorqué de gros cadeaux, car ce dernier avait eu affaire (adultère) en tant

⁵⁰⁰ DITTMER, K. op.cit., annexe 12, p. 526

que jeune, à une femme du lignage du *kwara nu tu*, et ne s'était pas acquitté des sacrifices expiatoires exigés⁵⁰¹.

Cette grande considération que l'on a pour le *kwara nu tu* résulte du fait qu'il est respecté au même titre qu'un chef, et qu'on lui concède à cet effet les mêmes droits régaliens. A Kampala par exemple, il peut porter son bonnet rouge, tout comme il peut tenir son bâton ou sceptre de commandement. Comme accoutrement, il dispose également de la peau tannée qu'il porte au dos, tout comme le fait le chef de terre. Par contre il ne porte pas la calebasse que ce dernier a comme chapeau. De même il n'est pas considéré comme un *tega tu* ou *tangwam tu*.

A Kampala, le *pê* doit être présent à l'enterrement du *kwara nu tu*, et offrir pour son inhumation, la même tenue que celle utilisée pour l'enterrement d'un chef de terre (un boubou noir et un bonnet rouge). Il reçoit en retour comme cadeau, de la famille de ce dernier, un bœuf. Après l'enterrement le *pê* se lave les mains et prononce la phrase suivante : « *mon père est mort* ». Cette expression traduit suffisamment, nous semble-t-il, le fait que le *paare* a été engendré par le *kwara*, qui lui vient du *kwara nu tu*. La gestion de la succession d'un *kwara nu tu* (succession selon le principe du droit d'aînesse, comme dans le cas du *tega tu*) est réservé à sa propre famille. Elle est héréditaire et le *pê* ne s'y mêle pas. Le *kwara nu tu* est en règle générale, issu d'un lignage autochtone, le lignage dont l'ancêtre a préparé ou fabriqué le *kwara*, l'a remis aux ancêtres du *kwara tu*, qui eux-mêmes l'ont cédé aux ancêtres des lignages fondateurs de chefferies.

Dans ces conditions, si le *pê* doit au *kwara tu*, le *kwara tu* lui, doit à son tour au *kwara nu tu*. On se trouve alors au cœur d'un système d'autorité complexe où les acteurs dépendent les uns des autres et se contrôlent mutuellement, avec cependant une capacité plus grande de contrôle chez le *kwara nu tu*, suivi du *kwara tu*. A la base de ce système se trouvent les rapports de parenté. Ainsi, l'exercice de la chefferie implique aussi bien des lignages dits étrangers, parce que arrivés plus tard dans la région que des lignages qualifiés d'autochtones. Souvent, dans cette distribution des tâches relatives à la chefferie, des lignages autochtones jouent un rôle déterminant. C'est le cas par exemple du lignage du *kwara nu tu* mais encore de celui du *tega tu* et dans certaines chefferies de celui du *kwara tu*, ce dernier pouvant être d'un lignage autochtones ou non suivant les chefferies, mais dans tous les cas, un neveu (enfant de sa sœur) du *kwara nu tu*.

La composition de la cour des chefs *kasena* telle que décrite est la plus répandue, mais elle n'est pas valable partout au Kasongo. Certaines chefferies présentent des particularités qu'il convient de relever et surtout d'expliquer. C'est le cas de la chefferie de Guiaro, de

⁵⁰¹ DITTMER, K., op.cit., p. 69

Koumbili et deTiébélé. Dans la plupart de ces chefferies, on retrouve certains traits relatifs à la composition qui vient d'être décrite. Il n'est donc pas utile de revenir sur les éléments communs. Il s'agit plutôt, de souligner ce qui fait leur particularité.

Dans la chefferie de Guiaro, outre les éléments que la cour a en commun avec les autres chefferies *kasena*, on trouve des pages (*sog'na*) à la cour à la disposition du *pê*. Ces pages portent des bracelets de couleur dorée et restent à moitié accroupis devant le *pê* quand ce dernier est assis. Ils accompagnent toujours le *pê* lors de ses sorties et portent des insignes de chefs. En dehors de ce trait distinctif de la cour de Guiaro, le *pê* disposait aussi de sculpteurs considérés comme les bijoutiers (*lura*) ou les artistes de la cour, commandés par un chef bijoutier. Ces bijoutiers travaillaient surtout l'or.

La question que l'on peut alors se poser, est de savoir pourquoi la chefferie de Guiaro présente de telles variantes. C'est dans ses origines, et surtout dans l'évolution historique de cette chefferie qu'il convient d'investiguer. Ainsi, lors de l'invasion *zaberma*, comme nous le verrons plus loin, le *pê* de Guiaro s'était réfugié à la cour du *naaba* de Ouagadougou où il était allé solliciter, en raison de l'origine *moaga* de ses ancêtres, le soutien du *moog naaba* pour l'aider à repousser les agresseurs. C'est de ce séjour que le *pê* de Guiaro est revenu non seulement avec des pratiques en vigueur chez les Moose, mais aussi avec des insignes de souveraineté propres aux *moog nanamse*. Ainsi, le *pê* de Guiaro jusqu'à nos jours porte des bracelets en argent comme les *moog nanamse*, alors qu'au Kasongo, c'est le cuivre, de couleur jaune qui est porté par les *pwa*.

Ces bracelets sont aussi un attribut rapporté de la cour de Ouagadougou. C'est cette même raison qui fut à l'origine de l'introduction des pages à la cour de Guiaro. Cela est d'autant plus fondé qu'en *kasim* il n'existe pas de mot pour désigner le page. On les appelle « *sog'na* » (sing. *sog'né*) et il ne fait aucun doute que ce mot est du *moore* et non du *kasim*. L'attitude que les *sog'na* de Guiaro ont devant le *pê* est exactement la même qu'observent les pages dans les cours des *moog nanamse*.

La présence des bijoutiers, *lura* (ing. *luru*) à la cour de Guiaro participe de la même influence extérieure, puisque comme on le sait, les *namamse* de Ouagadougou avaient à leur disposition des bijoutiers qui furent même à l'origine de la création du quartier socio-professionnel de *Yôgse*⁵⁰².

L'évolution subie par la cour de Guiaro peut être facilement située dans le temps. En effet, si l'on se réfère aux circonstances historiques qui conduisirent le *pê* de Guiaro à aller en exil et à rechercher le soutien du *naaba* de Ouagadougou, on peut sans aucun doute, affirmer

⁵⁰² GOMGNIMBOU, M. COMPAORE, M et HIEN, P.C. 1999. *Monographie de Koulouba : Recherche sur l'origine et l'évolution de la chefferie*. Ouagadougou, INSS. Imprimerie de l'Avenir, p. 20

que cette évolution date de la seconde moitié du XIX^e siècle et précisément du règne du *moogo naaba* Sanem (1871-1889)⁵⁰³.

Plus tard, ces emprunts furent progressivement adoptés par la plupart des cours du pays *kasena*. Ainsi, on trouve de nos jours des pages dans presque toutes les chefferies. Ce sont les *pwa sog'na* (sing. *pê sog'né*). En revanche, les bracelets blancs n'ont pas été acceptés partout et jusqu'à nos jours, au Burkina-Faso comme au Ghana le *pwa* portent des bracelets en cuivre.

En dehors du cas de Guiaro, dans les autres chefferies on note seulement quelques variantes dans la composition et dans les attributions de ceux qui composent la cour. Ainsi, à Koumbili, le *pê* est en même temps le *kwara tu*, pendant qu'à Tiébélé, il n'existe pas de *tyogonu* ou de *siu tu* (sacrificateur officiel). Le *pê* fait lui-même les sacrifices destinés au *kwara* et à l'autel du fondateur de la dynastie, mais le cas échéant, il désigne un homme quelconque de sa famille pour égorger un bœuf.

Ces petites différences dans l'organisation de la cour des *pwa kasena* n'enlèvent rien au fait que toutes les cours ont la même vision en ce qui concerne le rôle, les attributions et les fonctions du *pê*.

La complexité de la composition de la cour du *pê kasena* n'est certainement pas fortuite. Cette composition tient en effet compte de l'histoire de l'avènement de la chefferie, mais s'explique aussi par la complexité des fonctions et attributions du *pê*.

Les fonctions et attributions du *pê kasena* peuvent se traduire en terme de droits mais surtout de devoirs ou d'obligations. Elles englobent aussi bien les domaines politique, social que religieux et c'est en tenant compte de cette vision que la cour s'est organisée et s'évertue à assister le *pê* dans l'exécution de sa mission.

5. 2.2. Le Rôle et les fonctions du *pê* chez les *kasena*

Le rôle et les fonctions liées a cette charge sont intimement liés à la perception que la société *kasena* a du *paare*, c'est-à-dire du pouvoir et partant du *pê*. La vision que les *Kasena* ont du *paare* et du *pê* se traduit concrètement en termes d'obligations qui incombent au *pê*, mais également par des droits qui lui sont reconnus par la société⁵⁰⁴.

S'agissant des obligations d'un *pê*, elles se résument au fait qu'il est comme nous l'avons vu pour le *tega tu*, partout perçu comme le responsable du bien-être de son pays et

⁵⁰³ Selon la chronologie de IZARD, M. 1970, op.cit., I, p. 176

⁵⁰⁴ Les obligations et droits du *pê kasena* découlent des conditions de l'alliance entre les premiers occupants et les lignages survenus plus tard. C'est une sorte de charte ou de constitution qui été adoptée dès l'intronisation du tout premier *pê*, comme le retrace Dittmer, op.cit., Appendice 25, p. 168 pour l'installation de Lania, le tout premier *pê* de Chiana.

protecteur de ses sujets. La première de ses obligations dans ce sens est donc de garantir le bien-être de ses sujets. C'est pourquoi les sécheresses, les mauvaises récoltes, les épidémies, la stérilité des femmes et même du bétail, l'échec à la guerre, les dégâts provoqués par les animaux sauvages et toutes autres calamités lui sont imputables.

Selon les résultats de l'enquête menée par Dittmer⁵⁰⁵ auprès du *pé* R.A Ayagitam II de Chiana, le *pé* idéal est : « *le chef d'une grande famille dont les membres constituent ses sujets. Il représente leur maître, leur juge, leur conseiller et leur guide sur le plan moral ; il est le symbole de la force en période de difficultés, il est le guide pendant la guerre. C'est un conquérant puissant et courageux, un bienfaiteur, un homme aimable et sage.* »

En réalité, dans la société *kasena*, le bon *pé* préférerait la paix à des victoires remportées au cours d'une guerre, et n'aimerait guère se servir de la guerre pour étendre son territoire.

Ces obligations liées à la fonction de *pé* sont communiquées publiquement au nouveau *pé* lors de son intronisation en même temps qu'on lui fait état de ses droits. A cette occasion, on rappelle comme une constitution, les droits et devoirs promulgués depuis la nomination du tout premier *pé* et elles sont dictées de la même manière. C'est ainsi que lors de l'intronisation du Chiana *pé* Ayagitam II le 17 mai 1957 ce rappel des obligations et des droits lui a été fait⁵⁰⁶.

Pour les résumer, il s'agit pour le *pé* d'être juste à l'égard de la population, de prendre en compte ses souhaits, de ne pas flirter avec les femmes de ses sujets, d'être généreux, de ne pas exploiter la population. Il doit en outre avoir de la compassion pour le commun des hommes, car il a lui-même appartenu à ce groupe. Il doit encore, préserver la tradition et la justice, et suivre les conseils que prodiguent les prêtres et les ministres (le conseil de notables) pour la sauvegarde du bien-être de la chefferie.

Il est par ailleurs tenu d'offrir des sacrifices au *paar-kawra*, aux autels destinés au culte des ancêtres, aux *tangwana* et à tous les autres autels, afin de préserver, au mieux, la bonne santé de la population, d'obtenir des pluies abondantes, d'avoir de bonnes récoltes, d'accroître sa population et d'éloigner d'elle tous les autres maux. De plus, il lui faut respecter les principes édictés par la religion et témoigner du respect vis-à-vis de toutes les divinités. Il doit aussi toujours se conduire conformément à ce qu'exige le *kwara*, c'est-à-dire éviter de « souiller » physiquement et spirituellement sa personne qui est désormais sacrée, et il doit en raison de cela, consacrer sa vie entière au service de son peuple. Les obligations du

⁵⁰⁵ DITTMER, K. op.cit., p. 53-54

⁵⁰⁶ Ibid. p.54

pê kasena sont telles qu'on peut se demander si le ce dernier a également des droits. En réalité, le *pê* a également des droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la «constitution».

Tout comme ses devoirs et obligations, les droits du *pê* lui sont également communiqués le jour de son intronisation.

Le premier droit de tout *pê kasena* est qu'en sa qualité de souverain suprême, il est le *tuyu tu*, c'est-à-dire, propriétaire de tout le territoire (il n'est pas le propriétaire de la terre qui elle, est sous la responsabilité du *tega tu*, mais seulement de la chefferie en tant qu'entité politique). Il est le *tuyu tu* et ses sujets qui vivent dans son *tuyu* lui payent en retour des tributs (du mil ou éventuellement, du tabac et des poulets). A ce titre, lorsqu'un sujet devient récalcitrant, le *pê* peut le renvoyer, voire le chasser hors de son territoire. Si, après tout, il décide de l'y laisser vivre, il lui impose alors de payer un tribut.

Etant donné l'obligation qu'il a en tant que souverain, de veiller à la sauvegarde de «l'Etat», au fonctionnement sans heurt des institutions, au bien-être économique et social de la communauté, il peut prendre toute mesure qu'il juge nécessaire pour cela. Ces mesures peuvent s'apparenter à la tyrannie et même aller à l'encontre des droits de ses sujets. Ainsi, le *pê* peut par exemple, exiger que les sujets se soumettent à lui de façon inconditionnelle, qu'ils collaborent avec lui et lui restent totalement fidèles. Tous les chefs de village, les chefs de famille et tous les doyens de lignage qui sont sous sa responsabilités doivent lui jurer fidélité et lui fournir des troupes pour la guerre à tout moment, de jour comme de nuit, et partout où il l'exige.

Le *pê* peut punir physiquement les déserteurs, les traîtres à la «nation» et ceux jugés coupables de haute trahison. Cependant, il est interdit au *pê* lui-même de frapper quelqu'un, car, de par sa personne sacrée il ne peut plus frapper quelqu'un lui-même. Il peut également leur infliger une lourde peine pécuniaire. A tout moment, le *pê* peut faire appel à ses conseillers pour des concertations et la tenue des audiences. Il a également le droit de faire respecter par ses sujets les ordres qu'il édicte, à condition qu'ils soient en accord avec le conseil des anciens. Dans ce cadre, il a le droit de disposer de troupes pour la guerre, de déployer la population pour la réalisation des travaux champêtres, la récolte des champs, la construction de sa propre maison. Il est responsable de la juridiction suprême et à ce titre, il lui revient les droits de justice.

Conformément à la coutume, il a droit à des parties spécifiques d'un animal sacrifié. Il a aussi droit, le plus souvent, à une ou deux défenses d'éléphant. De même il lui revient presque toujours la peau des félidés. Par ailleurs, tous les butins de guerre lui étaient remis. Mais seule une infime partie de ce butin demeurait sa propriété. Il gardait dans son «harem» les plus belles femmes faites prisonnières.

C'est ainsi que lors de l'invasion *zaberma*, une femme originaire de Tamona dans la chefferie de Pô a été razzée et vendue à Chiana. Le *pê* de Chiana qui la trouvait très belle la garda pour en faire une épouse. Par la suite, s'étant rendu compte que la femme était enceinte, il la rendit à son époux à Tamona. Elle mit au monde une fille qui fut nommée *Kadjuru* en souvenir des chaînes de l'esclavage, *kig'ru* signifiant chaînes ou menottes en *kasim*. Cette fille épousa plus tard le *pê* Santè de Pô et devint ainsi reine (*pê kakwan*) de la cour de Pô⁵⁰⁷.

En revanche, en ce qui concerne les animaux, le *pê* ne pouvait en garder qu'une infime partie, le restant était donné en cadeau au *tega tu*, aux prêtres des cérémonies (*kwara tu*, *kwara yig nu* et *kwara nu tu*), aux ministres et guerriers courageux. De même, une partie des prisonniers de guerre leur était donnée pour servir d'esclaves. On essayait d'intégrer dans l'armée victorieuse ceux des prisonniers qui étaient les plus téméraires. Le *pê* pouvait, en fonction de sa puissance et de sa réputation, intégrer dans son « harem » les plus belles femmes faites prisonnières, ou alors les donner à ses « fils » et à ses fidèles en cadeau. Il pouvait aussi échanger autant que possible les animaux capturés et les prisonniers de guerre contre des chevaux et des armes. Ces captures constituaient une des sources d'accumulation ou de richesse pour les *pwa*.

Enfin, en terme de droits, le *pê* percevait des impôts. Ces impôts qui existaient depuis l'époque précoloniale, étaient toujours de nature diverse et il s'agissait rarement d'impôts réguliers à payer. Ces impôts étaient du reste, insignifiants, car un impôt trop élevé ne pouvait pas être payé par la population.

Déjà au début de la période coloniale, la portion de récolte donnée en tribut au *pê* ne l'est plus que de façon volontaire et en quantité beaucoup moins importante que ce qui est proposé au *tega tu*. Mais le *pê* percevait aussi des taxes sur les marchés qui sont par ailleurs sous sa responsabilité. Il est le garant de la paix qui y règne.

Pour maintenir cette sérénité, il nomme toujours une personne chargée d'en assurer la surveillance. C'est le *yaga pê* (le chef du marché). Très souvent, il s'agit du *pê* du village concerné, d'un chef de lignage, ou du *tega tu* de la zone concernée. Ces taxes et impôts étaient symboliques et ne pouvaient permettre aux *pwa* de faire de grandes accumulations même s'ils contribuaient par ailleurs, avec d'autres sources telles les droits de justice, à enrichir le *pê*.

Par contre, le travail obligatoire, de même que le service militaire effectué par la population étaient autrefois plus importants pour le *pê*. Cependant, le pouvoir de sanctionner ou d'infliger des amendes à la population dont disposait le *pê* (en cas de haute trahison, d'offense à sa majesté, de refus de soumission), dépendait du rapport de force qui l'opposait

⁵⁰⁷ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana le 20/01/2000

au conseil des anciens, mais aussi à la famille concernée. Dans le cas par exemple d'une offense commise par un membre du lignage du *kwara tu* ou *kwara nu tu*, le *pê* avait toujours intérêt à être plus indulgent.

En contrepartie de tous ces droits, le *pê* assume de nombreuses fonctions sociales que la société lui a assignées. Ces obligations et droits sont les éléments essentiels autour desquels le *pê*, aidé de sa cour, exerce ses fonctions qui doivent concourir à atteindre l'idéal que sa société attend de lui. C'est pourquoi il est difficile de parler du *pê* en terme de chef politique uniquement. En effet, il assume aussi bien des fonctions judiciaires, sociales, politiques que religieuses à tel point qu'on peut se demander où se trouve alors la différence entre le *tega tu* et le *pê*.

5.2.2.1. Les fonctions juridiques du *pê*

En dehors de son intervention dans des situations de crise en général, il revient au *pê* de prononcer des jugements. Le *pê* est l'instance suprême de la juridiction. Mais lorsqu'il s'agit de juger d'affaires relatives à la violation des coutumes ce rôle revient au *tega tu* ou, du moins, il doit en tant que membre du tribunal être écouté. Mais quand il y a un litige au sujet de la terre, le *tega tu* en est toujours seul maître. Mais c'est le *pê* qui convoque toujours le tribunal à la demande d'un plaignant. Le tribunal est également convoqué par ce dernier, même s'il n'y a pas de plaignant, ou lorsque les coupables d'un acte ne sont pas identifiés. Il en est ainsi, en cas de crime contre la communauté.

Pour pouvoir déposer une plainte, il faut d'abord payer au *pê* des frais de justice avant que celui-ci convoque l'accusé. Ce dernier est également astreint à l'obligation de payer au *pê* les mêmes frais. Les deux sommes versées (ou le paiement en nature) ne sont guère restituées, même pas à la partie qui aura remporté le jugement.

Le montant de la somme est fixé par les juges, en fonction de la gravité des cas et de la richesse des parties en conflit. Il s'agit d'un moyen efficace destiné à dissuader les bagarreurs dans leurs tentatives de saper l'harmonie sociale et les efforts du tribunal, car souvent les frais de justice dépassent de loin la gravité du conflit. Les affaires mineures ne sont pas tranchées par le *pê* mais plutôt par les différents conseils des anciens, ou, le cas échéant, par les chefs de lignages. Et même pour les affaires qui sont amenées devant le tribunal, le *pê* n'intervient que pour celles qui sont importantes, particulièrement lorsqu'elles concernent le pays tout entier ou quand elles peuvent être à l'origine d'un conflit entre des villages ou des chefferies, ou encore lorsqu'elles conduisent à des peines capitales.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ DITTMER, K. op.cit., p.58

La cour de justice est très souvent composée de l'équipe dirigeante, des conseillers venant du conseil des anciens, du *tega tu*, du responsable du *kwara* (*kwara tu*) et le cas échéant, des différents porte-paroles.

C'est le *kwara tu* qui, en présence ou en absence du *pê*, préside le tribunal et dirige les débats. Il joue le rôle de « juge d'instruction » et entend les deux parties. Le *pê* n'intervient que très rarement dans le débats, notamment lorsqu'il estime que les juges ont omis un fait ou l'ont mal apprécié. Après l'audience, la cour se concerta à huis clos sur le jugement à prononcer (soit en se retirant, soit en maintenant le public présent à l'audience loin des discussions). Si l'un des juges estime que le *pê* est en passe de prononcer un jugement erroné, il le lui signale de manière discrète, et ne doit en aucun cas dire publiquement au *pê* ses erreurs. Si ce dernier reste sur sa position alors le jugement devient sans appel.

Pour illustrer les procédures de jugement, examinons ce que nous rapporte Dittmer⁵⁰⁹ sur la chefferie de Kampala.

A Kampala, comme dans la plupart des chefferies *kasena*, ce sont uniquement les litiges qui ne peuvent pas être tranchés, ni par le conseil des anciens, ni par le chef de village (*pagandan*), ainsi que ceux qui entachent gravement les « relations extérieures » (par exemple avec une autre chefferie principale), qui sont portés devant le *pê*. Il s'agit là, d'une hiérarchisation qui dans la démarche, doit être absolument respectée.

Chez un simple chef de village (généralement, doyen de lignage et chef du territoire en même temps) tout comme chez le *pê*, le tribunal siège sur un lieu de rencontre public, à l'ombre d'un arbre ou sous un hangar et les membres sont assis sur des sièges appelés *dala* (sing *dalee*). Ainsi, chaque lignage dispose de son *dalee* spécifique qui lui est attribué de façon héréditaire. Celui du *pê* équivaut à un trône.

Par temps de pluie, le tribunal se déplace dans le *nankongo* (une espace d'antichambre qui donne accès à la cour de la chefferie) du *pê* qui tient lieu de « salle d'audience ». Ce sont uniquement les anciens et le cas échéant, le *tega tu*, qui y jouent les rôles de juges et d'assesseurs. Comme président d'honneur, on a le chef de village (*pagandan*) ou le *pê* (*pa faru*) qui prononce le jugement. Toutes les parties en conflit, y compris les témoins et autres personnes venues écouter le procès, doivent se mettre torse nu et se débarrasser de leurs chaussures et chapeaux, puis s'avancer en adoptant une attitude de soumission. Cela correspond totalement à la consigne à respecter lorsque l'on s'approche d'une divinité. La divinité ici étant représentée par le *kwara*, à travers la personne sacrée du *pê*.

Les deux parties doivent en fonction de leurs moyens, payer des amendes qui vont du poulet au bœuf et qui servent de cadeaux au *paar kwara*. En effet, ces cadeaux sont offerts

⁵⁰⁹ Ibid., p.59

non pas au *pê* en tant que tel, mais pour saluer le *kwara* et le remercier pour son dérangement. Pour les Kasena, ce n'est pas le *pê* en tant que personne humaine qui juge, mais le *kwara* à travers la personne sacrée du *pê*, tout comme les écritures saintes (Bible, évangiles) sont transmises par Dieu à travers la personne sacrée du Christ et des Apôtres.

Quels sont les avantages que tire alors le *pê* en tant que président du tribunal ?

Le *pê* ne perçoit pas uniquement des taxes destinées aux besoins de la justice, mais également des taxes, surtout en nature, comme du bétail ou des bijoux.

Lorsqu'une peine est prononcée à propos d'un acte de violation des interdits, le verdict consiste en une cérémonie appelée *yoori* (faire acte de pénitence, de contrition). Pour ce faire, les animaux fournis par les coupables servent surtout au sacrifice expiatoire au nom de la puissance ou de la divinité qui a été offensée. Dans ce cas de figure, le *pê* a l'obligation de remettre au *tega tu* concerné, ces animaux destinés à la terre, à la brousse ou au *tangwam*. Très souvent, il peut cependant en retenir quelques uns pour offrir un sacrifice à son *kwara*.

En revanche, lorsque la peine est prononcée à propos d'un acte qui ne va pas à l'encontre des principes religieux, elle donne simplement lieu à un *bura* (jugement en faveur de telle ou telle partie). C'est alors l'occasion où le *pê* peut profiter pour s'enrichir, surtout quand il s'agit d'un adultère.

En effet, ces cas sont considérés comme ordinaires, profanes et relèvent de la propre juridiction du *pê*. C'est pourquoi généralement au Kasongo, quand ce genre de conflits (adultères, enlèvement de femmes) vient à être porté devant le *pê*, les sanctions prononcées sont très lourdes. Les amendes payées ne sont jamais remis au cocu (sinon la société en conclurait que ce dernier a vendu son épouse, ou l'a prostituée) mais plutôt au *pê*.

Ces amendes sont payées collectivement par le fautif et sa famille. Si la famille en cause n'arrive pas à s'acquitter des animaux qui lui sont imposés, le *pê* fait piller ses biens. De l'ensemble des animaux reçus, le *pê* n'en sacrifie qu'un seul à son *kwara*, le reste étant intégré dans son troupeau. C'est pourquoi en règle générale et même jusqu'à nos jours, tous les *pwa* ont de grands troupeaux. Le jugement de telles affaires constitue une source d'accumulation pour les *pwa*⁵¹⁰.

Les fonctions juridiques du *pê* participent à la régulation sociale, car c'est le *pê* qui en dernière analyse est garant du bien être de toute sa communauté.

⁵¹⁰ AWEDOBA, A.K. 1985.1985. op.cit., p-80

5.2.2.2. Les Fonctions sociales du *pê*

Bien avant la conquête coloniale, le *pê kasena* avait beaucoup moins de tâches administratives à remplir. Les tâches qui lui revenaient se résumaient à la préservation du bien-être de sa population.

Dans ce sens, une des premières fonctions du *pê* était d'informer en tant que dirigeant ou père de la « nation », toute la population de tout événement spécifique de grande importance, et des dangers de toute sortes, connus ou inconnus y compris mystiques.

Le *pê* peut décider de faire connaître le souhait d'un étranger de s'installer quelque part, et donner pour ce faire son accord indépendamment du *tega tu*, à qui ce pouvoir revient de droit.

De même, on doit communiquer au *pê* la mort d'un doyen (ancien) en particulier d'un chef de lignage, d'un *tega tu*, d'un *tangwam tu* ou d'un chef de famille (*songo tu*). On doit par ailleurs annoncer en priorité au *pê* la découverte d'un cadavre d'un inconnu, car, en tant que chef suprême, il lui revient de décider si le cadavre doit être enterré sur son territoire ou non. Dans le cas où la famille du défunt n'est pas retrouvée, c'est le *pê* qui la représente à l'enterrement. Après l'enterrement, il garde chez lui les effets du défunt jusqu'à ce que l'on trouve ses parents.

Le *pê* a encore le devoir de s'occuper d'un individu foudroyé. Dans ce sens, il est informé en premier lieu, car il lui revient de déléguer à cet effet une personne pour le sacrifice expiatoire, le *dwa tu* (maître de la pluie) ou le *tega tu* (chef de terre). Il revient aussi au *pê* d'intervenir en cas de brigandage.

Mais une des tâches sociales les plus importantes du *pê* se rapporte aux morts violentes ou encore aux décès imputés à des actes de sorcelleries. Dans cette situation le *pê* en accord avec le *tega tu*, doit initier une ordalie au cours de laquelle le cadavre est porté sur les épaules et chargé de désigner la personne coupable.

C'est aussi le *pê*, même de nos jours, qui règle les questions relatives à des problèmes conjugaux. Ainsi, quand une femme s'enfuit du domicile conjugal ou lorsqu'elle a été victime d'un enlèvement, c'est le *pê* qui est saisi pour régler le problème. Dans le premier cas, si les actions entreprises par l'époux pour qu'elle soit ramenée restent vaines, alors on fait intervenir le *pê*. Par contre, en cas d'enlèvement, lorsque le soupirant se trouve dans un autre village de la chefferie, celui-ci ordonne au *pê* du village en question (son vassal) de renvoyer la femme dans sa famille. Dans ces circonstances, le *pê* de ce village dépendant du *pê* de la chefferie principale ne peut qu'obtempérer.

En revanche, lorsque le village du soupirant se trouve dans une autre chefferie principale, le *pê* envoie un messager pour demander à son homologue de la dite chefferie de restituer la femme. Ce message pouvait être assorti d'une menace de guerre, qui était mise en

exécution, si d'autres injonctions de remettre la femme restaient sans suite. C'est ce genre de situation qui était le plus souvent à la base des conflits guerriers entre les différentes chefferies principales du Kasongo à l'époque précoloniale.

Comme une des fonctions fondamentales du *pê* est de préserver le bien-être de la population, il s'adresse régulièrement à un devin (*vrio*). Ainsi, suite à un rêve mystérieux ou lorsque des événements particuliers se produisent il consulte le *vrio*.

A l'analyse, on se rend compte que dans l'exercice de ses fonctions sociales, les décisions que le *pê* est amené à prendre de sa propre initiative ne concernent que des questions mineures et profanes, dans lesquelles l'intérêt général n'est pas mis en jeu, ou encore n'est pas susceptible d'être profondément compromis par une action arbitraire de sa part. Le *pê* est donc loin de pouvoir jouer au despote, car dans toutes les décisions importantes concernant le pays, il lui faut l'approbation, ou du moins les conseils de ses ministres, de ses prêtres (surtout le *kwara tu*, le *kwara nu tu* et le *tega tu*) et du conseil des anciens.

La possibilité d'imposer son point de vue dépend de son autorité qui varie selon les localités et sa personnalité. Un souverain qui essaie d'instituer un pouvoir tyrannique et qui, de ce fait, enfreint à ses obligations et à la coutume, peut être démis de son pouvoir par le *kwara tu*. Dans plusieurs chefferies principales, des exemples de destitution d'un dirigeant jugé indigne nous ont été rapportés⁵¹¹.

Enfin, le *pê* doit veiller au bien-être de sa population en la mettant à l'abri des calamités. Pour ce faire, et suivant les cas et tenant compte des révélations des *vrua*, des résultats de ses concertations avec les doyens, le *pê* sollicite l'intervention du *tega tu*, du *tangwam tu* ou du *dwa tu* ou encore celle du *kwara tu*, tout comme il les consulte dans le domaine de la politique.

5.2.2.3. Fonctions politiques du *pê* kasena

Au Kasongo, les tâches politiques du *pê* peuvent se résumer en deux catégories principales. Il y a les fonctions liées à la « politique intérieure », et celles relatives à la « politique extérieure ». Dans le cadre de ce chapitre, il sera surtout question de politique intérieure, dans la mesure où les relations extérieures seront traitées dans le chapitre six.

Nous entendons par politique intérieure la conduite des affaires politiques non seulement sur le territoire propre de la chefferie aînée, mais aussi dans les chefferies secondaires qui sont sous sa dépendance. Ainsi, le *Pô-pê* a sous sa responsabilité non seulement les affaires politiques internes à Pô, mais également, celles de ses chefferies secondaires (voir croquis n° 2 : territoire de la chefferie principale de Pô, p. 230) comme

⁵¹¹ Chefferies de Tiébélé, de Pô, de Guiaro, de Koumbili, de Chiana etc.

Songo, Adoungo, Kapori, Pounkouyan, Manon, Banon, etc. Il en va de même du *Tiébélé-pê*, qui en plus de Tiébélé Corabié (quartier de la chefferie de Tiébélé) doit veiller à la bonne marche des chefferies secondaires (voir croquis n° 1 : territoire de la chefferie principale de Tiébélé, p.230) de Tiébélé comme Guenon, Kaya, Lô, Kollo, Boungou, etc. Au Ghana, le *Paga-pê* doit non seulement veiller à l'ordre social dans son propre territoire, mais encore, il soucieux du bon fonctionnement des chefferies de Mayaro, de Bourou, de Sakaa, de Chiania, de Kadjélo qui relèvent toute de la chefferie aîné de Paga⁵¹².

En matière de politique intérieure, le *pê* a le souci de maintenir ou de rétablir la paix entre les différents lignages, les villages, les chefferies secondaires qui dépendent de lui, et qui composent la chefferie principale et entre les chefferies secondaires et la chefferie principale. Même dans sa propre famille et en ce qui concerne son pouvoir, pour le maintenir et le consolider, il travaille à calmer les mésententes et intrigues contre sa personne. S'il dispose de conseillers avisés, il en désigne un, souvent le plus important de tous, comme chargé de l'ordre intérieur et de la sécurité. Ce personnage travaille surtout à l'intérieur des marchés, de tous les attroupements de jour comme de nuit, car, il sert « d'espion »⁵¹³ au *pê*. Il lui arrivait même d'espionner les chefs des lignages influents pour le compte du *pê*, car il doit veiller au maintien de la sérénité et de l'ordre et pour cela, il a besoin d'être au courant et à l'avance de tout ce qui se trame contre la chefferie et le chef. La pratique de l'espionnage a particulièrement été mise en œuvre dans les chefferies de Tiébélé mais aussi de Pô.

En dehors de ses actions relatives au maintien et à la consolidation de son pouvoir, le *pê* a aussi à surveiller les *nawoura* (sing. *nawouri*) ou quartiers de la chefferie principale et à régler en cas de besoin, les conflits qui survenaient entre ces *nawoura*. A la base de ces conflits, se trouvaient deux principaux mobiles que sont les « affaires de femmes » et de vol de bétail. En effet, pour les Kasena, la femme et le bétail (surtout les bœufs) constituaient ce qu'il y avait de plus important pour une famille. Ne pratiquant pas le commerce qu'ils dédaignaient parce que considéré comme un travail d'un faible, d'un paresseux, ce sont les produits de l'agriculture, le bétail et les femmes, qui constituaient les critères du respect et de l'aisance chez les Kasena.

Plus une famille a de nombreuses femmes et un nombre important de têtes de bétail, plus sa position sociale est élevée. C'est pourquoi quand une femme est enlevée par un homme d'un autre quartier et que ce dernier refusait de la rendre à son quartier d'origine, les deux quartiers entraient dans ce que les Kasena appelaient *kitoogo*, littéralement se flécher, c'est-à-dire la guerre. Il s'agissait alors pour le quartier offensé, d'une question d'honneur et

⁵¹² Awoudanki Sari, Paga, cour du paga-pê, le 17/01/2000

⁵¹³ Kouhizoura Dandiga, Tiébélé, le 10/12/97

on était toujours prêt à perdre la vie pour sauvegarder cet honneur. L'affront était ressenti collectivement et non pas par l'époux légitime seul.

Dans ce genre de situation, le *pê* est obligé, quand les deux *nawoura* n'arrivaient pas à s'entendre, d'intervenir pour rétablir la paix. Il pouvait par exemple réclamer qu'on lui amène la femme. Il s'en suit un jugement à l'issue duquel la femme est rendue à son époux et les deux quartiers amendés pour avoir semé le trouble dans la chefferie⁵¹⁴.

Tout comme avec les *nawoura* qui sont sur le territoire de la chefferie principale et qui correspondent à des lignages et à des sections de lignage, le *pê* doit également veiller au bon fonctionnement des chefferies secondaires puisqu'elles sont issues (ce sont des filles) de la chefferie aînée. En plus des motifs de conflits qui viennent d'être relevés et qu'on retrouve également dans les rapports entre chefferies secondaires dépendant d'une même chefferie principale, le *pê* doit également régler d'autres questions éminemment politiques. Elles sont relatives à la succession d'un *pê* dans les chefferies secondaires. En principe, le *pê* de la chefferie principale n'intervient pas quand les choses se passent normalement et sans conflit. Il attend seulement qu'on l'informe du choix fait par le conseil électoral de la chefferie en question et envoie un représentant introniser le nouvel élu, car en règle générale, un *pa faru* ne se déplace pas lui-même pour installer son vassal.

Dans la pratique, il arrive et plusieurs exemples nous ont été rapportés dans ce sens, que les prétendants ne s'entendent pas et qu'ils fassent chacun recours au *pa faru*. Il peut aussi arriver que, de sa propre initiative, ce dernier tente d'imposer son choix dans l'élection d'un *pagandan*. Rappelons que ces vassaux détiennent un « *kwara* fils », *kwara-bu* donné par le *pa faru*, ou chef aîné, ce qui confère à ce dernier le droit de les introniser, car l'acceptation de gré ou de force de ce *kwara-bu* équivaut à un assujettissement au *kwara* mère et par conséquent au *pa faru* (chef principal) qui le détient⁵¹⁵. Le cas de la chefferie de Songo, vassale de la chefferie principale de Pô, peut nous aider à faire mieux comprendre les relations politiques entre les *pagandana* (chef vassaux) et les *pa fara* (souverains centraux).

Dans le récit qui nous a été rapporté par les doyens et le *pê* de Songo-Natri⁵¹⁶ (quartier de la chefferie) les ancêtres fondateurs de cette chefferie seraient venus de Kassana. Il en est de même de leur *kwara*, qui ne serait autre que le *kwara* de Kassana. On retrouve dans ce récit, une similitude parfaite avec le discours tenu par la cour de Pô. Pourtant, nous avons vu, en étudiant le processus de constitution d'une chefferie principale, que cela pouvait se faire sur la base d'un vague sentiment de même provenance, mais aussi par force et que dans tous les cas le résultat se traduit par un don de *kawra* que la chefferie aînée fait à un village qui

⁵¹⁴ Assouba Apouri, Tiébélé (Corabié), le 12/12/92

⁵¹⁵ DITTMER, K. op.cit., p. 60 ; LIBERSKI, D. op.cit., p. 245.

⁵¹⁶ Songo-pê Zingnang Adouabou et son Conseiller Adouabou Aloah, Songo-Natri, le 08/01/2000

devient de par ce lien une chefferie secondaire ou vassale. La similitude des origines devient alors possible même si ce n'est pas vraiment le cas, car en acceptant le *kwara*, cette chefferie devient « l'enfant » de la chefferie donatrice.

C'est en raison de tels liens historiques que dans la chefferie de Songo, il eut à une période donnée, bien avant l'invasion *zaberma* un grave conflit de succession au trône. Ayant été écarté, l'un des prétendants s'enfuit à Pô où il demanda assistance au *Pô-pê*. Le *Pô-pê* envoya des troupes à Songo et l'élus fut chassé du pouvoir au profit du protégé du *Pô-pê* qui fut intronisé. Ce fut alors une bonne occasion pour le *Pô-pê* de renforcer l'influence de sa chefferie.

Le *pa-faru* n'intervient pas dans les affaires des *pagandana* seulement en cas de conflit de succession. Il arrive aussi que face à des situations diverses et ponctuelles, le *pa-faru* soit obligé d'intervenir pour aider son vassal.

Un exemple dans l'histoire événementielle de la chefferie principale de Pô peut encore nous servir d'illustration. Les chefferies secondaires, dans leurs rapports avec le *pa faru*, sont obligées de passer par des lignages de la chefferies principales qui leurs servent d'intermédiaires. Il est exclu qu'une chefferie vassale puisse directement se rendre à la chefferie principale ou s'adresser au *pa-faru*. C'est ainsi, qu'à une certaine période, sous le règne du VI^e *Pô-pê* Dondayiré⁵¹⁷, probablement entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, le *pagandan* de Pounkouyan, une chefferie vassale de Pô située à 9 kilomètres à l'est de la ville de Pô, épousa une nouvelle femme. Comme il est de coutume, cette dernière devait être présentée à la cour de Pô, c'est-à-dire au « grand frère ». Le *pê* de Pounkouyan l'envoya alors chez le lignage des Assobuyabia (quartier Gongo) qui sert d'intermédiaire entre la chefferie de Pounkouyan et la cour de Pô.

Ce lignage comporte deux sections de lignages dont celui des Tuyubia (sous quartier Kapro) et celui des Akiworabia (sous quartier Kikanzono). Les Tuyubia qui constituent la branche des cadets reçurent bien la nouvelle mariée. Elle séjourna chez eux pendant une nuit et le lendemain, ils la firent accompagner chez leur aîné, le doyen des Akiworabia qui était en même temps le chef du quartier. De là, elle devait être conduite dans le lignage des Naguiabia (sous quartier Namogo) puis, chez les Guyabia (sous quartier Guyu) avant d'être accompagnée chez le *Pô-pê*.

Mais le doyen du lignage des Akiworabia trouvant que la femme était très belle pour un petit et faible chef de village, décida de la garder comme épouse. Successivement, les Tuyubia, les Naguiabia puis les Guyabia exigèrent en vain, que la femme soit conduite à la cour du *Pô-pê*. Ils rendirent alors compte au *Pô-pê* Dondayiri qui décida de faire attaquer les

⁵¹⁷ Ce récit nous a été fait à Pô, le 07/12/97 par El.Hadj.Mahama Attiou, Doyen du lignage des Tuyubia.

Akiworabia et retirer ainsi la femme de son vassal. Ce fut une véritable guerre qui occasionna beaucoup de cadavres de part et d'autre, entre la cour de Pô, aidée de certains quartiers comme Nakou, contre le lignage des Akiworabia dont les membres furent massacrés et les survivants s'enfuirent de Pô, devenant des exilés dans le petit village de Langouérou à environ huit kilomètres à l'est de Pô.

Il existe encore de nos jours, un monticule de pierres devant la concession du doyen des Akiworabia qui semble-t-il renferme les corps des gens tombés lors de cette guerre. Le doyen du lignage Akiworabou s'enfuit lui-même dans le village de Kaya qui dépend de la chefferie de Tiébélé et y trouva la mort. Ce lignage détenait la chefferie du quartier Gongo qui comprend tous les sous quartiers comme Kapro, Kikanzono, Namogo Pizono et Guyu. Le *Pô-pê* suite à cette désobéissance, retira la chefferie à ce lignage, emporta le *dalee* (trône) et le confia jusqu'à ce jour au lignage des Tuyubia. La femme fut ainsi récupérée et remise à son époux légitime, le *pê* de Pounkouyan.

Cet épisode permet de jeter un éclairage sur la politique intérieure des *pwa* qui n'était pas du tout repos. L'instabilité était toujours à craindre. Les chefs de lignages et les chefs vassaux pouvaient à tout moment entrer en rébellion. Le récit qui vient d'être retracé constitue un exemple type d'une rébellion d'un chef de lignage à l'intérieur même de la chefferie principale. Si elles ne sont pas maîtrisées, ces rebellions fragilisaient la chefferie principale et pouvaient conduire à une indépendance d'un lignage qui finissait par constituer une chefferie autonome. Ces genres de situations ont conduit parfois certains *pwa* à être très autoritaires.

De par même ses fonctions qui lui confèrent de nombreux droits, on pourrait penser que le *pê* exerce une autorité sans limite sur sa population. Dans la réalité, il existe de nombreuses limites à l'exercice de son autorité.

Il convient en effet de souligner que des exigences très rigoureuses traduisent un cas extrême dans l'exercice de la principauté féodale chez les Kasena. Ce cas est illustré par la rébellion du chef de lignage des Akiworabia dans la chefferie de Pô. Même dans le passé, la satisfaction totale des exigences du *pê* n'a été possible que dans quelques cas isolés⁵¹⁸. Même dans des chefferies à organisation très stricte (type B) le *pê* ne pouvait que rarement faire valoir ses droits au-delà des contrées qui sont directement sous la domination de son propre lignage.

Ainsi, à l'époque coloniale, la chefferie de Chiana a même été divisée en deux nouvelles chefferies (Nakongo et Katiu) par les Britanniques à cause semble-t-il des rivalités permanentes entre le *pê* et le *tega tu* soutenus par leurs partisans respectifs, à propos de

⁵¹⁸ DITTMER, K. op.cit., p.55

l'hégémonie dans l'administration coloniale⁵¹⁹. Suite à cette division, Katiu est dirigé par le *tega tu* devenu abusivement *pê* et qui a sous sa responsabilité les divinités « nationales » de Chiana (*tangwana*). A ce titre, il est plutôt reconnu comme chef de terre suprême, même par la population de Chiana.

Mais le *tega tu* n'autorisera jamais le *pê* de Chiana d'avoir accès aux plus grands *tangwana* qui se trouvent sur son territoire. Si ce dernier essayait de s'y aventurer il peut être agressé par la population de Katiu. C'est pourquoi chaque fois que le *pê* de Chiana doit faire des sacrifices aux divinités présentes à Katiu, il lui faut envoyer ses animaux au chef de terre de Katiu qui les transmet au *tangwam tu* pour être sacrifiés.

C'est dire que l'ensemble des droits qui ont été cités, constitue des exigences qui ne sont pas toujours respectés par la population entière, et les possibilités de l'y contraindre diffèrent selon les cas et les chefferies ou plus exactement selon la personnalité du *pê*. Le *pê kasena* est avant tout un chef sacré et son autorité est d'autant plus limitée, qu'il est tenu au respect strict de nombreux rites liés à sa fonction.

5.2.3. Les rites royaux

Ils peuvent être regroupés en deux domaines principaux. Les cultes, dont le plus important est celui du *kwara*, qui relèvent strictement de la religion et les rites liés à la mort et à la succession du *pê*. La pratique de ces cultes et rites résulte de la perception que les Kasena ont du *paare*. En effet, le *pê* a la responsabilité de veiller au bien-être du pays. Or, ce bien-être passe nécessairement par une observation stricte des coutumes à travers notamment la pratique de divers rites, et en premier lieu le culte du *kwara*.

Outre le culte du *kwara*, le *pê* observe tout un ensemble de rites liés au culte de ses ancêtres, aux cultes destinés aux divinités de la chefferie. En rapport direct avec la fonction de *pê*, il y a également un certain nombre de rites relatifs au décès et à l'enterrement du *pê*, circonstance normale qui ouvre la voie à la succession que précède une période d'interrègne suivie de l'annonce des candidatures qui donne lieu parfois à des compétitions farouches, l'élection du nouveau *pê*, puis son intronisation qui se termine par la proclamation du nouveau souverain, et enfin, le choix du nom de règne. Ces cultes et rites à travers leur déroulement constituent autant d'occasions pour les Kasena non seulement de vivre leurs croyances mais encore de revivre l'histoire de la constitution du groupe.

⁵¹⁹ HOWELL, A.M. op.cit., P.24

5.2.3.1. Les cultes liés à la chefferie

Parmi les cultes d'un *pé* le plus important est relatif au *kwara*. En second lieu il y a le culte destiné à son aïeul, c'est-à-dire le tout premier *pé*, fondateur de la « dynastie ». Ensemble, la pratique de ces cultes concourt à renforcer spirituellement et politiquement la chefferie, en permettant non seulement de résoudre les conflits et les troubles mais encore, d'écartier du pays les épidémies et autres dangers matériels et non matériels.

Autrefois, on avait recours au *kwara* pour triompher dans la guerre. Pour cela, on lui offrait un sacrifice avant de partir au combat, et, en cas de victoire, le *pé* lui faisait d'autres sacrifices grandioses en guise de remerciement. Le *kwara* agissait également comme force dans la recherche de la justice, beaucoup plus lorsqu'il s'agissait de prononcer une peine capitale. C'est la raison pour laquelle, on estime que les droits de justices et les amendes infligées aux coupables sont destinés au *kwara*. Il doit en outre toujours recevoir une partie des animaux sacrifiés, car on estime que « *c'est le kwara qui les a mangés* »⁵²⁰.

Dans des situations graves on déplaçait le *kwara* au tribunal, ou sur le lieu où le délit a été commis. Jurer au nom du *kwara* n'était pas du tout aisé, compte tenu de la crainte de sa vengeance immédiate en cas de mensonge.

En situation de crise, on fait appel éventuellement, à l'unique aide du *kwara* ou alors à l'aide conjointe de certaines divinités, en leur offrant des sacrifices par le biais du *pé*, en sa qualité de « maître », responsable et serviteur du *kwara*. C'est le cas notamment lors des épidémies, mais également de toutes autres situations de malheur, dont les causes et solutions sont d'après les devins à rechercher du côté du *kwara*.

En dehors du culte du *kwara*, il revient également au *pé* de rendre périodiquement hommage à ses ancêtres fondateurs de sa dynastie.

Chez la plupart des peuples africains, le culte des ancêtres est d'une importance capitale. Il est pratiqué par tout ancien, dans le but d'obtenir une harmonie dans la société. Mais, étant donné qu'une région ou une chefferie comprend toujours une multitude de lignages et de familles, il est impossible pour le doyen d'un lignage de pratiquer le culte des ancêtres au nom de toute la région ou de la chefferie. On ne peut logiquement considérer comme ancêtre commun à toutes les colonies que le fondateur du lignage de la chefferie⁵²¹. On l'invoque, lorsque la chefferie toute entière est en danger, pour qu'il intercède auprès des forces supérieures en faveur des sujets qui sont sous la responsabilité de ses descendants.

On peut par ailleurs l'invoquer pour que, de concert avec les autres ancêtres défunts, ils se mettent à la tête de l'armée des esprits de guerriers disparus, pour guider l'armée des

⁵²⁰ DITTMER, K. op.cit., p.61

⁵²¹ Ibid., P.62

vivants au combat. Comme d'habitude, dans le culte des ancêtres, l'ancêtre de la famille princière reçoit des offrandes chaque fois qu'il porte secours à sa famille ou au pays, en cas de triomphe dans une guerre, lorsqu'une épidémie a été vaincue, ou en cas de bonnes récoltes. Pour le culte de l'ancêtre fondateur de la chefferie, chaque *pé* dispose d'un autel destiné à cet ancêtre (*nabaru*) et portant généralement son nom.

Cet autel dressé devant sa concession est le lieu où il invoque l'ancêtre et lui offre des sacrifices. Lors des rencontres de concertation et autres discussions au sujet du culte, le *pé* s'y assoit ou s'y met debout pour être inspiré de son ancêtre et pour l'incarner. Pour lui, le culte du premier *pé* est presque tout aussi important que celui de son *kwara*. Les deux cultes ont en commun le fait que le fondateur de la chefferie (qui n'est pas toujours le premier ancêtre de la dynastie) est également le premier possesseur du *kwara*.

Comme il est d'usage dans le culte des ancêtres, le *pé* est chaque fois, tenu d'offrir à son aïeul un sacrifice, lorsque celui-ci, selon le *vrio*, le réclame. Il doit en outre sacrifier sur l'autel destiné au culte des ancêtres tous les animaux qu'une colonie ou un groupement donné, pour une raison quelconque, est amené à offrir à l'ancêtre fondateur de la chefferie.

Un *pé* ne s'occupe pas seulement de vouer un culte au fondateur de la dynastie. Il lui faut également organiser des funérailles (*ful lua*) très pompeux pour les *pwa* qui l'ont précédés. Ces funérailles pourraient paraître tout à fait ordinaires, mais présentent néanmoins une petite différence par rapport au culte habituel des défunts chez les Kasena.

Chez ces derniers c'est le plus vieux de la famille qui, en tant que représentant du chef de famille défunt, organise les funérailles. Dans la famille des chefs également, c'est le plus souvent le plus âgé qui dirige les affaires concernant la famille, le lignage. Ce rôle n'est assumé que rarement par le *pé*. Il l'est plus souvent par l'oncle de ce dernier ou, éventuellement par son frère aîné. Par contre, dans le cas du culte des *pwa* décédés, c'est plutôt la descendance du prince souverain et non celle du doyen d'âge qui est mise en avant. C'est à elle qu'il revient d'organiser les funérailles d'un *pé* décédé.

Le rituel dans les funérailles d'un *pé* est très important, car, faute de ces funérailles, ce dernier se met en colère, et son esprit peut alors entraîner « la ruine du pays ». De plus son successeur ne peut commencer à exercer pleinement son rôle de *pé* que lorsqu'à travers des funérailles, on ouvre au défunt la porte d'entrée au royaume des morts.

Les tâches d'un *pé* ne se limitent pas seulement à la pratique du culte des ancêtres de la dynastie à laquelle il appartient, mais également au culte des personnalités. Si le *pé* est de même origine ancestrale que le *tega tu*, comme c'est le cas du *tega tu* de Yagouou dans la chefferie de Kampala, c'est à lui qu'il revient d'enterrer ce dernier en tant que « frère ». A

Kampala par exemple, cette responsabilité du *pê* s'étend également à d'importants *tega tiina* d'autres lignages qui sont considérés comme des « chefs » au même titre que le *pê*.

Par ailleurs, c'est le *pê* qui annonce souvent le décès d'un vieux et le début des funérailles, grâce à son tambour (*pê gulu*) qu'il fait jouer du haut de la décharge (*puru*) située devant sa concession, son « palais ». Pour mettre en relief le fait qu'un vieux ou un chef de famille fut un guerrier courageux, on exécute à sa mort les danses guerrières (*nagru*). Le tambour utilisé à cet effet (*gulu*) est conservé chez le *pê*.

En dehors du culte du *kwara* et de celui destiné aux ancêtres, un *pê* a encore l'obligation de rendre d'autres cultes.

En tant que responsable du bien-être de l'ensemble de ses sujets, il revient également au *pê* de célébrer les cultes des autres divinités⁵²² et pour ce faire, il doit être tenu informé de tous les événements importants et de tous les dangers menaçants. Si les *vrua* découvrent qu'il convient d'offrir un sacrifice à la divinité terrestre ou à la brousse pour faire disparaître un malheur, le *pê* ordonne au *tangwam tu* après une concertation avec le conseil des anciens (les doyens de lignages) et celui des prêtres des cérémonies (*kwara tu, kwara nu tu, tega tu* etc.), de procéder à l'exécution du sacrifice demandé.

Ces sacrifices peuvent cependant être exécutés par le *tega tu* sans autorisation préalable du *pê*. Mais dans les chefferies où le pouvoir suprême est détenu par le *pê*, celui-ci estime qu'il lui revient de donner l'ordre d'exécuter au moins les sacrifices qui concernent tout le pays. Ces sacrifices ne sont pas exécutés par le *pê* lui-même, mais il est tout au plus présent à la cérémonie.

Si ces cultes sont parfois, seulement sous la supervision du *pê*, ce dernier se retrouve en revanche au cœur des rites liés au décès et à la succession.

5.2.3.2. Rites liés au décès et à la succession du *pê*

Chez les Kasena, le décès d'un *pê* n'est pas un événement ponctuel et ordinaire. C'est pourquoi ce décès ne s'annonce pas de la même façon que la mort d'un *nongaa*⁵²³. Il constitue le début d'une période pouvant aller jusqu'à un an, voire plus, qui permet à la société de revivre son histoire à travers l'annonce de ce décès, l'enterrement, suivi des funérailles. Il donne également lieu souvent, à un interrègne dont la durée est fonction du temps mis pour célébrer les funérailles fraîches (*lu-lia*) du *pê* défunt.

La fin des ces funérailles marque en effet l'entrée en compétition des candidats potentiels à la succession. L'élection, puis l'intronisation suivie de la proclamation du

⁵²² DITTMER, K. op.cit., p.63

⁵²³ Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/977. Le terme *nongaa* désigne n'importe quel individu ordinaire et est l'équivalent du *taalga* chez les Moose.

nouveau *pê* marquent la fin de cette période qui consacre le nouveau souverain dans ses fonctions. Le nouvel élu est alors autorisé à porter les insignes de souveraineté et à se choisir un nom de règne pour marquer sa prise de pouvoir.

5.2.3.3. L'annonce du décès

Partout au Kasongo, la mort du *pê* est tenue secrète au public jusqu'à ce qu'un successeur soit nommé et que les funérailles du défunt puissent être célébrées. A l'occasion de ce décès, les personnages de la cour qui sont directement impliqués sont les membres de la famille du *pê*, le *pataru*, le *kwara tu* et le *kwar yig nu*

Dans tous les cas, la mort d'un *pê* n'intervient pas au hasard et sans signes précurseurs. Les Kasena croient qu'il y a des signes qui annoncent un tel événement. Ces signes peuvent être une sécheresse exceptionnelle, une invasion de sauterelles et autres calamités naturelles. Le moment venu, le décès du *pê* ne s'annonce pas immédiatement. Les doyens de son lignage informent d'abord le *pataru* en ces termes « *le pê a mal à la tête* » ou le « *le pê a le paludisme* », *pê paa*⁵²⁴. A son tour, le *pataru* rapporte la nouvelle au *kwara tu*. Peu de temps après, les membres de la famille du défunt font savoir au *pataru* que la maladie du *pê* s'est aggravée et est devenue assez sérieuse.

Le *kwara tu* est encore tenu informé par le *pataru* de l'évolution de la « maladie ». Il renvoie alors le *pataru* à la cour afin qu'il s'informe davantage de l'état du « malade ». Ce n'est qu'à cette troisième reprise que les doyens du lignage du *pê* annoncent au *pataru* que le *pê* est décédé.

Le *kwara tu* est mis immédiatement au courant par le *pataru*. Dans la nuit, le *kwar yig nu*, sur instruction du *kwara tu* se rend à la « cour royale » et emporte le *kwara* qui est gardé par le *kwara tu* ou par le *kwar yig nu* lui-même jusqu'à l'élection du nouveau *pê*.

Dans la chefferie de Pô, c'est le lignage des Tuwogbia (neveux du *kwara tu* de Pô) qui occupe la charge de *kwar yig nu* pendant que le lignage des Assobuyabia détient la charge de *kwara tu* et le lignage autochtone de Kapori, celle du *kwara nu tu*. Ainsi, lors du décès d'un *Pô-pê*, le *kwara* est gardé par les Tuwogbia⁵²⁵.

Dans la chefferie de Tiébélé, la charge de *Kwara tu* est détenue par le lignage autochtone de Boulmona, les Worobia. C'est ce qui explique qu'en cas de décès du *pê*, le *kwara* est de nuit ramené à Boulmona où il est gardé dans le *kwara diga* (case du *kwara*)⁵²⁶. Une surveillance particulièrement attentive est exercée sur cette case, car le *kwara*

⁵²⁴ Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97

⁵²⁵ Apéwé Ossaliwonobou, Kapory, le 20/12/97

⁵²⁶ Awouviré Dougdjiébou, Tiébélé, le 08/12/97

peut être dérobé. Or, comme nous l'avons relevé plusieurs fois, pour les Kasena, sans le *kwara*, il n'y a pas de *paare* (pouvoir, chefferie).

Ce rite de l'enlèvement du *kwara* se pratique dans toutes les chefferies *kasena*. Le *pé* étant décédé, le *kwara* se retrouve désormais sans responsable. Les Kasena diraient que la femme est veuve, elle est sans époux. Pourtant, il n'est pas admis, compte tenu de l'importance qu'il a pour la population entière, qu'un *kwara* soit sans responsable.

La nuit suivant l'annonce du décès, le *kwara tu* envoie le *kwara yig nu* en compagnie du *pataru* dans la « cour royale » pour lui rapporter le *kwara*. Le transport du *kwara* se fait non seulement de nuit, mais encore, il doit pour ce faire, être enveloppé dans un pagne de femme de couleur noire, car, le *kwara* est considéré comme une femme et plus précisément comme la sœur du *kwara tu*. La fille qui doit le porter chez le *kwara tu* n'est pas choisie non plus au hasard. Elle doit être vierge et est choisie dès son enfance par le devin et conduite dans la cour du *kwara tu* pour s'occuper du *kwara diga* ou temple du *kwara* (case où est gardé le *kwara*). Ainsi, ni la mort, ni les funérailles d'un *pé* ne peuvent être annoncées avant que le *kwara* ne soit à l'abri chez le *kwara tu*.

5.2.3.4. L'enterrement du *pé*

La pratique qui consiste à enlever le *kwara* de la cour de la chefferie peut être rapprochée de ce qui se fait chez les Moose en cas de décès du *moogo naba*. Là également, le *nam-tibo* que nous pouvons nous permettre de comparer au *paar kwara* des Kasena est retiré de la cour royale avant l'annonce officielle du décès du *moog naaba* et gardé chez le *Widii naaba* en attendant l'intronisation d'un nouveau *naaba*⁵²⁷.

Chez les Kasena, pendant ce temps on annonce aux visiteurs et aux demandeurs d'audiences, que le *pé* est malade ou qu'il est sorti. C'est le *pataru* qui se charge de passer ce message à tous les visiteurs.

L'enterrement a également lieu le plus discrètement possible. Le *pé* ne devant partir au pays des ancêtres sans accompagnement, on procédait dans certaines chefferies, à la mise à mort d'un esclave qui servait ainsi de « matelas » au cadavre. Il nous a été rapporté que dans certaines régions comme Tiébélé, on ne se donnait même pas la peine de tuer ou d'assommer la victime. L'esclave choisi était mis vivant dans la tombe et était chargé de tenir dans ses bras le cadavre du *pé*⁵²⁸.

Par la suite, après la conquête coloniale, on faisait venir un esclave qui était chargé de tenir un âne censé appartenir au défunt. Avec l'animal, il faisait trois fois le tour de la « cour royale ». A la fin de ce rite, l'âne était abattu. Le sens donné à cette cérémonie est que un

⁵²⁷ TIENDREBEOGO, Y. op.cit., p.156-157

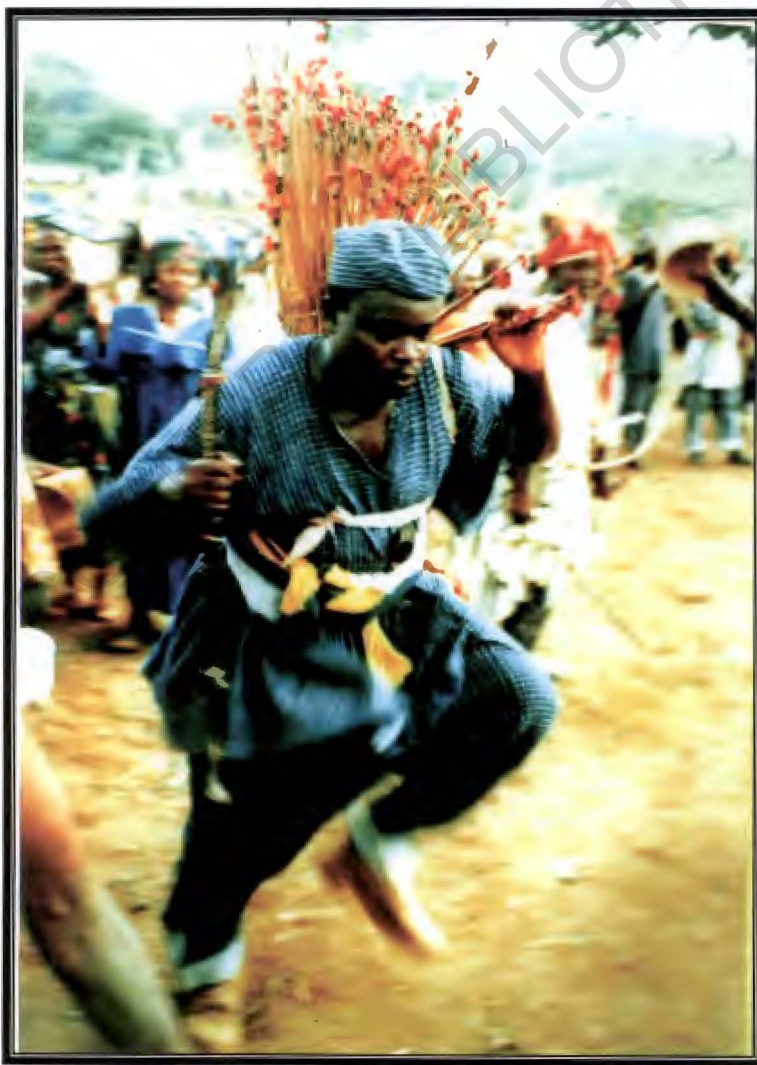
⁵²⁸ Entretien avec Fernand Koutiengba, instituteur originaire de Tiébélé, Ouagadougou le 04/11/98

esclave doit toujours accompagner son maître et porter les bagages de ce dernier. Il semble en effet qu'après ce rite, l'esclave n'avait plus longue vie et qu'en règle générale il mourait trois jours après l'événement. De nos jours, ce rite se déroule toujours mais sans esclave. On abat seulement un âne au cours d'un sacrifice et on demande au *pê* défunt de choisir lui-même son esclave, car le monde du Blanc interdit la pratique correcte du rite.

Il semble cependant que même avec cette évolution du rite, un descendant d'esclaves meurt toujours quelques temps après la cérémonie¹. Lors de l'inhumation qui se fait dans la plus grande discrétion, seul le fils aîné du *pê*, en sa qualité de successeur légal, a le droit de tenir la tête du cadavre, le frère cadet, quant à lui, l'attrape au niveau du torse.

Ce n'est qu'avec la fin des funérailles (voir photo 3 ci-dessous) du *pê* défunt, marquée par la brisure des armes du défunt qu'on fait ensuite brûler, que prend fin le règne de l'ancien *pê* et qu'un successeur peut être installé.

Photo 3 : Danse guerrière à l'occasion de funérailles du *Tiébélé-pê* Dubidjia



(Photo remise par un prince candidat de Tiébélé)

¹ GOMGNIMBOU, M. 2001. L'esclavage au kassongo précolonial. *Cahiers du cerleshs*, N° spécial, p.41

Il convient cependant de souligner que chez les Kasena les funérailles du *pê*, comme d'ailleurs celles de tous les individus comportent deux grandes parties. Il y a les funérailles fraîches, *lu-lia* et les funérailles sèches, *lua-fulm* ou *lu kura*⁵³⁰. Dans le cas du *pê* elles sont seulement beaucoup plus grandioses et mobilisent tous les lignages de la chefferie, alors que les funérailles d'une personne ordinaire ne mobilisent que le lignage concerné et les lignages qui lui sont apparentés, les *kobia* (section de lignage) ou (littéralement enfants de même père, de même ancêtre connu) ou qui ont des relations de toute nature (relations matrimoniales par exemple) avec la famille du défunt.

En cas de décès d'un *pê*, on n'attend pas la deuxième partie des funérailles pour procéder au choix du successeur. Bien au contraire, c'est le successeur qui sera chargé de célébrer les funérailles sèches de son prédécesseur. La fin des funérailles fraîches du *pê* est marquée par la brisure des armes du défunt qu'on fait ensuite brûler⁵³¹. Ce rite marque également la fin du règne du *pê* défunt et le début de l'ouverture de la compétition au trône.

Mais en pays *kasena*, le règne d'un *pê* ne prend pas fin avec sa seule mort, mais éventuellement par sa destitution. Si, pour des raisons de handicap physique (maladie, cécité, infirmité), un *pê* ne peut plus assurer pleinement la gestion de son pouvoir, on ne peut pas le destituer pour autant. On lui désigne quelqu'un qui le représente.

Par contre, s'il devient en quelque sorte mentalement malade, il est alors destitué. Si un *pê* commet ouvertement un acte de sacrilège contre la religion, contre les divinités et les cultes (en particulier contre le *kwara*), ou s'il enfreint à ses obligations, il « entraîne la ruine du pays ». La population en colère le destitue alors ou le chasse totalement hors du pays. C'est ainsi que dans la chefferie de Kampala, le *pê* Aïdidu fut destitué en 1898. En 1924 le *pê* Alipwa qui avait été intronisé en 1918 fut également chassé du pouvoir⁵³². Le premier a été destitué parce qu'il s'était mal conduit vis-à-vis de la religion et avait « plongé le pays dans le malheur » en tant que mauvais *pê*. Le second, parce qu'il avait coupé les oreilles d'une femme.

En revanche, si le *pê* essuie plusieurs échecs (mauvaises récoltes, épidémies), et se révèle ainsi être quelqu'un d'incapable à gérer le trône, sans pour autant s'être rendu manifestement coupable de la situation, alors on ne peut pas le destituer ou le punir.

Si conformément à la tradition, un *pê* était destitué ou chassé, alors toute sa famille serait obligée de quitter la « cour royale » pour aller s'installer ailleurs, afin de céder au nouveau *pê* l'autel du fondateur de la région qui se trouve dans la cour initiale. En cas de décès ou de

⁵³⁰ ABASI, A.K. H. 1995. *Lua-lia*, « the fresh funeral »: Founding a house for deceased among the Kasena of North-East Ghana. *Africa*, 65 (3), p. 448-475

⁵³¹ DITTMER, K. op.cit., p. 88.

⁵³² Ibid., p. 88 et annexe 3, p. 151

destitution d'un *pé*, il y a, avant l'intronisation d'un nouveau *pé* une période plus ou moins longue d'interrègne.

5.2.3.5. L'interrègne

L'interrègne commence dès qu'on enterre le *pé*. On essaie de raccourcir le plus possible la durée de cet interrègne qui va jusqu'à l'installation d'un successeur, après la tenue des funérailles du *pé* défunt. Cette démarche s'inscrit dans la volonté de tenir le plus longtemps possible la mort du *pé* secrète. Car, pendant cette période transitoire, règne l'anarchie. Les marchés sont pillés et chacun peut commettre impunément des délits, voire pratiquer de la sorcellerie et s'emparer des âmes des individus. Les attaques perpétrées par des lions durant cette période sont également fréquentes, puisque aucun chef n'est là pour veiller à l'ordre. Cette situation de désordre est également notée en cas de décès d'un *moog naaba*⁵³³.

Cependant des situations exceptionnelles peuvent occasionner une assez longue période d'interrègne. C'est le cas lorsque les avis sont très partagés sur le choix d'un successeur ou si le successeur légitime, surtout dans les chefferies où la succession se fait de père à fils, est encore très jeune ou même un enfant.

La liste dynastique de la chefferie de Paga met suffisamment en relief, cette situation⁵³⁴. En effet, à la mort du 5^e *Paga-pé*, Adua Avéru son fils et successeur Anonake Adua n'était pas en âge de monter sur le trône. En attendant la maturité du prince héritier, la régence fut confiée à Katira Saa. Il en a été de même à la mort du 7^e *pé*, Nwuru Anake. Son fils et successeur légitime Bayenvua Nwuru, future huitième *Paga-pé* n'était encore qu'un enfant. Le conseil électoral confia alors la régence à Tigadia Ako qui régna pendant neuf ans. C'est pourquoi il est parfois cité comme ayant été *Paga-pé*, alors qu'en réalité il n'en a rien été, puisqu'il n'a jamais été intronisé et n'est jamais entré en possession du *kwara* sans lequel il est impossible de parler de *pé*.

En souvenir d'ailleurs de sa longue période de régence, il donna le nom *bina nugu* (neuf ans) à un de ses fils pour signifier qu'il a exercé le pouvoir pendant neuf ans. Les interrègnes les plus longs, qu'il nous a été donné de noter se sont produits dans les chefferies de Tiébélé et de Kampala. En effet, intronisé coutumièrement en 1954, le 11^e *Tiébélé-pé*, Dubidjia mourut en décembre 1983 et vient tout juste d'être remplacé le dix janvier 2004⁵³⁵.

C'est seulement en 2003 que l'annonce officielle de son décès fut faite et ses funérailles fraîches organisées le 27 juin de la même année. La campagne électorale qui

⁵³³ TIENDREBEOGO, Y., op.cit., p. 158

⁵³⁴ Liste dynastique et commentaires de Clément Kubindiwo tedam (Accra, 1981-1982), communiqué par le *Paga-pé*, Paga, le 17/01/2000

⁵³⁵ Voir annexe 3

s'ouvra après ces funérailles consacra le triomphe de Dubidjia Nahiré, qui devint ainsi le 12^e *Tiébélé-pê* sous le nom de règne de Pwa-wê (le dieu des chefs). La même situation prévaut dans la chefferie de Kampala depuis la mort du 15^e *Kamapala-pê* Azupiou, intronisé en 1947 et décédé en 1976.

Suite à son décès, deux prétendants s'opposèrent farouchement pour la conquête du trône. L'un d'eux, dont la mère est issue de Tiakané et qui de ce fait, est en principe illégitime, déroba, avec la complicité de sa mère, le *kwara* et le cacha pour éviter l'intronisation de son rival. Le résultat est qu'aucun des deux jusqu'à ce jour n'a été intronisé coutumièrement. Néanmoins tous les deux se sont proclamés *Kampala-pê*. Avec le décès récent de l'un des rivaux, le survivant pourrait être maintenant probablement régulièrement intronisé. Durant l'inter règne, s'ouvre la période de compétition des princes pour l'accession au pouvoir. La succession au *paare* obéit à un certain nombre de règles qui déterminent non seulement les candidats potentiels mais encore, la démarche que ces derniers doivent avoir pour espérer être élus.

5.2.3.6. Les règles de succession

Comme pour bien d'autres pratiques socioculturelles, les règles de succession au *paare* varient légèrement d'une chefferie *kasena* à l'autre. Mais dans tous les cas, il est tenu compte des liens de parenté, car il faut nécessairement être un homme et appartenir à la lignée des fondateurs de la chefferie. C'est pourquoi lorsque la lignée des hommes meurt dans une « famille royale », le *kwara tu*, le *kwara nu tu*, le premier conseiller du *pê*, le *pataru* et les autres conseillers du *pê* défunt se penchent très sérieusement sur la généalogie de la famille « royale » qu'ils étudient, souvent, avec l'intervention des devins, afin de trouver celui qui est le plus proche de la lignée du fondateur de la chefferie. Il faut en effet que dans les veines de ce dernier coule effectivement du « sang royale » ou si l'on veut du sang bleu⁵³⁶.

Louis Tauxier⁵³⁷ était déjà perplexe face à cette variabilité des règles de succession selon les chefferies. C'est ainsi qu'il affirme en ce qui concerne la dévolution du pouvoir que : « *tantôt elle se fait de père en fils, mais il y a aussi un grand électeur (kwara tu) qui joue un rôle dans chacun des cantons, tantôt ne faisant que confirmer la dévolution à l'aîné, tantôt choisissant à son gré entre les fils du défunt* ».

En effet, dans la plupart des chefferies la succession est ouverte à tous les *padira*⁵³⁸ (les princes) qui comprennent les fils, les neveux, les frères etc. C'est le cas à Pô, à Kampala, à Kayaro etc. Par contre elle se fait selon la primogéniture par exemple dans les chefferies de

⁵³⁶ DITTMER, K. op.cit., p. 93

⁵³⁷ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, P.305-306

⁵³⁸ *padira* signifie littéralement « les mangeurs du *paare*, du pouvoir »

Tiébébé et de Paga. En d'autres termes, le fils aîné du *pé* défunt est, en premier lieu dans le classement, celui à qui revient le pouvoir. Mais, ici, le terme « fils » ne désigne pas uniquement le propre fils, le fils biologique du *pé*, mais également le fils de son frère, c'est-à-dire son neveu. Par conséquent, un *pé* verse des larmes lorsque son premier enfant est une fille, alors que celui de son frère est un garçon. Mais ce dernier ne devient pas automatiquement le successeur. Il ne l'est en réalité que s'il est physiquement, mentalement et moralement irréprochable et apte à devenir *pé*, contrairement à ce que prétendait Cardinall⁵³⁹, qui affirma que : « *The arrangement was adopted, and thus the man with least influence in the family is usually chosen as their Chief (piaw)* » (L'arrangement était que c'est l'homme qui avait le moins d'influence dans la famille qui était habituellement choisi pour comme leur chef ou (piaw))

On ne se passe pas uniquement que de celui qui est incapable de diriger le pouvoir, mais également de celui qui n'en veut pas, qui ne prétend pas à la succession ou qui rejette le choix porté sur lui. En effet, on ne saurait rien entreprendre avec une telle personne et elle ne ferait certainement jamais le vrai *pé* que l'on voudrait qu'elle soit. On lui laisse donc la cour de son père, c'est-à-dire, on lui donne le rôle de chef de famille de la cour du *pé*.

Pour les exigences du rituel, il y a toujours plusieurs prétendants à la succession, même si l'on sait que c'est le fils aîné qui est prédestiné au pouvoir. Mais s'il en est ainsi régulièrement c'est que cela est en rapport avec la conception que les Kasena ont du *paare* et surtout du *paar kwara*. Il est tellement important qu'on ne saurait le minimiser en présentant seulement un seul candidat. Il faut aussi ajouter que les prétendants entretiennent l'espoir que, pour une raison ou une autre, le fils aîné ne serait pas accepté à la succession.

En outre, contrairement à ce que pensait Dittmer⁵⁴⁰, ce n'est pas seulement pour la forme que plusieurs candidats se manifestent. Au Kasongo, quand un prince ne participe pas aux compétitions pour le pouvoir, il est non seulement lui-même écarté à jamais de la possibilité de devenir un jour *pé* mais encore, tous ses descendants le sont, car ils perdent par cette négligence leur qualité de princes héritiers. C'est pourquoi, même les princes qui n'aspirent pas au pouvoir ou qui savent très bien qu'ils n'ont aucune chance d'être élus se présentent néanmoins. Ils le font non pas pour la forme ou pour eux-mêmes mais pour garder intacts les droits de leurs descendants.

Dans toutes les autres chefferies, la succession est ouverte non seulement à la génération des fils mais encore aux frères générationnels comme c'est le cas à Pô. Dans tous

⁵³⁹ CARDINALL, A.W.op.cit., p. 21

⁵⁴⁰ DITTMER, K. op.cit., p. 89

les cas de figure, ces candidatures doivent être légitimées, car comme pour tout pouvoir, il arrive qu'il ait des candidats jugés illégitimes.

Si un candidat illégitime se présente à la succession et cherche à imposer sa nomination par force, il commet un pêché vis-à-vis de la coutume religieuse. Il doit par conséquent s'attendre à une sanction inéluctable des forces supérieures et surtout du *paar-kwara*.

A Kampala par exemple, deux rivaux issus de la famille princière se sont disputés le droit à la succession. Chacun d'entre eux était soutenu par les *pwa* des chefferies voisines telles que Pô, Tiébélé et Guiaro. L'immixtion de ces chefs dans le problème était en elle-même une entorse à la coutume, car il s'agit d'un cas d'ingérence dans les affaires intérieures d'un « Etat souverain ». Les rivaux avaient également le soutien de l'administration coloniale française.

C'est ainsi, qu'en 1947, l'Administration voulut installer de force l'un d'eux, qui était infirmier dans la région de Banfora, à cause de sa culture européenne. Par contre, pour la population, fortement imprégnée de la tradition, cette culture européenne faisait de lui un « blanc » et quelqu'un d'indésirable. On retrouva les restes de son corps dans la brousse, vingt jours après la nomination du *Kampala-pê* Azupiu en 1947, près de Banfora, où il errait complètement fou. Seule sa bague, semble-t-il, a permis de l'identifier. Son rival fut foudroyé avec son fils au bout d'une semaine⁵⁴¹. Pour les Kasena c'est parce que le *kwara* ne voulait d'aucun de ces candidats. En revanche, les aspirants jugés légitimes doivent observer une démarche nécessaire pour l'acquisition du *kwara*, donc du *paare*.

5.2.3.7. La démarche des aspirants

La démarche des aspirants au trône est une démarche curieusement identique à celle adoptée au Kasongo, lorsque l'on demande la main d'une femme en mariage. Car, le *kwara*, sans lequel personne ne peut devenir *pê*, est considéré comme la femme du *pê* et la sœur du *kwara tu* ou du *kwrara nu tu* selon les chefferies. C'est pourquoi A.K. Awedoba⁵⁴² déclare à juste titre que: « *Competition for the « kwara » shrine and chiefship or the « kwara » priestship furthermore is described in the idiom of marriage: and the lineages in which is vested the right to appoint chiefs are described as « affines » to the chiefly lineage whose members provide the candidates for the chiefship* » (La compétition pour obtenir le culte du «kwara» et la chefferie ou pour être prêtre du «kwara» est plus amplement décrite en termes

⁵⁴¹ DITTMER, K. op.cit., p.89

⁵⁴² AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p.56

de mariage ; de plus, les lignées qui ont le droit de nommer les chefs sont décrites comme apparentées à la lignée principale dont les membres proposent des candidats à la chefferie)

Après la mort d'un *pê*, son *kwara* considéré comme son épouse, devient « veuve » et peut choisir, comme toute autre femme veuve, un nouveau mari. Les prétendants au trône se présentent donc comme des soupirants pour « demander la main » de la femme ou plutôt du *kwara*. En d'autres termes, ils apportent au *kwara tu* et au *kwara nu tu* représentant le père, le frère ou le tuteur du *kwara*, les cadeaux qu'il faut habituellement donner quand on demande la main d'une femme. En réalité, les compétitions pour la conquête du *kwara* n'ont d'autres fondements que de retracer l'histoire de l'acquisition de ce culte qui a permis l'avènement de la chefferie. En nous référant à l'exemple de Chiana⁵⁴³, nous découvrons que le premier détenteur du *kwara*, Kinka, l'a acquis auprès des autochtones de Kadjelo à Pindaa. Pour l'obtenir, il a dû fournir aux Kadjela, un mouton, une daba, un coq, une pintade et du tabac en boule. Ces cadeaux furent d'abord remis à un neveu des gens de Pindaa, un certain Bantiri dont le lignage assume toujours la fonction de *kwara yig nu* de la chefferie de Chiana, avant d'être amenés à Pindaa. Une fois le *kwara* reçu, Kinka dut encore donner aux Kadjela de Pindaa une toge (un boubou) noire, trois bracelets, trente dabas, un mouton noir, vingt coqs, neuf pintades et promit en outre de leur offrir sept bœufs si le nouveau culte s'avérait très profitable pour le village et la communauté. Comme il vivait avec son jeune frère Fuli, Kinka le fit prêtre du *kwara*, le *kwara nu tu*.

Plus tard, Lania, un ami de Kinka lui demanda de lui confier la charge d'un des cultes qu'il possédait. Kinka trouva qu'en dehors du *kwara* qu'il avait acquis lui-même auprès des gens de Pindare, le reste de ses cultes et autels avait été hérité de ses parents. C'est ainsi qu'il décida de donner le *kwara* à Lania qui devint par cette même occasion le tout premier *Chiana-pê*. Cependant, avant de le donner à Lania, Kinka lui déclara qu'il devait courtiser le *kwara* comme une femme qu'il demandait en mariage.

Lania commença alors sa cours en donnant à Kinka toutes sortes de cadeaux comprenant ceux que Kinka lui-même avait donné aux Kadjela de Pindaa avant d'acquérir le *kwara*. Il y avait ainsi, sept têtes de bétail, une chèvre noire, un mouton noir, trente dabas, trois bracelets, neuf pintades et neuf poulets. Lania reçut alors de nuit, le *kwara*, comme Kinka naguère, l'avait également reçu de nuit des Kadjela. Le *kwara* pour être transporté chez Lania fut porté par une fille de ce dernier dans un pot et accompagnée de deux personnes.

La démarche des aspirants au pouvoir n'est donc pas fortuite. Elle est à replacer dans le cadre des circonstances et des conditions historiques qui permirent l'acquisition du *kwara*

⁵⁴³ DITTMER, K. op.cit., annexe 24, p.164-166 et annexe 25, p.167-170

dès les origines. Les modes d'acquisition ayant été différents, cela explique les différences que nous pouvons relever d'une chefferie à une autre dans la démarche des candidats à la succession.

Ainsi, suivant Tauxier, le *Pô-pê* de l'époque aurait dépensé pour être élu, trois chevaux, 29 têtes de gros bétail, vingt boubous, 30 bracelets en cuivre, deux jambières de cuivre, deux colliers de perles de verre, du sel, 40 dabas, soit une dépense évaluée à 1.849 f de l'époque par Tauxier.⁵⁴⁴

Il faut certainement admettre qu'avec l'évolution, les cadeaux exigés ont eu tendance à ne plus être strictement identiques à ceux qui ont été remis à l'origine pour l'acquisition du *kwara* mais à être revus à la hausse, intégrant ainsi des biens qui n'existaient pas à l'époque de l'apparition du *kwara*. Il est vrai qu'en ce qui concerne les cadeaux remis pour l'acquisition du *kwara* de Pô, venu de Kassana et détenu par le frère puîné de Gongkwora à Kaporï, nous n'avons pas suffisamment de détails sur le nombre de cadeaux exigés. Il est dit seulement que Gongkwora et son frère cadet qui devait devenir le premier *Pô-pê*, apportèrent à Kaporï de nombreux cadeaux exigés par le frère puîné qui détenait le *kwara-nu*. Ces cadeaux comprenaient de nombreux bœufs, des chèvres, des bracelets etc. Ce n'est qu'après avoir reçu ces cadeaux, que le frère puîné de Gongkwora, qui était devenu le chef de Kaporï, consentit à fabriquer un *kwara* pour Pô. C'est pourquoi depuis ce jour, chaque prétendant au trône de Pô doit apporter de nombreux cadeaux à Kaporï⁵⁴⁵.

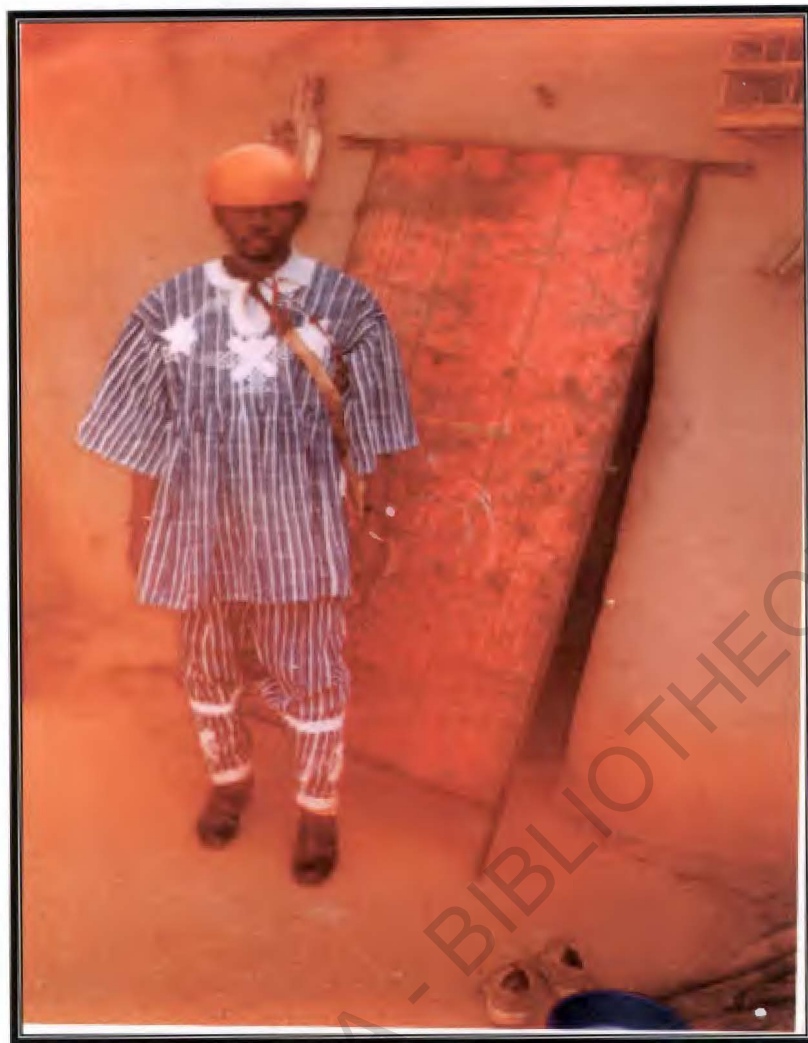
Il y a sans aucun doute de la surenchère, d'autant plus que les candidats peuvent être nombreux et les rivalités exacerbées. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'en dehors du *kwara tu*, ils essaient naturellement par tous les moyens, d'avoir les faveurs de personnes influentes dans le collège des votants, surtout celle du *tega tu* mais aussi des doyens des lignages apparentés à celui de la chefferie, pour soutenir leur candidature. Ainsi, pieds nus, rasé et habillé seulement d'une peau qu'il porte sur le dos (*tankolo*) d'un cache-sexe en coton (*djo kamolo*) d'un casque en calèche (*yitiéga*) muni d'une hache qu'il porte accrochée à l'épaule, signes distinctifs permettant de reconnaître des princes candidats (voir photo 4 ci-dessous⁵⁴⁶, p. 295) chaque prince se rend auprès de tous les doyens de lignage pour les saluer et leur offrir au moins un coq et une daba, objets qui symbolisent l'agriculture et l'élevage. Une fois la période de la compétition achevée (*paar tcheerm*) on procède à l'élection ou au choix du successeur.

⁵⁴⁴ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, P.307.

⁵⁴⁵ ZWERNEMANN, J. 1972. op.cit., p. 141-142

⁵⁴⁶ Au moment où nous bouclions ce travail, ce prince candidat a été intronisé 12^e chef de Tiébélé sous le nom Pwa-wê. Voir annexe 3, p. 482

Photos 4: Nahiré Dubidija, prince candidat de Tiébélé (photo Gomgnimbou)



5.2.3.8. Le choix du successeur

Le choix du successeur se fait de façons différentes suivant les chefferies, mais dans tous les cas dans la discrétion. Dans certaines chefferies comme à Kampala, il est possible que le choix du successeur se face du vivant même du prédécesseur, surtout si on s'attend à sa mort imminente et cela, pour ne pas faire durer la période d'interrègne². Le collège des votants est constitué des doyens des lignages et des *tega tiina*, et est présidé par le « *tega tu suprême* » de Kampala, c'est-à-dire le *tega tu* du lignage du *pê*. C'est lui qui a le dernier mot dans le choix du successeur du *pê*

Sans son accord, personne ne peut être nommé *pê*. Il faut de toute façon que les divinités terrestres (*tangwana*) et le *kwara* donnent leur accord à travers les oracles. Les devins sont également consultés en cas de désaccord ou de doute sur un candidat donné. Si aucune objection sérieuse n'est faite contre la volonté du *tega tu*, celui-ci fait alors part à l' élu du choix porté sur lui. Il l'installera, par la suite, progressivement dans son rôle de *pê*.

² DITTMER, K. op.cit., p. 89

En revanche, dans la majorité des chefferies, le choix du successeur n'est pas aisé et dans tous les cas ce dernier n'est pas connu à l'avance. Une série de démarches magico religieuses est entreprise pour connaître le bon candidat. Le *kwara tu* commence par consulter un oracle pour savoir qui des prétendants est suffisamment digne pour remplacer le *pê* défunt. En de pareilles circonstances, il n'est pas rare d'entendre des paroles du genre « *seule la terre et Dieu savent qui sera un bon pê* ».

Une fois les devins consultés, le *kwara tu* se fait remettre par chaque prince (*pabu*) une tige de mil censée le représenter⁵⁴⁸. Ces tiges de mil sont enterrées dans un autel sacré, pouvant être un bosquet qui renferme le *kwara-boo*⁵⁴⁹ (trou du *kwara*) ou encore sur le *puru* (décharge) qui se trouve devant la concession de tout *pê kasena*. Au bout d'un certain temps, variable également selon les chefferies, les tiges sont déterrées.

Le prince dont la tige n'a pas été détruite par les termites ou qui n'est pas pourrie est pressenti comme étant celui-là qui aura non seulement un bon, mais encore, un long règne. C'est alors que le *kwara tu* réunit les doyens qui se concertent entre eux pour lui signifier leur choix. Le collège électoral est généralement composé du *kwara tu*, du *kwara nu tu*, du *tega tu*, du *tyogono*, du *pataru*, le conseiller principal du *pê* défunt et enfin, de tous les doyens des lignages de la chefferie.

Après ces concertations, le *kwara tu* envoie le messager consulter un devin en vue de confirmer le choix du successeur. Si par hasard, les consultations révèlent que celui que la terre à travers les épreuves de tiges de mil a choisi n'est pas le bon candidat, alors, le *kwara tu* envoie encore consulter pour comprendre pourquoi cette non concordance des réponses. Le devin peut alors ordonner un certain nombre de sacrifices à faire aux *tangwana* (la terre, le *kwara*, l'autel du fondateur de la chefferie etc.) afin d'obtenir un accord parfait de toutes les divinités. Une fois cela fait, le *kwara tu* convoque encore le collège électoral et lui annonce qu'il interrogé sa « fille » (le *kwara*) et a trouvé qu'elle désire épouser telle personne (tel prince). Le choix est alors approuvé par le collège électoral.

Sans remettre en cause les aspects mystiques et sacrés qui entourent le choix du successeur du *pê*, il faut avouer que la réalité est tout autre. En effet, le temps mis pour procéder au choix du remplaçant du *pê* défunt est en fait dû au fait que les dignitaires de la chefferie, surtout les doyens des lignages les plus influents mettent cette période à profit pour observer attentivement les princes. Ainsi, leurs comportements dans la société et leurs caractères sont analysés avec lucidité par les anciens. Plus un prince est vertueux, respectueux

⁵⁴⁸ Awoudanki Sari, Conseiller principal du Paga-pê, Paga le 17/01/2000 et Nion Wébassia, Kampala, le 08/01/2000

⁵⁴⁹ Le trou du *kwara*, généralement situé dans un bosquet sacré dont la terre entre dans la composition des médecines du *kwara*.

vis-à-vis des traditions et des anciens, plus il a des chances d'être désigné par les divinités et par le *kwara*.

Comme l'a reconnu un de nos informateurs « *c'est le prince que la population aime qui succède au pè défunt .Seulement on s'arrange pour dire que c'est le kwara lui-même qu a choisi tel prince* »⁵⁵⁰. Il arrive aussi, qu'un prince n'ait pas un bon caractère, mais qu'il soit imposé par des partisans influents, en lieu et place du candidat désigné par le collègue électoral. Ce cas de figure donne souvent lieu à des luttes fratricides entre les différents princes, chacun supporté par ses partisans⁵⁵¹.

Il faut alors reconnaître qu'en pays *kasena*, le pouvoir comme dans la plupart des sociétés du monde n'est pas à l'abri des intrigues de cour. Cette réalité transparait du reste dans les récits de migration qui semblent bien souvent avoir constitué une des circonstances historiques qui ont conduit à l'émergence de la chefferie *kasena*. La plupart du temps, à l'origine de ces mouvements de population sont des conflits de succession au pouvoir. Ces intrigues sont cependant tempérées, comme l'est le pouvoir du *pè* lui-même par la dimension sacrée qui constitue le fondement même de ce pouvoir. Dans tous les cas, c'est une fois le choix du successeur connu, que les rites relatifs à la nomination et à la proclamation du nouveau *pè* peuvent être entamés.

Le jour où la nomination du nouveau *pè* doit être officialisée, il y a des lignages précis qui s'occupent de cette tâche. Dans la chefferie de Pô par exemple, c'est au lignage Naguiabou et à celui des Akiworabou que revient ce rôle. Historiquement, il est dit que le premier lignage descend d'une relation matrimoniale entre le prince Gongkwora arrivé de Kassana et une fille des autochtones, alors que celui des Akiworabou descend d'une alliance entre le même prince et une fille de *naaba* Bilgo.

Dans ces conditions, ce lignage est considéré comme « frère utérin » du lignage de la chefferie, alors que le lignage Naguiabou lui est apparenté seulement du côté du père, donc de Gongkwora. C'est la raison pour laquelle en ce qui concerne la chefferie de Pô, il revient aux doyens de ces deux lignages d'officialiser le choix du candidat. Pour ce faire, ils font entrer tous les candidats dans le *nankongo*, une espèce de hall devant l'entrée de la concession du *pè*. Du *nankongo*, les anciens envoient alors faire sortir celui qui aura été choisi pour être nommé *pè*. Dans le cas de Pô, c'est alors, un du lignage Naguiabou qui prend par le bras le prince choisi tandis que le représentant du lignage Akiworabou entraîne par le bras la première épouse. Les deux sont conduits dehors et présentés au public. Pendant ce temps, tous les autres princes non élus restent dans le *nankongo*.

⁵⁵⁰ Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97

⁵⁵¹ Nion wébissia, Kampala, le 08/01/2000

Une fois le nouveau *pê* intronisé par le *kwara nu tu* de Kapori, on fait savoir à la population qu'il est désormais interdit de l'appeler par son vrai nom. Il est désormais le *pê*.

Après le choix officiel du nouveau *pê*, on fait sortir les candidats malheureux. Ils sont rasés en signe de soumission et en plus, ils doivent offrir chacun un poulet et une daba pour un sacrifice au *kwara*⁵⁵². Ce sont par ces actes que les princes non élus marquent leur soumission au nouveau *pê* et surtout au *kwara* sur lequel on égorge leurs poulets.

A travers ce sacrifice, ils acceptent que désormais, ils ne peuvent et ne doivent rien entreprendre contre le *pê* nouvellement élu. Pendant ce temps, la nuit, le *kwara* qui avait été enlevé de la cour de la chefferie réintègre. Le nouvel élu, sa première épouse (*pê kakwan*) et l'ami du *pê* sont enfermés avec le *kwara* dans le *kwara-diga* (case du *kwara*).

Ils restent ainsi cloîtrés pendant une semaine. Cette durée est en fait, variable selon les chefferies, mais dans tous les cas le temps de la claustration est d'au moins trois jours. Ils ne communiquent avec l'extérieur que par l'intermédiaire du *pataru*. C'est durant cette période de réclusion que se fait l'initiation du nouveau *pê* au culte du *paare* (*paar kwara*) par le *kwara tu*. Au bout de sept jours environ, le *kwara nu tu* qui réside à Kapori revient pour introniser le nouveau *pê*.

Avant l'intronisation proprement dite, on fait sortir le nouveau *pê* pour le présenter à l'ensemble de la population en fête. Le *pê* reçoit trois coups de fouets donnés par le *kwara nu tu* de Kapori alors que son épouse en reçoit quatre. Ils sont ainsi fouettés symboliquement pour signifier que leurs personnes sont désormais sacrées et épargnées des souffrances physiques. Nul ne peut à l'avenir les toucher, de même qu'eux-mêmes sont interdits de souiller leurs personnes sacrées en frappant un individu.

Ensuite, le *pê* est porté en même temps que sa première épouse et son ami, qui lui est en réalité tenu par la main. Ils sont conduits de *tangwam* en *tangwam*, c'est-à-dire sur tous les autels sacrés de la chefferie. Cette cérémonie consacre le sacre du nouveau *pê* par sa présentation aux divinités de la chefferie, auxquelles il offre des sacrifices, afin de bénéficier de leur soutien et de leur protection dans l'exercice de son pouvoir. Son autorité se trouve ainsi légitimée et renforcée par le divin.

C'est une cérémonie qu'il n'est pas très osé de comparer au sacre des empereurs européens dans les cathédrales. Au retour à la chefferie et toujours porté, le *pê* fait le tour de son palais trois fois de suite. Le moment le plus solennel de cette cérémonie d'intronisation réside dans le don du bonnet rouge par le *kwara nu tu*.

En dehors du *kwara*, qui est toujours invisible, le bonnet rouge est le symbole le plus important de la chefferie *kasena*. C'est une sorte de couronne. C'est grâce à ce bonnet rouge

⁵⁵² Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97

qu'on reconnaît sans aucune difficulté un *pê* en pays *kasena*. La couleur rouge du bonnet symbolise semble-t-il le *kwara*, qui lui-même est de nature rouge, car il reçoit fréquemment le sang des animaux sacrifiés sur lui. Le rouge ici représenterait alors la couleur du sang rituel⁵⁵³.

Le chef au bonnet rouge est également connu chez les Nuna où il est l'équivalent des *pa fara* ou chef aînés des Kasena. Suivant M. Duval⁵⁵⁴, le chef au bonnet rouge, dans le cas des Nuna, est un chef particulièrement prêt à l'attaque avec les villages susceptibles d'être assujettis par lui. Dans le Kasongo, la conquête fut également une des voies de constitution des chefferies principales.

Poursuivant son analyse, Duval montre, ce qui est vrai, que les pouvoirs du chef à bonnet rouge sont considérablement plus étendus que celui d'un simple chef. En pays *kasena*, le simple chef est le *pagandan* ou chef vassal. Le terroir du chef à bonnet rouge correspond à un groupe de villages ayant à leur tête de simples chefs de villages. C'est ce territoire qui constitue la chefferie principale au Kasongo.

Il faut alors admettre que le *paare* chez les Kasena est représenté par deux symboles importants dont l'un externe et visible le bonnet rouge, et l'autre, interne et non visible par n'importe qui, le *kwara*.

Dans le cas de Pô, pour couronner le *pê* du bonnet rouge, le *kwara nu tu* ne se rend pas directement à la chefferie. Il passe d'abord par des lignages apparentés au *pê* comme les Guyabia, les Assabuyabia, les Akiworabia et les Naguiabia du quartier Congo. Ensemble, ce groupe se rend à Agonon (quartier de la chefferie) où il retrouve le lignage des Tuwogobia, qui a la charge de *kwara yig nu*. C'est en compagnie des doyens de ces lignages que le *kwara nu tu* se rend à la cour du *pê*. On fait alors sortir le *pê*, qui, rasé reçoit son bonnet, son boubou, ses chaussures et ses bracelets (en cuivre ou argent selon les chefferies) des mains du *kwara nu tu*, et ce dernier en l'installant, déclare à la population « voici votre *pê* ».

Cette phrase marque la fin de l'intronisation et la proclamation du nouveau *pê*. A l'occasion de cette proclamation, le *kwara tu* annonce en détail au *pê* quels sont ses obligations et devoirs, mais aussi quels sont ses droits. C'est une espèce de relecture de la « constitution ». Dans l'ensemble, la cérémonie d'intronisation comme tous les actes relatifs aux institutions socio-politiques *kasena* est en effet une sorte de répétition de l'histoire.

Dans le cas de cette cérémonie le respect de la tradition, telle qu'elle fut à l'avènement de la chefferie est de mise. Ainsi, le récit de l'installation de premier *pê* de Chiana, qui nous

⁵⁵³ Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97 et Adouabou Aloah, Songo, le 08/01/2000

⁵⁵⁴ DUVAL, M.op.cit., p. 28

est rapporté par Dittmer⁵⁵⁵, montre que ce fut au cours de cette cérémonie d'intronisation que le *kwara tu* annonça au *pê* nouvellement élu ses obligations, ses devoirs et ses droits qui se résument à ce que la population attend du *pê*.

Ces droits et devoirs permettent de comprendre la perception que les Kasena ont du pouvoir. Le *pê* doit être le protecteur de toute la population et veiller à sauvegarder l'intégrité territoriale de sa chefferie. Il doit être intègre et ne pas souiller par des actes prohibés par la coutume sa personne désormais sacralisée. Il doit surtout respecter le *kwara*, lui offrir des sacrifices, car, à travers sa personne, c'est au *kwara* que la population doit du respect. En revanche, le *pê* a des droits de juridiction, de taxes ou d'impôts et ne doit jamais cultiver. Ses champs sont cultivés par ses sujets et si sa concession nécessite des réparations elles sont également faites par la population. Il est le père ou le doyen d'une grande famille.

L'acte qui marque la fin de cette cérémonie est le choix du nom de règne du nouveau *pê*. En effet, comme chez les Moose, les *pwa* ne sont plus appelés par leurs noms propres. Dès l'intronisation, le *pê* peut se choisir lui-même son nom de règne, mais ce nom peut aussi lui être donné par un de ses conseillers. Ce nom n'est pas donné n'importe comment, car il constitue en fait la devise du souverain. C'est pourquoi ceux qui ont une forte personnalité se choisissent eux-mêmes leurs nom de règne. Bien souvent ce nom traduit non seulement la vision ou la philosophie que le *pê* a de son autorité, mais encore laisse percevoir et la personnalité et le programme de ce dernier.

Quelques exemples de noms de règne peuvent illustrer parfaitement cette observation. Le *Pô-pê Santè* qui régnait peu de temps après la conquête coloniale avait pour nom de règne « *na kur mi* » (le feu qui se trouve sous l'eau). Son fils et successeur Ayirdaga pris le nom de « *nadjua kunkolo* » (gourde de piment) et l'actuel *Pô-pê* de son vrai nom, Awépoo a pour nom de règne « *pwatuu* » (éléphant des chefs). Intronisé en 1947, le *Kampala-pê* Azupiu pris le nom « *piu yuu buga* » (puits, marigot creusé sur la montagne).

Il est possible comme on peut le remarquer, de faire une très longue analyse et même une étude, sur la signification et le sens profond de tous ces noms. En ce qui concerne le nom de Santè, observons seulement l'impossibilité pour un feu de brûler sous l'eau. Le nom est alors choisi pour mettre en garde ceux-là qui viendraient à se méprendre et à prendre le tempérament calme de leur souverain pour de la faiblesse. En cas de besoin, de contestation de son autorité, ce dernier saura sévir et la punition sera d'autant plus douloureuse qu'on ne s'y attendrait pas.

Il y a aussi dans ce nom un avertissement à d'éventuels ennemis extérieurs, car il illustre la puissance du *pê* Santè. En effet, un feu qui parvient à couvrir sous l'eau n'est pas

⁵⁵⁵ DITTMER, K. op.cit., appendice 25, P167-168

n'importe quel feu, puisqu'en règle générale, c'est plutôt l'eau qui est utilisée pour éteindre le feu. Quant à son petit fils, l'actuel *Pô-pê*, il veut signifier à travers ce nom une position dominante par rapport aux autres *pwa kasena*. Il est, pense-t-il, le plus grand, le plus puissant des chefs du Kasongo dans son ensemble.

Le *Kampala-pê* Azupiu lui, entend montrer qu'il est d'abord difficile de creuser un puits sur une colline et obtenir de l'eau. Il signifie par là le fait qu'il n'est pas donné à n'importe quelle personne, même parmi les princes d'être *pê*. Ensuite, une fois qu'on obtient l'eau d'un puits creusé sur une colline, ce puits ne tarira jamais, comme cela est le cas d'une source de montagne. Autrement dit, il fait savoir à ces sujets, mais aussi aux éventuels intrigants et rivaux que son pouvoir est solide, fort et permanent. C'est une espèce d'avertissement à ceux qui nourriront l'espoir de le voir destitué.

Ce nom est à mettre en rapport avec la situation conflictuelle qui précéda sa nomination en 1947, après une âpre lutte entre deux autres prétendants qui trouvèrent par la suite la mort⁵⁵⁶. Comme tout programme, l'application de celui d'un *pê* dépend cependant beaucoup plus de sa personnalité que de son nom de règne. Un *pê* est d'autant plus craint et respecté, que lui-même est respectueux envers les coutumes et fidèle au *kwara*. Participent à forger ce respect, les signes et insignes de souveraineté que porte le *pê*.

Une fois nommé, le *pê* doit visiblement se distinguer du commun des mortels. Pour ce faire, un ensemble de signes distinctifs le permettent. Ils vont de l'habillement du *pê* aux attributs qu'il porte en passant par l'aspect physique de la cour de la chefferie (*pê songo*)

Pour ce qui est de l'habillement, le signe distinctif le plus important est le bonnet rouge. Le rouge est en pays *kasena* la couleur qui revient au chef et qui permet de le reconnaître. C'est pourquoi le bonnet rouge est le principal signe distinctif du *pê*. Personne n'a le droit de le porter s'il n'est *pê*. En raison de son caractère sacré, personne en principe n'a le droit de le toucher et le *pê* lui-même, en dehors du *tega tu* devant lequel il se décoiffe, n'a pas le droit de l'enlever devant n'importe quelle personne.

Après la conquête coloniale, cette coutume fut d'ailleurs à la base de nombreuses incompréhensions entre les *pwa kasena* et les administrateurs coloniaux, car, même devant eux, le *pê* n'a pas le droit d'enlever son bonnet rouge⁵⁵⁷. En dehors de son bonnet rouge, le *pê* se distingue du reste des paysans par ses habits relativement riches. Sa tenue traditionnelle est faite d'un pantalon bouffant et d'un boubou à manches longues. Mais lors des enterrements ou des funérailles, le *pê* doit au moins porter une tenue de couleur blanche. En revanche pour des cérémonies honorifiques, il porte un boubou de couleur noirâtre teint à l'indigo. Par

⁵⁵⁶ DITTMER, K. op.cit., p.89

⁵⁵⁷ Ibid., p.80

contre, s'il s'agit de cérémonies relatives aux cultes et à caractère « national », il porte un manteau rouge et son bonnet rouge.

A ces signes distinctifs, il faut ajouter les chaussures, car il est interdit que le *pé* touche la terre avec ses pieds nus. Cependant, comme pour l'interdiction de se décoiffer, cette réglementation comporte également une exception. En effet, au sanctuaire de la divinité terrestre et devant le *tega tu* officiant, le *pé* a l'obligation de se présenter de façon humble, dépouillé de ses attributs, c'est-à-dire de son bonnet rouge, de son boubou et de ses chaussures.

Enfin, pour terminer avec l'habillement du *pé*, il convient de relever que jusqu'à sa mort, il n'est pas habillé comme n'importe qui. On l'habille d'une tenue rouge, de son bonnet rouge et il est enfin enveloppé dans une peau fraîche d'un bœuf. Ce dernier privilège n'est cependant pas réservé exclusivement au *pé*. Il est plutôt signe d'aisance, et toute personne aisée peut se faire enterrer enveloppée dans une peau de bœuf qu'on tue pour la circonstance. En dehors de son habillement, le *pé* possède d'autres attributs qui permettent de le distinguer des autres membres de sa communauté.

Les autres attributs les plus importants sont le sceptre et le chasse-mouches du *pé*. Le sceptre ou bâton de commandement est un des insignes les plus importants. Il s'agit très souvent d'un simple bâton orné de cauris et garni de « gris-gris ». On peut aussi l'envelopper dans un tissu rouge, dans un morceau de peau de lion ou de léopard. Il comporte la plupart du temps un creux que l'on remplit d'une poudre spécifique venant du *kwara*. Par ce procédé, il semble que le *kwara* qui reste invisible dans sa case, transmet au sceptre son pouvoir. C'est la raison pour laquelle ce sceptre ne doit jamais être touché par quelqu'un d'autre que le *pé*, car, il est le prolongement du *kwara*.

En plus du sceptre, le *pé* possède comme un signe de dignité, une queue de bœuf, de cheval ou d'âne selon les chefferies. La queue a apparemment une fonction très pratique, celle de chasser les mouches. En réalité, elle est très souvent couverte de « gris-gris » et d'amulettes chargées de protéger le souverain. La puissance de ces queues est alors variable selon la puissance même de ceux qui les détiennent. En outre, ce symbole n'est pas non plus l'apanage des *pwa*, car, un simple ancien peut en signe de dignité posséder un chasse-mouche. En revanche, le *puru*, un autre signe distinctif est propre aux *pwa*.

Le *puru* est en réalité une décharge qu'on peut trouver devant toutes les concessions *kasena*. Plus il est important, plus il indique une famille nombreuse. Seulement dans le cas du *puru* des *pwa*, il est non seulement le plus haut du village mais encore, il est régulièrement entretenu dans ce sens. Il peut avoir une hauteur de quatre mètres et témoigner ainsi, de la puissance et de l'autonomie d'une chefferie dans le domaine politique. On pourrait comparer

le *puru* à ce qui est aujourd'hui le drapeau national. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, l'explorateur Binger⁵⁵⁸ en traversant le pays *kasena* a pu remarquer combien étaient imposantes ces décharges. Il affirme : « *bien longtemps avant de voir ce village (il s'agit de la chefferie de Koumbili qu'il appelle Koumoullou), on perçoit au loin, dominant la plaine alentour, un cône d'une trentaine de mètres de hauteur ; c'est la tas d'ordures de Koumoullou, qui s'élève au milieu des groupes de cases, comme pour attester de l'ancienneté de la création du village* ».

Contrairement à ce que croyait Binger, ce n'est pas l'ancienneté de la création du village qui est ici mise en relief, mais bien plus, la puissance de cette chefferie. C'est en effet, sur le *puru* qu'à lieu la plupart des cultes relatifs à la chefferie depuis la nomination jusqu'au décès du *pé*. C'est également à partir de cet endroit que sont lancés les appels à la guerre et toutes les autres informations. Aux pieds du *puru*, se trouve généralement un autre signe distinctif de la cour d'une chefferie. Il s'agit de l'autel de l'ancêtre fondateur de la chefferie appelé encore *nabaru* (pl. *nabaara*).

Lors de certaines audiences, cet autel tient lieu de trône au *pé*. Le *nabaru* incarne le territoire du *pé*, lorsque ce dernier s'y trouve. Il transmet au *pé* la puissance de l'ancêtre fondateur qui alors en ces circonstances, parle à travers la bouche de son descendant. Il est sacré et seuls les membres de la famille du *pé* ont le droit de monter sur cet autel. Il est signe également de la solidité de la famille régnante et s'il devait être déplacé ailleurs alors tout le lignage de la chefferie serait obligé de se déplacer. Construit en banco, le *nabaru* (l'ancêtre) est cependant présent dans toutes les familles *kasena*, sauf qu'ici, il est construit de façon plus grande et incarne l'esprit de la chefferie entière et non celui d'une seule famille. Un autre signe distinctif qui n'est pas le privilège du seul *pé* est le « palais ».

Généralement, le *pé kasena* habite un « palais » à niveau. Même de nos jours, de tels « palais » subsistent dans la chefferie de Chiana et de Tiakané. Seulement, là également, il s'agissait d'un simple signe d'aisance et non coutumier. En effet, tous ceux qui se sentaient suffisamment riches pouvaient construire une maison en étage sans enfreindre une interdiction. Enfin, comme toute personne aisée, le *pé* a nécessairement plusieurs épouses.

Comme on l'aura noté, parmi les signes et insignes qui distinctif le *pé kasena* du reste de la population, il y en a qui relèvent de la coutume, du sacré, tel par exemple le bonnet rouge, la tenue rouge, le sceptre, le *puru* et le *nabaru*. Mais on compte aussi des signes et insignes profanes, qui concourent en fait à afficher l'aisance et la dignité comme par exemple avoir de nombreuses femmes, être enterré dans une peau fraîche de vache ou habiter une

⁵⁵⁸ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 4

maison à étage. Cela n'est sans doute pas étonnant, car dans les fonctions du *pê* il y a certes du sacré, du religieux, mais il y a également du politique et du profane.

Au terme de notre étude sur l'institution *paare*, nous nous rendons compte que tout comme le *tega tu*, le *pê* a aussi bien des attributions politiques, sociales que religieuses. Même dans les signes et insignes du *pê*, il y a du politique, comme par exemple le sceptre ou bâton de commandement, mais il y a aussi du religieux comme le bonnet rouge, le *nabaru* etc.,. La question qui s'impose alors est de se demander dans ces conditions quels rapports ces deux figures de l'autorité en pays *kasena* peuvent-elles entretenir ? S'agit-il de rapports conflictuels, compte tenu du fait qu'ils interviennent sur des domaines presque identiques ? Ou au contraire de rapports complémentaires ou encore de liens de vassalité où l'un est supérieur à l'autre ? Dans ce cas de figure peut-on voir leurs rapports en termes de domination de l'« envahisseur » (lignages des fondateurs de chefferies) sur l'« autochtone » (lignages des *tega tiina*) ou inversement ?

5.3. Les Rapports entre le Pê et le tega tu

Selon les premiers auteurs qui se sont penchés sur les deux figures de l'autorité chez les Kasena, l'existence de rapports entre les deux formes de pouvoir ne semble pas reconnue. C'est du moins ce que nous laisse comprendre Tauxier⁵⁵⁹ quand il affirme que l'existence de ces deux fonctions résulte d'un partage du pouvoir qui aurait été effectué jadis entre deux frères. Ainsi l'aîné aurait choisi d'être chef de la terre et le cadet, chef du village et leurs descendants respectifs auraient conservé ces attributions. A l'aîné qui représenterait en fait la « race la plus ancienne », donc les autochtones, serait revenu la maîtrise de la terre et au cadet, c'est-à-dire à « quelques races » survenues ensuite (les ancêtres des fondateurs de chefferies) la maîtrise politique.

Ratray⁵⁶⁰ ne dit pas autre chose quand il montre que le rôle du chef de terre est purement « spirituel ». Pourtant, de ce qui ressort de l'examen qui vient d'être fait des fonctions du *tega tu* et de celles du *pê*, on est obligé de reconnaître le caractère complémentaire de leurs charges. Ils assument l'un comme l'autre aussi bien des fonctions religieuses, sociales, économiques que politiques. C'est ce qui justifie l'affirmation de L. O.Kibora⁵⁶¹ selon laquelle le pouvoir du *tega tu* est parallèle à celui du *pê*, mais qu'il s'agit ici d'un parallélisme harmonieux.

Cela est sans aucun doute fondé, car, en réalité ces deux personnages sont à la base de l'organisation socio-politique des Kasena. L'un symbolise les lignages premiers occupants et

⁵⁵⁹ TAUXIER, L.1912. op.cit., II, p.310

⁵⁶⁰ RATRAY, R.S. op.cit., II, p.526

⁵⁶¹ KIBORA, O.L.1995, op.cit., p.42

l'autre, les lignages des nouveaux venus. Sans aucun doute, le premier en tant que *tangwam tu* à l'origine, détenait entre ses mains toute l'autorité sur son terroir avant l'arrivée des lignages fondateurs de chefferies. Les premiers occupants pour un certain nombre de raisons que nous avons déjà évoquées ont procédé à l'intégration de ces nouveaux venus en partageant les charges avec eux. En effet, la meilleure façon d'intégrer une population de migrants est de lui confier une partie des responsabilités sociales. C'est pourquoi il ne nous semble pas surprenant que les fonctions du *pê* et celles du *tega tu* soient complémentaires. Il suffit d'ailleurs de se rappeler les récits qui nous rapportent l'histoire de la rencontre entre les deux communautés. Presque toujours, elle est présentée sous forme d'une alliance matrimoniale entre la fille de l'autochtone et le nouveau venu. Or, si nous acceptons le principe que l'homme et la femme sont complémentaires et non des opposés, alors nous pouvons comprendre qu'à travers le symbole du mariage, il était déjà question de se compléter et de s'aider mutuellement dans la recherche du mieux être pour la communauté.

Les fonctions du *tega tu* et du *pê* sont donc complémentaires d'abord, au niveau de la finalité de chacune de ces charges. De fait pour le *tega tu* comme pour le *pê*, l'objectif à atteindre est de garantir comme nous l'avons vu, le bien être de leur population. La garantie de ce bien être passant par le respect des normes sociales et politiques, il est naturel que les deux figures de l'autorité en pays *kasena* collaborent étroitement. Cependant, ce qu'il faut relever c'est que, quels que soient les auteurs, la base de la comparaison entre le *tega tu* et le *pê* est souvent erronée. Elle se fait selon la supposition que dans une chefferie il existe un seul *tega tu* face à un seul *pê*. Or, comme nous l'avons montré, c'est seulement dans certaines chefferies comme à Chiana, que cette approche peut être pertinente, dans la mesure où il n'existe qu'un seul *tega tu* pour toute la chefferie.

Par contre, dans la plupart des chefferies *kasena*, s'il n'existe qu'un seul *pê*, en revanche bien souvent plusieurs *tega tiina* coexistent dans la même chefferie. Chaque lignage a son *tega tu* comme c'est le cas dans la chefferie de Pô, mais aussi dans la chefferie de Kampala où Dittmer⁵⁶² a compté jusqu'à quatre *tega tiina*, tout simplement parce qu'il existe outre le lignage de la chefferie qui a son *tega tu*, trois autres lignages autochtones avec chacun son *tega tu*. Seulement, bien souvent un seul de ces *tega tiina* s'impose comme « *grand chef de terre* » selon les termes de Dittmer⁵⁶³.

A Pô il s'agit du *tega tu* de Zénian du lignage des Gonyumbia, alors qu'à Kampala il s'agit du *tega tu* du lignage de la chefferie. Les rapports entre le *tega tu* et le *pê* doivent alors

⁵⁶² DITTMER, K. op.cit., p.13 et 19

⁵⁶³ Ibid., p.30

être examinés par rapport aux charges qui incombent aux deux institutions plutôt que sous l'angle de deux personnalités.

Dans ce sens, l'étude des deux institutions fondamentales de l'organisation socio-politique des Kasena montre que sur bien d'aspects, on peut relever des différences entre le *tega tu* et le *pê*. C'est l'investigation historique qui permet d'expliquer ces différences, car elles sont en étroit rapport avec leurs origines respectives, alors que ce sont ces origines qui déterminent aussi bien leurs aspects physique et social que l'organisation et le fonctionnement de leurs charges respectives.

S'agissant de leurs origines, sans entrer ici dans les détails, rappelons que l'ancêtre du *tega tu* est souvent présenté comme étant le premier occupant du terroir. Son origine de ce point de vue est retracée à travers un récit mythique qui se confond dans la philosophie de la création du monde (du Kasongo). Son ancêtre est celui-là qui a accueilli les autres. En revanche, l'origine du *pê* se traduit toujours à travers un récit de migration. Historiquement, son ancêtre, du fait d'un conflit de succession est arrivé plus tard, d'un lieu toujours connu et a été installé par l'ancêtre du *tega tu*⁵⁶⁴. Tout comme sur leurs origines, on relève également des différences fondamentales entre le *tega tu* et le *pê* aussi bien sur le plan physique, qu'en ce qui concerne l'organisation et le fonctionnement de leurs charges.

Contrairement au *pê*, qui comme nous l'avons vu dans le cadre de l'organisation de la cour des chefs est entouré par un grand nombre de conseillers, le *tega tu* exécute et s'occupe de sa charge dans la discrétion et la solitude. Même sa demeure, contrairement à ce qu'on peut appeler « palais » du *pê* (souvent en étage) se caractérise par son caractère austère et sobre, si bien qu'apparemment, rien ne la distingue des autres concessions du village⁵⁶⁵.

La seule différence qu'il y a entre la maison d'un *tega tu* et celles des autres habitants, c'est que ces derniers peuvent avoir des maisons avec des cases rondes à toits de paille, alors que de telles cases n'existent pas chez un *tega tu*, car, ce dernier ne peut habiter, suivant la coutume, que sous un toit en terre. Le *tega tu songo* (maison du *tega tu*) n'est pas seulement modeste physiquement. Les membres de son *Songo* (famille/concession) sont également en règle générale très peu nombreux. Contrairement au *pê*, il n'a pas en règle générale un nombre élevé d'épouses. A Tiébélé par exemple, le lignage du *tega tu* de Tuyalo, celui des Doudjiébia, est aujourd'hui réduit à une seule modeste concession.

Sur tous ces traits distinctifs, les Kasena avancent des explications. Ainsi, ils estiment que ces particularités qui caractérisent la maison et la famille du *tega tu* sont étroitement liées aux fonctions rituelles que ce dernier exerce. Comme une fatalité, les *tega tiina*

⁵⁶⁴ LIBERSKI, D. op.cit., p. 280 et KIBORA, O.L.1995. op.cit., p.31

⁵⁶⁵ LIBERSKI, D. op.cit., p. 285

expliquent que le lignage du *tega tu* ou la semence du *tega tu* (*tega tu dwi*) ne se multiplie pas rapidement. Ils affirment favoriser la multiplication des autres lignages mais que rien ni personne ne vient leur permettre d'augmenter leur propre *dwi* (semence)⁵⁶⁶.

Cette explication a bien souvent pour fondement les récits qui caractérisent la mise en place du peuplement *kasena*. On la retrouve par exemple, dès la constitution de la société dans la chefferie de Tiébélé. Dans ce récit de peuplement de Tiébélé, il est indiqué que les autochtones de Kollo, maîtres de la terre de Tiébélé avaient avec des offrandes remises par les ancêtres du lignage de la chefferie venu de Loumbila (Corabia), fait des sacrifices à la terre pour lui demander de donner des enfants « faibles » aux nouveaux venus et des enfants robustes et forts au lignage du maître de la terre. La divinité, mécontente de cette méchanceté, aurait agit contrairement aux vœux du maître de la terre, en donnant une descendance nombreuse aux Moose nouvellement installés, et une descendance très modeste au lignage du maître de la terre. Depuis cette période jusqu'à nos jours, le lignage du *tega tu* de Tiébélé resta très réduit. C'est pourquoi le lignage des Dougdjiébia, qui assume cette fonction pour le village de Tiébélé se résume à une seule concession à l'entrée de Tiébélé, adossée à aux *tangwam* Tiébélé (colline) dont ils sont responsables⁵⁶⁷.

En raison de l'origine de leurs charges, il y a encore des différences entre les modes de transmission de leurs fonctions respectives. Alors que la succession du *pé* est l'objet d'une compétition entre plusieurs prétendants, celle du *tega tu* se passe dans une extrême tranquillité, car, il n'y a en règle générale qu'un héritier possible et légitime. La règle de succession peut être de frère aîné à frère cadet, jusqu'à épuisement de la génération ou de père à fils aîné, mais dans tous les cas, il n'y a pas de choix possible entre plusieurs prétendants.

Pourtant, au-delà des différences qui caractérisent les deux figures de l'autorité chez les Kasena, leurs fonctions sont complémentaires, ce qui justifie qu'ils entretiennent entre eux des rapports.

D'abord, au plan religieux, en dehors du culte de son *kwara* et du culte aux ancêtres, le *pé* ne peut agir sans l'avis du *tega tu*. Ainsi, c'est au *tega tu*, parfois sur demande du *pé* qu'il revient d'effectuer les sacrifices expiatoires ou préventifs pour éviter qu'un malheur ne s'abatte sur le village ou la chefferie. Le *pé* peut par exemple demander la fermeture rituelle des portes de sa chefferie, mais il ne peut le faire sans le *tega tu* à qui cette tâche incombe.

La collaboration dans le domaine politique entre les deux personnages commence dès le jour de l'intronisation du *pé*. En effet, une fois choisi, le nouveau *pé* doit être présenté aux divinités terrestres de la chefferie pour bénéficier de leur approbation, de leur bénédiction et

⁵⁶⁶ LIBERSKI, D.op.cit., p. 251

⁵⁶⁷ Awouviré Dougdjiébou, Tiébélé, le 08/12/97

surtout de leur protection. Pour ce faire, le *pê* a besoin du *tega tu*. Cette collaboration politique s'étend jusqu'aux audiences et jugements qui sont prononcés à la cour du *pê*. Quand les affaires qui sont portées devant le tribunal du *pê* relèvent de la coutume, très souvent, l'avis du *tega tu* est primordial. Nous l'avons vu, en cas de guerre, le *tega tu* intervient d'abord pour demander l'approbation de la terre de la chefferie, son assistance ensuite et en cas de victoire, le *pê* lui offre de quoi faire un grand sacrifice pour remercier les autels de la terre.

Avec une telle étroite collaboration, on peut se demander qui des deux figures de l'autorité en pays *kasena* est la plus importante ?

Il n'est pas aisé de répondre à une telle question, sinon sur des domaines bien précis. En matière de coutume, que se soit dans le domaine religieux ou politique, l'avis du *tega tu* prime sur celui du *pê*. Il en est de même en ce qui concerne la gestion de la terre. Nul y compris le *pê* ne peut bénéficier d'une portion de terre sans passer par le *tega tu*.

En revanche, pour des affaires qui relèvent de la gestion du pouvoir, de la guerre, le *tega tu* tout en apportant sa collaboration ne peut supplanter le *pê*. C'est pourquoi les *Kasena* ont l'habitude de dire « *pê ti lugu mo si o bi tega ti* », ce qui littéralement signifie « *le pê commande le village, la chefferie, mais la terre ne lui appartient pas* ». On aboutit alors à ce qui semble être un paradoxe, dans la mesure où le *tega tu* tout comme les autres citoyens est commandé par le *pê*, pendant que le *pê* comme n'importe quel autre paysan du village est obligé de demander la terre au *tega tu*.

En fait dans la compréhension des *Kasena*, il n'y a pas du tout d'ambiguïté. Le *tega tu* est présenté comme étant le « père » ou plus exactement le « beau-père » du *pê*, dans la mesure où il représente théoriquement les populations les plus anciennement installées comparativement au lignage de la chefferie qui en règle générale est classé comme dernier arrivant dans la zone.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'un « fils » témoigne du respect à son père. C'est pourquoi en signe de ce respect, quand le *tega tu* offre des sacrifices pour le *pê*, ce dernier se présente tête nue, sans chaussures, bref dépouillé de ses attributs de *pê*. Cette humilité du *pê* en ce genre de circonstances est due au fait que pour les *Kasena*, non seulement le *tega tu* est « père », mais encore, étant issu de la terre même du village ou de la chefferie, il représente la divinité terrestre. Il est une divinité humanisée. Le *pê* étant lui un homme, il lui revient d'avoir une attitude de respect vis-à-vis du *tega tu* et dans tous les cas, un fils, si grand et puissant soit-il, ne saurait commander son père.

D'ailleurs, lors de nos enquêtes, nos informateurs nous ont clairement expliqué que le *tega tu* ne demande jamais au *pê* d'offrir des sacrifices pour lui. Ils expliquèrent que c'est la

chefferie qui a besoin des services du *tega tu* car, il fait des sacrifices au bénéfice du *pé* et de la chefferie⁵⁶⁸. Dans la chefferie de Kayaro au Ghana, c'est le même discours qui nous a été tenu : « *le pé est hiérarchiquement supérieur au tega tu, car, ce dernier est un sujet comme les autres membres de la communauté. Toutefois, dans certaines circonstances, le pé est obligé de passer par le tega tu* »⁵⁶⁹.

Pour comprendre non seulement la nature des rapports qui existent entre le *tega tu* et le *pé*, mais encore leur position sociale respective, il est indispensable de maîtriser la philosophie sur laquelle se fonde l'organisation socio-politique des Kasena. Dans leur organisation sociale, les Kasena accordent une place importante aux rapports entre le visible et l'invisible. Ainsi, l'organisation socio-politique *kasena* a-t-elle pour fondements essentiels les rapports de parenté (*dwi*) et la croyance aux divinités (*tangwana*).

Comme l'affirme L. O.Kibora⁵⁷⁰, enfanté par la terre (le plus grand *tangwam*) qui lui « *appartient, le tega tu est une divinité humanisée* ». Dans cette participation dialectique du visible et de l'invisible explique-t-il, les deux composantes de l'autorité au Kasongo vont toujours ensemble. Cette organisation de l'autorité a pour fondement la philosophie dualiste *kasena* où tout ce qui s'exprime dans cette relation se complète mutuellement quelles que soient les attributions sociales de chacun. Ainsi, la femme est la moitié de l'homme comme le ciel est le complément de la terre.

Le *tega tu* a une fonction déterminante dans la société *kasena*. Il est le passage obligé pour tous ceux, y compris le *pé*, qui veulent atteindre les divinités, surtout la divinité mère : la terre. Dans beaucoup de situations il est l'intermédiaire privilégié entre les hommes et les ancêtres, Dieu et tout simplement le monde invisible. C'est une sorte de courroie de transmission entre les deux mondes. Il n'est cependant pas le seul intermédiaire, car, il y a comme nous l'avons vu les *tangwana tiina*. Mais c'est le *tega tu* qui en accord avec le *pé* nomme le *tangwam tu*, même si ce dernier gère de façon autonome son domaine.

Au terme de l'étude sur l'organisation socio-politique du Kasongo depuis l'avènement de la chefferie, que ce soit dans la composition de la cour des chefs, dans les attributions et fonctions de chacune des institutions que dans leur organisation et fonctionnement, il est évident que l'organisation socio-politique des Kasena repose essentiellement sur les liens de parenté et la croyance aux divinités.

C'est une forme d'organisation qui accorde une place importante aux origines réelles, légendaires et mystiques. La place et le rôle de chaque intervenant dans cette organisation sont déterminés par les origines de son *dwi* (lignage) et par la nature des liens qu'il y a entre

⁵⁶⁸ Adouabou Aloah, Songo Natri, le 08/01/2000

⁵⁶⁹ Patrik Amipari, Kayaro, le 19/01/2000

⁵⁷⁰ KIBORA, O.L. 1995. op.cit., p.42

lui et les autres composantes du système. Enfin de compte les deux principaux groupes de lignages, les lignages fondateurs de chefferies et les lignages des premiers occupants, se complètent harmonieusement et chacun a besoin de l'apport de l'autre, comme ce fut d'ailleurs le cas au début de la naissance de ces institutions. L'ancêtre du premier occupant détenait certes le pouvoir, mais pour plusieurs raisons (agressions, sous-peuplement etc.) il avait besoin d'une assistance et donc, d'un apport extérieur.

C'est ce qui explique que bien souvent, l'accueil des « nouveaux venus » a été salutaire. Le nouveau venu par contre a besoin d'un lieu de refuge, d'une terre pour s'installer. Pour ce faire il avait besoin de l'assistance du premier occupant, du *tangwam tu* qui était le seul habilité à offrir les sacrifices nécessaires pour l'intégration de « l'étranger » qui détenait la force. C'est d'ailleurs, la raison pour laquelle, de nos jours, les membres de la famille régnante, les *pabia*, sont appelés par les Kasena *dam-tiina* (les détenteurs de la force, de l'autorité). Mais, pour rendre cette force plus efficace et opérationnelle, il fallait qu'elle soit sacralisée et il n'y a que le premier occupant pour accomplir ce rite de sacralisation. Le résultat aujourd'hui, c'est que la chefferie *kasena*, loin d'être uniquement politique, est une chefferie sacralisée qui comporte aussi bien des aspects politiques que religieux.

Après tout, les Kasena ne sont pas les seuls à penser que le religieux peut très bien aller avec le politique. Depuis l'Antiquité gréco-romaine, il a toujours été impossible de faire la part des choses entre le politique et le religieux. Même dans l'Europe médiévale et particulièrement en France, l'Eglise et les hommes d'Eglise ont souvent été au cœur de la politique. L'exemple le plus célèbre est celui du Cardinal de Richelieu dans la France médiévale. Il réussit même à se faire nommer, avec l'influence de Marie de Médicis, secrétaire d'Etat à la guerre et aux affaires étrangères en 1616 et pesa longtemps sur la politique tant intérieure qu'extérieure de la France. Il a fallu attendre la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV en 1685, et surtout, la loi de 1905 qui proclame la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pour voir apparaître en France la distinction nette entre le religieux et le politique.

En Allemagne, la séparation du religieux (Eglise) du politique (Etat) ne vit le jour qu'en 1918. Même après cette période, il n'est pas évident que le religieux a cessé d'influer le politique et vice-versa. Ainsi, jusqu'au début du XX^e siècle, même dans les Etats dits modernes, il n'était pas aisé d'isoler le religieux du social et du politique.

La réalité est que toutes les sociétés humaines à un certain stade de leur évolution, accordent une grande place au religieux et aux croyances en général. Ce n'est que progressivement que le politique a pris le dessus et ses détenteurs devenir les dominants comme ce fut le cas aussi au Kasongo où ils sont appelés *dam tiina*. Pour le cas des Kasena, la

période du triomphe de la chose politique comme nous le verrons, se confirma avec l'avènement de la colonisation au cours de laquelle l'administration coloniale donna plus de force au politique qu'au religieux. Mais pour l'heure, il est important de savoir comment dans le cadre de ces institutions socio-politiques, le Kasongo a évolué aussi bien au plan économique que politique et social, jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE VI :

EVOLUTION ECONOMIQUE ET SOCIO-POLITIQUE DU KASONGO JUSQU'AU MILIEU DU XIX^e SIECLE

Constituées entre le XVII^e et le début du XIX^e siècle, les chefferies principales formèrent ensemble l'espace culturel du Kasongo, à l'intérieur duquel les Kasena vont évoluer aussi bien sur le plan économique que social et politique jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Il est évident que le Kasongo à ce stade, et même jusqu'à nos jours ne formait pas un ensemble politique homogène mais plutôt une même aire culturelle avec des nuances relativement sensibles selon les petites entités politiques que constituaient les chefferies principales.

Depuis le XVI^e siècle, cet espace, comme en témoignent les récits de migration qui mettent en scènes des populations venues d'autres régions, n'est pas resté isolé du reste du monde. Mais c'est surtout à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, que cette région, compte tenu de sa situation politique interne, sera progressivement intégrée sur le plan international, à travers notamment l'économie et plus précisément le commerce, mais aussi à travers ses rapports politiques avec ses voisins.

Ces rapports se sont traduits souvent par des relations conflictuelles, mais le Kasongo a eu aussi avec certains voisins des relations de bon voisinage qui se sont soldées par des échanges démographiques, culturels et économiques. Le contexte historique de l'intégration du Kasongo au reste du monde est à mettre d'abord en rapport avec sa situation économique interne.

6.1. La Situation Economique

Une des grandes lacunes dans la reconstitution de l'histoire précoloniale de l'Afrique en général et du Burkina Faso en particulier, porte sur l'économie et les productions⁵⁷¹. En effet, en la matière, la rareté des données et des sources est un handicap sérieux à la reconstitution de l'histoire économique et des activités de production de façon générale. Contrairement aux faits politiques et institutionnels retracés volontiers à travers les récits et les chants, l'économie ne semble pas avoir fait l'objet d'un canal précis. Elle apparaît occasionnellement, impliquée aussi bien dans le politique, le social que dans le religieux.

Il y a dans ces conditions, un problème de sources propres, quand il s'agit de traiter de l'économie de l'Afrique à l'époque précoloniale. En réalité, dans ce domaine, l'Afrique ne

⁵⁷¹ KOUANDA, A. op.cit., p.43-54

s'écarter pas du reste du monde. Dans l'Antiquité gréco-romaine on retrouve les mêmes difficultés, en ce qui concerne les questions relatives à l'économie. Les auteurs anciens semblent s'être mis d'accord d'une façon tacite pour écarter l'économie de leurs préoccupations.

En fait si ces questions ne faisaient pas l'objet d'études spécifiques, les auteurs anciens en parlaient par contre à tout propos⁵⁷². C'est ainsi qu'on trouve des renseignements relatifs à l'économie chez Salluste, César, Tacite et aussi chez des naturalistes comme Pline l'Ancien, ou encore dans les œuvres de biographes tels Plutarque, Suétone et même chez les poètes comme Silius Italicus, des géographes tels Strabon, Pompenius Méla etc. C'est pourquoi E. Will a pu affirmer que contrairement à ce qu'elle est aujourd'hui, l'économie ne constituait pas un secteur spécialisé. Elle fait partie intégrante de la structure politico-sociale de la cité⁵⁷³.

Cette théorie peut parfaitement s'appliquer à l'histoire économique des Kasena en particulier et à celle de l'Afrique précoloniale en générale. Il y a en effet, un énorme problème de sources quand il s'agit de traiter de l'économie précoloniale des Kasena. Les principales sources qu'il nous a été donné de consulter n'ont pas particulièrement pour préoccupation l'économie. Ce sont en effet les écrits des explorateurs comme Binger ou Fergusson et des premiers administrateurs coloniaux et en particulier Tauxier, Cardinall et Rattray.

En dehors des renseignements qu'ils nous fournissent sur les productions et les principales activités à la veille de la conquête coloniale, ces auteurs sont bien souvent les seules sources dont nous disposons sur le commerce. Ils fournissent des renseignements aussi bien sur les produits commercialisés, les origines de ces produits et les voies de commerce, ce qui est un indicateur assez sérieux pour l'étude des rapports que les Kasena entretenaient avec leurs voisins.

Ces indications éparses qu'on trouve chez les explorateurs et les administrateurs coloniaux ont été souvent complétées utilement par des enquêtes orales. Le concours de ces deux catégories de sources permet de faire un aperçu de l'histoire économique des Kasena précoloniaux et précisément de leurs productions et du commerce.

6. I.1. Les productions

Pour les Kasena, quand on parle d'économie ou de production, cela se résume à l'agriculture et à l'élevage. D'ailleurs à la question de savoir avant que le Blanc ne vienne, quelles étaient vos activités économiques, ils répondent dans l'ordre suivant : l'agriculture et

⁵⁷² LECOQ, A. 1912. Le commerce de l'Afrique romaine. *BSGAO*, 32, p. 295-300

⁵⁷³ WILL, E. 1954. Trois quarts de siècles de recherches sur l'économie grecque antique. *Annales Economie-Société-Civilisation*. Paris, 4, p 7-22

l'élevage. Les observations de Blaise Bayili⁵⁷⁴ à propos de l'organisation socio-économique des Lyela du Burkina Faso peuvent bien s'appliquer aux Kasena quand il affirme : « *l'organisation socio-économique des Lyelae s'articule autour de deux activités principales : l'agriculture et l'élevage qui sont, à leur tour, soutenus par des activités secondaires telles l'artisanat, le commerce, la cueillette et la chasse* ».

L'ordre suivant lequel ces activités sont citées n'est pas le fruit d'un hasard. Ces activités sont citées selon l'ordre chronologique de leur apparition. D'ailleurs, comme l'a relevé M.Bazémo⁵⁷⁵, l'agriculture dans l'histoire de l'humanité est l'aînée des activités de production de l'homme. Ce n'est que plus tard, que l'élevage fit son apparition. Ces deux activités constituaient alors pour les Kasena l'essentiel de leurs productions.

A l'agriculture et à l'élevage, il convient cependant de rajouter la chasse, la pêche et la cueillette, activités qui tiennent une place secondaire par rapport à l'agriculture et à l'élevage. En dehors de ces activités prédominantes, les Kasena exerçaient un certain nombre de métiers tels que la métallurgie du fer⁵⁷⁶, la fabrication de meules à écraser ou encore la vannerie et la poterie.

Chez les Kasena, l'importance de l'agriculture peut être perçue au regard des rites et sacrifices qui entourent l'activité⁵⁷⁷. Pour les Kasena, même de nos jours, l'agriculture est l'occupation la plus valable et la plus estimée qu'un homme honnête, père de famille et chef de concession, peut exercer⁵⁷⁸. Ainsi, à l'époque précoloniale, lors des premières pluies personne ne semait avant que le *tega tu* en accord avec le *pé* n'en donne l'ordre. Le *pé*, ainsi que tous les doyens de lignages offraient à la demande du *tega tu* qui détermine le moment propice pour semer, les animaux nécessaires pour un sacrifice dont l'objectif est de demander à Dieu, à la terre et aux divinités une bonne saison pluvieuse. De même, les récoltes ne se faisaient pas, et surtout on ne consommait pas le nouveau petit mil, avant que des sacrifices de remerciements soient offerts aux divinités⁵⁷⁹. C'est avec la farine et le tô (gâteau) du nouveau mil que de tels sacrifices sont faits, après que le *tega tu* ait donné le signal pour les récoltes.

Binger est sans aucun doute, un des premiers auteurs de la période précoloniale à nous fournir des renseignements sur l'économie du pays *gurunsi* en général, et sur l'agriculture en particulier. Malheureusement lors de son passage dans la région, le pays était du fait de l'invasion *zaberma*, très ruiné et les paysans selon ses dires, ne cultivaient plus avec ardeur.

⁵⁷⁴ BAYILI, B. op.cit., p.19

⁵⁷⁵ BAZEMO, M.. 2002. La notion de travail chez les Leyla .*Science et Technique*, 23, 1, p. 57

⁵⁷⁶ KIETHEGA, J.B. 1996. t. 2, op.cit., p. 482-492 et 570-473

⁵⁷⁷ Idogo Alou Boukary, Guiaro-pê, Guaro, le 07/12/97

⁵⁷⁸ HAHN, H.P. 2003. op.cit., p. 108

⁵⁷⁹ HAHN, H.P. 2003, op.cit., p. 109

Ce contexte historique fait que Binger n'a certainement pas pu connaître toutes les espèces cultivées par les Kasena précoloniaux.

Néanmoins, comme culture principale, il cite le mil et le sorgho qu'il n'était d'ailleurs possible, de se procurer qu'en petite quantité⁵⁸⁰. Au mil et au sorgho, il faut rajouter le maïs, les arachides, même si cette dernière faisait absolument défaut au moment du passage de Binger. Ainsi, lors du passage de l'explorateur français, le Gurunsi en général et le Kasongo en particulier vivait une période de disette qui ne permettait pas de recenser de façon exhaustive les cultures connues de la population. Il a fallu attendre Louis Tauxier pour voir décrire de façon détaillée l'agriculture du pays *kasena*.

Selon Tauxier⁵⁸¹, les Kasena cultivaient surtout le petit mil ordinaire (*mina*), puis le yaro (*yara*) et ensuite le petit mil précoce (*tiaara*). Le petit mil hatif semble être une céréale assez répandue dans le sud du Burkina Faso, mais aussi au nord du Ghana, du Bénin et du Togo. En tout cas cette variété est également cultivée par les Kabye du nord Togo⁵⁸². En revanche, les Kasena cultivaient très peu de gros mil blanc (sorgho blanc) appelé *baninga* et très peu de gros mil rouge (sorgho rouge) (*kadaga*), destiné surtout à la préparation de la bière de mil, *sana*. Ils font encore selon Tauxier un peu de maïs (*kamana*) dans les champs de case.

En cultures associées, les Kasena cultivaient de grands champs d'arachides (*nawura*) dans lesquels ils mélangeaient les pois de terre (*sya*). Le sésame (*bugu*) cultivé en petites quantités est semé autour des champs d'arachides et dans les champs nouvellement défrichés. Le haricot (*sona*) est mélangé et semé entre les pieds du petit mil ordinaire.

A ces cultures il faut rajouter des tubercules comme les patates douces (*nanura*) plantées en petites quantités. Comme légumes, ils cultivent de l'oseille (*vio*), du chanvre (*kanzaga*), du gombo (*pora*), des courges (*gaanu*) etc. Les Kasena cultivaient également le tabac (*nanwali*) en abondance. Par contre ils ne faisaient presque pas du riz (*mumuna*) et ils ne connaissaient pas le fonio et l'oignon. Les ignames (*pya*) sont aussi très peu connues et le manioc pas du tout. Le coton (*garpunu*) par contre est connu mais pas assez cultivé.

Cette liste établie par Tauxier est très réaliste, car même de nos jours, l'alimentation de base des Kasena demeure le petit mil ordinaire, le petit mil précoce et le *kazanga*, aliment à base de feuilles associées à la farine de l'arachide ou du petit mil. Jusqu'à nos jours, quand les Kasena offrent un sacrifice, la première chose à faire est d'offrir aux ancêtres, à Dieu et à la terre, une farine mélangée à l'eau (*muna*). Ce mélange se fait exclusivement avec de la farine de petit mil considéré comme la céréale noble, car, offerte par Dieu lui-même.

⁵⁸⁰ BINGER, L.G. op.cit., I, p. 446-447

⁵⁸¹ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, 296

⁵⁸² GAYIBOR, N.L. 1997. op.cit., p. 112

Par contre les autres céréales comme le sorgho blanc et surtout le sorgho rouge sont considérées comme des céréales propres aux Moose, alors que le maïs est dit être une culture des Dagomba. Il s'agit là sans aucun doute d'une indication sur l'histoire de l'introduction des céréales et des espèces cultivées en général dans la région.

Ainsi, en dehors du petit mil ordinaire, du petit mil précoce, du *yara* (aujourd'hui disparu) qui sont les céréales les plus anciennement connues, les cultures comme le sorgho blanc ou rouge, le maïs, ont été introduites à une époque plus récente. Dans la nomination même de ces cultures il est possible de penser qu'il s'agit la plupart du temps, de noms empruntés à l'aire culturelle à partir de laquelle les Kasena ont connu ces céréales.

En effet, des noms comme *baninga*, *kadaga*, *kamana* font immédiatement penser à leurs équivalents en *moore* (*baninga*, *kaziinga* et *kamaana*). Si cette hypothèse est confirmée, on peut comprendre pourquoi à l'époque précoloniale, de telles cultures n'étaient pas développées chez les Kasena. Ce n'est qu'à partir de la période coloniale que ces cultures, y compris le coton se développèrent. Le maïs et le coton, comme d'ailleurs le sorgho rouge, qui n'était même pas consommé, car considéré comme nourriture des Moose, sont aujourd'hui cultivés abondamment à cause de leur valeur marchande. En tout état de cause, l'agriculture était, et est demeurée si importante pour les Kasena, qu'ils perfectionnèrent leurs outils qui évoluèrent du *poogo*⁵⁸³ à la daba en fer avec l'installation des forgerons entre le XIII^e et le XVII^e siècle dans la région. Ils mirent par ailleurs au point des techniques culturelles⁵⁸⁴ (dans la région de Tiébélé, mais aussi de Chiana) qui n'avaient rien à envier au fameux système de digues ou de cordons pierreux subitement découvert par les techniciens occidentaux qui tentent de le vulgariser dans le sahel.

Comme seconde activité de production et en complément de l'agriculture, venait l'élevage. Les Kasena de l'époque précoloniale étaient de grands éleveurs. Déjà dans l'architecture de la concession, il y avait toujours un espace important réservé à l'élevage. C'est pourquoi il était même inimaginable de voir un *songo* (une concession) *kasena* sans *naboo* (étable) et sans *tugu* (poulailler)⁵⁸⁵. Les animaux et la volaille avaient non seulement une valeur économique mais encore et surtout une valeur culturelle.

En effet, les multiples sacrifices ne pouvaient se faire sans animaux et sans volaille. De même, les produits de l'élevage entraient pour une grande part dans les rites funéraires et aussi dans les cérémonies relatives à l'alliance matrimoniale. Ainsi, l'essentiel de la compensation matrimoniale demandée à un prétendant était constituée de pintades en quantité, en plus du sel, du tabac et de la kola.

⁵⁸³ Doyens de Samboro, le 10/01/2000

⁵⁸⁴ HAHN, H.P. 2003. op.cit., p. 111

⁵⁸⁵ KIBORA, O.L. 1995. op.cit., p.19

A l'origine, avant sans doute que l'élevage ne soit pratiqué, il semble que ce soit des pintades sauvages qui étaient données à la famille de la future épouse⁵⁸⁶. Plus tard, après le mariage, si la femme venait à donner naissance à un enfant, son époux était tenu de remettre trois à sept moutons à ses beaux-parents. Les compensations matrimoniales constituaient ainsi une des principales sources d'accroissement du cheptel des familles *kasena*. C'est la raison pour laquelle Tauxier⁵⁸⁷ a pu remarquer que les Kasena avaient beaucoup de bétail. Ils en avaient même beaucoup plus que les Nankana leurs voisins.

Comme produits de l'élevage, Tauxier⁵⁸⁸ cite en tout premier lieu le gros bétail, les bœufs et les vaches que les Kasena ont selon l'auteur en grande quantité et ensuite, venaient les chèvres puis les moutons. Chiffres à l'appui, Tauxier en se basant sur le registre des recensements de la résidence de Léo, essaya de mettre en relief l'importance de l'élevage pour les Kasena en général et particulièrement pour le canton de Pô qui abritait selon l'auteur au début de la colonisation, 6. 603 habitants.

Pour ces 6.603 habitants, on dénombrait :

- 1.439 bovidés ;
- 1.049 chèvres ;
- 490 moutons ;
- 69 ânes ;
- 22 chevaux.

En rapportant ces chiffres au nombre des habitants de Pô, Tauxier trouve :

- 1 bœuf pour 5 habitants ;
- 1 chèvre pour 6 habitants ;
- 1 mouton pour 13 habitants ;
- 1 âne pour 99 habitants ;
- 1 cheval pour 300 habitants.

C'est sur la base de tels calculs que l'auteur a pu faire son classement qui met en tête des espèces élevées, le gros bétail. Il faut croire cependant que ces quantités étaient en de ça de ce que produisaient les Kasena, car le pays venait à peine de sortir de l'invasion *zaberma*. Au cours de cette invasion, après les captifs, les vivres et le bétail constituaient le butin de guerre le plus recherché. Les vivres servaient à nourrir les troupes alors qu'une partie du bétail était destinée à l'alimentation des envahisseurs pendant que le reste était vendu sur les marchés.

⁵⁸⁶ TEVIU, A et CALLOW, J. The foundin of Paga, Entretiens enregistrés sur cassette, Décembre 1962

⁵⁸⁷ TAUXIER, L.1912. op.cit., p. 296-297

⁵⁸⁸ Ibid., p.297

Pour ce qui est de la volaille, l'auteur n'a donné aucune indication sur les quantités élevées, mais il précisa que les Kasena en avaient beaucoup⁵⁸⁹.

En dehors de l'agriculture et de l'élevage, la chasse tenait une très grande place dans les activités des Kasena précoloniaux.

La chasse comme on le sait, est avec la cueillette, l'une des premières activités qui ont permis à l'homme de se nourrir avant la découverte de l'agriculture. Il n'est donc pas étonnant que chez les Kasena il en soit de même⁵⁹⁰. Assurément cette activité remonte chez eux à une époque très reculée. Le témoignage le plus éloquent à ce sujet, est la présence quasi permanente du thème de la chasse dans les récits de migration. En effet, le thème de la chasse, le chasseur errant qui se confond souvent au prince évincé du pouvoir, est l'élément le plus partagé par les récits de migration.

Dans toutes les chefferies du Kasongo, ces migrations dont le héros est toujours un brave chasseur sont considérées comme l'événement historique déterminant qui contribua à la naissance de ces chefferies. Le personnage principal, est présenté comme un homme courageux et valeureux qui souvent vient au secours d'une population déjà installée. Sans avoir de certitude absolue, nous pouvons envisager que la chasse s'est surtout développée avec l'arrivée de populations venues d'ailleurs. Il n'est même pas exclu que les premiers *kware* sans lesquels il n'y a pas de *paare* aient été fabriqués avec des cornes de buffles tués par ces chasseurs. Cela nous paraît d'autant plus plausible, que les récits font état d'un mariage entre l'étranger (le chasseur) et la fille des autochtones. Cette alliance matrimoniale peut bien symboliser la corne apportée par le chasseur et la terre prélevée sur les autels des premiers occupants pour la remplir, lui conférant ainsi sa valeur sacrée.

Dès lors on comprend l'importance de la chasse pour les Kasena précoloniaux. Elle était considérée comme une activité noble et virile. Les chasseurs faisaient l'objet d'un respect et d'une admiration souvent doublée de crainte. En effet, ils sont réputés avoir des « gris-gris » puissants et pactiser avec les génies de la brousse. Il est aussi fort possible que le premier *kwara* soit celui de la chasse, le *tooni kwara*, qui non seulement rend la chasse fructueuse mais encore, protège le chasseur de tout danger.

Avant d'aller à la chasse, le chef de la chasse faisait des sacrifices au *tooni kwara*, aux ancêtres, à la brousse et au marigot. Jusqu'à une date relativement récente, même après la période coloniale, il n'était pas rare au Kasongo, de voir tout un cortège derrière un chasseur qui revenait d'une chasse fructueuse. Il était alors suivi non seulement par les porteurs de la viande, mais aussi par des flûtistes qui jouaient des airs dans lesquels ils louaient l'habileté et

⁵⁸⁹ TAUXIER, L.1912. op.cit., p. 298

⁵⁹⁰ Ibid., appendice 12, p. 747

le courage du chasseur en question. Quand un chasseur tuait du gros gibier et en particulier l'éléphant, toute la moitié qui ne touche pas la terre est pour lui-même, alors que celle qui touche le sol est pour le *tega tu* du village sur le territoire duquel a été tué l'éléphant.

Les défenses par contre appartenaient exclusivement au chasseur qui pouvait les vendre aux *pwa* et aux hommes aisés qui les achetaient pour faire fabriquer des parures à leurs épouses. Il n'existe pas cependant chez les Kasena une confrérie de chasseurs. Tout individu qui se sentait capable pouvait s'adonner à cette activité. C'est la raison pour laquelle, en dehors de la grande chasse, pendant la saison sèche, tous les jeunes garçons *kasena* faisaient de la chasse au lièvre et au rat leur sport favori.

Mais au lendemain de la conquête coloniale, la chasse collective, sous la pression de l'administration coloniale a eu tendance à reculer. L'administration coloniale faisait pression pour que cette activité soit abandonnée au profit du commerce afin que la population puisse se procurer le numéraire nécessaire pour payer l'impôt⁵⁹¹. Contrairement à la chasse, la pêche ne semble pas relever des activités nobles chez les Kasena.

La pêche, plus que la chasse était souvent pratiquée de façon collective. N'étant pas une activité virile elle n'était pas faite uniquement par les hommes. Les femmes participaient aux côtés des hommes, et même parfois pêchaient toutes seules. Pourtant, la pratique de cette activité comme pour l'agriculture et la chasse, nécessitait que des dispositions soient prises à travers quelques sacrifices pour éviter les serpents, les crocodiles et les noyades et aussi pour avoir une pêche fructueuse. Avant d'autoriser la pêche qui se faisait une seule fois dans l'année, les sacrifices sont offerts par le responsable du marigot (*tangwam tu*) qui n'est pas forcément le chef du village ou le chef de terre.

A la différence des activités précédentes, la cueillette ne semble pas donner lieu à des sacrifices. Il fallait seulement attendre que le *tega tu* en donne l'ordre. Elle était du ressort des femmes qui rivalisaient pour disposer de grandes quantités de noix de karité, desquelles elles tiraient le beurre et des graines de néré avec lesquelles se faisait le soumbala. Pourtant, aussi féminine soit-elle, l'activité de cueillette pouvait entraîner un conflit ouvert entre deux villages, voire, entre deux chefferies, surtout quand la production n'est pas bonne. C'est ainsi que le *Tiakana-pé* nous rapporte : «*qu'Il y avait des conflits constants entre Pô et Tiakané. Cela était dû au fait que ces chefferies étaient frontalières. Ainsi, les femmes de Pô passaient outre les limites de leur chefferie pour venir chercher des noix de karité sur les terres de Tiakané. Lorsque les femmes de Tiakané les surprenaient elles confisquaient les stocks déjà rassemblés. Alors les habitants de Pô qui n'approuvaient pas ce procédé intervenaient en faveur de leurs femmes pour réclamer la restitution des noix de karité. Naturellement les gens*

⁵⁹¹ TAUXIER, L.1912. op.cit., appendice 12, p. 747

de Tiakané refusaient et cela a parfois été la causes des guerres entre nos deux chefferies »⁵⁹².

En principe, contrairement aux graines de néré que les femmes devaient ramasser obligatoirement dans les champs ou anciens champs qui appartenaient aux familles de leurs époux, le ramassage des noix de karité était autorisé n'importe où, surtout quand la production est excellente comme ce fut le cas en 1909⁵⁹³. Mais, on peut comprendre que quand une chefferie voisine et surtout, rivale, estime que ses femmes ont été brimées, cela puisse être plutôt une question d'honneur. En plus de ces activités, les Kasena exerçaient un certain nombre de métiers qui relèvent de l'artisanat, même si par ailleurs chez les Kasena d'hier comme d'aujourd'hui, les métiers artisanaux sont considérés avec un certain mépris⁵⁹⁴.

Tauxier dans son appendice 13⁵⁹⁵, donne une liste exhaustive de ces métiers mais nous n'en retiendrons que les plus importants que sont la métallurgie, la poterie et la vannerie.

Comme pour les autres activités, en pays *kasena* il n'y a pas de castes dans le cadre desquels sont enfermés les métiers. Ainsi, contrairement à ce qui se passe chez les Moose, chez les Bobo et dans bien d'autres cultures, les forgerons (*lura* ou *yara*, sing. *Lurul yaru*) *kasena* ne sont pas castés, comme du reste avait déjà pu le noter Tauxier. En revanche, selon Louis Tauxier, le travail du fer n'était pas très répandu dans le Kasongo précolonial. Les forgerons n'existaient pas partout. Ainsi, suivant Tauxier, dans certaines localités (Guenon, Songo), les gens se fournissaient en objets de fer chez les Kassonfra, leurs voisins de l'ouest, grands producteurs de fer. Pourtant, les recherches archéologiques de J.B Kiéthéga⁵⁹⁶ prouvent au contraire, que loin d'être médiocre, la production métallurgique du Kasongo était florissante au XIX^e siècle.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les Kasena aient été plutôt les maîtres forgerons des Nuna⁵⁹⁷, les Kassonfra de Tauxier. Ainsi de l'est du pays Kasongo (région de Tiébélé) à l'ouest (région de Koumbili), l'importance des vestiges archéologiques relatifs à la métallurgie du fer témoigne sans aucun doute, du fait que la production du fer était plus développée que ne le pensait Tauxier. En effet, jusqu'à nos jours, il y a des forgerons presque partout et en particulier à Tiakané, à Tangassogo⁵⁹⁸ (chefferie de Tiébélé), à Pô, à Chiana (précisément à Saa), à Kampala, à Songo etc., même si leur nombre est relativement peu

⁵⁹² Apiou Dounguio, chef de Tiakané, Enquête de Batiga Sidonie, Tiakané, du 27 au 29 décembre 1981

⁵⁹³ TAUXIER, L.1912. op.cit., appendice 12, p.748

⁵⁹⁴ HAHN, H. P. 2003. op.cit., p. 109

⁵⁹⁵ TAUXIER, L. 1912. op.cit., appendice 13, p. 749-751

⁵⁹⁶ KIETHEGA, J.B.1996. op.cit., t.2, p. 490

⁵⁹⁷ Ibid., p. 570

⁵⁹⁸ Sur les forgerons de Tangassogo, voir HAHN, H.P. 1994. *Les forgerons en pays kasena*. Selbstverlag, zur Verteilung an den örtlichen Schulen, Ouagadougou, 28p et 1999. Schmiede und Terrassen-Feldbauern bei den Ost-Kasena in Burkina Faso. In *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg* 24/25, p. 99-129

élevé. Suivant J.B Kiétéga, la période la plus probable du développement de l'activité métallurgique au Kasongo est à situer dans la seconde moitié du XIX^e siècle, période au cours de laquelle les métallurgistes du pays ont dû produire beaucoup de fer pour la fabrication des armes destinées aux troupes qui affrontaient les envahisseurs *zaberma*. Néanmoins, à l'époque où Tauxier écrivait, il est fort possible que justement du fait de l'activité des Zaberma, la production du fer, comme ce fut le cas de la production agricole et de l'élevage, ait enregistré un recul.

Autrement, grâce aux études de Kiéthéga Jean-Baptiste⁵⁹⁹, nous savons qu'il existe effectivement dans la région d'importants sites archéologiques du fer, du moins pour ce qui est du pays *kasena* du Burkina Faso. Le minerai de fer était sans doute extrait par puits, car c'est de cette façon qu'en pays *moaaga*, *gurunsi* et *san* et sur le plateau central du Burkina Faso en général, on obtenait ce minerai⁶⁰⁰. Le minerai était ensuite, comme l'atteste Tauxier fondu en brousse avec du charbon. Les forgerons transportaient alors le minerai et le charbon à la maison et pouvaient par la suite le fondre devant la porte de leurs maisons.

Chez les Kasena, le minerai était fondu dans des fourneaux à soufflets (*djugu*) comme il en existe encore de nos jours à Tangassogo⁶⁰¹ dans la région de Tiébélé. Ce n'est qu'après cette opération que les forgerons pouvaient fabriquer des dabas, des haches, des couteaux, des pointes de flèches etc., avec le fer ainsi obtenu.

Par rapport à d'autres sociétés, on peut cependant comprendre que les forgerons soient moins nombreux dans la société *kasena*. Les Kasena on le sait, sont surtout des agriculteurs éleveurs que des conquérants. Or, le fer est un des moyens qui permet et facilite les conquêtes. Dès lors, on peut comprendre pourquoi les travailleurs de la forge sont relativement peu nombreux. Certains de ces forgerons réclament certes, l'autochtonie de leur métallurgie, mais on ne peut pas non plus ne pas tenir compte des influences venues d'autres aires culturelles⁶⁰².

En, effet, dans certaines régions du Kasongo, même le nom du forgeron *luru*, semble dériver d'une assimilation d'avec le lieu de provenance de sa technologie. Chez les Kasena en effet, ce terme sert à désigner également le pays *bissa (liru)* et les Bissa (*lira*). C'est pourquoi il n'est pas exclu, que la métallurgie du fer, en particulier dans certaines régions du pays, ait été, comme d'autres pratiques socio-culturelles, introduite par les voisins du Kasongo tels par exemple les Bissa, qui comme on le sait, sont d'origine *maden*. Cette éventualité n'est

⁵⁹⁹ Voir en particulier KIETHEGA, J.B. 1993. Le cycle du fer au Burkina Faso. Carte n° I, p.80. *Découvertes du Burkina II*, SEPIA-A.D.D.B, Paris Ouagadougou, p.72-96 et surtout, 1996. *La métallurgie lourde du fer au Burkina Faso*, Thèse d'Etat, Paris I, 2 vol.

⁶⁰⁰ KIETHEGA, J.B. 1993. op.cit., p. 83

⁶⁰¹ HAHN, H.P. 1994. op.cit., p. 10-15 et 28

⁶⁰² KIETHEGA, J.B. 1996.op.cit, p. 570

qu'une hypothèse et elle ne saurait, sans aucun doute, concerner tous les forgerons du Kasongo. Néanmoins, elle est d'autant plus probable que le pays *bissa* géographiquement plus proche des Moose, qui comme on le sait sont des conquérants qui ont vite compris l'importance du fer, a bien pu connaître la métallurgie du fer bien avant les Kasena. Pour ce qui est des forgerons de Tangassogo par exemple, cela ne semble pas faire l'objet d'un doute. Installés dans le quartier Lirabia, ils font venir, selon l'itinéraire migratoire qu'a très bien retracé Hans Peter Hahn⁶⁰³, leurs ancêtres de Zabré (pays *bissa*), en passant par Mantiongo (non loin de Sè où on trouve des vestiges de fourneaux de fonte de fer) à Kampala, Tiébélé et enfin Tangassogo. Dans tous les cas, autrefois comme aujourd'hui, les forgerons *kasena* sont aussi et surtout des cultivateurs et bien souvent cette activité prime sur le travail de la forge.

A la métallurgie il convient peut être d'associer la bijouterie. Les artisans bijoutiers suivant Tauxier, étaient tout aussi rares que les forgerons chez les Kasena. Il n'y avait pas partout et la population s'approvisionnait surtout auprès des Yarse et des Dioula en provenance de la Gold Coast et qui sont de passage⁶⁰⁴. Le peu de bijoutiers qui existaient se trouvaient surtout à Guenon dans la chefferie de Tiébélé, à Tiakané, à Pô, à Guiaro et à Chiana au Ghana.

Ils travaillaient en particulier le cuivre, qui comme nous l'avons relevé est porté par les *pwa*. Mais certains d'entre eux, notamment à Tiakané et à Guiaro, travaillaient aussi l'or et l'argent qui est porté par le *pwa* de Guiaro. Les bijoux fabriqués ne rapportaient pas grand-chose aux bijoutiers, puisque quand le client a fourni le cuivre, la fabrication de trois bracelets lui coûtait 500 cauris ou 10 kilogrammes de mil. Comme les forgerons, les bijoutiers sont aussi avant tout des cultivateurs. Si la forge et la fabrication de bijoux relèvent des hommes en revanche, la poterie semble avoir été en pays *kasena* un domaine réservé aux femmes.

La poterie constitue l'une des activités principales des femmes en saison sèche. Elle est pratiquée surtout par les femmes des forgerons mais aussi par toute femme qui se sent habile pour ce travail. Les produits de cette industrie servent non seulement pour les besoins domestiques mais encore, le surplus est vendu ou échangé contre des vivres comme le mil, le haricot, l'arachide etc. En règle générale, les femmes *kasena* n'étaient pas très réputées dans cette activité, de sorte que les échantillons les plus beaux provenaient surtout du pays *nankana*. Les femmes *nankana* les chargeaient dans de grands paniers et venaient dans le Kasongo pour les échanger contre des vivres. Jusqu'à nos jours, c'est avec une certaine fierté

⁶⁰³ HAHN, H.P. 1999. p. 103 et carte 3

⁶⁰⁴ TAUXIER, L. 1912 .op.cit., appendice 13, p.749

que les Kasena commentent le non développement de la poterie chez eux. Il suffit avancement, d'acheter les pots aux artisans *nankana* dans les marchés voisins⁶⁰⁵.

Tout comme la poterie, la vannerie et la fabrication des nattes étaient réservées aux femmes. Les nattes sont fabriquées avec de la paille (*Andropogon gayanus*) et destinées essentiellement à un usage privé. Les corbeilles et paniers (*katogo* ou *titogo*) fabriqués à partir de petite tiges du sorgho et des cordelettes, étaient en revanche non seulement utilisés pour les besoins de la famille mais aussi vendus ou échangés contre des vivres.

Comme on peut le constater, les Kasena ne produisaient pas tout ce dont ils avaient besoin. Ils dédaignaient en particulier, les métiers de l'artisanat. Pour ce faire, le marché constituait l'une des sources d'approvisionnement pour ce qui est des produits et articles non disponibles dans le pays.

6.1.2. Le Commerce

Les Kasena étaient plus des agriculteurs et des éleveurs que des commerçants. En effet, l'agriculture au Kasongo incarnait et incarne une valeur centrale de la société. Tout le monde est cultivateur et l'individu ne peut réussir qu'à travers le travail agricole⁶⁰⁶. Il n'est donc pas étonnant que Tauxier⁶⁰⁷ ait remarqué qu'ils ne faisaient pas de commerçants ou commencent à peine à faire les Dioulas à l'époque coloniale. L'auteur donne du reste les raisons pour lesquelles le commerce a commencé à être pratiqué par les Kasena. Ce fut sous la pression de l'administration coloniale qui exigeait que l'impôt soit payé en numéraire et non en nature comme au début de la colonisation⁶⁰⁸. Durant cette période, les Kasena qui ont commencé à faire le commerce allaient jusqu'à Gambaga au sud et à Ouagadougou au Nord, bien souvent à pieds.

Bien avant Tauxier, Binger avait déjà relevé que le pays *kasena* constituait une étape importante pour le commerce qui se faisait entre le nord (le pays *moaga*) et le sud, du Dagomba jusqu'à la côte. Ainsi, selon les témoignages de cet auteur⁶⁰⁹ : « vers le sud, reliant Waghadougou à Salaga, il n'y a pas de chemins bien définis, bien arrêtés. Les Gourounga sont pillards. La rapacité des chefs est bien excessive. Les marchands changent d'itinéraires très souvent ; les grandes escales sont cependant toujours à peu près les mêmes : ainsi Koupéla, Tangourkou et Yanga d'une part ; Béri, Surma, Souaga, d'autre part ; ainsi que Doulougou, Poukha, Pakhé ; Baouér'a, Koumoulou, Pakhé, Korogo sont autant de centres

⁶⁰⁵ HAHN, H.P. 2003. op. cit., p. 109

⁶⁰⁶ HAHN, H.P. 2003. op. cit., p.110

⁶⁰⁷ TAUXIER, L.1912. op.cit., appendice 14, p. 752

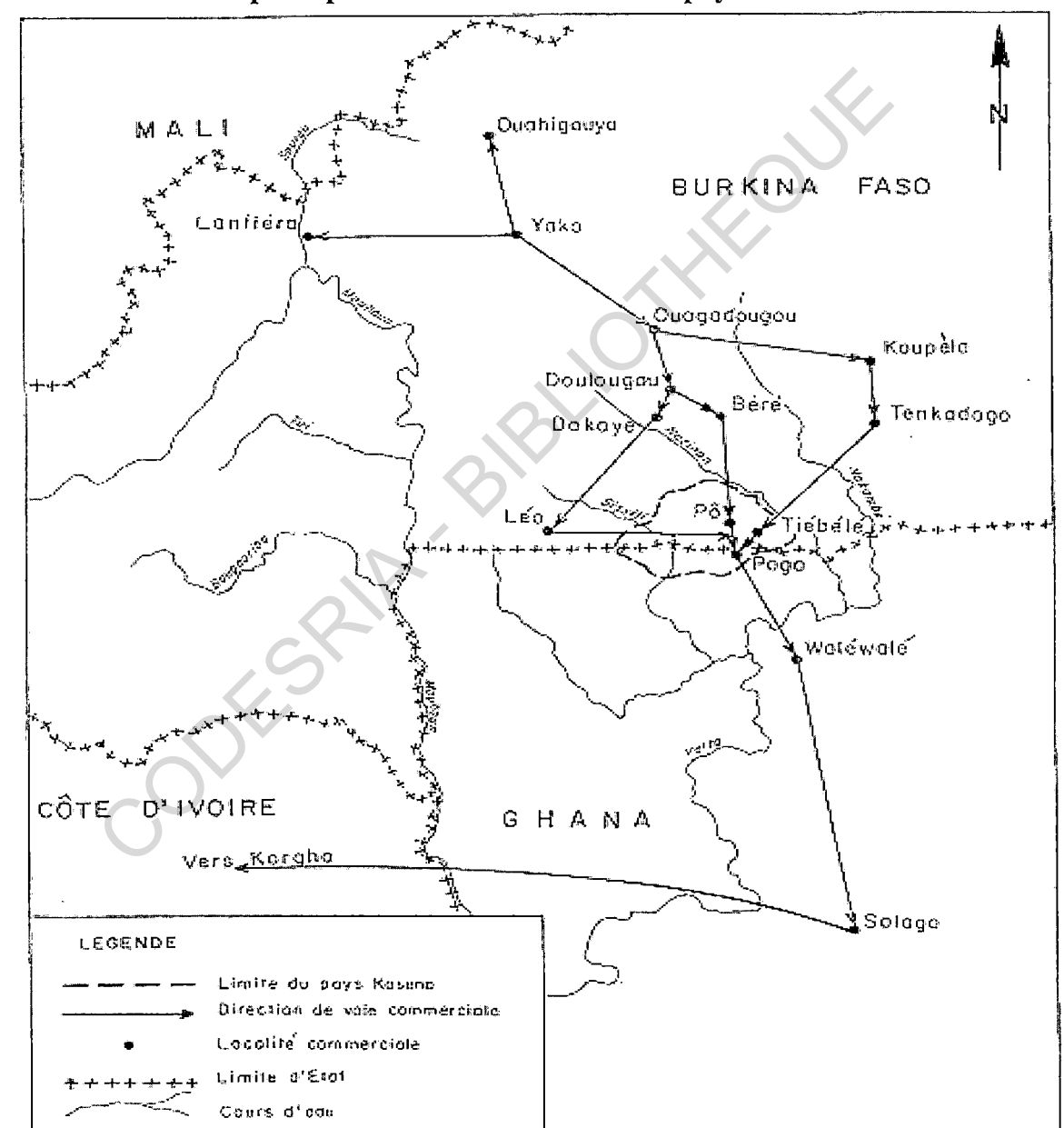
⁶⁰⁸ Ibid., appendice 12, p. 747

⁶⁰⁹ BINGER, L.G. op.cit., I, P. 481

qui jalonnent les voies de communication les plus importantes, sur lesquelles se dirigent indifféremment les marchands. On peut dire qu'ils sont comme les cases d'un vaste échiquier desquelles on gagne d'un point un autre en cherchant la sécurité pour se porter à Oual-oualé, Gambakha, Yendi et Salaga. ».

Suivant la description que Binger fait des voies commerciales, seules les deux dernières passent au cœur du Kasongo (voir carte 6 ci-dessous)

Carte n° 6 : les principales voies commerciales du pays kasena au XIX^e siècle.



Source : D'après BINGER L. Gustave
Cartographie de l'INSS/CNRST – Jean C. KI

La première de ces voies est celle qui va du pays *moaaga* (Doulogou) et qui traverse Poukha (Pô), Pakhé (Paga) et continue plus loin au sud en direction de Salaga. La seconde par contre semble venir du nord-ouest, traversant Dakaye, le pays *nuna* et continue à Baouér'a

(Baouiga), Pouna (Poun) Koumoulou (Koumbili), Tiakané et Pakhé (Paga) en passant par Kapori et enfin se dirige vers le nord de la Côte d'Ivoire à Korogho. C'est cette dernière voie qu'emprunta Binger lui-même en route pour Korogho qui comptait à l'époque selon l'explorateur environ 800 habitants⁶¹⁰.

Mais si au contact des voies commerciales les Kasena étaient en relation avec les commerçants, ils se contentaient sans doute de leurs vendre des vivres, de la nourriture et ils prenaient avec ces derniers en échange, des articles qu'ils ne produisaient pas. Il y avait certes déjà, vers le XVII^e siècle⁶¹¹, des commerçants installés en pays *kasena*, mais il s'agit surtout de minorités étrangères (Yarse, Dyula, Haoussa et Dagomba) habituées depuis longtemps au commerce et venues s'installer le long des routes commerciales pour faire fructifier leurs affaires. Ces minorités, surtout celles qui étaient d'origine lointaine *manden*, sont connues chez les Kasena sous le nom de Sin yari. Ils ont encore de nos jours des descendants dans tout le pays *kasena*.

Dans la ville de Pakhé (Paga) qui comptait environ 600 à 700 habitants, le commerce était détenu presque totalement par des Dagomba. Les femmes *dagomba* faisaient le petit commerce de sel, piment, tabac, beurre de karité, kola etc., tandis que le gros commerce comme la vente et l'achat du bétail était entre les mains de leurs époux. Ce sont également les Dagomba qui monopolisaient le commerce de captifs, de coton et de l'indigo qu'ils vont vendre à Oual-oualé et à Gambakha (Gambaga). Ils faisaient également le commerce des noix de kola entre Salaga et les centres de Oual-ouali et de Gambaga.

Il faut avouer que ces minorités commerçantes étaient déjà liées au commerce international et à travers eux le Kasongo. Il n'est donc pas étonnant que Binger ait remarqué que ces commerçants *dagomba* comprenaient le *moore* et connaissaient suffisamment le pays *kasena* au point de pouvoir expliquer à Binger que le pic qu'il a remarqué depuis Tiakané se nommait Naouri-Tanga (colline du naouri en *moore*)⁶¹².

En réalité, au XIX^e siècle, le commerce était florissant entre les royaumes *moose* au nord, et les Etats *dagomba* et *mamprusi* au sud qui servaient de liaison entre le nord et la côte en passant par l'Ashanti. Les centres commerciaux les plus importants étaient alors Ouagadougou, Oual-oualé, Gambaga, Yendi et Salaga qui était de loin le plus grand marché. Tous ces marchés étaient fréquentés par les Moose et en particuliers par les Yarsé.

A Oual-oualé⁶¹³, un des principaux articles d'échange était le sel. Il s'agissait d'un sel marin venant de la côte ou de Daboya. Ainsi, à Oual-oualé, le kilogramme de sel se vendait à

⁶¹⁰ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 1-25 où l'auteur retrace son itinéraire.

⁶¹¹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 58

⁶¹² BINGER, L.G. op.cit., II, p. 21-22

⁶¹³ Ibid., p. 51-55

1300 cauris. Selon Binger, ce sel n'était pas plus cher que le sel en barre de Ouagadougou, raison pour laquelle les commerçants de Oual-Oualé pouvaient le livrer à meilleur prix dans la partie sud-est du Gurunsi (pay *kasena*) où ils l'échangent contre du bétail et surtout des captifs.

Après le sel, les kolas constituaient l'un des produits de ce commerce. Ces kolas venaient de Salaga ou de Kintampo où ils étaient achetés de 500 à 800 cauris les cent kilogrammes. Aux Moose, ces kolas étaient revendus entre 1500 et 2000 cauris. Comme on peut le remarquer, ces commerçants en revendant leurs produits aux Moose triplaient et parfois quadruplaient leurs prix d'achat.

Les Moose achetaient également sur ces marchés du cuivre en barres pour les bracelets, de la cotonnade de couleur de Oual-oualé et beaucoup de cauris. En échange, ils vendaient aux Dagomba des animaux (bœufs, moutons, ânes). Les bœufs étaient payés entre 25.000 à 30.000 cauris, les moutons de 5500 à 6500 et les ânes se vendaient entre 30.000 et 35.000 cauris.

En plus du bétail, les Moose vendaient aux Dagomba de la cotonnade blanche, produite par leurs tisserands. Ils vendaient cette cotonnade à raison de 100 cauris pour 1 mètre 70 centimètres et les Dagomba la revendaient à raison de 100 cauris pour 1 m 30 centimètres. Il s'agissait assurément d'un commerce déséquilibré qui se faisait au profit des Dagomba.

Dans ces conditions, il est permis de croire que le déséquilibre commercial qui existe encore de nos jours entre les régions côtières de l'Afrique et les régions enclavées comme le Burkina Faso, ne date pas d'aujourd'hui. Il s'agit là, d'une permanence historique, qui concerne aussi bien les produits échangés que les bénéfices respectifs, en raison sans doute du fait que les zones en situations enclavées et sahéliennes ne disposent pas de beaucoup de ressources. Ce déséquilibre est d'autant plus évident que les intermédiaires Dagomba tirent en revendant les articles achetés auprès des Moose aux Ashanti et sur la côte des bénéfices encore plus énormes.

Les animaux achetés aux Moose et les captifs venant du Gurunsi sont évacués sur le marché de Salaga, Kintampo et Daboya où ils étaient vendus avec des bénéfices de 10.000 à 15.000 cauris par bœuf, 3000 à 4000 pour le mouton. En ce qui concerne les captifs qui rapportaient encore plus, les bénéfices pouvaient être de l'ordre de 100 pour 100.

Ce contexte de commerce international dont certaines voies traversaient le Kasongo, fut sans aucun doute la circonstance historique qui entraîna la création de marchés dans cette région et le début d'un commerce timide que l'administrateur Louis Tauxier nota à son

arrivée dans la zone. La colonisation fut par la suite le second facteur qui contribua au développement de l'activité commerciale dans cette région.

Même introduit à une date relativement récente, le commerce fut chez les Kasena une activité qui ne pouvait se faire sans l'intervention du divin. Ainsi, pour déterminer la place du marché, généralement situé au milieu du village, le *tega tu* en accord avec le *pé* consultait les devins pour en déterminer l'endroit le plus indiqué.

Le marché est presque toujours implanté sur un *tangwam*. Des sacrifices sont offerts à ce *tangwam* non seulement pour qu'il protège ceux qui fréquentent le marché des sorciers et des mauvais esprits, mais aussi, afin qu'il permette un commerce fructueux. C'est pourquoi après la pose du marché, le *pé* nomme un *yaga-pé* qui peut n'être pas le *tega tu*, mais appartenant toujours au lignage du *tega tu* ou du *tangwam tu* sur le terroir duquel le marché a été installé. En fait, en même temps qu'il jouait son rôle de gardien et de protecteur des commerçants et des clients, le *yaga-pé* était bien souvent davantage un œil ou un « espion » du *pé*.

Dans le Kasongo précolonial, les marchés les plus importants étaient naturellement installés au voisinage des grandes voies de commerce. Ainsi, il existait un marché à Pô, précisément dans le quartier Gongo fréquenté par des villages environnants comme Pounkouyan, Banon et Songo. Il y avait également un marché à Tiébélé, à Kampala etc.

Dans le pays *kasena* du Ghana, le marché de Paga était le plus important. Les marchés se tenaient tous les trois jours, et bien que présentement, certains marchés comme celui de Pô ou de Paga se tiennent quotidiennement, les vrais jours du marché sont toujours connus des populations. Sur ces marchés, on vendait le mil, le soubala, le sel qui constituait à l'époque une denrée rare, puisqu'on lui substituait le plus souvent la potasse tirée des cendres de certaines herbes, mais aussi des poulets et des moutons ainsi que des bandes de coton. En réalité, les bandes de coton n'étaient pas une production locale mais plutôt un produit transporté par les commerçants *moose* en direction du sud⁶¹⁴.

Ces premiers marchés dépendaient avant tout du trafic caravanier régional, car leur animation se faisait en fonction de l'arrivée des commerçants qui étaient en transit. Dans tous les cas, le commerce ne constituait pas encore une activité essentielle pour les Kasena, car ce n'était que pendant la saison sèche, quand les travaux agricoles sont achevés, que le marché devenait une sorte de pouls économique. D'ailleurs, pour se rendre compte du fait que cette activité est récente et liée au contexte historique régional, il suffit de consulter Louis

⁶¹⁴ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 57-58

Tauxier⁶¹⁵ en ce qui concerne les articles achetés et vendus sur la place du marché en pays *kasena* au début du XX^e siècle.

Il y a tout d'abord le sel que les Kasena achetaient aux Yarse de passage qui le leur apportaient du nord. Cet article était si cher qu'un quart de barre de sel valait un bœuf ou 21 francs. Mais le sel pouvait également être acheté aux Dioula qui l'importaient du sud. Il s'agissait dans ce cas de sel marin. La rareté du sel était si manifeste durant cette période qu'il se vendait dans les régions situées assez loin des axes de commerce à 84 francs la barre comme c'était le cas dans la chefferie de Kampala.

Les kolas constituaient également un article dont le commerce dépendait de l'extérieur. D'ailleurs, ce n'est qu'avec l'installation des minorités étrangères que les Kasena ont commencé à consommer la noix de kola qui leur était inconnue. La preuve de cette méconnaissance est qu'ils appelaient ces kolas « *karités de Gambaga* », car pour eux, ces fruits qui arrivaient du sud, ne pouvaient venir que de Gambaga, qui est la région sud la plus connue d'eux. Les kolas étaient achetés généralement aux Dioula ou aux Yarse qui revenaient du sud. Mais à l'époque coloniale, les quelques rares Kasena qui ont commencé à faire du commerce allaient également en Gold Coast d'où ils les ramenaient pour vendre. 1000 kolas étaient alors vendus à 30 fr.

En ce qui concerne les cotonnades et les vêtements, les Kasena les achetaient aux Yarse, Haoussa et aux Dioula de passage⁶¹⁶. Cependant, même à l'époque coloniale, le vêtement était toujours un luxe qui n'était pas à la portée de tout le monde. Les femmes portaient toujours des bouquets de feuilles et n'utilisaient le pagne que pour des cérémonies ou alors quand elles entreprenaient un voyage. Il en est de même des hommes qui s'habillaient en temps ordinaire de peaux et d'un simple caleçon en coton. Il n'y avait que quelques privilégiés qui portaient des boubous de cotonnades à l'occasion de fêtes ou de cérémonies. Les Kasena se procuraient ces habits avec les Dioula de passage, car à l'époque le coton n'était ni cultivé ni tissé dans le Kasongo.

En dehors des vêtements, les Kasena achetaient du fer et des dabas aux Nuna. Le cuivre par contre était acheté aux Dioula, qui l'importaient du sud.

En retour, les commerçants Kasena vendaient aux étrangers divers articles issus de leurs productions locales.

Etant de grands éleveurs, les Kasena vendaient surtout le gros et le petit bétail. Ils le vendaient non seulement aux Yarse et aux Haoussa, qui à leur tour allaient le revendre en Gold Coast, mais aussi aux Nuna, qui ont vu leurs troupeaux décimés par l'invasion *zaberma*.

⁶¹⁵ TAUXIER, L. 1912. op.cit., appendice 14, p. 752-753

⁶¹⁶ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 52-53

Les produits de l'agriculture faisaient également l'objet de commerce entre les Kasena et surtout les étrangers de passage. Ainsi, ils vendaient des grains, du mil, des arachides, des pois de terre, du haricot.

Ces produits étaient surtout vendus aux Moose qui venaient en période de famine au Moogo, chercher le grain dans le Kasongo qu'ils savaient doté d'un climat beaucoup plus clément. Jusqu'à nos jours, ce phénomène s'observe sur les marchés du pays *kasena* très fréquentés par les commerçants de Ouagadougou qui viennent y acheter des grains pour les revendre plus cher dans le Moogo. Ces produits n'étaient vendus qu'en petites quantités, car les Kasena produisaient avant tout pour leur autoconsommation. Quelques produits de la cueillette, comme le soumbala et le beurre de karité étaient également vendus sur la place du marché aux commerçants venus de la Gold Cost.

L'économie du Kasongo telle que présentée, confirme que nous avons affaire à une société à prédominance agricole. Les Kasena n'étaient ni des commerçants, ni des guerriers ou des conquérants au sens absolu du terme. Pourtant, l'évolution socio-politique interne du Kasongo durant cette période semble laisser croire que les Kasena n'étaient pas non plus aussi pacifistes qu'on pourrait le croire. Aussi bien au plan interne (territoire de la chefferie principale) qu'externe (rapports avec les autres chefferies principales) les différentes chefferies principales avaient à régler des conflits, même si certaines d'entre elles entretenaient par ailleurs, des rapports pacifiques.

6.2. Evolution sociopolitique interne

Le *pê* d'une chefferie principale au Kasongo avait à l'époque précoloniale à gérer non seulement les rapports entre les quartiers ou les lignages de sa chefferie, mais aussi à veiller à ce que les chefferies vassales qui dépendaient de lui fonctionnent normalement. Ces rapports sont souvent conflictuels et les meilleurs témoins de ces conflits sont les nombreux chants de guerre qui sont encore chantés en pays *kasena*.

Ces chants sont aujourd'hui repris non pas à l'occasion de guerres, mais de funérailles de personnes âgées, comme le doyen d'un lignage. Ces poèmes guerriers exaltaient les combattants, vantaient leur valeur et flétrissaient le courage des adversaires. Dans de nombreux villages, il était inconcevable de faire des funérailles d'un brave guerrier sans couper la tête d'un homme originaire d'un village ou d'une chefferie ennemie⁶¹⁷. Depuis la conquête coloniale, ce rite est toujours pratiqué, mais on se contente de partir en brousse, en direction du village ennemi pour couper une branche censée représenter l'ennemi abattu.

⁶¹⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 55

Les motifs de conflits entre quartiers d'une même chefferie principale étaient variés. Ils allaient du vol de femmes ou de bétail aux injures, et les guerres étaient faites surtout et avant tout pour restaurer l'honneur du quartier. En dehors de ces conflits entre les quartiers qui composaient sa chefferie et auxquels le *pê* doit trouver une solution, il a également à intervenir dans les chefferies vassales qui se trouvaient sous sa souveraineté.

En exposant les circonstances historiques de l'émergence du *paare*, nous avons montré comment s'étaient constituées les chefferies principales du Kasongo. Trois processus ont conduit à leur formation. Il y a l'acquisition du *kwara* qui permet dans un premier temps l'instauration du *paare* dans un premier village. Ce village devient en raison de cela, le premier *paare* ou chefferie dans la région. Puis, par la suite, ce *kwara* aîné en fonction de son influence, donna progressivement aux villages environnants et parfois éloignés, voire même situés en dehors de l'espace culturel *kasena*, des *kware bia* (*kware* enfants/filles) faisant ainsi de ces villages des chefferies vassales (*pagandana*) de la chefferie aînée. C'est en partie le cas de la chefferie principale de Pô.

Il y a aussi des chefferies secondaires qui sont issues de l'établissement de princes partis de la chefferie aînée pour s'installer dans des villages environnants. Dans ces conditions, ces chefferies secondaires sont considérées comme autant de provinces ou plutôt de filles de la première chefferie. C'est le cas par exemple de la chefferie principale de Tiébélé. Dans la région, elle est l'aînée de toutes les chefferies. Les chefferies secondaires qui virent le jour bien après elle se réclament toutes de même origine, voire issues de la chefferie aînée de Tiébélé. Ainsi, la chefferie de Kaya est présentée comme la première fille de Tiébélé, car, dans l'avènement du *paare* dans la région, elle occupe le deuxième rang après Tiébélé.

Il y a enfin, des villages conquis par la force par une chefferie aînée et transformés en chefferies secondaires. La chefferie principale de Paga (Ghana) entre parfaitement dans ce cadre.

Dans les trois cas de figure, la réalité de la vassalité qui est exprimée en termes de filiation, se manifeste concrètement presque uniquement lors du décès et de la succession au *pagandan* (*pê* vassal) défunt. Les cérémonies relatives à la succession constituent à cette occasion, un moment pour revivre l'histoire des liens qui existent entre la chefferie aînée et la chefferie secondaire en question. En effet, il y a toujours une circonstance historique qui est à la base de ces rapports de parenté qui se sont concrétisés par le don du *kwara*, que cela soit sur demande de la chefferie secondaire, par imposition de la chefferie aînée suite à une conquête ou à une intervention politique.

Dans le cas de la chefferie principale de Pô par exemple, il nous a été rapporté que la chefferie de Songo n'a pas toujours été vassale de Pô. Mais à la suite d'une rivalité pour la

succession au trône de Songo, un des candidats demanda l'appui de Pô. Il triompha de son rival, mais avec comme condition l'adoption du *kwara* de Pô. A dater de cette période, Songo devint une chefferie vassale de Pô. Cette dépendance fut si bien acceptée que même de nos jours, les princes de Songo (les Adouabia) dans leurs récits de migration, retracent volontiers la même histoire que la cour de Pô⁶¹⁸. L'ancêtre de la chefferie serait alors comme celui de la chefferie de Pô venu de Kassana au Ghana, suite à un conflit de succession au pouvoir.

C'est en se fondant sur une telle histoire, que la chefferie de Songo a l'obligation de signaler au *pê* de Pô le décès du *pê* régnant. De même, il revient au *pê* de Pô de procéder à l'intronisation de son vassal de Songo. Cependant, le *pê* lui-même ne se déplace pas pour la circonstance. Chaque chefferie secondaire a son *ka yig-nu*⁶¹⁹ (intermédiaire) auprès de la chefferie aînée. Ce *ka yig-nu* est dans la plupart du temps, un neveu, car sa mère est forcément issue de la chefferie secondaire. Dans le cas de Songo, ce sont les gens du quartier de Nassio à Pô, qui assument cette fonction. C'est par leur intermédiaire que le *Pô-pê* reçoit les candidatures des princes de Songo. Théoriquement, le *Pô-pê* n'intervient pas directement dans le choix du successeur au *dalee* (trône).

C'est le conseil électoral de Songo qui se charge de procéder au choix du successeur et qui le signifie au *Po-pê* à qui il revient de faire introniser le nouveau *Songo-pê*. Dans la pratique, il arrive cependant que les chefferies aînées influencent le conseil local dans le choix du successeur du *pê* défunt. C'est ce qui arriva dans le cas de Songo. Une fois le successeur désigné, l'information est portée à la connaissance du *pê* de la chefferie aînée. Dans le cas de Songo par exemple, le *Pô-pê* envoie alors les gens de Nassio avec un bonnet rouge, un boubou et des sandales, attributs qui servent à l'intronisation d'un nouveau *pê*. En retour, les envoyés ramènent de Songo au moins un boeuf et différents autres cadeaux au *Pô-pê*.

En dehors de l'installation d'un nouveau *pê*, la chefferie aînée n'intervient pas dans la conduite des affaires intérieures des chefferies secondaires. Elles fonctionnent et s'organisent de façon indépendante. Pour être dans l'actualité on pourrait parler de « décentralisation » du pouvoir et de l'administration. En dehors de la conduite des affaires intérieures, les chefs principaux du Kasongo entretenaient également entre eux des relations. Ces rapports relevaient de la politique extérieure, mais une politique extérieure interne à l'espace culturel *kasena*. Nous la considérons comme une politique extérieure, car elle engage des chefferies principales indépendantes les unes des autres.

⁶¹⁸ Zingnang Adouabou, Songo-pê, Songo, le 08/01/2000

⁶¹⁹ Plus exactement, ce mot est forgé à partir des termes *kan* (femme) et *yig nu* (au devant de). En fait il s'agit de l'intermédiaire par qui on passe pour obtenir la main d'une femme, ce dernier étant toujours apparenté à la femme en question. Très souvent, il s'agit d'une personne dont la mère est originaire du même village que la femme convoitée. Le *kwara* étant perçu comme une femme, il y a aussi un *ka yig nu* ou un *kwar yig nu*, quand il s'agit de conquérir le *kwara*.

Bien de chercheurs se sont demandés pourquoi chez les Kasena il n'y a pas une chefferie suffisamment conquérante pour réunir l'ensemble du pays sous une même « couronne ». En réalité, les rapports que les chefferies principales du pays *kasena* entretenaient entre elles variaient selon les chefferies. Il y a des chefferies qui entretenaient des relations amicales ou des alliances, mais aussi des chefferies principales qui entretenaient des rapports d'hostilité. Cependant, même dans les cas où les rapports étaient hostiles, il n'y a jamais eu des tentatives de conquêtes. Cela est intimement lié comme nous le verrons aux causes des conflits qui survenaient entre les chefferies ennemies et qui n'étaient pas loin des mobiles de guerre qui opposaient les quartiers d'une même chefferie. Ces causes étaient loin d'être hégémoniques.

Parmi les chefferies du Kasongo, un certain nombre entretenaient et entretiennent encore des rapports pacifiques et parfois même d'assistance. C'est le cas par exemple de la chefferie principale de Tiébélé et de la chefferie principale de Koumbili au Burkina Faso. C'est le cas aussi de la Chefferie de Chiana et de Kayaro au Ghana ou encore de la chefferie de Tiakané au Burkina Faso et de Chiana au Ghana. Il en est de même de la chefferie de Kamapala au Burkina Faso et de la chefferie de Paga au Ghana. Il s'agira alors de comprendre quelles sont les raisons historiques qui furent à l'origine de ces rapports pacifiques ou d'alliance et comment est-ce que ces relations se traduisaient concrètement.

Au Kasongo pour comprendre la nature des rapports qui unissent deux ou trois chefferies principales (alliées), il est indispensable de s'intéresser d'abord à deux aspects fondamentaux : l'origine de leurs ancêtres fondateurs respectifs et l'origine de leurs *kware*. Ces deux références historiques sont toujours à la base de relations pacifiques, voire de parenté fictive ou réelle entre deux chefferies principales.

Si nous nous en tenons aux exemples de chefferies principales que nous venons de citer et qui entretenaient et entretiennent des relations pacifiques, on s'apercevra que l'un de ces deux événements historiques fut à la base de ces relations amicales. Dans le cas de Tiébélé et de Koumbili par exemple, on se rappelle que les deux chefferies principales se réclament d'une même origine et d'un ancêtre commun. Ils seraient deux frères venus de Loumbila suite à un conflit de succession. En cours de route, ils se seraient séparés. Le premier est allé fonder la chefferie de Tiébélé alors que le second fondait la chefferie de Koumbili. Dans ces conditions, il est facile de comprendre qu'il n'y a pas de raisons qu'ils entretiennent des rapports d'hostilités, puisqu'il s'agit de frères, qui plus est, ont chacun sa chefferie. En revanche, ici, la provenance du *kwara* ne joue pas, dans la mesure où le *kwara* de Tiébélé vient de Boulmona, alors que celui de Koumbili vient de Bouassan. Bien au contraire, c'est la chefferie de Tiakané qui a un *kwara* de même origine que celui de Koumbili.

Dans le cas de la chefferie de Chiana et de Kayaro, il n'y a aucun lien de parenté entre les ancêtres fondateurs de ces chefferies. Les ancêtres fondateurs de la chefferie de Chiana sont dits être venus du pays *moaaga*, précisément de Nobéré, alors que ceux de Kayaro seraient arrivés du pays *kusaga*. L'origine des relations pacifiques entre ces deux chefferies principales est alors à rechercher dans la provenance de leur *kware*.

En effet, comme souligné plus haut, les chefferies de Chiana et de Kayaro ont acquis leurs *kware* respectifs dans le même village autochtone du pays *kasena* du Ghana, à Pindaa. C'est pourquoi, elles entretenaient et entretiennent encore des relations de parenté que sous-tend l'origine commune de leur *kware*. Ils sont tous des fils spirituels du même *kwara-mère*, celui de Pindaa, qui constitue le fondement de leur pouvoir. Cette relation est en effet aussi importante que celle qui est basée sur le sentiment de même provenance des ancêtres et implique les mêmes devoirs, raison pour laquelle il n'y a pas de relations d'hostilités entre ces deux chefferies principales mais plutôt une alliance. Une guerre oppose toujours deux *kware* différents de par leurs origines et par conséquent, un *kwara* ne saurait se battre contre lui-même ou contre un de ses « enfants ».

Dans le cas de la chefferie de Kampala et de Paga, il s'agit encore de liens de parenté. On se rappelle que l'ancêtre fondateur de la lignée des chefs de Paga, Navè est arrivé de Kampala. La survivance rituelle de ces rapports de parenté c'est que jusqu'à nos jours, à l'occasion de l'investiture d'un nouveau *pé* à Paga, ce dernier est tenu de se rendre à Kampala, patrie de ses ancêtres pour y faire des sacrifices. En revanche, il n'y a aucun lien en ce qui concerne les origines des *kware* de ces deux chefferies.

Le *kwara* de Kampala vient de Nakoum, un village autochtone de la chefferie, alors que le *kwara* de Paga a pour origine, Pindaa, un village autochtone également de la chefferie de Paga. Il est loisible de multiplier de tels exemples de rapports de parenté fictifs, spirituels ou réels entre les chefferies principales du Kasongo. L'essentiel est en fait, de comprendre les raisons historiques qui sous-tendent ces rapports. Dans tous les cas de figure, elles sont de deux natures. Elles s'expliquent soit, par l'origine commune ou supposé telle, des ancêtres fondateurs ou en tous cas, par un vague sentiment de même provenance, soit, par l'origine commune des *kware*. En dernière analyse les deux situations se rejoignent, car elles ont pour fondement de justifier les rapports de parenté qui existaient et qui existent encore au-delà de la frontière, entre ces chefferies et qui se manifestent à l'occasion d'un certain nombre de circonstances.

Les rapports de parenté entre les chefferies principales se manifestent la plupart du temps à l'occasion des grands événements que vit telle ou telle chefferie. Les événements

majeurs au cours desquels il est impossible de ne pas voir jouer ces liens de parenté sont l'intronisation d'un nouveau *pê* et une situation de guerre.

A Tiébélé, il nous a été rapporté que jusqu'à la vielle de la conquête française, les relations entre Koumbili et Tiébélé étaient encore très suivies. Ainsi, des émissaires respectifs étaient envoyés dans la chefferie alliée en cas d'installation d'un nouveau *pê*. Le *pê* de Koumbili envoyait non seulement des messagers le représenter, mais encore, toute une troupe de musiciens et de tambourinaires qui contribuaient ainsi rehausser la cérémonie d'investiture du nouveau *pê* de Tiébélé⁶²⁰. L'existence de ces liens entre la chefferie de Tiébélé et de Koumbili nous a été rapportée également par le *Koumbili-pê* qui affirme : « *Il y a des liens de famille entre Koumbili et Tiébélé. La preuve c'est que si un ressortissant de Tiébélé arrive à Koumbili un jour de sacrifice, il a automatiquement droit à une cuisse de l'animal sacrifié. La cuisse ne se donne qu'au sein de la même famille. Même un neveu n'a pas droit à la cuisse mais à une épaule. Il faut être de même ancêtre pour en bénéficier. Quand un de Koumbili va à Tiébélé c'est exactement la même chose qui se passe. Il reçoit une cuisse. C'est parce que nous sommes du même « dwi » (espèce) de la même semence ou si vous voulez de la même famille* »⁶²¹.

Dans le cas de Kampala et de Paga, les choses se passent à peu près de la même façon. Après l'intronisation, tout nouveau *pê* de Paga est tenu de se rendre à Kampala, précisément à Gougogo où il offre en sacrifice un bœuf à l'ancêtre commun des deux chefferies. En dehors de ces circonstances qui sont autant d'occasions qui permettaient aux chefferies de faire jouer leurs liens de parenté, des situations difficiles, telle la guerre ou une agression étrangère leurs donnaient aussi l'occasion d'éprouver ces liens de parenté.

Lors de l'invasion *zaberma* dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ce fut en se fondant sur des liens de parenté qu'il y avait entre la chefferie de Tiébélé et le pays *moaaga*, que Kayale, au pouvoir à l'époque à Tiébélé, sollicita l'intervention du *moogo naaba*, probablement *naaba* Wobgo (1889-1896). Malheureusement, ce dernier refusa, non pas parce qu'il remettait en cause ces liens de parenté, mais plutôt parce qu'il était fâché par le fait qu'une caravane de Moose revenant de la Gold Coast et traversant la chefferie de Tiébélé a été attaquée et pillée près de Guenon qui dépendait du commandement politique de Tiébélé⁶²². Il ne pardonna pas que des parents se soient attaqués à leurs frères et pour cette raison il refusa d'intervenir.

En revanche, invoquant les mêmes liens de parenté, le *Guiaro-pê* pu bénéficier du soutien de *naaba* Sanem (1871-1889) qui lui envoya 3000 guerriers pour l'aider à repousser

⁶²⁰ Awouvirié Dougdjiébou, Tiébélé, le 08/12/97

⁶²¹ Idogo Ada, Koumbili-pê, Koumbili, le 22/08/2000

⁶²² ANEYAN, E.M. op.cit., p. 54-55

les agresseurs. Il en est de même de la chefferie de Koumbili qui durant la même période bénéficia de la protection de *naaba* Sanem⁶²³.

C'est encore en fonction de ces rapports de parenté, par l'intermédiaire de leurs *kware*, que la chefferie de Chiana alla au secours de Kayaro lors de cette même agression⁶²⁴. Durant cette période exceptionnelle il y a lieu cependant de relever des alliances ponctuelles ou de circonstance qui ne reposaient sur aucune base, sauf celle qui consistait à unir ses forces pour repousser l'agresseur. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le fondement de la coalition Koumbili (au Burkina Faso)-Kayaro (au Ghana)⁶²⁵ lors de l'invasion *zaberma* qui s'est malheureusement soldée par un échec face aux agresseurs, ce qui décida Koumbili à demander le secours du *moog naaba*.

Pourtant, dans le Kasongo, il n'y avait pas que des rapports pacifiques entre les *pa-fara*, c'est-à-dire les chefs principaux ou chefs aînés. Il y avait aussi de nombreux conflits inter chefferies sous-tendus par un certain nombre de raisons. Avant de revenir sur les mobiles de ces rapports conflictuels, il est indispensable de donner ici aussi des exemples précis de chefferies qui entretenaient des rapports d'hostilité et d'expliquer ce qui nous semble être le fondement de ces relations tumultueuses.

Au Burkina Faso, en dehors de l'exemple de Koumbili et de Tiébélé, nous pouvons affirmer que la plupart des chefferies principales entretenaient plutôt des rapports conflictuels. Les cas où les conflits ont souvent débouché sur de véritables guerres ouvertes concernent les chefferies de Guiaro et Koumbili, de Pô et Tiakané, de Kampala et de Pô. En ce qui concerne ces deux dernières chefferies, il subsiste de nos jours à Kampala, des chants qui témoignent des rapports conflictuels qu'elles entretenaient. Parmi ces chants, le plus célèbre est le suivant⁶²⁶ :

« *Ba gua Amina* ;

Nabona wa sin ;

Pounkouéna sin ;

Bana sin;

Dam wiyu ».

La traduction de ce texte donne à peu près :

« On a tué Amina ;

Les faibles vont respirer ;

Les habitants de Pounkouyan vont respirer ;

⁶²³ BINGER, L.G, op.cit., II, p. 4

⁶²⁴ Ayagtam Adiali Roland, Chiana-pê, Chiana, le 20/01/2000

⁶²⁵ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 79

⁶²⁶ Doudouwoura Kora Amadou, maire de Pô, Pô le 09/01/2000

Les habitants de Banon vont respirer ;
Ils sont désormais débarrassés de la force (dictature)».

Amina fut un *pabu* (prince) de Pô, particulièrement brutal, qui abusait de sa position pour violenter les populations à l'intérieur comme à l'extérieur des limites territoriales de la chefferie principale de Pô. Mais au cours d'une de ses incursions dans le territoire de la chefferie principale de Kampala, il fut capturé et tué par les gens de Kampala qui composèrent par la suite ce chant pour célébrer leur victoire. Depuis cette période et jusqu'à nos jours, les membres de la chefferie de Pô ne mangent ni ne boivent sur le territoire de Kampala. Cet événement remonterait selon notre informateur au règne du *Pô-pé* Yadè (1900-1917). Par contre, suivant la tradition de Kampala recueillie par Zwernemann⁶²⁷, ce fut sous le septième chef, Urê, que Kampala aurait mené une guerre victorieuse contre Pô. Dans ces conditions, si c'est lors de cette guerre qu'Anima fut tué, l'événement se situerait entre 1855 et 1870.

Pour ce qui est du Ghana, la plupart des chefferies principales entretenaient de bons rapports. Néanmoins, il y avait des rapports d'hostilité entre Paga et Pô et entre Paga et la chefferie *nankana* de Navrongo.

Dans le Kasongo précolonial, on se battait non pas pour des ambitions de conquêtes ou d'hégémonie, mais avant tout pour l'honneur. En effet, les mobiles possibles de guerre entre deux chefferies principales tournaient autour de la femme, de la terre ou encore du bétail. Ainsi, l'enlèvement d'une « Hélène » était surtout un motif valable pour déclencher la guerre. Ces mêmes motifs entraînaient d'ailleurs également comme nous l'avons expliqué des conflits intra chefferies, c'est-à-dire entre deux villages de la même chefferie principale.

En dehors de ces raisons, suivant la personnalité de son *pé*, une chefferie principale pouvait essayer d'intervenir dans les affaires intérieures d'une autre, surtout à l'occasion du choix d'un successeur à un *pé* défunt. Ces genres de tentatives d'ingérence furent également à la base des conflits qui survenaient entre chefferies principales. C'est le cas en particulier entre Pô et Tiakané, car les *pwa* de Pô ont toujours tenté sans succès d'ailleurs, d'imposer à la chefferie rivale un candidat qui leur est acquis. Cependant, le vrai fondement de ces rapports d'hostilités réside dans le fait que ces chefferies ne se réclamaient pas, et ne se réclament ni d'un ancêtre commun, ni d'une provenance commune de leurs *kawre*, symboles de leur pouvoir. En effet, en cas de guerre, les Kasena pensent que ce sont surtout les *kware* des deux « puissances » qui s'affrontent et la victoire d'une chefferie sur une autre est synonyme de puissance et de force de son *kwara* sur celui de la chefferie perdante. De telles victoires

⁶²⁷ ZWERNEMANN, J. 1972, op.cit., p. 147

offraient d'ailleurs à la chefferie victorieuse l'opportunité d'agrandir son territoire, puisque des villages indépendants pouvaient à cette occasion demander à être initiés à ce *kwara* si puissant. Il n'est donc pas exclu, que n'eut été la conquête coloniale, le début de centralisation amorcée avec la constitution des chefferies principales puisse se consolider davantage, d'autant plus que le Kasongo entretenait par ailleurs des rapports avec ses voisins et ne restait pas indifférent aux multiples influences.

6. 3. Les Rapports avec les voisins

Entre le XVI^e siècle et le milieu du XIX^e siècle, le Kasongo n'a pas évolué isolé du reste du monde. Comme les rapports intérieurs, le Kasongo entretenait avec ses voisins des relations tant pacifiquement, culturelles et commerciales que belliqueuses ou conflictuelles et parfois avec un voisin, les rapports étaient à la fois culturels, pacifiques et belliqueux. Il n'est pas possible de retracer ici, tous les rapports que les Kasena entretenaient avec leurs voisins. Nous n'en retiendrons que les plus importants, ceux qui marquèrent durablement l'évolution socio-politique et culturelle du Kasongo.

Il y a d'abord les voisins de l'ouest et du sud-ouest, les Nuna, les Sissala et de l'est et du sud-est, les Nankana puis ceux du nord-est, parmi lesquels il faut compter les Bissa. Enfin au sud nous avons les Dagomba et au nord, les Moose. Ces deux derniers voisins en particulier, marquèrent sur bien de points l'évolution politique, social et économique du Kasongo.

Les rapports entre les Kasena, les Nuna et les Sissala semblent remonter à une époque très reculée, probablement dès les débuts de la période migratoire. En effet, Tauxier⁶²⁸ affirme qu'après l'arrivée des Moose dans la région, ils furent suivis quelques temps après par un chasseur originaire du pays Kassonfra. Or, c'est par cette appellation que l'auteur désignait une partie des Nuna et des Kasena de l'ouest. Les Kasena de l'est étant des Kassonboura. En effet, lors de nos enquêtes à Pô, cette information a été confirmée⁶²⁹. Le Nuna en question était originaire de Kassana au Ghana. Une mission à Kassana⁶³⁰ nous a confirmé également qu'il y a eu effectivement des migrations de cette région en direction de Pô, même si par ailleurs les mobiles de ces migrations mises au compte d'un conflit de succession par la tradition de Pô n'ont pas été reconnus lors de nos enquêtes à Kassana.

Les habitants de Kassana se disent aujourd'hui faire partie des Kasena mais en réalité ils portent des noms de famille *nuna* et sont bilingues, puisqu'ils parlent aisément les deux langues. Pour le *Chiana-pê*, toute la partie sud et sud-est du pays *kasena* aurait été habitée par

⁶²⁸ TAUXIER, L.1912. op.cit., II, 308-309

⁶²⁹ Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97

⁶³⁰ Mahama Nébié, Conseiller du chef de Kassana, Kasana, le 18/01/2000

des Nuna et des Sissala. Pour lui, les Kasena et ces deux peuples étaient en contact et parlaient peut-être la même langue.⁶³¹

Dans la chefferie de Pô, un des conseillers du *Pô-pê* n'a pas hésité à affirmer que « *L'homme de san-yiga* (l'homme de l'ouest) *quand il est arrivé il épousa une fille moaaga. Nous les Kasena de Pô, nous sommes donc des métisses. Nous sommes issus d'une union entre un Nuna et une moaaga* »⁶³².

Il apparaît alors évident, que les Kasena et leurs voisins Nuna et Sissala ont entretenu des rapports dès la période de la mise en place du peuplement. C'est d'ailleurs du fait de ces relations que leurs langues respectives sont assez proches et au contraire, un peu éloignées du *lyele*. C'est pourquoi les ethnologues et autres linguistes les classent ensemble dans le grand groupe *gurunsi*. Cependant, pour ce qui est de l'organisation socio-politique ce sont les Kasena et les Nuna qui ont en commun la chefferie sacrée. Les autres groupes *gurunsi* ne connaissant que la chefferie de terre. C'est encore un argument qui milite en faveur d'un contact plus étroit entre Nuna et Kasena.

Le pays *nankana* fut aussi très tôt en rapport avec le Kasongo. Ainsi, certains fondateurs de chefferies sont dits être soit originaires du pays *nankana* ou avoir transité par cette région. C'est le cas de la chefferie de Kampala dont le fondateur Pamlougou serait venu de Nalérigu en passant par Tampela ou Tampilga en pays *nankana*. A partir de Kampala, Navè serait allé fonder la chefferie de Paga. Du contact entre Kasena et Nankana il en a résulté également des récits relatifs à la mise en place du peuplement dans la région de Tiébélé. En effet, comme nous l'avons relevé dans le chapitre consacré à la mise en place du peuplement, dans la chefferie de Tiébélé, un des villages premiers occupants, le village de Kollo fut probablement fondé par des Nankana, puisque même de nos jours la langue rituelle dans ce village demeure le *nankana*. Compte tenu de ce fait, il faut admettre que parmi les populations anciennement installées dans le Kasongo il y avait certes des Kasena mais aussi des Nankana, surtout dans la partie est du Kasongo. Les migrants *nankana* ont certainement à la faveur des alliances matrimoniales, perdu l'usage courant de leur langue qui ne subsiste plus que pour les rites et les sacrifices.

Une fois, cette période écoulée, les relations entre les Kasena et les Nankana se sont maintenues avec un léger mépris des Kasena pour leurs voisins. Ainsi, les Nankana sont présentés comme étant des gens rustres et qui mangent trop. C'est pourquoi certains auteurs⁶³³ n'ont pas hésité à déclarer que *nankana* est un terme de dénigrement que les Kasena auraient utilisé pour nommer leurs voisins de l'est. En effet, en *kasim*, ce terme peut se décomposer

⁶³¹ Ayagtam Adiali Roland, Chiana-pê, Chiana, le 20/01/2000

⁶³² Tiétambou Ali, Cour royale de Pô, Pô, le 12/01/2000

⁶³³ NICOLAS, F.J. op.cit., p. 171

ainsi qu'il suit : *noonu* (une personne) *kaana* (le vendre, la faim), le tout donnant *noonkaana* (le gourmand). Mais ce n'est là qu'une simple hypothèse.

Néanmoins, c'est fort de cela, que le pays *nankana* est considéré comme une des sources de l'approvisionnement en esclaves du Kasongo, car en temps de famine, les Nankana étaient semble-t-il, toujours prompts à vendre non seulement les produits de leur poterie mais encore leurs enfants aux Kasena⁶³⁴.

Mais la relation la plus importante qui lie la chefferie de Tiébélé au pays *nankana* est le don du *kwara* de Tiébélé à certaines chefferies *nankana*⁶³⁵. En acceptant ou en acquérant un *kwara* issu de Tiébélé, ces chefferies sont désormais rituellement rattachées au pays *kasena* et considérées comme des chefferies secondaires de la chefferie principale de Tiébélé. Il est à croire que cette soumission à Tiébélé ne se faisait pas volontairement mais plutôt par conquête.

En effet, pour le cas de la chefferie de Nadunayaro située en pays *nankana*, le 5^e *Tiébélé-pê*, Damina a dû organiser une expédition punitive, car cette chefferie *nankana* essayait dit-on de se soustraire de l'autorité de Tiébélé⁶³⁶.

Dans tous les cas, les relations culturelles entre Kasena et Nankana furent tellement étroites, qu'aujourd'hui les deux peuples se disputent la paternité de la remarquable architecture dite *kasena* et qui en phase d'être classée patrimoine mondiale par l'UNESCO. Il est vrai que dans le Kasongo de l'est vers l'ouest, plus on s'éloigne du pays *nankana*, plus ce style architectural se fait rare pour céder progressivement la place à une architecture visiblement sous influence *nuna*. Les Nankana ne sont pas les seuls voisins que les Kasena percevaient négativement. Il en était de même des Bissa, leurs voisins du nord-est.

Entre Bissa et Kasena, le Nazinon (ex. Volta Rouge) ne semble pas avoir constitué un obstacle naturel au développement des relations entre les deux peuples. C'est ainsi que nous interprétons les traditions du pays *kasena* du Burkina Faso qui évoquent de fréquents passages du fleuve par les Kasena qui allaient, surtout en période de famine, se procurer des grains en pays *bissa*. Les abords de ce fleuve sont dits « *liru buni* ». *Liru* représente le pays *bissa* et *bu* (rivière) *ni* (bord, bouche). Les Kasena à cette occasion ne se privaient pas d'attaquer les Bissa et les pillaient quand ils en avaient la possibilité. Il est fort probable que ce soient d'ailleurs ces incursions *kasena* en pays *bissa* qui furent à la base de la parenté à plaisanterie qui existe de nos jours entre Bissa et Kasena en particulier, et avec le groupe *gurunsi* de façon générale.

⁶³⁴ BATIGA, R.M.E., op.cit., p. 33

⁶³⁵ LIBERSKI, D. op.cit., p. 247

⁶³⁶ ANEYAN, E.M. op.cit., p. 53

A l'inverse, plusieurs quartiers et villages du Kasongo se réclament d'origine *bissa*. C'est le cas de Betare, de Pori et de Bwela dans la chefferie de Koumbili. C'est encore le cas de Songao dans la région de Pô, d'une partie de Tuyalo dans la région de Tiébélé, du quartier Lirabia de Tangassogo⁶³⁷, de quelques quartiers de Kampala et d'un quartier de Pounkouyan, chefferie vassale de Pô⁶³⁸.

Comme Tiébélé, la chefferie de Tiakané semble avoir des chefferies vassales en pays *bissa*. Il s'agit des chefferies de Gombougou et de Zira, situées entre Manga et Zabré. Ainsi, suivant une version du chef de Tiakané rapportée par Anne Marie Duperray⁶³⁹, les chefs de ces localités *bissa*, au moment de leur nomination avaient à se rendre à Tiakané pour offrir à la terre un sacrifice d'un bœuf, car ils sont originaires de Tiakané.

Avant la conquête coloniale, le chef de Tiakané qui les intronisait, envoyait un intermédiaire leurs porter le boubou et le bonnet rouge, principaux insignes d'un *pê kasena*. En fait ici, il faut comprendre que leurs regalia du pouvoir ont été acquis auprès de la chefferie de Tiakané, acquisition qui établit entre ces chefferies *bissa* et la chefferie de Tiakané un lien spirituel, puisque leurs regalia sont des « enfants » issus du *kwara* de Tiakané.

Avec Tiébélé et Tiakané, il faut retenir également Pounkouyan une chefferie secondaire de Pô qui aurait également donné un symbole du pouvoir à une chefferie *bissa*⁶⁴⁰. Les relations privilégiées entre Tiakané et le pays *bissa* sont d'autant plus probables que la chefferie de Tiakané semble avoir maîtrisé bien plus que les autres régions du Kasongo le travail de la forge souvent identifié aux Bissa dans le Kasongo.

Dans l'ensemble, les relations entre les Kasena, les Nankana et les Bissa semblent avoir été marquées surtout par une agressivité avec des pillages et des captures réciproques. Cependant, au-delà des conflits, il se faisait des échanges au plan culturel et les résultats de ces échanges sont encore d'actualité, en témoignent l'architecture *kasena* et la parenté à plaisanterie entre Bissa et Kasena.

Avec les voisins du sud (les Dagomba) et du nord (les Moose), les Kasena eurent des rapports encore plus tumultueux à une certaine époque.

Les Kasena ainsi que plusieurs autres groupes ethniques (Nuna, Sissala, Dagara etc.) occupent une zone comprise entre les royaumes *dagomba* et *mamprusi* au sud et les royaumes *moose* au nord. Bien longtemps avant la conquête coloniale, des relations existaient entre ces Etats centralisés et cette région intermédiaire que les Kasena partageaient et partagent avec

⁶³⁷ HAHN, H.P. 1999. op.cit., p. 103

⁶³⁸ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 67

⁶³⁹ Ibid.

⁶⁴⁰ LIBERSKI, D. op.cit., p. 247, note 26

d'autres peuples. Avec les Dagomba, deux motifs principaux semblent expliquer le fondement et la nature de ces rapports.

Il y a d'abord le commerce. La région est traversée comme nous l'avons montré par des routes commerciales qui joignaient les états *dagomba* aux royaumes *moose*.

Ensuite, il faut tenir compte de la recherche de captifs, liée aux besoins d'approvisionnement de la côte où étaient installés les négriers européens en général, et en particulier les Portugais. Or, il se trouve que cette zone intermédiaire était considérée comme le domaine de populations à faible capacité organisationnelle, et de ce fait, perçue comme un « réservoir d'esclaves ».

En ce qui concerne les relations commerciales entre les Dagomba et les Kasena, il n'est pas utile de revenir en détail sur cette question. Il suffit de rappeler que depuis le XVII^e siècle, des minorités *dagomba* étaient installées dans le Kasongo et se livraient aux activités commerciales. Ce fut très certainement à cette occasion que les Dagomba découvrirent les faiblesses de ce peuple et de ses voisins qui apparurent à leurs yeux comme des populations faibles, puisqu'elles n'avaient pas un pouvoir centralisé et hiérarchisé comme c'est le cas au Dagomba. Dès lors, le besoin de captifs se faisant sentir, les Dagomba vont s'orienter vers le pays *kasena* et les régions environnantes.

Ainsi, selon Awedoba⁶⁴¹, la chasse aux esclaves par les Dagomba, les Gonja et les Mamprusi au Kasongo a dû commencer bien avant le XVIII^e siècle. Cela est probablement exact, puisque quand Bowdich visita Kumasi en 1817, il rapporta que la capitale du Dagomba et chaque grande ville devait envoyer annuellement à Kumasi, un tribut⁶⁴² qui se composait de divers vivres, mais encore de 500 esclaves⁶⁴³. Ailleurs, Bowdich⁶⁴⁴ précisa que la plupart des esclaves à Kumasi furent envoyés aux Ashanti comme une partie du tribut annuel de Inta, du Dagomba et de leurs voisins.

C'est pour se procurer ces esclaves que les Dagomba entreprenaient des raids esclavagistes au sein des groupes ethniques du nord parmi lesquels se trouvaient les Kasena. En fait, le montant du tribut en esclaves que le Dagomba devait payer aux Ashanti a dû varier dans le temps, suivant la demande sur la côte, puisque dès 1744 déjà, il eut à fournir annuellement 2000 esclaves⁶⁴⁵.

⁶⁴¹ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 57

⁶⁴² Ce fut à l'occasion d'une querrelle de succession qui opposa Garba et Zirilim tous princes et candidats au trône du Dagomba, que Zirilim sollicita l'aide du roi Ashanti Osei Kodjo qui s'empara aisément de Garba. Depuis cette date (1744) au titre de la rançon de Garba, le Dagomba eut à fournir sous forme de tribut, des esclaves à Kumasi qui en faisait le commerce avec les négriers installés sur la côte.

⁶⁴³ BOWDICH, T.E. op.cit., p. 320-321

⁶⁴⁴ Ibid., p.320

⁶⁴⁵ KI-ZERBO, J. 1978. op.cit., p. 267

La variabilité de ce tribut, imposé en fait depuis 1720 par Saï Apoko⁶⁴⁶, se faisait suivant les exigences de Kumasi, puisque Bowdich⁶⁴⁷ rapporte que : « *the tributes of the various nations they had subdued, were in some instances fixed, but more frequently indefinite, being proportioned to the exigencies of year* » (les tributs qu'ils faisaient payer aux différentes nations qu'ils avaient asservies étaient fixes dans certains cas, mais ils sont très fréquemment variables, en fonction des contraintes de l'année). C'est d'ailleurs, cette chasse aux captifs qui a contribué à donner naissance au groupe ethnique *gurunsi*, puisque dans certaines langues du Ghana comme le hanga, *gurunsi* n'aurait d'autre sens que « *esclave* ». Les Kasena étaient d'autant plus éprouvés que du nord venaient également des états *moose* des raids non moins esclavagistes.

Les rapports entre Kasena et Moose ont varié au cours du temps et sont suivant les périodes, motivés par un certains nombre de facteurs :

Jusqu'au XVI^e siècle, ces rapports sont marqués par une infiltration de quelques Moose en pays *kasena*. Ces Moose ont souvent été accueillis favorablement, car, la société était alors en construction et les premiers habitants cherchaient à peupler leurs terroirs. A ce stade, les relations se sont soldées par une intégration des nouveaux venus à travers notamment des alliances matrimoniales, des rites d'intégration et enfin l'avènement d'un nouvel socio-politique concrétisé par le *paare* ou chefferie sacrée. Il s'agissait alors d'un échange culturel qui s'est soldé par un métissage.

Entre le XVI^e siècle et la seconde moitié du XIX^e siècle, d'autres facteurs entrent en ligne de compte. Il y a d'abord le commerce, comme dans le cas des Dagomba et aussi le fait que comme ces derniers, les Moose ne voyaient en ces populations que des gens faibles, dépourvus d'une organisation politique solide.

S'agissant de la première période, là également il ne nous semble pas indispensable de revenir sur les migrations *moose* à destination du Kasongo. En revanche, pour ce qui est de la seconde phase des rapports Moose/Kasena, il est indispensable d'expliquer le développement de ces relations.

En ce qui concerne le commerce, pour se rendre aux marchés du Dagomba et du Gonja, les commerçants *moose* empruntaient des routes qui traversaient le pays *kasena*. C'est l'itinéraire de ces commerçants que Binger⁶⁴⁸ tenta de décrire quand il dit : « *vers le sud, reliant Waghadougou à Salaga, il n'y a pas de chemins bien définis, bien arrêtés. Les Gourouga sont pillards. La rapacité des chefs est excessive. Les marchands changent d'itinéraires très souvent* ».

⁶⁴⁶ BOWDICH, T.E. op.cit., p. 235

⁶⁴⁷ Ibid., p. 320

⁶⁴⁸ BINGER, L.G. op.cit., I, p. 481

Plus loin, précisant les grandes escales qui étaient toujours à peu près les mêmes, l'auteur cite Pô et Paga.

Le commerce, nous semble-t-il aura donc été le principal vecteur qui permit aux Moose de bien connaître le pays *kasena* et d'y effectuer des raids esclavagistes. La capture des esclaves contribuait du reste à alimenter ce commerce que les marchands *moose* entretenaient avec les Dagomba et les Mamprusi. C'est la raison pour laquelle il est permis de comprendre que les « Gourounga » soient rapaces et qu'ils pillent ces commerçants esclavagistes. Ce n'était là, qu'une réplique aux razzias des Moose. Binger ⁶⁴⁹ lui-même le souligne quand il affirme : *« ils s'en vantent (les Moose) en faisant remarquer qu'ils sont environnés de peuplades à demi barbares qu'ils n'ont pas voulu annexer parce qu'ils ne sont pas de même famille. Je ne crois pas que ce soit le sentiment de l'homogénéité qui les ait guidés, c'est un tout autre mobile qui n'est flatteur pour eux. Le Mossi n'a jamais annexé le Gourounsi, tout simplement parce qu'il ne pourrait plus le ravager ; si au contraire il vit en hostilité avec lui, il y trouvera son profit, puisqu'il aura toujours la ressource de capturer ses habitants. Je ne puis trouver de meilleure comparaison qu'en appelant le Gourounsi le « vivier du Mossi ».*

Les incursions *moose* dans le Kasongo et dans le pays *gurunsi* en général sont effectivement une réalité. Une enquête de Anne Marie Duperray, en 1974 auprès du Larlé *naaba* de l'époque (*naaba* Ambga), a confirmé que c'était une pratique courante pour les Moose que d'aller se procurer des esclaves dans cette région.

En revanche, il est difficile d'admettre l'argument de Binger selon lequel les Moose n'auraient pas conquis le pays *gurunsi* pour uniquement se préserver une source d'approvisionnement en esclaves. Comme l'a si bien montré Anne Marie Duperray⁶⁵⁰, c'est bien plutôt la réaction violente et permanente à toute forme de domination qui a permis aux Gurunsi d'échapper au sort que les Moose réservèrent aux Ninse et ou Nyonyose. Quoiqu'il en soit, sans que nous puissions avancer un chiffre, ces ponctions étaient importantes. En relatant la fin de son séjour chez Boukary *naaba* (Boukari Koutou), Binger ⁶⁵¹ nous fournit une indication sur l'importance des razzias esclavagistes des *Moose* en pays *gurunsi* : *« la veille de mon départ, il m'envoya trois jeunes femmes de vingt à vingt-cinq ans en exprimant le désir de me les voir épouser. Il s'excusa près de moi de ne pas être assez riche pour me faire un plus beau cadeau....Elles appartenaient l'une à la tribu Gourounga-Kassanga et les deux autres à la tribu Gourounga-Youlsi ».*

⁶⁴⁹ BINGER, L.G., op.cit., I, p. 483

⁶⁵⁰ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 63

⁶⁵¹ BINGER, L.G. op.cit., I, P. 473-474

En fait, les raids esclavagistes *moose* en pays *kasena* remonteraient loin dans le temps, probablement dès le XVI^e siècle. Il semble en effet, que le recrutement des esclaves au Kasongo ait été inauguré par le fondateur de la chefferie de Nobéré, *naaba* Bilgo⁶⁵². Or dans une de nos précédentes études⁶⁵³ nous sommes parvenu à situer ce personnage qui a un grand rapport avec l'histoire de Pô, entre le 1480 et 1540. La légende de *naaba* Bilgo n'aurait alors d'autres objectifs que celui de masquer cette réalité historique. Une interrogation importante qui reste cependant est de savoir à quoi les Moose destinaient ces captifs ?

Les esclaves raziés par les Moose leur permettaient de disposer de pages et autres serviteurs dans leurs cours royales. La plupart du temps, les serviteurs des *moog nanamse* sont tous d'origine captive, que cela soit au Yatenga⁶⁵⁴ à Ouagadougou ou à Nobéré. Ils constituaient une garde dévouée à leur défense. Ils servaient en outre de main-d'œuvre à moindre frais. Mais le plus grand lot allait alimenter sous forme de marchandises le commerce de captifs sur les marchés de l'époque comme Ouali-oualé, Gambaga, Yendi et Salaga. C'est ce que Kwamé Arhin⁶⁵⁵ a montré en indiquant que parmi les marchandises dont les Moose faisaient le commerce, il y avait des produits de base de la savane, des produits de l'artisanat, des produits importés du nord, par exemple du Niger, mais aussi et surtout des esclaves *gurunsi*.

Les raids esclavagistes des Dagomba et des Moose n'ont pas été on s'en doute sans conséquences sur le Kasongo. D'une façon générale, les groupes ethniques qui se trouvaient entre les royaumes *moose* au nord et les Etats *dagomba*, *gonja* et *mamprusi* au sud étaient considérés comme des populations faibles, sans organisation socio-politique forte. Leur région constituait alors une espèce de zone « *tampon* » où Moose et Dagomba pouvaient chasser des esclaves sans empiéter sur leurs domaines respectifs. C'était une zone intermédiaire, non défendue par aucune structure forte et qui formait de ce fait, une région de libre entreprise ou de « *zone franche* » à la disposition de bandes de guerriers à la solde des Moose et des Dagomba qui venaient y puiser autant d'hommes qu'ils pouvaient.

Ces hommes réduits en esclaves étaient vendus sur les marchés ou tout simplement remis aux Ashanti à titre de tribut. En absence de statistiques, il est difficile de se faire une idée précise de ce que cela a représenté comme ponction humaine. Néanmoins, il ne fait aucun doute, qu'entre le XVI^e et le XIX^e siècle, le nombre de captifs enlevés dans le Kasongo devait être élevé. A ce titre, on peut estimer que ces razzias ont entraîné une ponction

⁶⁵² SKINNER, E.P. op.cit., p. 55 et p. 218 ; DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 63

⁶⁵³ GOMGNIMBOU, M. 1998. op.cit., p. 60

⁶⁵⁴ IZARD, M. 1975. Les Captifs royaux de l'ancien Yatenga . Dans MEILLASSOU, C (S/D). *L'Esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, François Maspero, p. 281-296

⁶⁵⁵ ARHIN, K. 1979. *West African traders in Ghana in Nineteenth and Twentieth Centuries*. London, Longman, p. 5

démographique. La chasse à l'esclave fut également une des raisons de l'insécurité plusieurs fois évoquée par Binger et ses contemporains. Il en est de même pour la baisse de la production agricole et de l'ensemble des activités en général, puisque les hommes valides constituaient le lot de captifs les plus recherchés.

Une autre conséquence importante est la dispersion des Kasena loin, et parfois très loin de leur pays. Ainsi, beaucoup d'entre eux se sont retrouvés en pays *moaaga* où leur rôle fut parfois très déterminant, surtout pour ceux qui furent intégrés dans les armées. C'est avec leur soutien et pression armée, que Boukari Koutou fut choisi par les grands électeurs de Ouagadougou pour succéder en 1889, sous le nom de *naaba* Wobgo, à *naaba* Sanem⁶⁵⁶. Très tôt, ils ont alimenté également le trafic négrier. C'est ainsi que dès 1852 on retrouve des locuteurs du *kasim* en Sierra Léone⁶⁵⁷. Malgré eux, les Kasena ont été impliqués en tant que produits dans le commerce international.

Pourtant, jusque là, la période la plus noire de la chasse à l'homme en pays *kasena* et en pays *gurunsi* de façon générale est à venir. En effet, le demi-siècle qui vient va être encore plus éprouvant pour les Kasena. Ils ont à faire face d'abord à l'invasion *zaberma* puis à peine sortis de cette épreuve, ils durent affronter la conquête coloniale, qui vint mettre définitivement un terme à l'évolution socio-politique interne propre à ce peuple.

⁶⁵⁶ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 66

⁶⁵⁷ HOWELL, A.M. op.cit., p. 29

TROISIEME PARTIE

**LE KASONGO DU MILIEU DU XIX^e SIECLE
A LA CONQUÊTE COLONIALE**

Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, nous pouvons dire que la situation socio-politique du Kasongo était marquée par des luttes intestines, d'une part à l'intérieur des chefferies principales, et par des conflits inter chefferies d'autre part. Pourtant, ces luttes intestines n'étaient pas les seules. Il faudra y rajouter les raids des marchands d'esclaves venus du Dagomba et du Moogo. L'organisation socio-politique du Kasongo, non centrée autour d'une seule autorité forte et aussi, le style d'habitat dispersé constituaient pour eux, autant de facilités dans leurs activités de chasseurs d'esclaves.

La société *kasena* et *gurunsi* de façon générale, fragilisée davantage par ces agressions va vivre la fin du siècle dans un état de guerre et d'insécurité presque permanente. Dans le Kasongo pendant que les Zaberma entraient par le sud et le sud-est, ravageaient le pays, pillaient les vivres et réduisaient les hommes en captivité, les Français, les Allemands et les Anglais étaient à la porte, car, tous ces états européens considéraient le Gurunsi, et donc le pays *kasena* comme leurs arrière-pays ou hinterland.

L'invasion *zaberma* a constitué assurément pour les Kasena un des événements les plus éprouvants de leur histoire et les souvenirs relatifs à cette époque sont encore vivaces partout au Kasongo, que ce soit au Ghana ou au Burkina Faso. Se croyant libérés du joug *zaberma*, les Kasena qui pensaient voir aux Français et aux Anglais des libérateurs ont vite fait de désenchanter, puisqu'ils quittaient une domination éphémère pour une autre beaucoup plus durable, car, les effets de la conquête coloniale sont encore concrets dans leur vie quotidienne.

CHIPITRE VII :

L'INTERMEDE ZABERMA ET SES CONSEQUENCES

A une date relativement récente, Anne Marie Duperray⁶⁵⁸ écrivait : « *Il n'existe aucune étude d'ensemble sur les Zaberma en Haute-Volta* ». A l'époque où elle écrivait, l'auteur avait sans aucun doute raison, dans la mesure où en dehors des ouvrages généraux qui évoquaient le passage des Zaberma dans les pays du Burkina Faso, aucun point n'avait encore été fait. Par contre, sur le Nord Ghana, on disposait déjà de l'important article de J.Holden⁶⁵⁹. Depuis, nos connaissances sur l'activité des Zaberma au Burkina Faso comme au Ghana se sont renforcées grâce à l'étude de Stanislaw Pilaszewicz⁶⁶⁰. Mais bien avant cette étude, sur les Zaberma et leurs activités, on disposait d'informations éparses dans quelques auteurs.

Parmi ces auteurs, il faut sans aucun doute citer en premier lieu les explorateurs européens des années 1888-1890. Ce sont entre autres, Adolph Krauze, Kurt Von François et surtout le capitaine Louis Gustave Binger. Dans son ouvrage intitulé *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1888-1889)*, le témoignage de Binger est de première main, dans la mesure où il a séjourné dans la région au moment où les Zaberma l'avaient mise sous coupe réglée.

Nous disposons également chez les administrateurs français et anglais des informations de seconde main. Du côté français, l'ouvrage de Louis Tauxier⁶⁶¹ demeure une source incontournable, tant il abonde de détails sur l'activité des Zaberma en pays *gurunsi*. Pour les auteurs anglophones, qui reprennent parfois Louis Tauxier, les plus importants sont Ferguson⁶⁶², Cardinall⁶⁶³ et Rattray⁶⁶⁴.

Plus récemment, on peut retenir le travail de Michel Izard⁶⁶⁵ qui permet de comprendre quels types de relations existaient entre les Zaberma et les *moog nanamse*.

En dehors des sources écrites, l'invasion *zaberma* est dans le Kasongo du Burkina Faso et du Ghana, l'événement historique qui mis à part la conquête coloniale, a le plus marqué les souvenirs au point que les récits à son sujet laissent parfois penser qu'il vient de se

⁶⁵⁸ DUPERRAY, A.M. op. cit., p. 76

⁶⁵⁹ HOLDEN, J. 1965. *The zabarma conquest of North-West-Ghana* » *Transactions of Historical Society of Ghana*, vol. III, p.60-86

⁶⁶⁰ PILASZEWICZ, S. 1992. *The Zabarma conquest of north-west Ghana and Upper Volta. A Hausa narrative "Histories of Samory and Babatu and others"*, by Mallam Abu, Polish scientific publishers, Warovie

⁶⁶¹ TAUXIER, L. 1912, op. cit.

⁶⁶² FERGUSON, G.E. op. cit.

⁶⁶³ CARDINALL, A.W. op. cit.

⁶⁶⁴ RATTRAY, R.S. op. cit.

⁶⁶⁵ IZARD, M. 1970, op.cit

produire. Les meilleurs témoins de cette période demeurent les nombreux chants qui en pays *kasena* relatent cet événement. Dans la chefferie de Pô par exemple, le quartier Gongo avait à cette occasion, composé le chant suivant :

« *Gongo yi dam tiu yoo;*
Gongo yi dam tiu yoo;
Nagana kalumpê gaa gnogo hoo;
Mazaba naa;
Dam da kara sa Aworabu
Kiyé sim ba zeni n'va;
Gambonga magui pio ;
Kasena yiyagui ».

La traduction de ce chant donne à peu près le texte suivant :

Gongo est un pays de la force ;
 Gongo est un pays de la force ;
 Les lions de la brousse ;
 Soyez les bienvenus ;
 La force n'est pas un champs pour qu'Aworabu ;
 Défriche afin que tu viennes aides à cultiver ;
 Le Gambonga a tiré le fusil ;
 Les Kasena se sont dispersés.

Ce chant relate le fait que Gongo était un quartier de valeureux guerriers, raison pour laquelle il a résisté plus que les autres aux agresseurs *zaberma*, identifiés ici aux Ashanti (Gambonga). Il confirme par ailleurs la supériorité de l'armée *zaberma* grâce à l'usage du fusil qui semait la frayeur au sein des Kasena. L'atrocité avec laquelle les Zaberma ont attaqué les Kasena est comparée à la férocité d'un fauve, tel le lion. La dispersion de la population suite à cette agression transparaît également dans le chant.

Il est alors naturel que les sources orales complètent utilement nos informations sur les activités des Zaberma au Kasongo, car, elles apportent des précisions pas toujours présentes dans les documents écrits.

Sur la base de ces documents écrits et oraux, il est indispensable d'expliquer d'abord qui sont les Zaberma. Cela nous permettra de comprendre les mobiles profonds de leur mouvement et par la suite, de montrer comment l'invasion s'est déroulée. Un effort sera fait pour tenter de cerner les causes du succès des Zaberma ainsi que les conséquences que cette agression entraîna pour le Kasongo avant d'aborder les raisons de l'essoufflement *zaberma*.

7.1. Origines et mobiles du mouvement zaberma

En pays *kasena*, la plupart des informateurs que nous avons interrogés connaissent mal le pays d'origine des Zaberma. Tantôt, on les dit venir du Dagomba, de la région de Léo et même du pays *moaaga*, puisqu'ils sont souvent assimilés aux Moose ou plus exactement aux *golnia*, terme par lequel les Kasena désignent tous les peuples qu'ils ne connaissent pas, et qui pour ce faire, sont à leurs yeux des « *sauvages* », des « *barbares* » ou encore de gens de la brousse. Il n'y a que quelques informateurs, souvent lettrés, qui citent le Niger actuel comme patrie d'origine des Zaberma.

Les premiers explorateurs européens avaient déjà bien situé la patrie des « *cavaliers vautours* » pour reprendre l'expression de Yves Person. Ainsi, H.Barth ⁶⁶⁶ affirma-il que: « *the province of Zabérma or Zérma (Jérma) is bordered toward the southwest by the Niger, toward the south by the province of Déndina and the district of Tamakala, and toward the southeast by the province of Mauri* » (La province du Zaberma ou Zérma (Jérma) est limitée au Sud-ouest par le Niger, au Sud par la province du Déndina et le district de Tamakala, et Sud-est par la province du Mauri).

Pour Binger ⁶⁶⁷, ces « *Songhay* » du Zaberma venaient de la rive gauche du fleuve Niger et du nord du pays *haoussa*. Tauxier ⁶⁶⁸ donne encore plus de détails quand il dit : « *les Djermabès ou hommes du Djerma- que les Gourounsi désignèrent sous les noms plus ou moins bien choisis de Djermas ou Zaberma ou Djermabés ou Zaberma, mais plus généralement de Zaberma, habitent, avant 1860, dans le Djerma, pays songhay situé à l'est du Niger entre Say et Kano* ». La localisation que fait plus tard Cardinall ⁶⁶⁹ du pays des Zaberma est moins précise que celle faite par Tauxier, puisqu'il se contente seulement d'indiquer : « *the Zaberimi were living to the north-est of Fadi N'Gurma, the most easterly of the Moshi kindoms* » (Les Zaberma vivaient au Nord-est de Fada N'Gourma, la région la plus à l'est des royaumes Mossi).

En réalité, le terme *zaberma* est un mot *haoussa* qui servait à désigner les habitants du Jerma dans le Songhay. Dans la littérature africaine, il existe en effet plusieurs variantes d'appellation de ces guerriers. Parmi les appellations les plus courantes, on peut retenir Jerma, Zarma, Dyerma, Dyabarma, Zabarima, Zaberma, Zamberba ou encore Djermabe. Quelle que soit l'appellation retenue, elle désigne une population qui, aujourd'hui, vit près de Niamey et de Dosso dans la république du Niger. Les Zaberma sont également présents dans

⁶⁶⁶ BARTH, H. 1965. *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa*. Vol. III, Appendice V, p. 642

⁶⁶⁷ BINGER, L.G. op.cit., I, p.503

⁶⁶⁸ TAUXIER, L. 1912. op.cit., I, p. 183-184

⁶⁶⁹ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 9

la région de Sokoto au nord du Nigéria.⁶⁷⁰ Dans le Kasongo, les appellations les plus courantes sont Zarma, Djarma et Zabarma.

Dans tous les cas, comme on peut le constater, le berceau des Zaberma est très loin du Burkina-Faso et du Ghana et on peut à juste titre s'étonner qu'ils soient présents dans le Kasongo vers la fin du XIX^e siècle. Il est donc nécessaire de rechercher les circonstances historiques qui permirent aux Zaberma de quitter leur pays pour se retrouver dans le Kasongo au XIX^e siècle finissant.

7.1.1. Origines et causes immédiates de l'invasion

C'est à partir du Nord Ghana, précisément du Dagomba (voir carte 7, p.) que les Zaberma pénétrèrent dans le pays *gurunsi* en général et *kasena* en particulier. Selon les témoignages de voyage du Dr Krauze, repris par P.Hebert⁶⁷¹, c'est vers 1860 que Handa, roi du Dagomba, appela les guerriers *djermabé* pour razzier les pays *boura (builsa)* et *boussancé (bissa)*.

Ces Djermabé ne venaient pas alors directement du Djerma à travers le pays *moaaga*, mais ils se trouvaient au cours de leurs pérégrinations au sud du Dagomba. Du Dagomba, les Djermabé rayonnaient dans toutes les directions ; ils allaient même très loin de leurs bases, jusque vers Banfora qu'ils attaquèrent en 1870. Ce n'est que plus tard, suivant l'auteur, que Dalbizine, le roi du Dagomba, leur demanda de soumettre les villages révoltés du Gurunsi du sud.

En 1872, le chef du canton *kassonfra (nuna)* de Béga (Bieha) implora à son tour leur aide. Léo, Sati, To, Kassougou suivirent ce triste exemple. Les Djermabé ne tardèrent pas à dévaster toute la région et à se rendre plus qu'indésirables. Handa, prié par le chef de Kassougou (Kassou), marcha contre les Djermabé et les battit en 1880. Ils furent alors accueillis par Moussa Kadio de Sati. Les Djermabé saisirent alors cette occasion, défirent complètement Handa et ses Dagomba, puis ils se retournèrent contre Moussa leur sauveur de naguère qu'ils écrasèrent et prirent possession de Sati. A partir de janvier 1887, Sati devint la base la plus importante des Zaberma.

Les explications fournies par Krauze ne sont pas suffisantes, dans la mesure où les raisons pour lesquelles le roi du Dagomba avait besoin de razzier les Builsa et les Bissa ne sont pas clairement identifiées. En outre Dalbizine n'est pas un roi du Dagomba mais plutôt le village Sissala de Dolbizan dont le chef demanda à Handa de lui prêter ses guerriers *zaberma*.

⁶⁷⁰ PILASZEWICZ, S. op.cit., p. 7

⁶⁷¹ HEBERT, P. 1961. Samory en HauteVolta . *Etudes Voltaïques*, 2, p. 9, note 2

A la différence de Krauze, Binger⁶⁷² nous rapporte en ces termes, une version plus détaillée de l'arrivée des Zaberma au Nord Ghana : *« ce Songhay (Gandiari) a quitté il y a six ans le Zamberma pour passer le Niger à Say et recruter d'autres Songhay sur la rive gauche du fleuve, dans les régions désignées sur les cartes « songhay indépendants ». Il se promettait d'expéditionner chez les Bimba⁶⁷³, dans le Boussangsi ou chez tout autre peuple, suivant que l'occasion s'en présenterait.*

Pour ne pas éveiller les soupçons et éviter de se faire fermer le pays, il ne prit que quelques compagnons de route et marcha pendant quelque temps à l'aventure, lorsque, sachant que le Mampourga naba se préparait à châtier des villages du Gourounsi, entre autres Pou ou Poukha (Pô), Gandiari se dirigea à cheval sur Gambakha.

Il voyageait avec un ami nommé Alfa Hainou et n'était suivi qu'à plusieurs jours de marche par ses compagnons dévoués.

Mais en arrivant il apprit que le parti musulman, craignant sans doute que la guerre ne fit naître des difficultés encore plus grandes dans les transactions futures avec le Gourounsi, faisait tout son possible pour éviter une prise d'armes.

Le Mampourga Naba s'était laissé d'autant plus persuader, que sans l'appui des musulmans de Gambakha et de Oual-Oualé, il ne pouvait rien faire, ses forces n'étant pas assez nombreuses.

Et enfin, raison majeure, cette guerre ne lui disait plus grand chose, les musulmans et par conséquent Dieu, ne lui prêtant plus d'appui.

Gandiari, après avoir sondé les musulmans de Gambakha et de Oual-Oualé, acquit la certitude qu'il n'y avait rien à faire de ce côté. On lui donna le conseil de partir pour Karaga, le naba de ce village, assez puissant, ayant formé, avec Daboya et Kompongou, le projet de détruire deux ou trois villages du Gourounsi, frontaliers du Dagomba.

Gandiari et Alfa Hainou se rendirent donc à Karaga. Possédant chacun un cheval, ils furent agréés avec enthousiasme par le naba, et l'expédition fut organisée avec le concours des gens de Daboya.

Les Gourounga ne possèdent ni chevaux ni fusils, aussi furent-ils promptement réduits et la razzia de captifs fut considérable. Une fois les quelques villages hostiles détruits, Daboya et Karaga considérèrent le but comme atteint et se retirèrent.

Sur ces entrefaites, plusieurs autres villages du Gourounsi firent des ouvertures aux chefs de colonne pour leur demander de les aider contre des villages voisins.

⁶⁷² BINGER, L.G.op.cit., I, P.503-504

⁶⁷³ Ce terme désigne les Gulmanceba (Gourmantché) qui habitent le Buingo (région de Fada'Gourma à environ 220 km à l'est de Ouagadougou. Ils sont aussi partagés entre plusieurs Etats notamment le Burkina Faso, le Niger, le Bénin et le Togo.

Gandiari n'eut de peine à retenir quelques gens armés de Daboya et de Karaga, qui formèrent avec des Songhay du Zaberma le noyau de sa future armée.

Un ou deux succès faciles et la quantité de captifs qu'il razziait lui valurent bientôt une réputation telle, que de toute part il lui arriva des forces, constituées naturellement par des aventuriers d'origine mossi, dagomba, gondja, gottoto, puis des Mandés de tous les pays et des gens venant du Yorouba, mais principalement des habitants de Oua et de Bouna. Au fur et à mesure que les succès de Gandiari grandirent, il lui arriva des songhay ; actuellement ils sont les plus nombreux ».

A la lecture de ce passage, on s'aperçoit, suivant Binger, que les Zaberma n'ont pas été appelés par Handa du Gambaga. Ils étaient déjà en aventure et toujours prêts à offrir leurs services là où le besoin se faisait sentir.

Pourtant, quelques années plus tard, Louis Tauxier⁶⁷⁴ renoue avec la version qui fait venir les Zaberma au nord Ghana, suite à un appel du roi Handa de Gambaga. C'est ainsi que cet auteur affirme : « *En 1960, Handa, roi du Dagomba, ayant à payer un tribut annuel important en filles et en garçons aux Achantis, appela les guerriers Djermabè pour razzier commodément les pays Boura et Boussasé. Puis Dalbazine, chef Sissala, son allié, commandant quelques territoires entre Gambaga et Léo, lui demanda les dits Djermabés pour soumettre des villages révoltés et pour faire à son tour des expéditions de pillage. Handa les prêta à Dalbazine et ainsi les Djermabés entrèrent en contact avec le pays Gourounsi par le sud. En 1872, le chef du petit canton Kassoufra (Nuna) de Béga (Biéha) les appela à son tour à son aide pour se défendre contre des cantons voisins, puis Léo, Sati, Tô, Kasougou suivirent le même exemple : Ainsi la meute dévastatrice se trouva lâchée par les Gourounsi eux-mêmes dans le malheureux pays où elle devait accumuler les ruines, et les Djermabés commencèrent à travailler pour eux-mêmes et à dévaster tout. Le chef de Kassougou, parent du roi Dagomba, en sa qualité de fils de Mossi, finit par prier Handa de les débarrasser de cette horde malfaisante et Handa intervint.*

Dalbazine ayant refusé de livrer Alpha Hinné, chef des Djermabés, Handa marcha contre eux et les battit. Malheureusement, le chef de Sati, Moussa, un marabout qui était en train de se créer un petit Etat sur la lisière du pays Nounouma et du pays Sissala, recueillit les Djermabés et ceux-ci, reprenant la campagne, défirent complètement à leur tour Handa et ses Dagomba. Ceux-ci ne purent que regagner leur pays par les voies les plus rapides. Les Djermabés triomphaient. Bientôt, ils entraient en guerre avec leur sauveur Moussa, l'écrasaient, le tuaient et prenaient Sati. Ils faisaient de ce village leur place forte et leur capitale et de là dirigeaient des expéditions de pillage du nord au sud de la résidence de Léo.

⁶⁷⁴ TAUXIER, L 1912. op.cit., I, P.183-184

A l'est et au sud, ils allaient chez les Bouras, Nankanas, Sissalas du pays Français et Anglais..... ».

Ce passage du *Noir du Soudan* semble confirmer la version selon laquelle les Zaberma auraient été appelés par le roi du Dagomba. Par ailleurs, il nous indique clairement les raisons pour lesquelles le Dagomba fit appel aux guerriers *zaberma*. C'est parce qu'il avait des difficultés à réunir les quantités de captifs nécessaires pour faire face au tribut qu'il devait payer annuellement aux Ashanti. A partir du Dagomba les Zaberma furent prêtés au chef de Dolbizan, qui était un ami du roi du Dagomba et c'est ainsi qu'ils pénétrèrent le pays *gurunsi*.

Quelques années après, Cardinall⁶⁷⁵ avança également les mêmes arguments développés par Tauxier. En effet, il déclare : *“About 1860 the tribute was not forthcoming, and the Na of Dagomba sought the aid of some Zaberimi raiders to collect the salves for him....The offer was accepted and the Zaberimi became for a short time a sort of mercenary irregular force attached to the court of Yendi. From time to time their services were in request by petty Chiefs of the Dagomba or Moshi...”* (Vers 1860, le tribut n'était plus disponible, alors, le Na du Dagomba sollicite l'aide de quelques chasseurs *zaberma* afin de razzier des esclaves pour lui...Ils acceptèrent son offre et devinrent très rapidement une sorte de force mercenaire irrégulière attachée à la cour de Yendi. Quelques fois de petits chefs du Dagomba ou du royaume Mossi sollicitaient leurs services)

Pourtant, s'appuyant sur un manuscrit Haoussa (N° 98017), Stanislaw Pilaszewicz⁶⁷⁶, dans une étude relativement récente rejoint Binger, puisqu'il démontre que ce sont en fait, les Zaberma eux-mêmes qui ont décidés de se rendre au Dagomba. Ils y auraient emmené des chevaux pour vendre. Cette explication est d'autant plus plausible, que les relations entre le Nord Ghana par Sansanné-Mango en direction du Niger et du pays *haoussa* semblaient florissantes au XIX^e siècle⁶⁷⁷. L'arrivée des Zaberma dans le Dagomba se situe selon l'auteur, sous le règne de Na Abdulaï, c'est-à-dire entre 1849 et 1876.

Il existe encore une troisième explication à l'arrivée des Zaberma dans le Dagomba. La tradition *zaberma* décrit en effet leur migration comme une mission de prosélytisme musulman. Ainsi, avant leur arrivée, il n'y aurait eu aucun musulman à Yendi et un seulement à Karaga⁶⁷⁸. Il n'est pas utile de s'étendre sur le caractère erroné d'une telle affirmation, puisque comme l'indique Binger, bien au contraire, à leur arrivée, les Zaberma furent confrontés à la résistance des musulmans qui s'opposaient à une expédition en pays *gurunsi*.

⁶⁷⁵ CARDINALL, A.W. op.cit., p. 9-10

⁶⁷⁶ PILASZEWICZ, S. op.cit., P. 7-18

⁶⁷⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 76

⁶⁷⁸ Ibid., p. 77

Dans tous les cas, quelque soient les motifs et les circonstances de l'arrivée des Zaberma au nord Ghana actuel, il est évident que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ils étaient déjà présents dans le Dagomba. Au début ils ne formaient qu'un petit noyau. Mais plus tard, ce petit groupe fut rejoint par un imam du nom de Alfa Hanno ou Alfa Hinno.

Alfa Hanno devait certainement posséder des qualités de leader, car dès son arrivée, la communauté *zaberma* fit de lui son chef, tant spirituel que temporel. A dater de cette période et encadrés par Alfa Hanno les Zaberma prirent part en tant que mercenaires du Dagomba aux raids esclavagistes que ce royaume faisait en pays *gurunsi*.

Au cours des premiers raids, ne connaissant pas encore très bien le pays, Alfa Hanno et sa troupe sont guidés par un certain Adama, chef de Karaga, une petite capitale provinciale du Dagomba. Mais bientôt, jugeant sans doute qu'ils gagneraient mieux en razziant pour leur propre compte, les Zaberma rompèrent leur alliance avec les rois du Dagomba, franchirent la frontière pour s'installer en pays *gurunsi*.

En réalité, selon les témoignages des auteurs ci-dessus cités, l'intrusion des Zaberma dans ce pays a été aussi favorisée par les Gurunsi eux-mêmes, à commencer par le chef *sissala* de Dolbizan, situé au sud-est de la ville actuelle de Tumu au Ghana. Ce chef avait besoin des services des Zaberma pour l'aider à soumettre des villages voisins. Son objectif semble-t-il, était de garder ouvertes les routes commerciales.

A cette époque déjà, il semble qu'il y avait auprès de Alfa Hanno ses deux successeurs que sont Alfa Gazare (1863-1872) le Gandiari de Binger, et Babato ou Babatu à partir de 1872.

Ces deux chefs *zaberma* sont les plus connus et les plus cités en pays *kasena*. Durant cette première période, les forces conjuguées des Zaberma ne devaient pas excéder trente (30) hommes et cent cinquante fantassins⁶⁷⁹.

Après Dolbizan, ce fut le chef de Bieha⁶⁸⁰ qui implora à son tour l'aide des Zaberma contre ses voisins. Par la suite les villages comme Léo, Sati, Tô et Kassou suivirent cet exemple. C'est ainsi que les Zaberma pénétrèrent progressivement et de plus en plus en profondeur, le pays *gurunsi*.

S'étant assurés des appuis nécessaires, les guerriers *zaberma* se rendirent bientôt désagréables. Tout comme ils l'avaient fait au Dagomba, ils se retournèrent contre les alliés *gurunsi*. Pour arrêter la progression de ces guerriers qui commençaient à devenir sérieusement dangereux, le Dagomba à la demande des chefs *gurunsi*, marcha contre les Zaberma et les

⁶⁷⁹ DUPERRAY, A.M., op.cit, p.77

⁶⁸⁰ Béga chez les explorateurs européens, le village de Bieha est situé au sud-est de Léo dans l'actuelle province de la Sissili au Burkina Faso

battit en 1880. Mais une fois de plus, un chef *gurunsi*, Moussa Kadio de Sati leur ouvra ses portes.

C'est en se fondant sur leur foi commune, l'islam, que Moussa apporta son aide aux Zaberma. L'islam, leur religion servit de prétexte à l'alliance entre ces étrangers et le chef *gurunsi* qui pensait se servir d'eux pour consolider l'état musulman qu'il projetait de créer⁶⁸¹. Mais bientôt, les Zaberma se mirent à capturer les gens de Sati pour les vendre aux Moose. S'étant aperçu de ces exactions, Moussa voulut se débarrasser de ses hôtes encombrants. Cependant, les Zaberma avaient profité de l'hospitalité accordée par Moussa pour se réorganiser et se refaire des forces après leur défaite face à l'armée *dagomba*. Cela, leur permit de battre les Dagomba et d'écraser Moussa leur allié de la vieille.

Désormais, Sati devint le quartier général des Zaberma. Il est relativement aisé de dater le siège de Sati par les Zaberma à partir d'un passage du rapport de voyage du D^r. Krauze cité par Michel Izard⁶⁸² en ces termes :

« L'explorateur allemand avait quitté Accra en mai 1886 pour se diriger vers Salaga et Wale-Wale, en remontant la vallée de la Volta Blanche par la rive gauche. En aval du confluent de la Volta Blanche et de la Volta Rouge, Krauze franchit la Volta Blanche et, à travers le pays nankanse, se dirige vers Pô et, de là, après avoir franchit la Volta Rouge, se rend à Béré, en pays mossi (région de Manga), à 70 km environ au sud de Ouagadougou, où il séjourne le 24 septembre 1886 ; il est reçu par Naba Sanem et séjourne dans la capitale mossi jusqu'au 26 octobre. Il repart en direction du nord et, par Tema, se rend à Ouahigouya (), puis à Kombri et à Bani, à la frontière septentrionale du Yatenga et du pays mossi (). A son retour, Krauze passa de nouveau par Ouagadougou (janvier 1887) puis descendit sur Salaga par le pays gurunsi : par Bouganiéna et Kasougou, il arrive à Sati, à quelques kilomètres au nord-ouest de Léo, où il est immobilisé pendant trois semaines, le village étant assiégé par les guerriers Zerma de Babatu ».

C'est donc en 1887 que Sati devint une place forte des Zaberma. Mais pour Yago Ousmane⁶⁸³, le siège de Sati serait plutôt à situer au début de 1888. Ce siège dura trois ans. Les guerriers *gurunsi* furent enfermés à l'intérieur de la muraille de Sati et le chef Mousa dans sa concession fortifiée. Pour faire face aux attaques des Zaberma, on organisa comme à Tiakané en pays *kasena*, un système de défense intérieur en utilisant les meurtrières de la muraille. A partir de cette base, les Zaberma lancèrent des raids dans le pays, ravageant

⁶⁸¹ YAGO, O. 1985. *Essai sur l'architecture militaire en pays nuna et sissala*. Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou, p. 59

⁶⁸² IZARD, M. 1970., op.cit., I, p. 180-181

⁶⁸³ YAGO, O. op.cit., p. 62

progressivement toute la région de l'ouest vers l'est, parvenant ainsi en pays *kasena* et même plus loin chez les Nankana.

Nous savons maintenant comment les Zaberma ont pu s'introduire au Kasongo. En revanche, les mobiles et les causes profondes qui les poussèrent hors de leur pays d'origine ne sont pas encore bien cernés. Comme on l'aura remarqué, jusqu'à présent, il n'y a aucune réponse précise à la question de savoir pourquoi les Zaberma sont sortis de leur pays. Selon les documents et les auteurs auxquels on se réfère, trois causes possibles sont avancées.

La première de ces causes est justement l'appel lancé par Handa du Dagomba. Mais ce mobile s'avère difficilement vérifiable. Le commerce constitue le second motif avancé par les auteurs, car, il serait à l'origine de la présence des Zaberma au Dagomba. Sans écarter cette explication, elle ne nous semble pas très pertinente, puisque rien n'empêchait les Zaberma de faire leur commerce et de retourner dans leur pays. Enfin, la troisième raison, qui consiste à justifier leur migration par une mission de prosélytisme religieux nous semble plutôt n'être qu'un prétexte, une explication à posteriori qui n'avait d'autre but que de légitimer leur entreprise. Les causes profondes de l'agression *zaberma* du Kasongo résident ailleurs.

7.1.2. Les causes profondes de l'invasion zaberma

En réalité, il n'est pas possible de cerner les causes profondes de la migration des Zaberma au Dagomba dans la seconde moitié du XIX^e siècle, sans une investigation dans l'histoire interne de leur pays d'origine.

L'aventure des Zaberma est à mettre en étroite rapport avec l'histoire de l'Empire Songhay, un des plus grands du Moyen Age africain⁶⁸⁴. Il a atteint son apogée sous les règnes de Sonni Ali (1468-1492) et de l'Askia Mohammed (1493-1528). Mais au XVI^e siècle, précisément en 1591, l'armée songhay est détruite par les troupes marocaines. Les peuples qui composaient alors l'Empire Songhay reprirent leur autonomie.

Les Zaberma faisaient partie de ces populations qui retrouvèrent leur autonomie suite à cette défaite. Auparavant, dans le cadre de l'Empire Songhay où l'islam jouait un grand rôle⁶⁸⁵, les Zaberma furent pendant plusieurs siècles soumis à l'influence de cette religion. Néanmoins, ils résistèrent à cette influence et s'adonnèrent à leurs propres pratiques religieuses. Ce n'est que vers le milieu du XIX^e siècle, que le Jihad lancé par les Peul sous la direction d'Uthman Dan Fodio (1804) introduit progressivement l'islam en pays *zaberma*.

⁶⁸⁴ PILASZEWICZ, S., op.cit., p.7-8

⁶⁸⁵ SOW, O. 2002. Islam et tradition dans l'Empire Songhay. *Recherches Africaines, Annales de la Faculté des Lettres, Langues, arts et Sciences Humaines*. Université du Mali, N°00 –Janvier, p.55-66

L'émergence de l'Empire peul de Sokoto se situe dans un contexte historique général de l'évolution politique de l'Afrique de l'ouest, dominée dans la seconde moitié du XIX^e siècle par le réveil de l'islam.

En effet, durant la même période, et précisément, à partir de 1818, Cheikou Amadou, puis El. Hadj Omar à partir de 1850, dominent le soudan occidental. Dans toutes ces régions, la domination peule s'accompagne d'un renforcement de l'islam qui constituait alors, un des fondements idéologiques du pouvoir. Vers 1860 et après 50 ans de guerre, les Zaberma parvinrent à chasser les envahisseurs peul de leur territoire. Cependant, cette guerre qui avait duré si longtemps (un demi siècle) ne pouvait laisser sans conséquences le pays des Zaberma.

Ainsi, à l'issue de la guerre sainte, deux séries de conséquences peuvent être retenues. Il y a d'abord le progrès réalisé par l'islam. De fait, bien après les Peul la nouvelle religion trouva plusieurs adeptes parmi les autochtones.

La deuxième conséquence réside dans le bouleversement engendré par la guerre. Beaucoup de mutations sont intervenues, tant sur le plan socio-économique que politique. L'économie par exemple s'est trouvée ruinée et les cultures ravagées. Au plan politique, aucune structure aussi solide que l'Empire Songhay n'a pu réorganiser ces peuples dispersés. Sans aucun doute, c'est ce contexte qui obligea les Zaberma à sortir de leur pays pour rechercher de meilleures conditions de vie.

Ils quittèrent d'abord sous la pression de Sokoto, pour échapper aux exactions des Peul. Ils saisirent alors, l'occasion offerte par le florissant commerce des Haoussa établis au nord. C'est ainsi qu'ils participaient au commerce des captifs vers l'ouest, en passant par Benghazi et le Caire. Déplacés de leur zone, les Zaberma ont sans doute trouvé dans ce commerce l'opportunité de s'enrichir en fournissant des captifs. C'est la recherche de captifs qui les conduisit au Dagomba où ils proposèrent leurs services aux rois de ce royaume, comme d'ailleurs, aux chefs des Kotokoli au nord du Togo actuel⁶⁸⁶. Comme au Kasongo, le souvenir de la présence des Zaberma au nord Topgo est resté vivace au sein de certaines populations. Les cavaliers *zabrema* et *barita* ont tellement terrorisé par exemple les Kouhama au point que la vue d'un cheval dans un rêve signifiait pour eux l'imminence d'une de leurs attaques⁶⁸⁷. Dans tous les cas, du Dagomba, les Zaberma ont été informés sur le pays *gurunsi*, qui constituait une zone sans défense et dont la conquête pouvait être bénéfique en tant que « *réservoir de captifs* » comme le souligne du reste cette déclaration d'un de nos informateurs⁶⁸⁸ :

⁶⁸⁶ PILASZEWICZ, S. op.cit., p.8

⁶⁸⁷ GAYIBOR, N.L. 1997. op.cit., p. 105

⁶⁸⁸ Azayou Togniou, Tiébélé, le 13/12/92

« Les Zaberma n'étaient pas venus pour nous convertir à l'islam ou conquérir notre territoire. Ils voulaient seulement nous piller, nous réduire en esclaves, prendre nos récoltes et notre bétail pour aller se nourrir, car leur pays était « gâté ». Ils connaissaient la famine chez eux. Il n'y avait rien à manger ».

Ces éléments nous apportent un éclairage particulier en ce qui concerne les mobiles qui poussèrent les Zaberma hors de leur pays. Il faut admettre en effet, que l'activité des Zaberma en pays *gurunsi* en général et dans le Kasongo en particulier n'était rien d'autre qu'une guerre de rapine. C'est la raison pour laquelle d'aucuns les qualifient de « cavaliers vautours ».

Néanmoins, il convient d'apporter une nuance aux affirmations de Azayou Togpiou pour ce qui est de la conversion des Kasena à l'islam. Au regard du constat sur le terrain il ne semble pas avoir eu dans l'immédiat une implantation de l'islam en pays *kasena* lors de la présence des Zaberma. Cependant, il n'est pas exclu que ceux-ci se soient servis de l'islam comme mobile de leur pénétration dans la zone. Ils avaient certainement besoin de légitimer leur opération, et ce prétexte consolidait sans aucun doute l'unité du groupe et contribuait à son succès.

Les causes apparentes et profondes de l'invasion *zaberma* du Kasongo cernées, il convient maintenant d'examiner comment concrètement s'est déroulée cette invasion.

7.2. Déroulement et progression de l'invasion zaberma

L'explication du succès des Zaberma au Kasongo réside dans la supériorité militaire et technique des envahisseurs. Aussi, pour comprendre le succès des uns et la défaite des autres, est-il indispensable d'étudier les forces en présence. Cela nous permettra de connaître les hommes, les armes, l'organisation et les techniques de combats des deux armées. Dès lors, il sera possible d'expliquer comment et pourquoi l'invasion *zaberma* du Kasongo progressa très rapidement mais aussi, pour quelles raisons l'armée *zaberma* s'essouffla peu avant la conquête coloniale du pays.

La plupart des sources que nous avons consultées s'accordent sur le caractère composite de l'armée dirigée par les Zaberma. Le capitaine Binger⁶⁸⁹ affirmait déjà que les forces *zaberma* étaient constituées d'aventuriers d'origine *moaaga*, *dagomba*, *gondja*, et des Mandé de tous les pays, des gens venant du Yorouba, mais principalement des habitants de Oua et de Bouna. Assurément il s'agissait là d'une armée à caractère « international ». C'est dans le même sens qu'abonde P. Hebert⁶⁹⁰ en affirmant qu'à l'époque où les Zaberma

⁶⁸⁹ BINGER, L.G. op.cit., I, p.504

⁶⁹⁰ HEBERT, P. op.cit., p. 9

attaquaient le pays *gurunsi*, vers 1880, le noyau primitif de leur troupe avait diminué et il restait très peu de Zaberma véritables autour du chef Alfa Gazare. Seulement le succès, l'attrait de la guerre et du pillage, avaient réuni sous son autorité, des hommes de toutes « races » et un grand nombre de gens du pays : Nounouma, Boura, Kasséna, Sissala, Nankana etc.,

Telle qu'elle se présente, cette armée comportait des avantages mais aussi des inconvénients.

Au nombre des avantages les Zaberma, en enrôlant de gré ou de force les gens du pays, résolvaient de la sorte deux difficultés majeures.

Ils compensaient les pertes subies lors des combats et même augmentaient le nombre de leurs soldats. Par ailleurs, les gens du pays leur servaient de guides à travers une région qu'ils ne devaient pas encore connaître parfaitement. C'est ainsi que parlant d'Hamaria, un de nos informateurs⁶⁹¹ affirme qu'il s'agissait d'un « bandit » de la région de Léo. Il se serait mis au service des Zaberma pour leur servir de guide à travers le pays *gurunsi*.

Cette version est cependant en contradiction avec l'indication de Tauxier⁶⁹² suivant laquelle c'est tout jeune qu'Hamaria a été razié par les Zaberma. Ils l'ont alors enrégimenté parmi eux, et c'est ainsi qu'il est parvenu aux plus hauts grades dans leur armée.

Mais, l'armée *zaberma* avait aussi un handicap de taille. Ce handicap fut d'ailleurs à l'origine de sa faiblesse et de sa déconfiture à la veille de la conquête coloniale anglaise et française. Ainsi, au fur et à mesure que le temps passait, le nombre des Zaberma diminuait au profit de nouveaux enrôlés. Par ce mécanisme, les gens du pays devinrent plus nombreux, si bien que la moindre révolte pouvait réduire les Zaberma à l'impuissance. Ce fut justement ce qui se passa quelques années plus tard lors de la révolte d'Hamaria. Mais pour l'heure, l'armée *zaberma* se sentait très forte. Elle était d'autant plus puissante qu'elle avait un armement suffisant en quantité et en qualité.

7.2.1. L'Armée *zaberma*

Les Zaberma utilisaient des chevaux⁶⁹³. En réalité, à l'origine, ces guerriers avaient très peu de chevaux. C'est progressivement qu'ils s'en procurèrent en pays *moaaga* en échange de captifs⁶⁹⁴. En plus des chevaux, les Zaberma possédaient des armes assez redoutables. La plus importante de ces armes est sans aucun doute le fusil de traite, alimenté par la poudre à canon. Les *zaberma* semble-t-il en possédaient en quantité⁶⁹⁵.

⁶⁹¹ Azayou Togpiou, chef de terre de Tuyalo, 13/12/92

⁶⁹² TAUXIER, L.1912. op.cit., I, p. 185

⁶⁹³ Awetanga, Chef du quartier Namogo, Pô, le 17/12/92

⁶⁹⁴ SAINT-JALMES, B. op.cit., p. 16

⁶⁹⁵ ADA, J.C. 1985-1986. op.cit., p. 132

Le seul inconvénient de ces fusils c'est qu'ils se chauffaient très rapidement, brûlant les mains des utilisateurs. Mais les Zaberma disposaient aussi d'une grande quantité d'armes blanches qui prenaient le relais⁶⁹⁶. Elles se composaient de sabres de toutes formes, de cimenterres, de lances, d'arcs et de flèches etc., Enfin, pour se protéger de l'ennemi, les guerriers *zaberma* utilisaient des boucliers en peaux⁶⁹⁷. Avec ce matériel de guerre, les Zaberma mirent au point une organisation militaire et une technique de combat très efficaces.

Les formations de combat des Zaberma comprenaient deux corps essentiels que sont la cavalerie et les fantassins. La cavalerie était composée en grande majorité par les Zaberma eux-mêmes alors que le corps des fantassins était constitué des mercenaires d'origine diverses⁶⁹⁸.

Les cavaliers attaquaient d'abord le village. Armés de lances et de sabres, car ils utilisaient très peu les fusils, ils investissaient d'abord le village visé. Leur arrivée était annoncée par des tirs répétés de fusils, semant ainsi la panique. Terrorisées, les populations prenaient la fuite dans une confusion totale. Les Zaberma à l'aide des cimenterres faisaient subir aux populations les sévices les plus atroces. Tout en étant sur les chevaux, ils utilisaient cette arme pour récupérer les blessés et les fuyards par les clavicules. Ceux qui étaient gravement blessés sont égorgés ou éventrés. On passait ensuite une corde autour du cou ou des reins des captifs. Attachés derrière les chevaux, ces hommes et femmes réduits en esclaves étaient obligés de courir derrière ces animaux⁶⁹⁹.

Le village neutralisé, les fantassins entraient en scène. Ils étaient armés d'arcs et de flèches, de lances, de sabres et surtout de fusils. Protégés par les boucliers en peaux qui leur permettaient de dévier les flèches de l'ennemi, les fantassins profitaient de la panique semée par la cavalerie pour commettre les plus grandes atrocités. Ils faisaient beaucoup de captifs, surtout les femmes et abattaient systématiquement non seulement ceux qui tentaient de s'enfuir mais encore les vieillards, les enfants et même les nouveaux nés⁷⁰⁰.

Pourtant, il arrivait que la résistance *kasena* soit suffisamment forte. Alors, la cavalerie revenait à la charge pour exterminer les plus acharnés et capturer les fuyards.

Enfin, loin, derrière les fantassins, venaient les serviteurs, des hommes et des femmes qui formaient une sorte d'intendance ? Ces derniers se chargeaient de l'ordinaire et du butin, notamment des vivres, du bétail et des esclaves nouvellement capturés⁷⁰¹. Au sommet de cette organisation militaire se trouvaient toujours les chefs *zaberma*. En pays *kasena*, nous n'avons

⁶⁹⁶ ADA, J.C. 1985-1986. op.cit., p.132

⁶⁹⁷ SAINT-JALMES, B. op.cit., p.16

⁶⁹⁸ Ibid.

⁶⁹⁹ Ougué Avérou, Pounkouyan, le 17/12/92.

⁷⁰⁰ Azayou Togpiou, chef de terre de Tuyalo, le 13/12/92

⁷⁰¹ SAINT-JALMES, B. op.cit., p. 17

pas pu identifier avec exactitude celui ou ceux qui dirigèrent les opérations dans la région. Les chefs *zaberma* les plus connus dans la zone sont cependant Gazare, Babato et Hamaria. Certains de nos informateurs estiment cependant que l'invasion du Kasongo était conduite par Hamaria. Ayant établi un quartier général à Paga, il aurait supervisé de ce village les opérations en pays *kasena*⁷⁰².

L'organisation militaire des Zaberma était si bien structurée et si performante qu'on peut se demander quels sont les moyens que les Kasena pouvaient mettre en œuvre pour répliquer à l'agresseur *zaberma*. ?

7.2.2. Les forces du Kasongo

Dans le Kasongo précolonial, il n'y avait pas d'armée de métier. L'armée c'était d'abord la population entière, à laquelle il faut ajouter une poignée d'hommes qui exerçaient spécialement le métier d'armes et attachée la plupart du temps aux princes⁷⁰³. C'était essentiellement par la levée de masse qu'une armée se formait très rapidement quand un village ou une chefferie faisait l'objet d'une agression. Chaque village, chaque chefferie principale, avait son armée. A l'image des chefferies principales avec chacune son territoire propre, il y avait alors plusieurs armées appartenant aux différentes chefferies. Il serait alors abusif de parler d'une armée unique pour l'ensemble du Kasongo.

Le chef de village qui était en même temps le chef de commandement faisait appel aux paysans, aux chasseurs qui composaient cette armée de circonstance⁷⁰⁴. Le village tout entier devenait alors un quartier général et tous les hommes valides des soldats. C'est dans cette organisation militaire que les Zaberma trouvèrent le pays *kasena* à leur arrivée.

Pour ce qui est des armes, les Kasena disposaient d'une grande quantité d'armes blanches⁷⁰⁵. Parmi ces armes, la plus redoutable semble avoir été l'arc.

En dehors de l'arc (*toanga*), on peut citer toute une série d'armes blanches. Il y avait entre autres, la fronde (*napana*), la lance (*kikue*), le couteau (*siu*), la hache (*doru*) sans oublier les gourdins (*daluani*) etc.

Le fusil comme on peut le constater, ne faisait pas partie des armes traditionnellement connues des Kasena. Ces armes blanches ne faisaient pas le poids devant l'armement *zaberma*. Il aurait fallu, pour pallier cette infériorité matérielle, que les Kasena mettent au point une organisation militaire efficace. Or, comme souligné plus haut, ils ne disposaient pas

⁷⁰² Bakogo Lougrou, chef de Kollo, Kollo, le 14/12/92

⁷⁰³ ADA, J.C.1985-1986. op.cit., p.48

⁷⁰⁴ Bouliou Apiou Doulguiou, chef de Tiakané, le 16/12/92

⁷⁰⁵ ADA, J.C. 1985-1986. op.cit., p. 73-85

d'une organisation militaire unitaire et bien structurée. De façon isolée, chaque village, chaque chefferie essayait de repousser l'agresseur par le système de la levée de masse.

Cette faiblesse militaire est à mettre en étroite relation avec l'organisation socio-politique du Kasongo. Les unités politiques, même les plus étendues comme la chefferie principale demeurent néanmoins de faible dimension. A la différence des royaumes *moose*, *dagomba* ou *mamprusi*, l'esprit d'indépendance et de liberté des Kasena a entraîné une sorte de décentralisation poussée, même au sein des chefferies principales. C'est ce qui explique les conflits internes entre d'une part, les villages qui composaient les chefferies principales et d'une part, entre les chefferies principales elles-mêmes. Cette forme d'organisation socio-politique empêchait toute résistance organisée, commune et efficace. Ainsi, Tiakané a été de tout temps, une chefferie rivale et ennemie de la chefferie de Pô. La même situation prévalait entre Kampala et Pô, entre Guiaro et Koumbili ou encore entre Paga et Pô.

Compte tenu de ces faiblesses techniques et organisationnelles, les Kasena pour faire face aux Zaberma ont utilisé parfois la nature dans leur système de défense. Très souvent, à l'approche des guerriers *zaberma*, les villageois se réfugiaient dans les collines environnantes⁷⁰⁶. Ce fut le cas à Kampala à 18 Km à l'est de Pô. Il en a été de même à Kollo, Songo, Tiébélé et à Chiana au Ghana. Mais cette technique de camouflage, même si elle a permis aux Kasena d'éviter davantage de massacres et aussi de tuer un certain de personnes au sein de l'armée adverse, s'est aussi révélée inefficace. En effet, informés, les Zaberma encerclaient les collines, contraignant les fuyards et les archers *kasena* à descendre⁷⁰⁷.

L'étude des forces en présence permet de mieux comprendre le succès très facile de l'invasion *zaberma* du Kasongo. Ce succès s'explique par trois séries de facteurs. Le premier de ces facteurs est sans aucun doute *l'idéologie du groupe*, construite autour de l'islam. Même si ce n'était qu'un prétexte, cet élément a cimenté l'unité au sein de l'armée commandée par les Zaberma.

La seconde raison du succès des Zaberma réside dans la supériorité évidente de leur armée. C'était une armée non seulement supérieure au plan matériel, mais encore du point de vue technique et organisationnel. Enfin, le facteur déterminant qui fut à l'origine des deux précédents, résultait d'une longue expérience des Zaberma dans la guerre et dans la connaissance d'armes plus puissantes. La première phase de cette expérience, ils l'ont vécu dans leur propre pays au moment de la longue guerre qui naguère les opposa aux Peul. Ils résistèrent de façon acharnée et finirent par repousser ces derniers au bout de cinquante années de lutte. Comme seconde expérience, il n'est pas à écarter qu'arrivés dans le

⁷⁰⁶ Bakogo lougrou, chef de Kollo, 14/12/92

⁷⁰⁷ SAINT-JALMES, B. op.cit., p.17

Dagomba, les Zaberma aient saisi l'occasion pour s'informer sur les techniques de combat de l'armée Ashanti qui était alors une des plus puissantes de l'époque.

En effet, les rois Ashanti avaient organisé une véritable armée répartie en trois corps de combat, avec un personnel stable et des chefs désignés à l'avance. Son équipement était tel qu'il est décrit comme étant l'un des plus modernes de l'époque précoloniale depuis le XIV^e siècle⁷⁰⁸. En effet, jusqu'au XVIII^e siècle, les armes à feu étaient inconnues dans les pays de la boucle du Niger. Les Etats et les souverains de la côte firent d'ailleurs tout ce qu'il fallait pour retarder l'introduction de ces armes dans les pays de l'intérieur, craignant de perdre leur suprématie si d'aventure ces puissants instruments de guerre entraient en possession des souverains des régions intérieures. Aussi, interdirent-ils strictement le commerce des armes à feu en dehors des limites où s'étendait leur domination.⁷⁰⁹

En tant qu'Etat tributaire des Ashanti, il est à croire que les armes à feu étaient au moins connues jusqu'au Dagomba et par conséquent des Zaberma, qui par la même occasion bénéficièrent certainement de l'expérience de l'organisation et des techniques de combat des Ashanti.

Les résultats de ces multiples expériences ont permis aux Zaberma de disposer d'une armée expérimentée, puissante et irrésistible grâce surtout à l'emploi systématique du cheval et du fusil contre une piétaille d'archers qui pouvait à peine s'opposer à leur progression.

7. 2.3. La progression de l'invasion et les opérations de combat

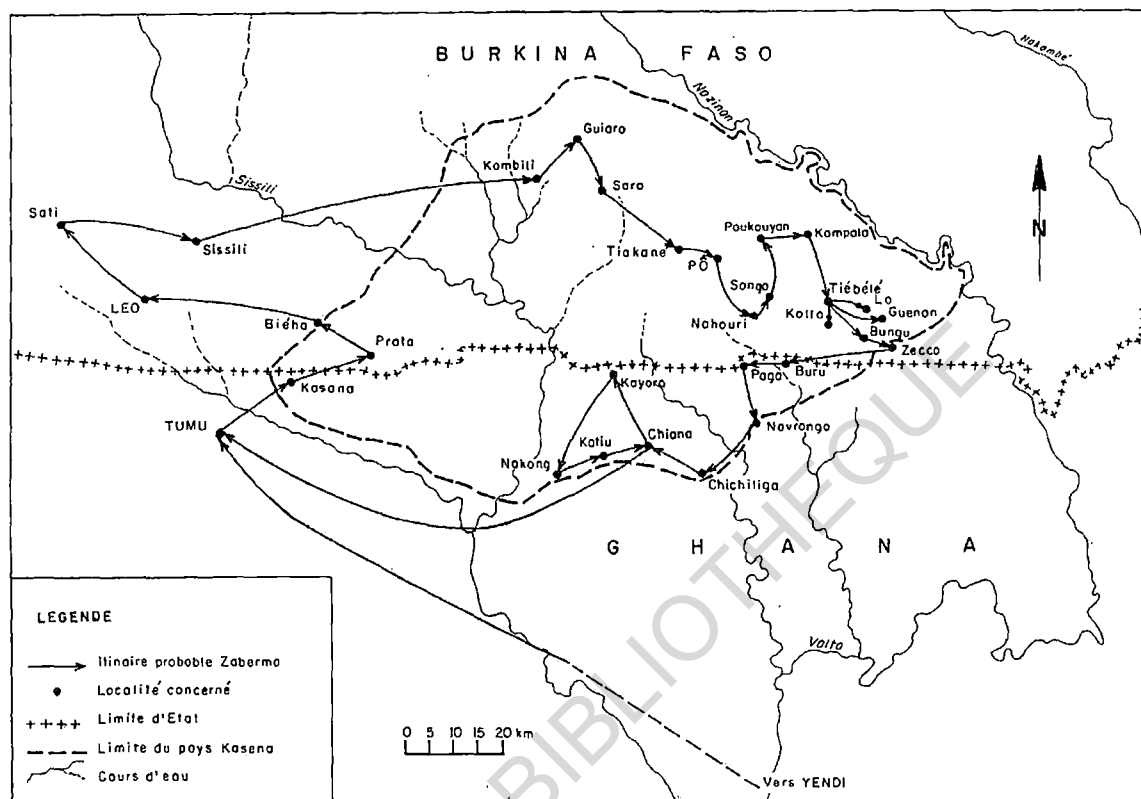
La situation socio-politique du Kasongo a constitué aussi un facteur favorable à l'ennemi. A l'arrivée des Zaberma, les chefferies de la région étaient trop divisées, indépendantes les unes des autres et contrairement aux Zaberma qui avaient l'islam comme fondement de leur unité, ne disposaient d'aucun élément catalyseur pour pouvoir faire bloc. Ce fut alors en rangs dispersés que village après village, chefferie après chefferie, le Kasongo a été attaqué, pillé et vaincu.

⁷⁰⁸ BOWDICH, T.E. op.cit. pp.299-302

⁷⁰⁹ Ibid., p. 235

7.2.3.1. L'itinéraire de l'invasion

Carte n° 7 : Itinéraire probable de la progression de l'invasion zaberma au Kasongo



Source : Fond de carte d'après LIBERSKI (D), 1991, p. 20,
Enquêtes GONGNIMBOU, 1998-2000
Cartographie de l'INSS/CNRST – Jean C. KI

Il est difficile de retracer de façon exacte, l'itinéraire de l'invasion *zaberma* (voir carte 7, ci-dessus) du pays *kasena*. Les sources orales qui constituent un apport sérieux dans ce cadre sont assez contradictoires. Les versions sont variées, et les font venir tantôt du pays *moaaga* et précisément de Ouagadougou⁷¹⁰, tantôt de Léo⁷¹¹ ou de *san-yiga*⁷¹² (l'ouest) de façon générale et vague ou du Dagomba.

Cette diversité au sujet de l'itinéraire de l'invasion *zaberma* qui peut faire croire à une quelconque non fiabilité des sources orales, loin d'être le fruit du hasard ou d'une simple invention des informateurs, reflète bien au contraire la réalité historique. En effet l'invasion *zaberma* n'a pas suivi un itinéraire précis. Au cours des différentes périodes, les Kasena ont vu ces guerriers surgir toujours brusquement du sud, de l'ouest, de l'est comme du nord selon la localisation géographique de leurs villages. Il y a eu par ailleurs des passages répétés qui ne sont pas tous venus de la même direction, d'où la difficulté pour les informateurs de donner avec précision l'itinéraire de la progression des Zaberma. Cependant, en recoupant les

⁷¹⁰ Sodoungou Dawolobou, chasseur, Pô, le 21/11/97

⁷¹¹ Nion Wébassia, conseillers de la chefferie de Kampala, Kampala, le 08/01/2000

⁷¹² Azayou Togpiou, chef de terre de Tuyalo, le 13/12/92

informations collectées dans le pays *kasena* du Ghana comme du Burkina Faso, on peut retenir deux itinéraires principaux empruntés par les guerriers *zaberma*.

Le premier itinéraire a pour point de départ Yendi⁷¹³, la capitale du Dagomba. C'est de Yendi qu'ils gagnèrent plus au nord Dolbizan, Tumu, Kassana où ils installèrent une de leurs bases, puis de là, ils allèrent plus à l'ouest à Prata, Bieha, Léo puis Sati où ils avaient été appelés par Moussa Kadio, et qui devint leur camp principal. Ce fut alors à partir de Sati, que le pays *kasena* fut progressivement touché. De cette base, les Zaberma remontèrent plus au nord, razziant les chefferies *nuni* de Tô, Kassou et Sapouy. Ils étaient alors aux portes ouest du Kasongo, qu'ils vont razzier de l'ouest vers l'est jusqu'en pays *nankana*.

Une des premières chefferies touchées fut Koumbili, et par la suite Guiaro, Tiakané, et Pô. A partir de Pô, des raids furent lancés sur les petits villages de Tambolo, Nahouri, Songo, Pounkouyan et sur la chefferie de Kampala. Les Zaberma pénétrèrent dans la chefferie de Tiébélé, razziaient Tiébélé, Kaya, Kollo, Guenon, Boungou et Tangassogo. Zeko et Ziou en pays *nankana* furent touchés dans une moindre mesure. Très certainement, ils firent souvent des replis tactiques pour revenir sur les villages qui ont opposé une résistance ou quand ils estimaient qu'il restait encore du butin à piller, puisque, plusieurs passages dans une même localité nous sont rapportés⁷¹⁴.

Dans tous les cas, parvenus en pays *nankana*, les Zaberma redescendirent vers le sud, attaquent la chefferie de Paga, prirent Navrongo et se dirigèrent vers l'ouest, en route pour Sati. Le village *builsa*, Chuchuluga situé à l'ouest de Navrongo fut rapidement pris et les envahisseurs poursuivirent leur randonnée vers l'importante chefferie de Chiana. Ayant échoué devant Chiana⁷¹⁵, ils continuèrent et pillèrent Kayaro, Nakongo, Katiu. De là ils parvinrent à Tumu, Léo, Wessa et s'orientèrent alors vers le pays *moaaga* et *lyela*. Ce retour non plus n'a sans doute pas été aussi linéaire, puisqu'il est question de deux attaques différentes sur Chiana qui a opposé une vive résistance. Cependant de façon approximative, ce furent les axes principaux de la progression de l'invasion *zaberma* du Kasongo qui se heurta sur le terrain, du moins dans certaines chefferies principales à une résistance assez vive lors des opérations de combat.

7.2.3.2. Les opérations de combat

A Kayaro par exemple, à l'arrivée des Zaberma, le *kayara-pê* s'organisa et chercha même une alliance avec Koumbili, une des plus importantes chefferies de l'ouest du pays *kasena* du Burkina Faso. Malheureusement la coalition Koumbili-Kayaro fut battue par les

⁷¹³ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000

⁷¹⁴ Bouliou Apiou Dulguiou, Chef de Takané, Tiakané, le 16/12/92 ; Le chef de Chiana, Chinana, le 20/01/2000

⁷¹⁵ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, China, le 20/01/2000

Zaberma. Néanmoins, Koumbili ne s'avoua pas vaincue. Ayant des rapports de parenté avec le pays *moaaga*, le *Koumbili-pé* fit appel au *moog naaba*.

A propos de cette intervention du *moog naaba*, Tauxier⁷¹⁶ écrit « *Le Moro-Naba, chef suprême des Mossi intervint cependant en faveur des gens de Koumbili et Diaro (Guiaro), sans doute à cause de l'origine Mossi des chefs de ces cantons, et, ayant appuyé son intervention d'un envoi de 2000 cavaliers, obtint que les Zabarma laissaient nos gens désormais tranquilles* ».

De Koumbili et de Guiaro, les Zaberma attaquèrent Tiakané. Il semble suivant certaines versions, que les Zaberma venaient répondre à un appel au secours de Tiakané, qui désirait les utiliser pour combattre leur voisine et ennemie de toujours, la chefferie de Pô⁷¹⁷. Or, fidèles à leurs habitudes, les Zaberma se retournèrent bientôt contre leurs alliés de la veille. Prévoyant peut-être ce retournement, Tiakané perfectionna son système de défense en fortifiant ces concessions. Il subsiste encore quelques témoins d'un rempart percé de meurtrières autour du « palais » du chef de Tiakané (voir photo 5, p.368). Grâce à ce système de défense, les gens de Tiakané auraient résisté aux Zaberma pendant sept jours. En réalité, les enceintes fortifiées ont été développées par l'ensemble des Gurunsi du sud au XIX^e siècle et même bien avant⁷¹⁸. On trouve encore les ruines de ces fortifications non seulement à Tiakané, mais aussi à Yoro et à Sati. En ce qui concerne particulièrement l'enceinte fortifiée de Tiakané (photo ci-dessous), Ada Jean de la Croix⁷¹⁹ explique qu'il s'agissait d'une enceinte en demi-cercle qui mesurait environ 100 mètres de longueur, 40 d'épaisseur et 2,5 de hauteur. C'était un véritable rempart contre les armes de jets et même les armes à feu.

⁷¹⁶ TAUXIER, L.G. 1912. op.cit., I, p. 233

⁷¹⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit., p.79

⁷¹⁸ KIETHEGA, J.B. 1996. op.cit., pp. 39-42

⁷¹⁹ ADA, J de la Croix.. 1999-2000. op.cit. p. 54

Photo 5 : Enceinte fortifiée de la Cour du chef de Tiakané.



Photos Kiethega, 1984

C'est pourquoi tous les hommes valides de Tiakané se regroupèrent dans l'enceinte de ces fortifications qui avaient une fonction défensive³, et se livrèrent à un combat acharné contre les envahisseurs. Les soldats abrités derrière ces fortifications tiraient sur les Zaberma à travers les meurtrières. Ils avaient les doigts en sang à force de tirer à l'arc⁴. Grâce à cette technique de combat, les gens de Tiakané ont réussi à tuer bon nombre de guerriers *zaberma*. C'est alors que les Zaberma choisirent d'affamer la population en s'emparant des points d'eau et des réserves de vivres. Assiégés et au bord de la défaite, les gens de Tiakané s'enfuirent. Le village ne fut emporté qu'au huitième jour de combat et le chef pris et exécuté par les agresseurs.⁵ Ils pillèrent alors le village et massacrèrent la population. Les survivants se sauvèrent en direction de Guiaro, Koumbili, Kampala et Pô⁶. Pourtant, bientôt, Pô devait engager son combat contre ces agresseurs.

Contrairement à Tiakané, Pô ne semble pas avoir résisté longtemps aux guerriers *zaberma*. Selon Tauxier⁷, ce village fut enlevé seulement à la troisième attaque. Là également, les informations que nous avons recueillies sur le terrain confirment les

³ BADEY, S. op.cit., p. 55

⁴ Bouliou Apiou dulgiou, Chef de Tiakané, Tiakané, le 16/12/92

⁵ TAUXIER, L. 1912. op.cit., II, p. 318-319 ; la version que nous a rapportée Bouliou Apiou Dulgiou, chef de Tiakané s'accorde avec le récit de Tauxier ; Tiakané, le 16/12/92

⁶ TAUXIER, L., 1912. op.cit., p. 319

⁷ Ibid.

affirmations de Tauxier. En fait, les gens de Pô avaient été avertis des activités et de la cruauté des Zaberma à Tiakané. Des familles entières avaient alors jugé prudent de s'exiler en Gold Coast, bien avant que les Zaberma arrivent à Pô⁷²⁵. Parmi ces exilés se trouvait d'ailleurs un prince qui accéda plus tard au pouvoir. Il s'agissait du futur *Pô-pé* Santè. Devant l'invasion, ce dernier avait fui en Gold Coast où il fut intégré dans l'armée britannique⁷²⁶.

N'ayant rencontré aucune résistance à Pô, les Zaberma saisirent l'occasion pour faire beaucoup de captifs et surtout des captives. La préférence des Zaberma pour les captives était motivée par des intérêts économiques car, la vente des esclaves femmes rapportaient plus que celle des hommes.

Ainsi, une fille de 15 ans se vendait couramment à 50 000 cauris. Celle qui avait 18 ans rapportait 70 000 cauris. Par contre un jeune homme ne rapportait que 30 000 cauris et un adulte, 20 000 cauris seulement.⁷²⁷

Face à l'envahisseur, la population de Pô se sauva en direction de Songo, sur le pic nahouri qui culmine à 447 m, de Pounkouyan et de Kampala. Elle ignorait alors que ce n'était qu'un sursis.

En effet, à peine achevée la razzia de Pô, Tambolo fut attaqué puis, successivement Nahouri et Songo. A Nahouri, sans doute à cause du relief accidenté qui offre beaucoup d'abris, les combats durèrent un mois entier. Les Zaberma y sont restés d'avril à mai. Les gens de Nahouri finirent par être vaincus et leur chef capturé et exécuté⁷²⁸.

Attaqué à son tour, Songo ne résista guère longtemps tout comme cela a été le cas du village de Pounkouyan. Les habitants de Pounkouyan se dispersèrent vers Kampala et certains allèrent jusqu'en pays *moaaga* et plus précisément dans la région de Manga.⁷²⁹

Les rescapés des chefferies de Tiakané et de Pô allèrent grossir les rangs des combattants de Kampala et ils se réfugièrent sur les collines de Kampala pour organiser la résistance. Grâce à l'avantage qu'offraient les collines, ils purent résister assez longtemps aux assauts des Zaberma, mais finirent par être délogés. La chefferie de Kampala fut alors emportée et dévastée⁷³⁰. Les rescapés se sauvèrent alors en direction du pays *nankana* et vers le nord en pays *moaaga*.

Avec la défaite de Kampala, cinq chefferies principales du Kasongo venaient d'être vaincues. Il s'agissait de Koumbili, Guiaro, Tiakané, Pô et Kampala. Chacune d'entre elle a

⁷²⁵ Awétanga Apiou, Chef du quartier Namogo, Pô, le 17/12/92

⁷²⁶ GOMGNIMBOU, M. 1994. L'invasion zabarma du pays kasena. *Cahiers du CERLESHS*, N° 11, Université de Ouagadougou, FLASHS, p. 273

⁷²⁷ TAUXIER, L. 1912. op.cit., I, p.140

⁷²⁸ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 82

⁷²⁹ Ibid.

⁷³⁰ TAUXIER, L.1912. op.cit., II, p.319

essayé de façon individuelle de s'opposer à l'agresseur. Les quelques rares alliances comme celle nouée entre Koumbili et Kayaro se sont révélées inefficaces. Cette situation arrangeait les guerriers *zaberma*. Se sentant maîtres du pays, ils se dirigèrent désormais vers le sud-est, en direction des villages qui relevaient de la chefferie principale de Tiébélé.

Les Zaberma progressèrent et redescendirent au sud-est, attaquant et pillant Tiébélé, la dernière chefferie *kasena* importante du Burkina Faso. Face à la dispersion de ses hommes, le *Tiébélé-pé* Kayale au pouvoir à l'époque, sollicita l'aide militaire du *moog naaba*. Mais le souverain *moaaga* refusa, à cause d'un différend qu'il y avait entre les *Moose* et les habitants de Tiébélé. Une caravane *moaaga* transportant de la poudre et des vêtements en provenance de la Gold Coast et remontant vers le nord, avait été attaquée et pillée près de Guenon, une chefferie vassale de Tiébélé. Suite à cette attaque, le *moog naaba* fit dire à Kayale de restituer les marchandises volées. Kayale rétorqua qu'il n'était pas responsable du vol. Aussi, quand Kayale sollicita l'aide du *moog naaba* ce dernier lui fit dire qu'il pouvait se défendre tout seul, puisqu'il possédait suffisamment de poudre⁷³¹.

N'ayant pu obtenir l'intervention du *moog naaba*, Kayale s'exila au nord Ghana. De retour après les premières attaques, il est surpris par une deuxième. Il fut alors capturé et égorgé par les Zaberma.⁷³² Ainsi, Kaya, Kollo, Guenon, Tongo, Bounbou et Tangasogo à la frontière actuelle du Ghana furent pillés. Selon Tauxier⁷³³, seuls les villages *nankana* de Zeko, Ziou et Nounbou furent épargnés, et cela parce que les Zaberma avaient du butin par-dessus la tête. Ils se contentèrent alors de quelques raids faits par la cavalerie en pays *nankana*.

Avec la chute de Tiébélé, toutes les chefferies importantes du pays *kasena* du Burkina Faso venaient d'être saccagées par les Zaberma. La résistance, la plupart du temps n'a pu être à la hauteur de l'agression. En dehors de Tiakané et de Kampala, il n'y a eu que Guenon, une chefferie vassale de Tiébélé qui résista de façon acharnée aux envahisseurs.

La résistance de Tiakané s'explique par le fait qu'il s'agissait d'un village guerrier, très militarisé. On se rappelle que prévoyant le retour des Zaberma, Tiakané avait fortifié ces concessions. Grâce à ces fortifications, Tiakané a pu résister longtemps aux Zaberma. Quant à Kampala et Guenon, ils ont bénéficié d'un relief très accidenté, qui leurs offrait des abris naturels. Les collines ont constitué pour ces deux villages un moyen de défense momentanément efficace. Ces trois localités ont été les plus grands centres de la résistance du pays *kasena* du Burkina Faso aux activités des guerriers *zaberma*. Mais ce furent aussi ces villages qui ont plus soufferts du passage des « cavaliers vautours ».

⁷³¹ SAINT-JALMES, B. op.cit., p. 17

⁷³² Pwassè Akobassia, Tiébélé, le 12/12/92

⁷³³ TAUXIER, L.1912. op.cit., II, p. 319

Ainsi, l'une après l'autre, les chefferies principales du pays *kasena* du Burkina Faso venaient d'être vaincues, pillées et ravagées par l'armée *zaberma*. Ce fut la désolation totale dans toute la région. La seule zone qui fut un peu épargnée sans qu'on sache vraiment pourquoi, fut le pays *nankana* au sud-est du Kasongo.

Selon les sources auxquelles on se réfère par rapport à cette question, deux explications peuvent être avancées. La première de ces explications nous est rapportée par Tauxier⁷³⁴ qui affirme : « *Les Djermabé arrivèrent aussi en pays nankana. Ils écrasèrent le village de Toungou, ayant poussé jusque-là après leur pillage méthodique du pays kassonfra et du pays kassonboura, mais fatigués qu'ils étaient de piller et surchargés de butin, ils n'allèrent pas plus loin et retournèrent à leur champ retranché de Sati, nongo ne fut pas touché et Zéko n'eût à repousser qu'un raid isolé de quelques cavaliers zaberma. Somme toute, le pays nankana fut à peu près épargné* ».

La version de Louis Tauxier semble être contredite par la tradition orale. En effet, nos informateurs en pays *nankana* affirment que leurs ancêtres s'étaient révélés plus forts que les Zaberma. Ils auraient opposé une résistance telle que vaincus, les Zaberma furent obligés de reculer de Zeko⁷³⁵. Ils furent défaits, leurs fusils et leurs chevaux confisqués. Ils ont été alors obligés de s'enfuir en direction du Nord Ghana.

En revanche, selon les informations fournies par le chef de Ziou⁷³⁶, sa chefferie n'eût jamais affaire aux Zaberma. Cependant, précise-t-il, les habitants de Ziou étaient avertis des exactions que les Zaberma avaient commises en pays *kasena*. Aussi, redoutaient-ils l'arrivée de ces guerriers dans leur village. La population avait alors composé des chants de guerre dans lesquels elle exprimait son souhait d'être épargnée par les guerriers *zaberma*.

En réalité, les deux versions se complètent et ne contredisent pas l'explication avancée par Tauxier. Parvenus à l'entrée du pays *nankana*, les troupes *zaberma* qui razziaient depuis la région de Léo, se sont trouvées lasses. La fatigue se faisant sentir, il est possible qu'une tentative de piller Zeko ait rencontré une résistance et se soit soldée par un échec. Les Zaberma n'ont pas estimé nécessaire de revenir à l'assaut de Zeko. Cela était d'autant plus inutile qu'ils traînaient derrière eux un important butin composé de vivres, de bétail et surtout un long cortège de captifs. Ce sont certainement ces deux facteurs qui expliquent le recul des Zaberma devant Zeko et leur repli vers leur base de Sati, en passant cette fois-ci par le pays *kasena* du Nord Ghana.

Tout comme dans le pays *kasena* du Burkina Faso, les Zaberma sont dépeints par les Kasena du nord Ghana avec notoriété, à cause non seulement des dévastations qu'ils

⁷³⁴ TAUXIER, L.1912.op.cit.,II, p. 267

⁷³⁵ Sia Loya, chef de Zeko, le 13/12/92

⁷³⁶ Karfo Sakologo, chef de Ziou, le 10/12/90

occasionnèrent dans la zone mais encore, de l'exploitation méthodique qu'ils firent des ressources économiques et humaines⁷³⁷. En effet, alors que les Dagomba et les Moose ne faisaient que venir occasionnellement capturer les esclaves, les Zaberma eux, se basèrent dans la zone et chassèrent de façon permanente les esclaves.

Revenus au nord Ghana par le pays *nankana*, les Zaberma razièrent au bout de quelques temps Paga, l'importante chefferie *kasena* du Nord Ghana qui fait frontière avec la chefferie de Pô. D'ailleurs, à Paga, la tradition fait venir les Zaberma du pays *moaaga*. Ils sont appelés les « *golnia* », c'est-à-dire, des Moose, des « *barbares* » ou des « *sauvages* », bref des gens de la brousse. A Paga, la résistance ne fut pas à la hauteur et en quelque temps la chefferie fut dévastée et la population raziée⁷³⁸. Les envahisseurs se portèrent alors à Navrongo où ils installèrent pendant quelques temps une base. Ils y imposèrent un Nuna du nom de Bagao comme une sorte de délégué provincial. En guise de récompense, Bagao fut imposé comme chef de Chuchuluga en pays *builsa*, situé à l'ouest, et qui tomba après Navrongo.

Cet usurpateur resta d'ailleurs au pouvoir jusqu'à sa mort en 1901. Après sa mort, son fils Atitye accéda au pouvoir et régna jusqu'en 1913, date à partir de laquelle il fut enlevé du pouvoir avec le soutien et le consentement des Britanniques⁷³⁹. De Chuchuluga, les Zaberma se dirigèrent sur Chiana. A Chiana, la résistance fut vive et une défaite fut pour une des rares fois infligée aux Zaberma. Ils se replièrent alors sur la chefferie de Kayaro. Là aussi Kayaro résista longtemps et au bord de la défaite fit appel à la chefferie de Koumbili. La coalition n'ayant pas tenu longtemps, le chef de Kayaro fit alors un vœu à une rivière nommé Kukula⁷⁴⁰. Comme effet de ce vœu, plusieurs Zaberma se nouèrent dans la rivière quand ils tentèrent de la traverser pour pénétrer au centre de Kayaro. A dater de cette période, cette rivière devint un puissant *tangwam* connu de tous le pays *kasena*.

En effet n'était-ce pas grâce à sa puissance que cette rivière joua un rôle salvateur pour Kayaro face aux agresseurs redoutables ? Néanmoins, les habitants de Kayaro furent vaincus et les Zaberma firent de nombreuses victimes. Pendant ce temps, les Zaberma prenaient et pillaient Nakongo, Katiu et satisfaits de leur victoire, revinrent une seconde fois sur Chiana. Parvenus à Chiana, les agresseurs encerclèrent le village et s'apprêtèrent à le saccager. Mais durant cette seconde attaque, Chiana s'illustra encore dans une résistance héroïque. Abrisés dans la colline *Yazura piu* à l'entrée de Chiana, les habitants infligèrent un sérieux revers à l'ennemi.

⁷³⁷ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 57

⁷³⁸ Awoudanki Sari, Conseiller du Paga-pê, Paga, le 17/01/2000

⁷³⁹ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit., p. 59

⁷⁴⁰ HOWELL, A.M. op.cit., p. 30

Durant sept jours, les Zaberma tentèrent de prendre Chiana. Au septième jour, et après avoir perdu plusieurs combattants, les Zaberma s'enfuirent en direction de Tumu, en vue de regagner leur base de Kassana puis de Sati⁷⁴¹. Les sources d'archives font largement échos de la grande résistance de la chefferie de Chiana. C'est ce que nous laisse comprendre ce passage du rapport général de la Commission de frontière: « *Tiana was one of the towns that made a successful resistance to Babatu, all the surrounding towns having gone them for refuge, and on the strength of reputation it had then gained had reduced all the surrounding towns to state of subserviency to them, to the extent of paying tribute in cattle and sheep, and sending large parties to work in the fields for them* »⁷⁴²(Tiana fut l'une des villes qui réussit à opposer une résistance à babatou, toutes les villes environnantes ayant été abandonnées par les habitants qui se réfugièrent à Tiana. La forte réputation qu'elle avait ainsi acquise contribua à lui permettre d'asservir toutes les villes environnantes, au point de leur faire payer comme tribut des bœufs et des moutons, et d'envoyer leurs habitants effectuer des travaux champêtres pour son compte)

Il est intéressant, de relever ici, la similitude de la durée de la résistance *kasena* à Chiana et à Tiakané où l'on se rappelle, les guerriers avaient également résisté sept jours. La seule différence, mais de taille, réside dans le fait que Chiana a mis les agresseurs en déroute, alors que Tiakané a été vaincue. Cette similitude n'est certainement pas fortuite, puisqu'en ce qui concerne les origines des fondateurs de ces chefferies, elles s'accordent aussi à revendiquer une même origine. Dans tous les cas, les habitants de Chiana ne se contentèrent pas d'infliger une défaite aux Zaberma.

Comme à Kayaro, les anciens de Chiana pensent que leur victoire sur les Zaberma était à mettre au compte du *tangwam Zambao*⁷⁴³, qui est en fait une partie des collines du nord de Chiana et de Katiu. Ils parvinrent même à leur retirer une partie de leur butin, en particulier des captives. Parmi ces captives, au nombre de quatre, reprises aux Zaberma figurait une femme qui attendait un enfant et qui plus tard, donna jour à une future princesse de la cour de Pô⁷⁴⁴. En effet, Kadjuru, la première épouse du *Pô-pé* Santè parvenu au pouvoir à partir de mars 1918⁷⁴⁵, est née de cette femme qui avait été razzée par les Zaberma dans le village de Tamona.

⁷⁴¹ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000

⁷⁴² PRO/CO. 879/65. N° 13. Encl. 1. From Capt. Watherston to the Governor, Gold Coast, *General Report*, 14-1-1901. In HOWELL, A.M. op.cit., p. 30, note 78

⁷⁴³ HOWELL, A.M., op.cit., p. 30

⁷⁴⁴ Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000

⁷⁴⁵ Nommé chef en 1918 suite au décès de Yadè son prédécesseur, Santè n'a été coutumièrement intronisé qu'en mars 1919. Voir Lauchon. Résident de Léo, au commandant de cercle du Mossi, 10 sept. 1919, AA ; XXI, 32 17. Dans DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 244, note 4

S'étant rendus compte de son état, les gens de Chiana, qui voulaient en faire une épouse, la rendirent à son époux à Tamona. Elle mit au monde une fille qui fut prénommée Kadjuru, « *femme chaînes* », en souvenir de la captivité de sa mère. Kadjuru donna à son tour naissance à Lougtiang (photo 6 ci-dessous) qui fut également plus tard *Pô-pê* (1949-1987).

Photo 6 : Le Pô-pê Lougtiang (1949-1987)



Photo remise par sa petite fille

Ainsi, comme les chefferies du pays *kasena* du Burkina Faso, une à une, les chefferies *kasena* du Ghana venaient de tomber. La résistance ici, aura au moins été vigoureuse et cela a permis quelquefois aux Kasena de remporter des victoires à défaut de gagner la guerre. Comme Tiakané, Kampala et Guenon au Burkina Faso, Kayaro et Chiana ont résisté de façon

S'étant rendus compte de son état, les gens de Chiana, qui voulaient en faire une épouse, la rendirent à son époux à Tamona. Elle mit au monde une fille qui fut prénommée Kadjuru, « *femme chaînes* », en souvenir de la captivité de sa mère. Kadjuru donna à son tour naissance à Lougtiang (photo 6 ci-dessous) qui fut également plus tard *Pô-pê* (1949-1987).

Photo 6 : Le Pô-pê Lougtiang (1949-1987)

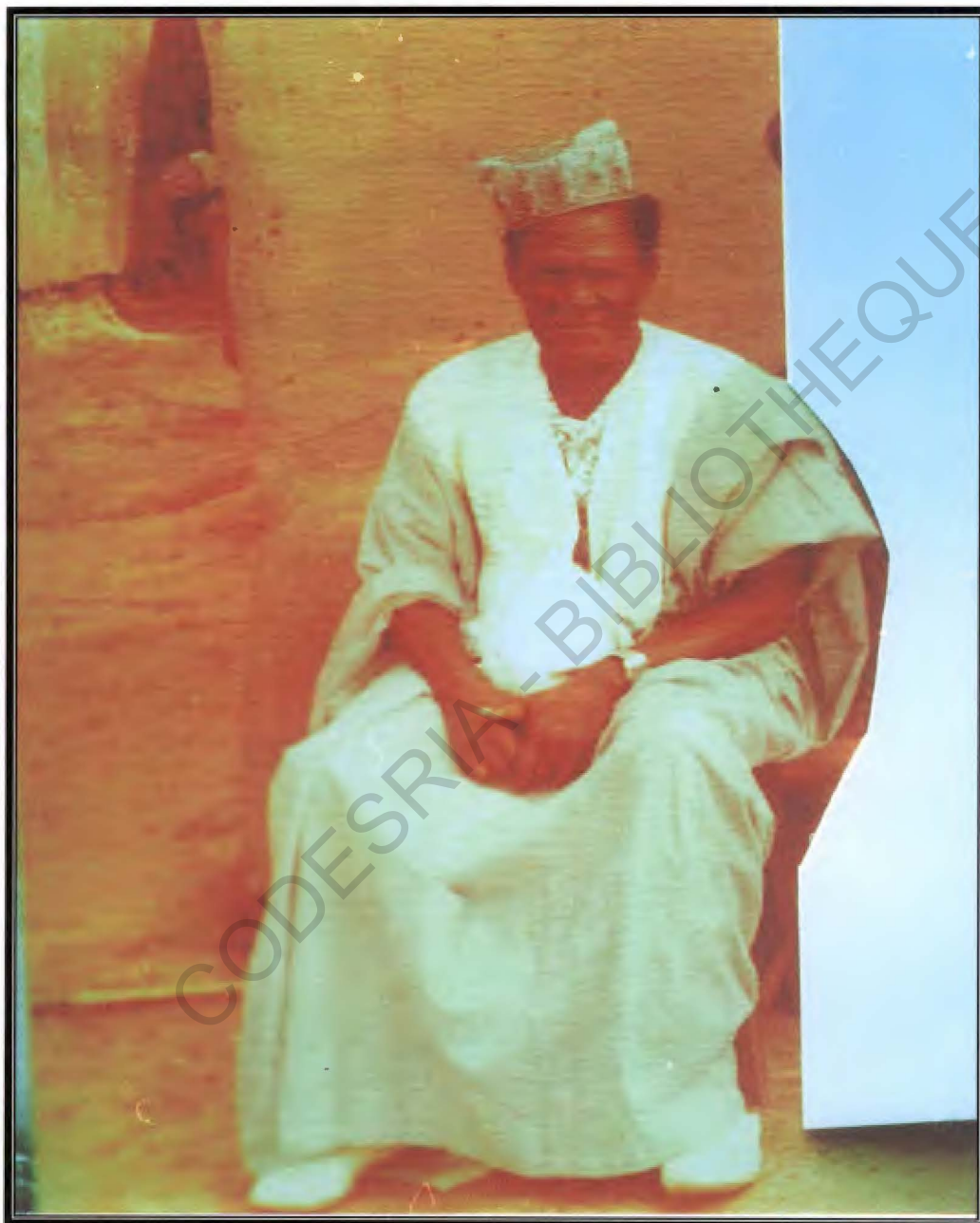


Photo remise par sa petite fille

Ainsi, comme les chefferies du pays *kasena* du Burkina Faso, une à une, les chefferies *kasena* du Ghana venaient de tomber. La résistance ici, aura au moins été vigoureuse et cela a permis quelquefois aux Kasena de remporter des victoires à défaut de gagner la guerre. Comme Tiakané, Kampala et Guenon au Burkina Faso, Kayaro et Chiana ont résisté de façon

acharnée à l'invasion *zaberma* et Chiana est même parvenu à mettre en déroute les guerriers *zaberma*. Cependant, la longue et dévastatrice randonnée des Zaberma à travers le Kasongo n'a pas laissé le pays sans conséquences.

7.3. Les conséquences de l'invasion *zaberma* du Kasongo

A partir des témoignages oraux en pays *kasena*, mais aussi des écrits des explorateurs et des premiers administrateurs de la région, on peut essayer de dresser une sorte de bilan de l'occupation *zaberma* du Kasongo.

A travers ces sources, on peut retenir en premier lieu les conséquences d'ordre démographique étroitement liées à l'intense trafic des captifs, ensuite au plan économique, politique, socioculturel et psychologique, l'agression a eu des conséquences notables sur l'évolution historique du Kasongo

7.3.1. Les conséquences démographiques

S'agissant des conséquences démographiques, elles furent de loin les plus importantes. L'intensité du trafic des esclaves est soulignée aussi bien par les témoignages écrits que par les sources orales.

Pour ce qui est des sources écrites, on dispose d'au moins trois témoignages éloquentes d'explorateurs européens de la période 1888-1889. Il s'agit de Krauze, de Binger et de Von François. Le plus détaillé et le plus explicite de ces explorateurs est sans aucun doute Louis Gustave Binger. Mais pour l'essentiel, tous s'accordent sur ce qui semble avoir fait l'élément fondamental de l'activité des Zaberma en pays *gurunsi* en général et dans le Kasongo en particulier, et qui est l'intensité du trafic des esclaves. Von François⁷⁴⁶ dans ce passage met en relief l'intensité du trafic des captifs : « *Il y a peu de temps, ils ont ravagé un village de 3000 âmes, ont emmené les habitants sur le marché de Salaga, enchaînés par groupe de vingt au moyen de colliers. Celui qui rencontre un de ces négriers chevauchant dans les champs se trouve vite enchaîné à une corde de dix mètres, enlevé et forcé de courir à côté du cheval* ».

Cette pratique des Zaberma avait entraîné une très grande insécurité dans les villages. C'est ce qu'a constaté Binger⁷⁴⁷ quand il écrivait : « *Ce pays est fort peu connu actuellement. Il est sillonné par les guerriers de Gandiari, qui à la tête des Songhay du Zabarma (rive gauche du Niger, nord du Haoussa) et de quelques bandes d'aventuriers de toute nationalité, mettent depuis plusieurs années le pays à feu et à sang. Il m'est difficile de trouver une route offrant quelque sécurité* ».

⁷⁴⁶ Von François, Sans tirer un coup de fusil à travers l'arrière pays du Togo, p.2. Dans DUPERRAY, A.M., op.cit., p. 83, note, 3

⁷⁴⁷ BINGER, L.G. op.cit., I, p.428

Le trafic des esclaves a eu pour conséquence majeure de vider le pays d'une grande partie de sa population. C'était des hommes et des femmes valides qui étaient capturés et vendus soit aux Dagomba qui à leur tour les remettaient aux Ashanti qui en faisaient le commerce sur la côte, soit aux Moose.

Déjà, lors du passage de Binger⁷⁴⁸ à Salaga et tentant de dénombrer les quartiers de la ville et la composition de sa population, il affirme que les captifs « *gourounga* » constituaient une partie importante de la population de Salaga. En effet, l'auteur déclare : « *Il faut aussi compter dans les trois éléments les plus nombreux leurs captifs, tous Gourounga* ». Les trois éléments importants dont parle Binger sont les Gondja, les Mandé Dioula et les Haoussa. Plus loin, Binger⁷⁴⁹ poursuit en disant : « *Daboya ne pouvant pas procurer du sel en assez grande quantité, Salaga arrive à en placer avantageusement à Boualé et surtout à Oua, où l'on trouve beaucoup de captifs, provenant de prises faites par les bandes de Babatou, qui continuent à guerroyer chez les Gourounga* ».

Les captifs *gurunsi* sont aussi sur le marché de Kintempo, puisque Binger⁷⁵⁰ nous rapporte qu'au nombre des articles vendus sur ce marché, les esclaves du Gurunsi venaient en troisième position après le sel et les bœufs. Ces esclaves, précise-t-il sont vendus à Kintempo par les gens de Oua et de Boualé. Les razzias des Zaberma provoquèrent un afflux considérable de captifs d'origine *gurunsi*. L'afflux était tel sur les marchés des villes des Bassins des Volta, que les prix des captifs subirent des baisses sensibles qui en permirent l'acquisition, même aux hommes les plus modestes⁷⁵¹.

Sur le commerce des captifs en pays *moaga*, Binger nous donne également des indications, puisqu'il affirme en parlant du commerce à Bouaganiéna (Bougagnono) qu'il est difficile de vendre par ici. Les Moose du Gurunsi ne voyagent pas beaucoup ; ils s'occupent un peu de l'élevage des chevaux et des ânes, et surtout, du commerce des captifs. Durant son séjour chez Boukari *naba*, Binger⁷⁵² expliqua en ces termes, comment pour subsister ce dernier était forcé de vivre de pillage et de brigandage : « *Ses cavaliers, de temps à autre, font irruption dans la banlieue de quelque village du Gourounsi ou du Kipirsi et s'emparent par surprise des habitants occupés aux cultures ou à chercher du bois. Ses gens vont aussi s'embusquer sur les chemins et font captif tout individu qui passe à leur portée.... Dès dix heures du matin, le lendemain, le retour des cavaliers fut annoncé par des coups de fusil. Bientôt après, apparut une file d'esclaves des deux sexes attachés l'un derrière l'autre à*

⁷⁴⁸ BINGER, L.G., op.cit. II. p.93

⁷⁴⁹ Ibid., p.101

⁷⁵⁰ Ibid., p. 142

⁷⁵¹ BOUTILLIER, J-L. 1975. Les trois esclaves de Bouna. Dans MEILASSOUX, C (S/D). *L'Esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, François Maspero, p. 259

⁷⁵² BINGER, L.G., op.cit., I, p. 470-473

l'aide d'une corde passée autour du cou. L'expédition de Naboli ramenait dix-sept esclaves ; celle de Bouér'a, cinq seulement ; et un âne chargé de sel et d'un peu de cotonnade. Dès l'arrivée de ces malheureux, on les fit boire, et, à l'aide de maillets on leur retira les bagues et les anneaux de cuivre qu'ils portaient aux bras et aux jambes ; ensuite eut lieu un classement en trois catégories.

Les hommes formèrent un lot destiné à être vendu de suite, de crainte qu'ils ne se sauvassent ; ils furent conduits, séance tenante, à Sakhaboutenga pour être échangés contre du sorgho pour les chevaux, du mil pour le personnel et de la poudre.

Un deuxième lot, comprenant les femmes fut mis en réserve pour acheter des chevaux.

Enfin, un troisième lot, comprenant les enfants en bas âges, les jeunes filles et jeunes gens, fut réparti entre les guerriers et pris en charge par eux. Les gamins seront employés jusqu'à nouvel ordre comme palefreniers des guerriers ; ceux qui seront reconnus capables de rendre plus tard des services et réputés dociles seront conservés. Les autres seront vendus à la première occasion. Les petites filles sont données en mariage aux guerriers qui se sont distingués ».

Sur les marchés de Ouagadougou et même de certains villages du pays *moaga*, des captifs *gurunsi* étaient vendus. C'est ce que nous rapporte Binger⁷⁵³ dans la description qu'il fait de ce marché : « *De temps à autre, un marchand de captifs vient y conduire ses deux ou trois captifs* ». Il vendait également des captifs sur les marchés de Saponé, de Tiéfakhé (Kienfangué) et Sakhaboutenga. Sur ces différents marchés, le captif adulte se vendait de 50000 à 65000 cauris et un cheval coûtait entre 2 à 4 captifs.

D'ailleurs, ce troc semblait être le premier moyen d'échange, puisque Binger précise que les cauris étaient rares sur ces marchés, et il faudrait vendre pendant plus de six mois pour réunir les 25 000 cauris nécessaires à l'achat d'un cheval. Face à cette rareté du cauri, les captifs constituaient une « *monnaie* » privilégiée dans ce commerce.

Au-delà du Moogo et du Dagomba, la vente des captifs par les Zaberma était si généralisée qu'elle attirait des acheteurs venus de très loin. C'est ainsi que nous comprenons les propos de Binger⁷⁵⁴ qui déclare : « *J'ai trouvé une dizaine de Mandé originaire de Djenné, établis ici provisoirement pour y faire le commerce de sel et d'esclaves avec la colonne Gandiari. Ils portent à cet effet assez régulièrement du sel et du mil sur Oua et en ramènent des captifs qui leur servent à se procurer du sel à Mani et un peu de mil sur les marchés des environs.....Une trentaine d'hommes de Dakay sont campés ici avec des charges de cette denrée (le mil), qu'ils vont échanger contre des captifs soit à Kassana, soit à Oua-loumbalé* »

⁷⁵³ BINGER, L. G., op.cit., I, p. 498

⁷⁵⁴ Ibid., II, p. 2

Après Binger, l'administrateur français Louis Tauxier⁷⁵⁵ a également collecté des informations sur l'intensité du trafic des esclaves capturés en pays *gurunsi*. C'est ainsi qu'il affirme : « *Chaque fois qu'ils avaient attaqué et « cassé » un village, ils en vendaient comme captifs la plupart des habitants qu'ils avaient pris, aux Oualas, Dafis, Yarsé, Mossi, Haoussa, Yorouba etc.,* ».

Les témoignages des sources écrites sur la vente des captifs *gurunsi* sont confirmés au Kasongo par les enquêtes orales⁷⁵⁶. Ainsi, quelle que soit la source à laquelle on se réfère, il ne fait aucun doute que la recherche et la vente de captifs ont constitué en pays *kasena* et *gurunsi* de façon générale, l'élément dominant de l'activité *zaberma*.

La capture et le trafic des esclaves ont eu un impact démographique considérable en pays *kasena*. Cette activité a vidé le Kasongo d'une grande partie de sa population. C'était les hommes et les femmes les plus valides qui étaient raziés et vendus soit sur les marchés de Salaga, de Yendi etc., en Gold Coast, soit aux Moose qui en revendaient un certain nombre à des acheteurs venus de Djenné (au Mali actuel) ou du Haoussa.

Certes, quelques-uns de ces captifs, comme en témoignent les sources orales, ont pu s'échapper et regagner leur pays d'origine. A Pô par exemple, on rencontre encore quelques rares survivants de cette période, avec des cicatrices ethniques *moose*, marquées par leurs anciens maîtres. C'est le cas en particulier d'une vieille de plus de 100 ans, du nom de Kadoua⁷⁵⁷, qui réside au quartier Gongo de Pô, et qui affirme être revenue de la région de Manga où elle avait été vendue. Cependant, le nombre de ceux qui ont pu revenir au pays demeure insignifiant au regard de la ponction opérée. L'effet de ces razzias de captifs en pays *kasena* se fait encore sentir, car, la province du Nahouri fait aujourd'hui partie des zones les moins peuplées du Burkina Faso⁷⁵⁸.

Si ce sous peuplement n'est pas entièrement imputable à l'activité des Zaberma dans la zone, car il faut aussi tenir compte des épidémies, de l'onchocercose etc., il ne fait en revanche aucun doute, qu'il fut en grande partie occasionné par les razzias *moose*, *dagomba* et surtout *zaberma*. D'ailleurs, Binger⁷⁵⁹ l'a suffisamment souligné quand il déclarait : « *Le pays Gourounsi était bien peuplé avant que Gandiari vint y faire la guerre. J'ai traversé beaucoup de grandes ruines* ».

⁷⁵⁵ TAUXIER, L.1912. op.cit., I, p.140

⁷⁵⁶ Azayou Toggiou, Tiébélé, le 13/12/92 ; Sodoungo Dawolobou, Pô, le 21/11/97 ; Awoudanki Sari, Paga, le 17/01/2000 ; Ayagtam Adiali Roland, chef de Chiana, Chiana, le 20/01/2000 etc.,.

⁷⁵⁷ Nabassé Kadoua, Pô, le 16/12/ 92

⁷⁵⁸ La répartition de la population résidente en (%) par province d'après les données des recensements de 1975 et de 1985 donnait pour le Nahouri une population totale de 73 485 en 1975, soit 1, 3 % de la population totale du pays. En 1985, les chiffres étaient de 105 509 pour un taux de 1,3 % du total.

⁷⁵⁹ BINGER, L.G. op.cit., I, p. 505

Plus loin, l'auteur ajoute que la razzia de captifs fut considérable en pays *gurunsi*, d'autant plus que ces derniers ne disposaient ni de chevaux, ni de fusils pour résister aux Zaberma.

Quelques années après, Tauxier⁷⁶⁰ abondait dans le même sens. Concernant le pays *kasena* précisément, il nota qu'il a été dévasté par l'invasion *zaberma*. Une grande partie de la population avait été tuée ou vendue, si bien que les Kasena étaient encore à l'époque où Tauxier⁷⁶¹ écrivait moins nombreux qu'avant l'invasion *zaberma*. De nombreuses familles ont été dispersées et la famine et la mort étaient devenues quotidiennes au sein de la population⁷⁶². A Tiakané par exemple, un quartier entier, du nom de Virponi a disparu suite à l'agression des Zaberma, car dans ce quartier il n'y eut aucun survivant⁷⁶³. Cette hémorragie démographique était d'autant plus catastrophique, qu'elle entraîna la ruine économique du Kasongo précolonial.

7.3.2. L'impact économique de l'agression

Le désastre économique causé par l'invasion *zaberma* du pays *kasena* a été durement vécu par Binger. L'explorateur en a souffert et le décrit à travers ce passage⁷⁶⁴ : «*on voit aussi de nombreuses cultures abandonnées. Actuellement le pays est à peu près ruiné, les villages à moitié abandonnés et l'on ne cultive pas avec ardeur. Il n'est possible de se procurer que du mil et du sorgho, et encore en petite quantité ; les indigènes en ont fort peu, les chefs de village eux-mêmes sont forcés de faire du dolo avec le fruit du kountan*⁷⁶⁵. *Ce dolo a un goût qui n'est pas précisément agréable, j'en ai cependant bu sur les conseils de Diawé qui me le recommandait comme laxatif. Il ne faut pas songer à se procurer d'arachides, piments, oignons, soubala et sel : ces condiments font absolument défaut* ».

L'administrateur Tauxier⁷⁶⁶ releva également la ruine de l'économie en pays *kasena* et en particulier le recul de l'élevage.

L'impact des raids sur la production agricole fut donc immédiat. A Kayaro par exemple, à l'arrivée des Zaberma, les habitants se sont enfuis, laissant leurs récoltes qui furent entièrement brûlées, rendant ainsi la famine inévitable. En effet, les « *cavaliers vautours* » vidaient les greniers des habitants et mettaient le feu aux stocks de vivres qu'ils ne pouvaient emporter. Le bétail est abattu, et servait à nourrir les soldats.

⁷⁶⁰ TAUXIER, L.1912. op.cit., I, p.214

⁷⁶¹ Ibid., II, p.319

⁷⁶² HOWELL, A.M. op.cit., p. 31

⁷⁶³ Bouliou Apiou Dulgiou, Chef de Tiakané, Entretien du 16/12/92

⁷⁶⁴ BINGER, L.G. op.cit., I, 446-447

⁷⁶⁵ L'arbre dont parle Binger est certainement le *kounan* (en bambara, *dyula*) avec le fruit duquel on fabrique le *kouna-gui* (l'eau du kouna), une espèce de bière fermentée. En kasem, cet arbre est connu sous le nom de *kanssolo* et le dolo fait à partir de ses fruits, « *kanssola sana* ». Il s'agit vraisemblablement d'un prunier sauvage dont le nom scientifique est *Sclerocaria birrea*

⁷⁶⁶ TAUXIER, L.1912. op.cit., II, 319

Massacrés, vendus et dépossédés de leurs vivres, les Kasena comme le reste des Gurunsi commencèrent à connaître de longues périodes de famines et d'instabilité. Il n'est donc pas étonnant que Binger ait remarqué une baisse de la productivité agricole dans le pays. Du reste, ce n'est pas seulement la production agricole et l'élevage qui furent durement touchés par l'invasion *zaberma*.

La chasse aux esclaves a également affecté l'attitude des populations vis-à-vis du commerce, cela d'autant plus facilement que les Kasena n'étaient pas vraiment des commerçants. Ainsi, bien que le pays soit traversé par des routes commerciales qui vont de Pô à Yagaba en passant par Chiana et Kayaro, les Kasena ne s'aventuraient plus loin de leurs villages. Ils ont gardé en mémoire cette période noire, durant laquelle ils pouvaient à tout moment être capturés par les Moose, les Dagomba-Mamprusi et les Zaberma⁷⁶⁷.

Il est vrai que le commerce international s'alimenta d'un très grand nombre d'esclaves jetés sur les marchés de l'époque et cela jusqu'à la côte, mais ce trafic rémunérateur se faisait au détriment des Kasena et des autres groupes *gurunsi*, qui en réalité en constituaient l'objet. La vente de captifs était si fructueuse qu'elle entraîna une « dévaluation » du cauri. C'est du moins ce que nous comprenons quand Tauxier⁷⁶⁸ dit : « *Le cauri avait donc un pouvoir d'achat infiniment plus fort que maintenant (sept fois plus fort) et en revanche et naturellement il y en avait beaucoup moins dans le pays (sept fois moins). Cela vient-multiplication des cauris, pouvoir d'achat diminué- de ce que les Zabarma en firent entrer dans le Gourounsi en énorme quantité* ».

L'impact de l'invasion *zaberma* sur la démographie comme sur l'économie *kasena* est donc globalement négatif. Dans ces conditions, les conséquences au plan politique peuvent-elles être d'une toute autre nature ?

7.3.3. Les Conséquences politiques de la présence *zaberma* au Kasongo

C'est seulement dans le domaine politique que nous pouvons peut-être nous autoriser à distinguer des conséquences positives et négatives de l'invasion.

S'agissant des aspects positifs, il est permis de penser que les Kasena ont découvert à la faveur de l'invasion, l'intérêt de la solidarité et de l'union, même si ces regroupements se sont enfin de compte soldés par des échecs. Dans le cadre des regroupements, il convient de rappeler que le dernier retranchement des Kasena du Burkina Faso fut la chefferie de Kampala, où se sont rassemblés des gens originaires des chefferies voisines de Pô, de Tiakané etc. Il est aussi important de rappeler la coalition nouée entre une chefferie *kasena* du

⁷⁶⁷ HOWELL, A.M. op.cit., p. 32

⁷⁶⁸ TAUXIER, L. 1912. op.cit., I, p.140

Burkina Faso, Koumbili et la chefferie de Kayaro aujourd'hui au Ghana. Elle s'est révélée malheureusement inefficace face à l'assaut des Zaberma.

En revanche, le rassemblement de la population de Chiana, de Katiu et de Nakongo, a mis en déroute les guerriers *zaberma*⁷⁶⁹. De même, on peut mettre la révolte d'Hamaria qui survint plus tard dans la région de Léo, au compte du réveil de conscience politique, puisqu'au sein des révoltés il y avait non seulement des Nuni, des Sissala, mais aussi des Kasena.⁷⁷⁰

Au-delà de ces alliances conjoncturelles, les Kasena, très certainement avec cette agression, ont connu les armes à feu, qui désormais vont entrer dans leur art militaire et finir même par être indispensables à l'occasion de certaines cérémonies et en particulier des funérailles, surtout quand il s'agit d'une personne âgée.

Cet impact positif se trouve cependant annihilé par les effets négatifs dus à la présence des Zaberma. Ils dominaient toute la région et n'hésitaient pas à exécuter les chefs. Les chefs qui ont pu s'échapper, abandonnaient leur pouvoir et se réfugiaient ailleurs en attendant des lendemains meilleurs. Ce fut le cas du *Tiébélé-pé* Kayale, qui revenu du la Gold Coast, fut malheureusement surpris par une seconde attaque, capturé et exécuté. Cette situation laissait les chefferies sans aucune autorité et contribuait à aggraver l'insécurité. Etant maîtres des lieux, s'ils laissèrent quelques chefs en place, ceux-ci devaient désormais être à la solde de l'envahisseur. Ils iront parfois, pour ce qui est du pays *builsa*, mais aussi *sissala* et *nuna*, jusqu'à confisquer le pouvoir aux autorités locales. C'est ce qui se passa à Chuchuluga en pays *builsa*, où ils imposèrent un chef, en la personne de Bagao en lieu et place du chef *builsa* qu'ils exécutèrent.

Le pays *nuna* et *sissala* semblaient être passés sous administration directe des Zaberma. Ainsi, à Dolbizan, à Kassana comme à Sati, le commandement était entre les mains des envahisseurs. Pour ce qui est des Kasena, nous n'avons pas connaissance d'une administration directe *zaberma*, mais il n'en demeure pas moins que politiquement les Kasena comme les autres groupes *gurunsi* étaient véritablement déboussolés.

La question de recherche qui se pose par rapport à cette situation politique est de savoir si à la longue, n'eût été l'arrivée des colonisateurs anglais et français, les Zaberma auraient pu rassembler l'ensemble du pays *gurunsi* sous leur domination unique ?

En attendant des recherches approfondies sur cette question, nous pouvons déjà nous permettre de croire que ce projet était difficilement réalisable. D'abord, la zone dans laquelle opéraient les Zaberma était très vaste, et ils n'avaient pas le temps de l'organiser. Ensuite,

⁷⁶⁹ HOWELL, A.M. op.cit., p. 30

⁷⁷⁰ ADA, J.C. 1985-1986.op.cit., p.137

certaines régions comme le pays *kasena* et *nankana* étaient très éloignées de leurs différentes bases de Kassana et de Sati, alors que les Zaberma d'origine ne constituaient qu'une poignée dans la troupe. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, ils furent obligés de confier la chefferie de Chuchuluga à un Nuna et ne l'ont pas prise eux-mêmes. Enfin, la construction d'un éventuel Etat *zaberma* ne nous semble pas avoir fait partie des préoccupations des ces guerriers.

Néanmoins, au plan politique comme économique, les Zaberma laissèrent sur les Kasena une très mauvaise impression qui transparait toujours dans les enquêtes orales. Cela est d'autant plus compréhensible, que ce peuple a souffert également au plan psychologique et spirituel.

De nombreuses familles ont été dispersées, et jusqu'au XX^e siècle, le traumatisme causé par les Zaberma au sein de la population se faisait encore sentir. C'est pourquoi Tauxier⁷⁷¹ a pu noter que : « *N'oublions pas que ce pays comme les autres a été ravagé et dévasté entre 1880 et 1890 par les zabarma. La population en 1905 ne s'était pas encore remise de ce rude coup et du reste ne s'est pas remise encore.* ».

Il est évident, comme l'a souligné Howell⁷⁷² pour le nord Ghana, que les raids esclavagistes des Zaberma ont complètement désorganisé la vie sociale des Kasena. Même les funérailles n'étaient plus organisées comme il faut. En effet, les rescapés ignoraient complètement le sort de leurs parents disparus, or il est capital de savoir si ces derniers sont vraiment morts avant de faire leurs funérailles. A cette cause, il faut ajouter un handicap de taille. Si les funérailles fraîches demandent peu de moyens, en revanche, les funérailles sèches que les Kasena organisaient pendant la saison sèche, exigent beaucoup de dépenses en nourriture, bière de mil et autres animaux à sacrifier. Pourtant, après le passage des Zaberma personne ne pouvait encore faire face à de telles dépenses, car le pays dans son ensemble était économiquement éprouvé.

Sur le plan culturel, l'invasion *zaberma* fut à l'origine de la parenté à plaisanterie qui existe de nos jours entre les Zaberma et l'ensemble du groupe *gurunsi*. Enfin, au plan spirituel, les Kasena, sans doute pour la première fois de leur vie connaîtront de près des musulmans. Mais il n'y a aucune évidence que l'islam se soit imposé durant la présence des Zaberma. Ce fut plutôt au cours de la période qui suit, et qui conduira les Européens à chasser les Zaberma pour s'installer, que l'islam commença à faire ses premiers adeptes au sein de la société *kasena*⁷⁷³.

⁷⁷¹ TAUXIER, L. 1912. op.cit., I. 214

⁷⁷² HOWELL, A.M. op.cit., p. 31

⁷⁷³ GOMGNIMBOU, M. 1989. Brève histoire de la pénétration de l'islam dans le pays kassena du Burkina Faso : région de Pô *Science et technique*, CNRST-Ouagadougou, 19 (3), p. 1-11

CHAPITRE VIII :

LA CONQUETE COLONIALE

Les premiers contacts des Européens avec le pays *gurunsi* dans lequel se trouve le Kasongo tout comme la conquête de la région, doivent être replacés dans le contexte plus général de la découverte de l'Afrique par les Européens, circonstance historique qui occasionna les premiers contacts, suivis quelques années plus tard par la conquête du continent par les puissances européennes.

La découverte de l'Afrique par l'Europe, sur laquelle il n'est pas utile de s'étendre ici, entraîna dès le XV^e siècle, le partage du continent entre les Portugais et les Espagnols. C'est ainsi, qu'à partir de 1454, le Pape Nicolas V consacrait le monopole portugais sur la côte africaine⁷⁷⁴. Suite à des frictions avec l'Espagne qui était déjà basée aux Îles Canaries, le Pape Alexandre VI trancha le conflit en tirant sur la carte du monde une ligne méridienne passant à cent lieues espagnoles à l'ouest de la plus extrême des Açores. A l'ouest de cette ligne, tout revenait à L'Espagne, à l'est c'était le domaine du Portugal.

Il n'était pas encore question de conquête, mais plutôt de commerce et plus exactement de la traite des nègres qui rapportait et qui contribuait alors à enrichir les puissances européennes comme le Portugal et l'Espagne, engagées très tôt dans ce trafic. D'ailleurs, en 1494, le traité de Tordesillas confirmait à peu de choses près le verdict papal qui mettait littéralement toute l'Afrique dans la poche du Portugal. Cependant, compte tenu des grands bénéfices que les Portugais tiraient de la traite et en dépit du traité de Tordesillas, des rivalités furieuses se développèrent entre les puissances européennes sur la côte africaine. Les principales étapes de cette course vers les côtes africaines peuvent être résumées comme il suit⁷⁷⁵ :

De la deuxième moitié du XV^e siècle à la première moitié du XVI^e on assiste à la prépondérance des Portugais sur la côte africaine. Les Hollandais avec une flotte considérable prirent le dessus entre la seconde moitié du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle et à partir de cette période, la France semble occuper la première place. Ce n'est que vers la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e que les Anglais qui s'étaient engagés tard dans la course dominèrent les mers et s'adjugèrent le leadership dans le commerce négrier.

Pourtant, l'intérêt pour l'Afrique semble baisser à partir du milieu du XIX^e siècle. A l'exception de l'Algérie et de la région du Cape, le nombre d'Européens a fortement décliné en Afrique durant cette période. L'émigration européenne se poursuivait surtout en direction

⁷⁷⁴ KI-ZERBO, J.1978. op.cit., p. 210

⁷⁷⁵ Ibid.

de l'Amérique. Il faut attendre le début de la seconde moitié du XIX^e siècle pour voir cette tendance se modifier brusquement⁷⁷⁶.

Les facteurs qui furent à l'origine de ce regain d'intérêt pour l'Afrique sont principalement au nombre de trois. Il y a d'abord l'intérêt nouveau, des Européens pour les produits exotiques (bois rare, ivoire, poivre, girofle etc.). Ensuite, la découverte de minerais précieux comme l'or et des pierres précieuses tel le diamant en Afrique australe. Enfin, des difficultés économiques en Europe incitent plusieurs responsables politiques en France et en Grande Bretagne mais aussi en Allemagne, à la recherche de solutions outre-mer⁷⁷⁷.

C'est dans ce contexte que des groupes de pression et des partis politiques qui prônaient la colonisation, eurent une grande influence à partir de 1880. Dans ce sens, en Grande Bretagne, les chefs de file en sont Disraeli et Cecil Rhodes, tandis qu'en France, on a Jules Ferry et en Allemagne, certaines sociétés de commerce qui parvinrent à intéresser le Chancelier Bismarck à l'aventure africaine. Cette nouvelle course vers l'Afrique fut engagée par chaque puissance à partir de ses anciens comptoirs.

Ainsi, la France avait pour base ses anciens comptoirs du Sénégal, de Guinée, de la Côte d'Ivoire et du Dahomey. Les Britanniques quant à eux, partirent de la Gambie, de la Sierra Léone, de la Gold Coast et du delta du Niger et du Cameroun. Les Portugais amorcèrent la reconquête de l'Afrique à partir du littoral angolais et mozambicain.

A partir de leurs bases respectives, les puissances européennes vont progressivement étendre leur influence dans l'arrière-pays ou hinterland. Contrairement à la période précédente, cette pénétration fut alors l'œuvre des gouvernements (expéditions militaires), des sociétés commerciales faisant appel à des explorateurs ou à des aventuriers et même à des congrégations religieuses (missionnaires catholiques et protestants).

En quelques années, la compétition entre Européens devint si aiguë en Afrique qu'il était urgent de procéder à une large concertation. Ce fut l'objet de plusieurs séries de conférences. La toute première concertation fut « *La Conférence internationale de Géographie de Bruxelles* » organisée du 12 au 19 septembre 1876⁷⁷⁸.

La Conférence de Bruxelles réunissait six puissances européennes au nombre desquelles l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Grande Bretagne, la France, l'Italie et la Russie. L'objectif officiel de cette rencontre était de lutter contre le commerce des esclaves et ouvrir au monde moderne, c'est-à-dire à l'Europe, la partie la plus connue du continent africain.

⁷⁷⁶ JOLLY, J. 1996. *Histoire du continent africain*, t.2. du XVII^e siècle à 1939, Paris, l'Harmattan, p. 105

⁷⁷⁷ Ibid.

⁷⁷⁸ Ibid., p 106

En réalité, il s'agissait de se mettre d'accord pour se partager le continent. Sur ce plan, la conférence n'a pas pu atteindre ses objectifs, puisque à l'issue des concertations, les nations européennes, y compris le Portugal qui n'avait pas été invité à Bruxelles redoublèrent d'efforts pour étendre leurs domaines à l'intérieur du territoire africain.

Très rapidement des frictions se produisent sur le terrain entre les représentants des puissances européennes. A titre d'exemple, il se développa une compétition entre Savorgna de Brazza et Stanley au Congo. Pendant ce temps, on assistait à des heurts entre Portugais, Britanniques et Allemands en Angolas et au Mozambique. Les Italiens et les Anglais s'opposent dans la Corne de l'Afrique et en Afrique occidentale dans laquelle se trouve notre zone d'étude, les Français et les Anglais sont en rivalité. Ce furent alors autant de marchandages qui firent peu de cas des entités culturelles et ethniques locales, ce qui se solda plus tard par le partage d'une même ethnie entre deux Etats, comme ce fut le cas des Kasena. Ce fut justement pour procéder à ce partage que la «*Conférence de Berlin* » fut convoquée du 15 novembre 1884 au 26 février 1885.

C'était alors la conférence la plus marquante pour l'avenir du continent africain. Quatorze nations y avaient pris part. Ce sont l'Allemagne, l'Angleterre, L'Autriche Hongrie, la Belgique, le Danemark, l'Espagne, la France, l'Italie, la Norvège, les Pays-Bas, le Portugal, la Russie, la Suède et la Turquie. A ces pays il faudra rajouter les Etats Unis invités en tant qu'observateur. En revanche, comme on l'aura remarqué, aucun représentant de l'Afrique n'a été convié à cette rencontre.

Officiellement, la *Conférence de Berlin* avait un but noble. Il s'agissait de régler des problèmes humains et économiques et en particulier, de trouver les voies et moyens pour supprimer l'esclavage et de recenser les richesses du sol et du sous-sol africain. C'est dans ce sens que va le discours d'ouverture prononcé par le chancelier Bismarck : « *Le Gouvernement impérial (allemand) a la conviction que tous les gouvernements invités partagent le désir d'associer les indigènes d'Afrique à la civilisation, en ouvrant le continent au commerce, en fournissant à ses habitants les moyens de s'instruire, en encourageant les entreprises visant à propager les connaissances modernes et en facilitant la suppression de l'esclavage* »⁷⁷⁹.

En réalité, la rencontre visait à trouver aux puissances européennes, une base d'entente pour le partage du continent.

C'est ainsi, que la *Conférence de Berlin* autorisa chaque nation occupant la côte africaine à prendre le contrôle de l'arrière-pays ou hinterland. Cette directive donna le feu vert à la course des puissances européennes vers l'intérieur du continent africain. Ainsi, des hommes d'affaires, des militaires, des missionnaires, des explorateurs et des aventuriers de

⁷⁷⁹ JOLLY, J. op.cit., t.2, p. 107

tout bord furent engagés dans cette course. Leurs actions sont soutenues et encouragées par des organisateurs privés ou publics selon les nations. Ce fut le cas par exemple de la *Conférence anti-esclavagiste de Bruxelles* de 1890 qui donna une caution morale à la découverte, à la conquête et au partage du continent africain par les puissances européennes⁷⁸⁰.

C'est dans ce contexte historique international qu'il convient de situer les premiers contacts du Kasongo d'avec les Européens. Ces contacts furent suivis de la conquête coloniale, qui, à son tour, entraîna des bouleversements dans l'organisation socio politique *kasena*. Ces bouleversements peuvent s'observer au triple plan économique, social et politique.

8.1. Les Explorateurs européens du pays kasena

Le pays *gurunsi* partagé par les Kasena, mais aussi les Lyela, les Nuna, les Sissala etc, est situé comme les Etats centralisés de la zone, tels les royaumes *moose*, *gourma*, *dagomba*, *mamprusi* et *gonjà* dans la boucle du fleuve Niger.

Dans les dernières années du XIX^e siècle, cette région est directement convoitée aussi bien par la Grande Bretagne, la France que l'Allemagne à partir des bases côtières que chacune de ces puissances possédait déjà.

8.1.1. Rivalités entre Français, Allemands et Britanniques

La Grande Bretagne possédait alors la colonie de la Gold Coast, créée en 1874 en même temps que la colonie de Lagos, située tout près du delta du Niger⁷⁸¹. Les Français étaient présents en plusieurs endroits de la côte⁷⁸². Ainsi, immédiatement à l'ouest de la Gold Coast et à partir de ses comptoirs d'Assinie et de Grand-Bassam, la France à partir de 1883 ébauchait la future colonie de la Cote d'Ivoire. Durant la même période, un résident Français s'était installé à Cotonou en 1879 et le protectorat français sur Porto Novo est réaffirmé en 1882. A partir du Sénégal, la progression des Français les avait conduits aussi jusqu'au Niger où il créèrent le fort de Bamako en 1883.

Les Allemands jusqu'ici, se contentant d'entretenir un commerce actif sur la côte, ne se décidèrent qu'à partir de 1884 pour l'occupation politique. Dans ce cadre, Nachtigal avec le titre de *Haut Commissaire impérial* pose en Afrique occidentale les bases de la colonie allemande du Togo land⁷⁸³.

⁷⁸⁰ JOLLY, J. op.cit. t.2, p. 108

⁷⁸¹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p.92

⁷⁸² Ibid.

⁷⁸³ Ibid.,p. 91

C'est à partir de ces bases respectives d'où chacun de ces pays disposaient de voies d'accès vers la boucle du Niger, qu'après la *Conférence de Berlin*, chacune des puissances mit tout en œuvre pour y devancer ses rivales et ainsi réaliser à son profit l'occupation de l'arrière-pays.

Dans ce sens pendant une dizaine d'années on va assister à une prolifération des expéditions vers l'intérieur du continent. Ces expéditions et autres explorations avaient pour but de faire signer des traités entre les puissances européennes et les entités politiques africaines. Il s'agissait tout simplement de l'application de la clause de « *notification aux puissances* » pour une occupation nouvelle sur la côte décidée par la *Conférence de Berlin* en son chapitre VII, article 24 qui s'appliquait à l'hinterland⁷⁸⁴. C'est dans ce contexte que se situent les convoitises européennes sur le *gurunsi* dans lequel est localisé le pays *kasena*.

De fait, les premiers contacts des Kasena avec les Européens ne peuvent être analysés qu'en rapport avec l'ensemble au pays *gurunsi*. Il ne s'agira pas ici de retracer toutes les tentatives d'expédition en direction de cette région. Nous n'insisterons que sur celles qui ont directement touché le Kasongo ou qui s'en sont approchées

Pour l'occupation du pays *gurunsi* durant cette période, les Britanniques paraissent les mieux placés, puisqu'ils étaient installés immédiatement au sud de la région. Cependant, ils avaient un handicap de taille, l'Etat Ashaniti, qui gênait considérablement leur progression vers le Nord. C'est ainsi que s'explique le fait qu'ils aient été devancés en même temps par les Français et les Allemands.

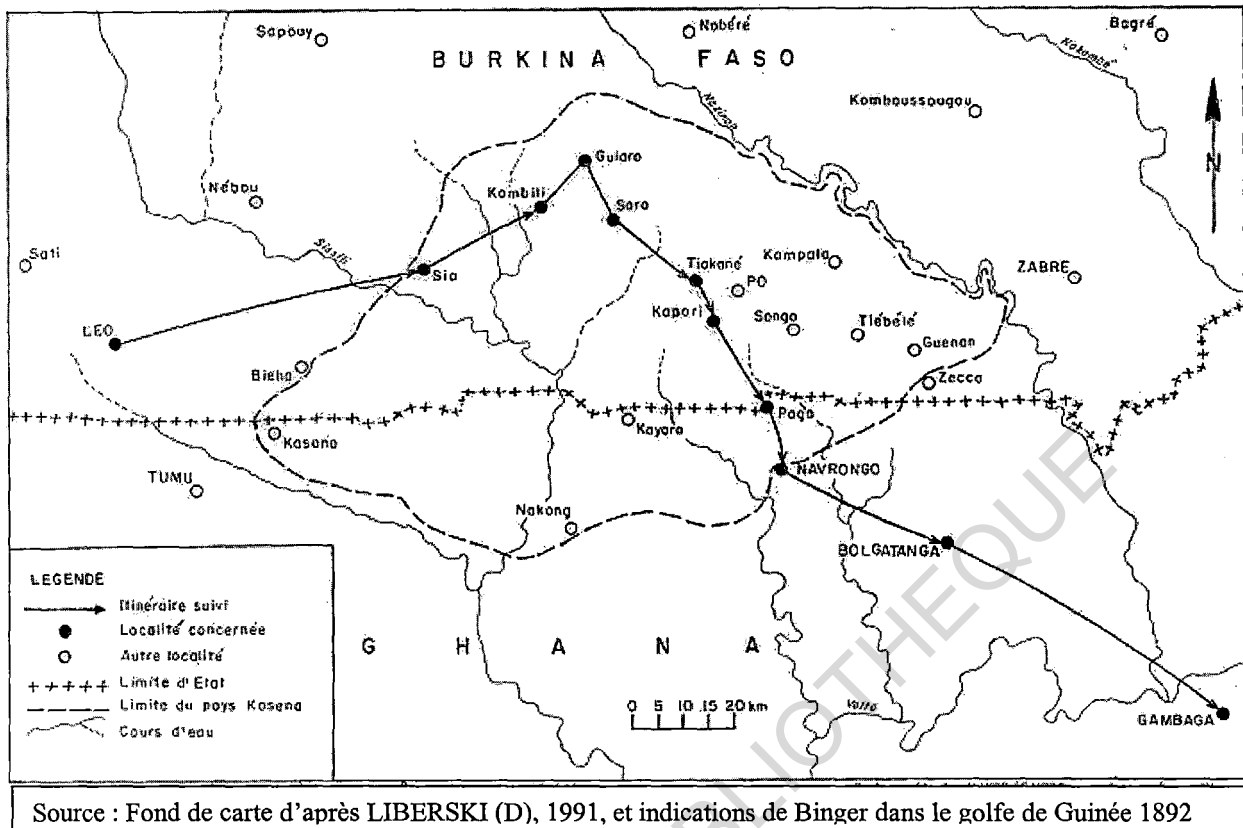
8.1.1.1. L'expédition du français Louis Gustave Binger

Parmi les explorateurs du pays *gurunsi* en général et du Kasongo en particulier, il faut sans aucun doute retenir en premier lieu le français Louis Gustave Binger.

Ayant traversé le pays *gurunsi* d'est en ouest et du nord au sud, il fut très certainement le premier européen à séjourner en pays *kasena*.

C'est à partir du 25 juillet 1886 que venant de l'ouest (région de Léo), Binger se mit en route vers le pays *kasena* (voir carte 8, p. 388)

⁷⁸⁴ Ibid., p. 92

Carte n° 8 : Itinéraire de Binger en pays *kasena*

Le 27 juillet il était en route pour une des plus importantes chefferies *kasena* de l'ouest, Koubili qu'il appelle Koumoulou. Sur Koubili, Binger⁷⁸⁵ nous laissa une description détaillée sur le palais du *Koubili-pé*, l'habitat en général, la population, l'agriculture, l'élevage et sur le *Koubli-pé* lui-même duquel il fit le Croquis n°3 suivant :

⁷⁸⁵ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 3-6

Croquis n° 3 : le Chef de Koumbili d'après Binger, Binger, II, p. 7



Binger donne également des renseignements sur le passage des Zaberma dans la région et ajoute que Koumbili fut l'un des rares villages qui n'ait pas été mis à sac par Gandiari (Gazare), son *naba* ayant à l'approche de la colonne, envoyé un cadeau assez important en captifs et en bœufs à Naba Sanom (*naaba* Sanem), raison pour laquelle ce dernier obtint de Gandiari qu'il épargnerait Koumoullou.

Pourtant, la description de Binger montre qu'en dépit de l'intervention de *naaba* Sanem de Ouagadougou, si le *Koumbili-pé* lui-même n'eut pas à souffrir des exactions des Zaberma, en revanche les villages qui dépendaient de la chefferie de Koumbili furent tous touchés et certains détruits. C'est pourquoi l'explorateur affirme qu'autrefois, ces villages renfermaient une nombreuse population mais qu'à son passage toutes les femmes avaient été prises par Gadiari.⁷⁸⁶

Etant en route pour Oual oualé par Pakhé (Paga), l'explorateur français eut une conversation apparemment intéressante avec le chef de Koumbili et obtint que ce dernier lui donne des guides pour l'accompagner à Tiakané, situé plus à l'est. Après avoir traversé très rapidement Zorogo ou Dirrogo⁷⁸⁷ (sans doute Guiaro) qu'il dit être en ruine, Binger arriva à Tiakané. Suite à une description géographique de Tiakané,

⁷⁸⁶ BINGER, L.G. op.cit. II, p. 3

⁷⁸⁷ Ibid., p. 7 et 12-15

l'explorateur dressa le portrait du *Tiakana-pé*, Nigoué, qui était au pouvoir au moment de son passage.

A Tiakané, Binger⁷⁸⁸ ne semble pas avoir bénéficié d'un séjour aussi agréable qu'à Koumbili. Selon, le compte rendu qu'il en a fait, tant que les guides que lui avait donné le *pé* de Koumbili étaient présents, le *Tiakana-pé* se montra plein de prévenances à l'égard de l'européen. Mais dès que ces derniers prirent congé, l'attitude du chef de Tiakané changea. Il tenta d'intimider Binger, et exigea beaucoup de cadeaux en guise de récompense afin de faire conduire l'étranger à Kapouri (Kapori). L'explorateur éprouva même des difficultés à se faire ravitailler et dû passer par des astuces, entre autres exhiber son pistolet pour que le chef de Tiakané prit peur et accepte finalement de mauvais gré de le faire conduire à Kapori. Mais le chef était si mécontent de n'avoir rien obtenu, qu'il reformula plusieurs fois sa demande en cours de route, ce qui retarda Binger et ses hommes qui mirent quatre heures pour faire les cinq kilomètres qui séparent Tiakané de Kapori.

A partir de Tiakané, Binger se dirigea vers le sud-est, en direction de Kapori. Là également, l'européen ne semble pas avoir été bien accueilli. En effet, dès l'entrée du village, il lui a fallu déboursier 200 cauris pour avoir accès au village. Une fois arrivé au village, Binger se rendit compte que le chef n'était pas bien disposé à son égard. Aussi, pour s'attirer la sympathie de ce dernier, lui envoya-t-il en cadeau, de l'étoffe, des glaces et des couteaux. Mais à sa grande surprise, le chef de Kapori lui renvoya le tout en lui signifiant que ces cadeaux étaient insuffisants.

L'explorateur utilisa alors une fois de plus des astuces pour se faire accepter du *Kapori-pé*. Il rangea les cadeaux qu'il lui avait donnés et s'apprêta à les remettre dans sa male. Ayant constaté cela, le chef de Kapori redemanda ce qu'il avait refusé. Mais dès le lendemain, il refusa de donner à Binger des guides pour l'accompagner à Pahlé (Paga). Néanmoins, Binger estima qu'il aurait été facile de conclure un arrangement (un traité ?) avec ce naba, mais que malheureusement ce dernier ne comprenait pas assez le *mossi* pour saisir ce qu'il s'évertuait à lui expliquer. Finalement sur intervention de deux Dagomba de passage, Binger put quitter Kapori et s'orienta vers Paga plus au sud.

Binger quitta Kapori le 1^{er} août 1886⁷⁸⁹. Ses ennuis ne faisaient cependant que commencer. A peine à un kilomètre de Kapori, son convoi fut attaqué par une bande d'hommes armés d'arcs et de flèches. Ils tentèrent d'obliger le voyageur à rebrousser chemin. Binger ne dû son salut qu'en faisant semblant de faire feu sur le chef de bande et c'est ainsi que les agresseurs prirent la fuite. Pourtant, plus loin, au convoi, les hommes de Binger

⁷⁸⁸ Ibid., p. 15-16

⁷⁸⁹ BINGER, L.G. op.cit. II, p. 17

étaient déjà en prise avec une autre fraction de la même bande. Une fois de plus l'explorateur évita l'affrontement en calmant ses hommes.

C'est alors que le chef de bande s'approcha et signifia à Binger qu'il avait été envoyé par le chef de Pou ou Poukha (Pô) avec mission de le ramener dans ce village pour qu'il salue le chef et lui offrir un cadeau, puisqu'il était entrain de traverser son territoire. Ayant entendant parler de la réputation du chef de Pô, Binger donna l'ordre à son guide Diawé (Dawé) de filer avec le convoi, puis signifia au chef de la bande qu'il l'attaquerait s'il tentait de suivre le convoi.

Débarrassé des encombrants guerriers de Pô, l'explorateur continua vers le sud en direction de Pakhé (Paga) qu'il atteint dans la soirée.

A Paga, Binger nous laisse comprendre que les Kasena précoloniaux étaient d'excellents cultivateurs, puisqu'il rapporte qu'une heure avant la tombée de la nuit, les habitants de Paga étaient encore dans les champs de culture et travaillaient au son du tam-tam. Le constat de Binger est parfaitement fondé, car il n'y a pas longtemps de cela, cette pratique était encore en vigueur en pays *kasena*. Les cultivateurs étaient encouragés par les musiciens surtout à l'occasion d'une culture collective, demandée par un des leurs. De nos jours, de telles pratiques sont encore en vigueurs mais elles demeurent extrêmement rares, car l'esprit communautaire fait de plus en place à l'individualisme et on préfère engager contre paiement en espèces quelques individus pour cultiver son champ.

L'explorateur est visiblement mieux accueilli à Paga que dans ces destinations précédentes⁷⁹⁰. Il rapporte en effet, que son convoi fut accueilli par des griots qui le suivirent dans l'espoir de recevoir quelques cauris et il est salué par les jeunes de Paga. Jusqu'au *Paga-pé*, l'accueil semble être des plus cordiales. Ainsi, reçu par le chef de Paga, l'étranger fut installé dans une case qu'il juge relativement propre. Pendant ce temps, on s'occupa de ces animaux et le chef se fit le devoir de renvoyer les curieux qui le suivaient. Compte tenu de la fatigue de ses animaux, Binger dû passer un jour à Paga, ce qui lui a permis de nous laisser une description détaillée sur la composition démographique de la ville.

La ville a une population assez composite que Binger évalua de 600 à 700 habitants. En dehors des Gurunsi (Kasena, Nuna, Sissala etc.) on y trouve des Dagomba. En décrivant les Dagomba, l'explorateur affirme que sans être luxueusement vêtus, ils portent des effets propres, si bien qu'auprès des « *Gourounga* », peu ou pas vêtus ils avaient l'air de seigneurs. Ces Dagomba s'adonnaient essentiellement au commerce. Les femmes faisaient le petit commerce de sel, du piment, du tabac, du beurre de karité, des kolas, tandis que les hommes s'occupaient du commerce de bestiaux, de captifs du coton et de l'indigo qu'ils vont vendre à

⁷⁹⁰ BINGER, L.G. op.cit., II, p. 19-20

Oual-oualé et à Gambakha. Pendant la belle saison, ils faisaient aussi le commerce de kola entre Salaga et les centres de Oual-oualé et de Gambakha.

Le séjour de Binger à Paga fut très agréable. Non seulement le chef de Paga ne chercha pas, comme ceux de Tiakané, de Kapori ou de Pô à lui extorquer des marchandises, se contentant du cadeau que lui donna l'explorateur, mais mieux, le lendemain de l'arrivée de ce dernier, il mit à sa disposition deux hommes pour le conduire à Midegou (Mirigu). Binger quittait alors le pays *kasena* pour le pays *nankana* et plus loin le Mamprusi et le Dagomba par Salaga, d'où il rallie Bondougou, Kong et le comptoir français de Grand-Bassam. A la même période que Binger, Adolph Krause, pour le compte de l'Allemagne tentait de gagner le Gurunsi.

8.1.1.2. La Mission d'Adolph Krause

Cet allemand est sans aucun doute, l'un des premiers européens à traverser en 1886-1887, une grande partie du pays *gurunsi*. D'ailleurs, il séjourna à cette occasion durant vingt cinq jours dans le camp de Babato, le leader Zaberma de l'époque, qui faisait alors le siège de Sati, près de Léo en pays *nuna*.

Explorateur allemand au Togo et en Gold Coast, Krause a pour mission d'atteindre Tombouctou. C'est ainsi que parti d'Accra le 22 avril 1886, il arriva à Salaga, qu'il quitta le 8 juillet en direction de Ouagadougou. C'est lors de ce voyage, qu'il traversa le pays *gurunsi* par l'est, probablement plus, le pays *nankana* à la frontière est du Kasongo, puis passant par le pays *bissa*, il atteint Ouagadougou le 24 septembre 1886. Parvenu dans la région de Bandiagara, Krause se vit refuser le passage pour Tombouctou et fut obligé de faire demi tour, se retrouvant à Ouagadougou le 7 janvier 1887. De là il rejoignit Salaga, cette fois-ci par le pays *gurunsi* de l'ouest (le pays *nuna*) et arriva le 23 septembre à Accra.

Comme on peut le constater, l'explorateur allemand n'entra pas directement en contact avec les Kasena. Néanmoins, sa traversée du pays *gurunsi* et la connaissance qu'il a pu avoir des Gurunsi à Accra, lui ont permis d'être un des premiers auteurs à préciser que : « *Le terme Gurunsi n'est pas le nom d'une ethnie, mais se réfère profondément à la civilisation de plusieurs groupe et que les Gurunsi à Accra déclarent le plus souvent appartenir aux ethnies Issala (Saissala) et Kason (Kasena)* »⁷⁹¹.

Pas plus que Krause, le second explorateur allemand, Von François, n'entra en contact avec le pays *kasena*.

⁷⁹¹ KRAUSE, A. Deutsche Kononial Zeitung, 1887, p. 160, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 22

8.1.1.3. L'expédition de Von François.

En avril 1888, un autre explorateur allemand, Kurt Von François, militaire de carrière, tente de joindre Ouagadougou. Le pays *moaaga* étant considéré comme l'arrière pays du Togo, il fallait, compte tenu de la décision de la *Conférence de Berlin*, essayer d'y parvenir avant les Français et les Britanniques. Plus précisément, cet explorateur avait pour objectifs de reconnaître le cours supérieur de la Volta Blanche et d'étudier les possibilités de signer des traités avec les chefs locaux. Il quitta alors Gambaga le 12 avril 1888, traversa le pays *kusaga* et arriva à Suaga (Zoaga) à la frontière est du pays *kasena*, qu'il considéra comme la capitale du Gurunsi, le 16 avril. Il s'avança jusqu'en pays *bissa*, mais fut obligé de faire demi-tour en raison des menaces de la population. Kurt Von François nous laissa néanmoins le récit de son voyage : *Sans tirer un coup de fusil à travers l'arrière pays du Togo. Par le territoire de chasse des nègres grussi vers le pays des muschi*⁷⁹².

Les deux missions allemandes et en particulier l'expédition de Krause, qui n'ont pourtant rien obtenu de concret, vont déclencher une fièvre chez les Français, les amenant à multiplier les missions en direction de Ouagadougou et du pays *gurunsi*.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer les directives du Gouverneur du Sénégal qui dès le premier semestre de 1890, envoya le message suivant au commandant de Bamako, avec ordre de le transmettre au résident de Ségou : « *Le département m'informe qu'un Allemand nommé Kraus (sic) est parti de Salaga... pour aller passer des traités avec le Muschi, le Yatenga, le Macina et Tombouctou...Le département désire que nous arrivions à passer des traités avant cet Allemand. Il pense que le retentissement de la prise de Ségou pourra nous faciliter les choses. Il faut aller vite et faire parvenir les instructions à Quiquandon alors même qu'il ne serait pas chargé d'en assurer l'exécution. Dans le cas où l'on n'arriverait pas à traiter, il faut du moins obtenir la promesse qu'on ne traitera pas avec d'autres européens* »⁷⁹³.

Pour appliquer ces instructions, le Lieutenant Spitzer fut envoyé sur Ouagadougou. Mais dès le 28 juin 1890 s'étant heurté à l'hostilité de certains chefs locaux il fut obligé de faire demi-tour, sans jamais atteindre le but de son expédition. Suite à cet échec, les tentatives françaises se multiplièrent.

D'abord le docteur Crozat fut envoyé entre août et novembre 1890 en direction de Ouagadougou. Il ne passa pas non plus par le pays *gurunsi*. Parti de Sikasso, il contourna le pays *gurunsi* et se retrouva à Ouagadougou le 13 septembre 1890. Mais pas plus que Binger qui y avait séjourné sous *naaba* Sanem, il n'obtint de traité avec *naaba* Wobgho, le Bokari

⁷⁹² DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 24, note 3

⁷⁹³ Lettre n° 242, s.d. Mission Spitzer au Yatenga et au Mossi- 1g 149 Archives du Gouvernement Général d'A.O.F. – Dakar, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 94, note 3

Naba, ami de Binger qui était alors au pouvoir. Il se contenta, comme le disait la directive du Gouverneur Général du Sénégal, de mettre le *moog naaba* en garde contre les « *Blancs du sud* », c'est-à-dire les Anglais et les Allemands⁷⁹⁴.

Le 26 février 1891, Monteil à la suite de Crozat s'engagea à nouveau vers Ouagadougou. Empruntant un itinéraire identique à celui de Crozat, il évita aussi le pays *gurunsi*. Parvenu à Ouagadougou, il fut éconduit et doit rebrousser chemin dès le lendemain. Sans se décourager, les Français tentèrent encore en juin 1892 une mission en direction du Gurunsi et du Mossi. Elle fut conduite par Braulot que Binger envoya à partir de la Côte d'Ivoire. Braulot devait se diriger par Bouna et le Mossi vers l'est et investir la Gold Coast, le Togo allemand et joindre le Dahomey. Mais dès Bouna, Braulot fut stoppé, car le roi lui refusa l'accès à sa ville. Il ne put alors que regagner Grand-Bassam le 4 août 1892. Pendant ce temps, les Britanniques qui semblaient gênés dans leur progression vers le nord entrent dans la course avec la mission Ferguson.

8.1.1.4. Les Missions Ferguson

Pendant que le pays *gurunsi* est menacé par le nord et par l'ouest par les Français, au sud et à l'est les Britanniques s'avançaient. C'est dans ce contexte de rivalité entre les deux puissances que se situe la mission de Ferguson.

Cette mission fait suite à un télégramme que reçut Sir W.B.Griffith de Londres, lui intimant l'ordre d'envoyer un officier compétent au-delà du 9^e parallèle. Cet officier devait si possible, signer des traités avec le Dagomba, le Gonja, le Gurunsi et le Mossi. Il s'agissait de traités de libre commerce et d'amitié et les chefs locaux, à l'issue de ces traités, ne devaient plus signer d'autres traités avec une autre puissance européenne sans le consentement du Gouvernement de Sa Majesté⁷⁹⁵. Mais pas plus que les Français, Georges Ekem Ferguson n'atteignit le pays *gurunsi*. Pourtant, il se croit autorisé à estimer que ces régions qu'il n'a pu visiter sont hors de la sphère d'influence de la France⁷⁹⁶.

Une année plus tard, en 1893, Griffith reçoit encore de Londres, des ordres lui enjoignant de renvoyer Ferguson compléter son travail en obtenant des traités avec Bouna, Wa, le Lobi et le Gurunsi. Mais ce n'est que le 9 janvier 1894, que le message fut transmis à Ferguson par le nouveau gouverneur de la Gold Coast, Hogdson. Ferguson devait gagner Ouagadougou, avec pour mission d'obtenir un traité avec le *moog naaba*, mais aussi avec

⁷⁹⁴ Rapport de Mission du Doceteur Crozat, Kinian, 1889-1891, Dakar, IG 145, cité par DUPERRAY. op.cit. p. 95, notes 2 et 3

⁷⁹⁵ Chambre de Commerce au Colonial Office, 8 mars 1892-Rapport Ferguson, vol. I, p. 2, Accra-Archive du Ghana, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 99, note 1.

⁷⁹⁶ FERGUSON, G.E. op.cit., p.77

tous les chefs locaux dont les territoires se trouvaient entre les royaumes *moose* au nord et les Etats *dagomba* au sud. Cette fois-ci, Ferguson parvint à Ouagadougou le 2 juillet 1894 et signa un traité selon lequel, le Mossi n'ayant aucun traité avec une autre puissance étrangère accepte l'amitié et le commerce libre avec les sujets britanniques qui auront accès toutes les parties du Mossi, droit que le *moog naaba* s'engage à ne pas étendre à d'autres pays avant de contacter le gouvernement de la Gold Coast⁷⁹⁷.

Dans l'ensemble, le bilan de la course vers le Gurunsi en général et le pays *kasena* en particulier, engagée par les trois puissances vers la fin du XIX^e siècle est assez maigre. Pas plus que les Allemands et les Anglais, les Français n'ont obtenus de traités en pays *gurunsi*.

S'agissant particulièrement du Kasongo, on peut reconnaître tout au moins, l'avancée des Français, en ce sens que Binger a réellement séjourné dans la région, alors que les autres explorateurs n'ont fait que passer à proximité. Cependant, même l'explorateur français n'a pas pu rapporter quelque chose de concret, ce qui justifie son insistance à renvoyer des missions successives en direction de la région.

Certes, ce bilan est mitigé, mais ces expéditions eurent l'avantage de faire mieux connaître la région et les explorateurs qui suivront cette période vont s'appuyer sur les acquis de ces premiers contacts. La période qui suit voit seulement les Anglais et les Français s'opposer, puisque les Allemands eux, semblent se retirer de la compétition au Mossi et au Gurunsi pour centrer leurs efforts sur le pays Gourmantché⁷⁹⁸.

8. 1.2. Les Rivalités franco-britanniques : De la négociation à l'occupation par la force.

Entre 1894 et 1897, la pression des Français et des Britanniques sur le Gurunsi devint de plus en plus menaçante.

Les Français, dès les années 1894-1895 progressèrent lentement à partir du Dahomey, de la Côte d'Ivoire et du Soudan grâce à une série de missions. Les Anglais quant à eux basés au sud du pays *gurunsi*, ne commencèrent sérieusement leur offensive vers la région qu'à partir de 1897.

8. 1.2.1. La cascade des missions françaises

La première des missions françaises de cette seconde période est confiée au Commandant Deceur par M. Declassé, alors Ministre des colonies. La mission qui se déroula du 26 août 1894 au 20 mars 1895 avait pour objectif de se diriger sur le Gurunsi. En effet, les

⁷⁹⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 102

⁷⁹⁸ Ibid.

instructions reçues par Decœur précisait que : « *En présence des projets anglais et allemands, il s'agit avant tout d'aller vite (...) et de devancer nos voisins dans les pays encore inconnus qui s'étendent d'une part entre le Dahomey et le Niger, et d'autre part entre le Niger et nos possessions de Gold Coast (...) vous devrez donc de Borgou vous diriger sur le Gambaga et le Gourounsi et rentrer vers nos possessions de Côte d'Ivoire par la Volta Noire* »⁷⁹⁹. Mais Decœur n'atteint pas le Gourounsi et fut rappelé pour avoir obtenu des résultats peu satisfaisants.

Envoyé dès janvier 1895 relayer Decœur, Alby tente de réaliser les objectifs de la mission qui avait été confiée à son prédécesseur et signer ainsi un traité avec le *moog naaba*. Ce fut encore un échec, puisque parvenu dans la région de Kombissiri à environ 40 kilomètres au sud de Ouagadougou, il attendit 13 jours durant en vain, l'autorisation du *moog naaba* pour entrer à Ouagadougou. Il fut alors obligé de regagner Abomey le 31 mars 1895.

Un mois plus tard, le lieutenant Baud par la Côte d'Ivoire, reprend la route du Gurunsi pour essayer de remplir la mission qui avait été confiée à Decœur. Il échoua également et sans jamais atteindre le Gurunsi, repassa par la Comoé et retourna à Grand-Bassam. Après ces multiples échecs des missions envoyées du Dahomey et de la Côte d'Ivoire, les Français tentèrent à partir de leur base du Soudan de prendre possession du Gurunsi.

Dès le 16 janvier 1895, le gouverneur du Soudan, M. Grodet, reçut à Mopti, la dépêche ministérielle suivante : « *Mission Lugard-Ferguson opère en ce moment dans la boucle du Niger en vue d'étendre l'arrière-pays Gold Coast et zone d'action de la Compagnie Royale du Niger...Département comptait sur présence colonne dans la région de Kong et sur mission envoyée par Monteil pour déjouer plans anglais et assurer notre prépondérance vers le Moyen Niger. Mes derniers renseignements parvenus sur marche colonne Monteil n'ont pas permis espérer semblable résultat. Il est nécessaire de prendre toutes les mesures d'urgence pour que de Ségou et de Bandiagara partent diverses missions pacifiques confiées les unes à des officiers, les autres à des émissaires indigènes sûrs, chargés d'obtenir traités avec Yatenga, Mossi, Lobi, Gourounsi et tout autre pays centre et est boucle du Niger où nous n'avons pas de traités et où nous risquons d'être devancés par mission anglaise* »⁸⁰⁰.

C'est ainsi, que le gouverneur Grodet confia à Destenaves, résident de Bandiagara, le soin de se rendre au Mossi et au Gurunsi pour y faire signer des traités. Destenaves qui semble assez averti, estima qu'il était prudent de signer avec le Gurunsi, un traité séparé de

⁷⁹⁹ Instructions du Ministère des colonies à Decœur- 24 juillet 1894- Archives du Ministère des Affaires Etrangères. N.S.7- Hinterland du Dahomey, I-1894-1895, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 103, note 2

⁸⁰⁰ Notice Générale sur le Soudan, publiée par ordre du Colonel de Trentinian, Kayes, 20 mai 1897. 2^{ème} partie – Histoire Militaire. AGG AOF, Dakar. IG 195. cité par DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 107, note 3

celui du Mossi⁸⁰¹. Mais là également, la mission ne put atteindre le Gurunsi, se limitant à la partie nord de l'actuelle Burkina Faso et passant des traités avec le Yatenga, le Gelgodji et le Liptako.

Face à ces échecs aussi bien des missions venues du Dahomey, de la Côte d'Ivoire que du Soudan, les Français choisirent alors la manière forte pour s'emparer du Mossi et du Gurunsi. En effet, pour la France, ce pays était jugé indispensable au dispositif stratégique de la conquête française en Afrique⁸⁰². Ce dispositif tendait à relier l'Atlantique au Lac Tchad, les possessions d'Afrique du nord à celles d'Afrique occidentale et ces dernières à celles de l'Afrique centrale et équatoriale.

L'échec des Français leur paraît d'autant plus insupportable, que là où ils échouèrent, les Anglais avec Ferguson en 1894 étaient entré le 2 juillet à Ouagadougou. Ferguson y séjourna même deux semaines durant et signa un traité avec le *moog naaba*, plaçant ainsi le plus grand des royaumes *moose* sous protectorat britannique. C'est pourquoi de Bandiagara, Destenaves fut envoyé en catastrophe vers Ouagadougou. Mais, il échoua également, puisqu'il dut faire demi-tour à Yako et se contenta s'affermir la position de la France dans le nord du Burkina Faso actuel.

La France devint alors encore plus fébrile, d'autant plus qu'en avril 1896, les Français apprirent que même les Allemands se rapprochaient de Ouagadougou. C'est dans ce contexte que la France choisit alors la méthode de la force et qu'entra en scène la redoutable et sanglante colonne Voulet et Chanoine « *Au Mossi et au Gourounsi* »⁸⁰³.

8. 1. 2.2. La Mission Voulet-Chanoine

Elle fut sans aucun doute, la mission française la plus déterminante pour la conquête des royaumes *moose* et du pays *gurunsi*. Mais elle fut aussi celle qui marqua le plus longtemps la mémoire collective des Moose mais aussi des autres peuples comme les Gurunsi, les Samo etc., en raison de la cruauté jamais égalée dont fit preuve cette colonne.

Les instructions données au chef de cette mission se résumaient ainsi « *devancer les Anglais à Ouagadougou et à Sati, capitale⁸⁰⁴ du Gourounsi* »⁸⁰⁵. Comme le précise Voulet⁸⁰⁶ lui-même, cette considération de rapidité dont dépendait le succès de la mission dominera

⁸⁰¹ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 108, note 1

⁸⁰² MERLET, A. 1995 *Textes Anciens sur le Burkina (1853-1897)*. Découvertes du Burkina, SEPIA-A.D.D.B, Paris-Ouagadougou, p. 241

⁸⁰³ VOULET et CHANOINE. « La Conquête du Mossi et du Gourounsi (1896-1897), Conférence données le 19 octobre 1897 à la Société de Géographie commerciale de Paris ». Dns MERLET, A. op.cit., p. 239-283

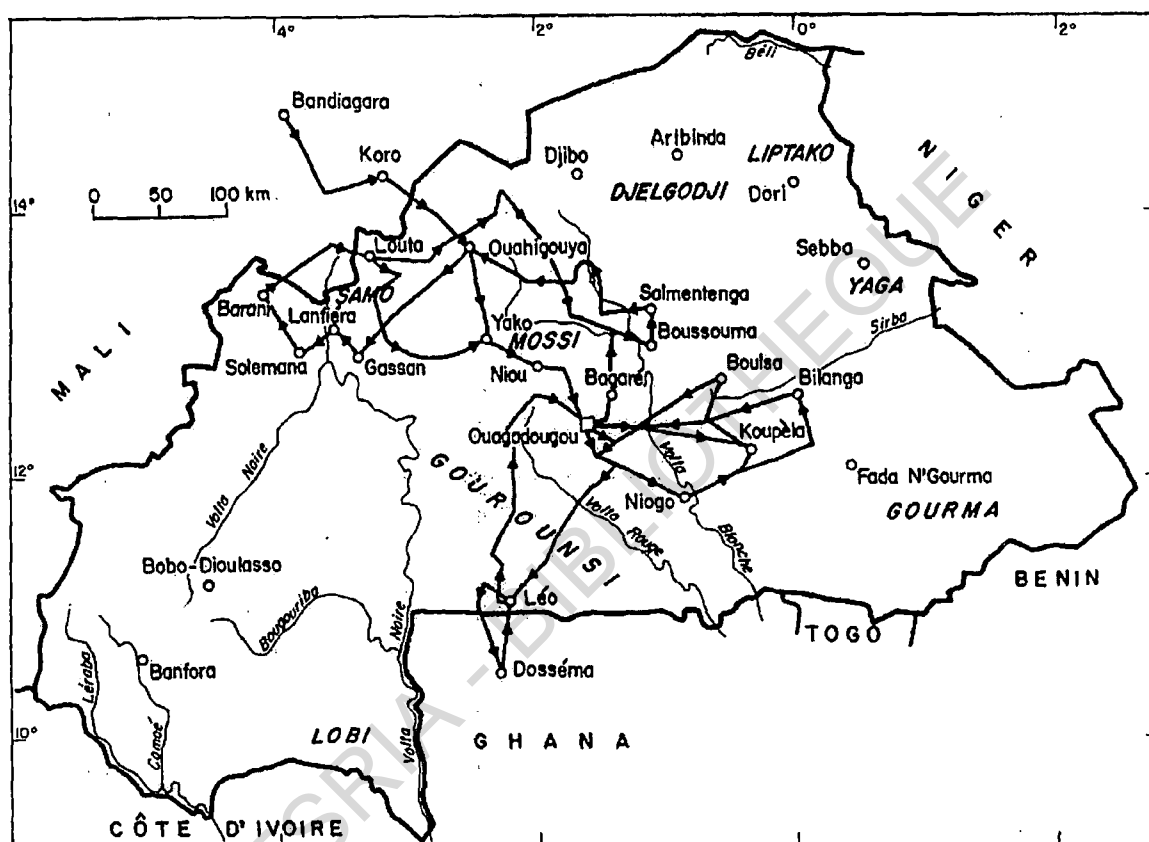
⁸⁰⁴ Il faut avouer que jusqu'à cette période, les Européens connaissaient encore très mal ces populations. Autrement, il n'y a pas une seule capitale pour une seule composante du groupe et encore moins pour l'ensemble Goourounsi.

⁸⁰⁵ VOULET et CHANOINE. op.cit., p. 257

⁸⁰⁶ Ibid.

désormais l'esprit des missionnaires et inspirera tous leurs actes, tout le reste n'étant que superflu. C'est dans cet esprit, que la mission quitta Bandiagara le 30 juillet en plein hivernage, pour marcher sur Ouagadougou en passant par le Yatenga et Yako (voir carte 9 ci-dessous sur l'itinéraire de la mission).

Carte n° 9 : Itinéraire de Voulet et de Chanoine au Burkina Faso



Source : d'après Kambou-Ferrand 1896-1897, in Textes anciens du Burkina

Au mois d'août 1896, la colonne est au Yatenga. Parvenu au Yatenga, elle trouva que *naaba Baogo*, qui avait signé un traité avec Destenaves en 1895, était mort suite à un combat contre des adversaires qui contestaient sa légitimité. A la tête des opposants à *naaba Baogo*, se trouvait Bokaré, qui reçut chaleureusement Voulet. Ce dernier profitant de l'appel à l'aide de Bokaré confirma avec lui, le premier novembre 1896 le traité de protectorat qui avait été signé par Destenaves.

Pourtant, Bokaré n'était pas encore réellement le roi du Yatenga, puisque les partisans du roi défunt résistaient et surtout, il n'a pu entrer en possession des insignes du pouvoir et n'est par conséquent, pas encore coutumièrement intronisé. La colonne aida son allié dans ce sens, livra des combats successifs contre les villages opposants et finit par anéantir les

résistants et entra triomphalement en compagnie de Bokaré dans Ouahigouya le 17 août 1896⁸⁰⁷.

Trois jours après ce succès, la colonne poursuivit sa route vers le sud, en direction de Gourci. Elle avait alors un double objectif à remplir. Il s'agissait non seulement de progresser dans le sens normal de la mission, mais aussi, d'aider Bokaré à se faire introniser, car, suivant la coutume, c'était à Gourci que les *naaba* du Yatenga étaient intronisés. Or, sur la route de Gourci, Bokaré avait également des adversaires et pour cette raison ne pouvait s'y aventurer seul sans danger. De fait, sur son chemin, la colonne a dû livrer un combat victorieux contre des ennemis de leur allié à Douré⁸⁰⁸.

Le 24 août à Gourci soumis, s'accomplit selon la coutume, les rites d'intronisation de Bokaré comme Yatenga *naaba*⁸⁰⁹. Il prit le nom de règne *naaba* Bulli.

Après Ouahigouya et Gourci, Yako est enlevé de vive force le 27 août 1896⁸¹⁰. Le lendemain de la prise de Yako, Bokaré se sépara de la colonne, car il était stupéfait du fait que Voulet ose aller s'attaquer à Ouagadougou qui était la prochaine étape de la mission.

C'est finalement le 1^{er} septembre 1896 que la mission entra dans Ouagadougou. Après plusieurs accrochages, le drapeau français flotte sur le palais du *moog naaba* Wobgo, le Boukari Naba de Binger, qui crut alors prudent de faire un repli tactique. Il organisa d'ailleurs une contre attaque le 7 septembre qui fut vigoureusement repoussée par la colonne. A ce sujet, Voulet précise : « *Mais le 6^e jour, nous sommes attaqués dans Ouagadougou par toutes les forces réunies du naba et de trois côtés* »⁸¹¹. Voulet se donna alors de devoir de poursuivre *naaba* Wobgo et pendant deux jours, sa chasse demeura infructueuse. Néanmoins, jugeant le résultat satisfaisant au Mossi, il prit la direction du Gurunsi.

Bien avant de pénétrer au Gurunsi, Voulet et Chanoine bénéficièrent de renseignements forts précieux sur la région et comprirent à quel point ils pouvaient mettre à profit la situation politique qui prévalait dans la zone.

Au moment de la mission de Voulet et de Chanoine, les troupes *zaberma* étaient à l'époque sous le commandement de Babato. Une querelle éclata entre ce dernier et Hamaria qui, comme souligné plus haut, était un jeune *builsa* recruté tout jeune par les Zaberma à leur arrivée dans la région. Le conflit entre Babato et Hamaria fut déclenché suite au fait que Babato réclama à un de ses soldats *gurunsi* (*nuna*), Bellou, une captive qu'il trouvait à son goût. Bellou qui tenait certainement aussi à cette femme refusa et pour cela, se vit condamner à mort par Babato. En dépit des interventions de ses compagnons, ce dernier resta

⁸⁰⁷ VOULET et CHANOINE. op.cit. p. 260

⁸⁰⁸ Ibid.

⁸⁰⁹ Ibid.

⁸¹⁰ Ibid., p. 261

⁸¹¹ VOULET et CHANOINE. op.cit., p. 262

intransigent. Pour échapper à son sort, Bellou se réfugia auprès d'Hamaria qui se trouvait alors à Sati.

A l'époque des faits, le noyau *zaberma* était très réduit au profit des mercenaires et particulièrement des mercenaires *gurunsi*. Fort de cela, Hamaria prit parti pour Bellou, et ce fut alors la révolte ouverte contre Babato. Ce dernier réussit à chasser Hamaria de Sati, qui, se réfugiant à Léo, bénéficia du soutien de toute la population. Babato fut repoussé vers le sud et les accrochages entre les deux chefs de guerre se poursuivaient quand surgirent d'abord les troupes de Samory commandées par son fils Saranké Mory puis les Européens, les Français venant du nord et les Britanniques du sud.

C'est cette situation politique qui prévalait au Gurunsi quand la colonne amorça sa marche vers la région. Faisant l'économie des renseignements qu'il obtint à Dakaye, Voulet affirma que : « *Deux chefs se disputent la possession du Gourounsi. Baba –To et Hamaria. Baba-To est le chef des anciens envahisseurs du pays, les zabermabé, venus en 1860. Hamaria est le chef des Gouroungas qui représentent l'élément national luttant contre la domination étrangère. Baba –To refoulé s'est rendu dans le camp de Sarah-Nké, fils de Samory, qui est à Sankara, avec mille fusils à tir rapide* »⁸¹².

Comme le montre l'explication que nous venons de donner du contexte politique qui prévalait dans le Gurunsi, si l'analyse de Voulet n'est pas totalement fautive, elle est en tout cas loin de la réalité. Il est vrai que Babato est le leader du moment des envahisseurs *zaberma*. Mais pas plus que lui, Hamaria, même s'il est beaucoup plus proche des Gurunsi, ne peut être considéré comme tel, dans la mesure où nous savons qu'il s'agissait d'un Builsa.

Il est loin en outre de symboliser l'élément national, puisque jusqu'ici, en pays *kasena* c'est avec effroi que son nom est évoqué par les anciens qui le considèrent au même titre que Babato et tous les autres leaders *zaberma* comme des oppresseurs. Nous ne pouvons pas non plus nous empêcher de trouver l'analyse de Voulet fort intéressée, puisqu'il apparaît en sauveur, voulant libérer les Gurunsi de la « *domination étrangère* », alors que lui-même s'appête à en imposer.

Dans tous les cas, la colonne Voulet arriva à Sati le 18 septembre et fut bien accueillie par Hamaria. Le lendemain, 19 septembre, Voulet signa avec Hamaria un traité qui plaçait le Gurunsi sous protectorat français⁸¹³. L'objectif de Voulet était atteint. Il restait maintenant à consolider la position de la France et à rassurer Hamaria, en négociant avec Samory pour qu'il retire ses troupes de la région. Dans ce sens, il adressa une lettre à Samory, dans laquelle il précisait que le chef de colonne (le lieutenant Voulet) n'était pas venu dans le but de lui faire

⁸¹² VOULET et CHANOINE. op.cit. p. 262-263

⁸¹³ Ibid., p. 263

la guerre. Il est venu pour soutenir le roi du Gurunsi, Hamaria contre ses ennemis. Poursuivant sa missive, il informa Samory que le pays du Gurunsi et Hamaria étaient désormais sous la protection de la France. Alors, il ne faudrait pas que les soldats de Samory pillent et ravagent le pays, ni que Samory soutienne les ennemis d'Hamaria⁸¹⁴.

Le 2 octobre 1896, Voulet reçut de Samory une réponse dans laquelle ce dernier annonçait qu'il ne voulait pas la guerre avec les Français et ordonnait à son fils de se retirer à Sankana. La position de la France consolidée et Hamaria rassuré et débarrassé de Samory, la colonne estima sa mission pleinement remplie et regagna Ouagadougou par le pays *kipirsi* (pays *leyla* et région de Koudougou) encore non exploré.

Quel bilan pouvons nous tirer de l'avancée française en pays *gurunsi*? Plusieurs séries de missions dont la dernière est la colonne Voulet et Chanoine, ont conduit certes à la signature d'un traité plaçant l'ensemble du Gurunsi sous protectorat français. Mais quel est l'impact réel de ce traité?

Dans le texte, Hamaria est présenté comme le roi du Gurunsi. C'est également en cette qualité, que Chanoine le présente lors de sa conférence quand il dit : « *Cependant, devant le malheur commun, les tribus Gourounga oublièrent leurs rancunes particulières et s'unirent contre l'envahisseur. Elles prirent pour roi un jeune homme nommé Hamaria, descendant de l'ancienne famille régnante au Gourounsi, réputé pour sa grande bravoure, son instruction et sa remarquable intelligence. Hamaria leva l'étendard de l'indépendance, groupa autour de lui toutes les forces Gourounsi, les chefs des principales tribus, les plus braves guerriers de tous les villages. Il attaqua Baba-To autour de qui se rangèrent les Zabermabés et les autres étrangers. Un combat violent a lieu à sati qui est détruit de fond en comble ; la guerre continue et dure depuis deux ans avec des chances diverses, quand on annonce à la frontière du Gourounsi une colonne du fameux chef qui est dans le sud, le terrible Almamy Samory. Sarakéni-Mory, fils de l'Almamy, commande en personne ; il s'érige en arbitre et ordonne tout d'abord qu'on lui fasse des présents.*

*Haramria, Baba-To envoient de nombreux chevaux.... »*⁸¹⁵.

En fait, comme nous l'avons vu lors de l'étude de l'organisation socio-politique des Kasena, il n'y a aucune possibilité pour l'existence d'un roi unique pour l'ensemble des Kasena et à plus forte raison pour l'ensemble du groupe *gurunsi*. Par ailleurs, même en admettant une telle éventualité, le descendant de l'« *ancienne famille régnante* » ne pouvait en aucun cas, être Hamaria, puisque nous savons qu'il était plutôt d'origine *builsa*. Il est alors évident, que ni les Nuna dans leur ensemble, ni les Sissala, les Ko, les Lyela et encore moins

⁸¹⁴ Ibid, p. 264

⁸¹⁵ LIEUTENANT CHANOINE. op.cit., p. 274-275

les Kasena ne se sentirent en aucune façon, concernés par ce traité que Voulet arracha au « *roi des Gourounsi* ». Tout au plus on peut considérer qu'il n'y avait qu'une petite région autour de Léo et de Sati, en somme une portion très réduite du Gurunsi, qui correspondait aux camps des Zaberma, qui était concernée par ce texte.

Du reste, le même Chanoine dans une correspondance à Trentinian, semble reconnaître qu'Hamaria est tout sauf le « *roi du Gourounsi* » quand il déclare que: « *Au Gourounsi, nous n'avons trouvé nulle part d'hostilité évidente, sauf de la part des marchands de toutes origines.. « partisans de Samory », ils sont aussi des partisans de Babato, le commerce des chevaux, des armes, des esclaves ayant périclité depuis que les Gourounga ont chassé ces derniers. Nous avons réussi à faire accepter par les marchands et marabouts de Tô l'autorité d'Hamaria, mais pour combien de temps ?* »⁸¹⁶.

Par contre, ce qui est évident, c'est que le traité de Sati, suivi de l'éviction de Samory du Gurunsi, représentaient une étape décisive certes, mais rien qu'une première étape dans l'occupation du pays. Il restait encore en effet aux Français et à leur allié Hamaria, à faire face à deux autres forces, les Anglais et Babato leur allié.

8.1.2.3. L'offensive britannique vers le Gurunsi

Comme nous le savons, grâce aux expéditions de Ferguson en 1894 et 1895, la Grande Bretagne disposait dans toute la région du sud du Gurunsi, d'acquis au moins comparables à ceux obtenus par les Français au nord, par les traités de Binger et de Baud. En effet, lors de son expédition en 1894, George Ekem Ferguson tenta de négocier des traités avec tous les groupes ethniques situés au nord de la Gold Cost. Dans son rapport de mission, il décrit les « *Grunshi* » comme faisant partie des « *tribus barbares* »⁸¹⁷. Il conclut son rapport sur les Gurunsi en affirmant qu'aucun groupe parmi eux n'avait de capacité pour négocier avec une puissance européenne et estima alors que ces populations devaient être « *civilisées* » par la force des armes⁸¹⁸.

Sur la base de cette analyse erronée, les Britanniques vont effectivement quelques années plus tard, opté de conquérir par la force des armes les populations du nord Ghana dont font partie les Kasena⁸¹⁹. Le changement d'orientation de la politique du *colonial office* commença à partir de la seconde moitié de 1896. Londres convaincu maintenant par le rapport de Ferguson sur ses entreprises de 1894-1895, de l'importance de Bouna comme porte du

⁸¹⁶ Chanoine- Wahigouya 5 novembre 1896- Renseignements transmis à Trentinian-Dakar IG 221, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 119, note 2

⁸¹⁷ FERGUSON, G.E op.cit. p. 68, 75 et 100

⁸¹⁸ Ibid., p. 100

⁸¹⁹ HOWELL, A.M. op.cit. p. 32

Niger, et surtout stimulé par l'avancée française sur Ouagadougou et Sati, donna l'ordre au gouverneur de la Gold Coast, Maxwell, de faire occuper la région de Wa et de Bouna en utilisant au besoin la force contre Samory qui était dans la zone⁸²⁰. C'est dans ce contexte que se situe la mission Henderson en 1897.

En compagnie de Ferguson, Henderson quitta Acra le 21 novembre 1896. Le 8 janvier 1897, la mission est à Wa. De là, elle s'engagea vers Léo pour tenter d'y contrecarrer l'influence acquise par les Français dans le Gurunsi, suite au traité de Sati. Au passage, Henderson parvint à signer avec les chefs Sissala de Dasoma et de Tumu deux traités. Le 9 février, il fit son entrée à Léo. Ce qui se passa alors entre la mission et le chef de Léo est assez peu clair. En effet, il semble qu'Henderson ait réussi à lui faire signer un traité. Pourtant le chef de Léo prétendit plus tard le contraire auprès des Français⁸²¹.

Pour comprendre l'importance de ces traités, il convient de savoir que tout comme les Français, les Anglais avaient évolué dans la nature de leurs traités. Il ne s'agissait plus de traités « *d'amitié et de libre commerce* », mais des traités « *d'amitié et de protection* ». C'est ce qui explique que Henderson s'évertua à obtenir un traité avec Hamaria. Mais ce dernier connaissant et craignant sans doute, la violence de la colonne Voulet et Chanoine rejeta l'offre du britannique. Les Anglais choisirent alors de s'appuyer sur son opposant, Babato, utilisant la vieille tactique « *du diviser pour mieux régner* ». Mais parvenus au camp de Babato ils échouèrent également dans leur tentative de lui arracher un traité. Pourtant, ces échecs ne semblent pas avoir découragé les Britanniques dans leur rivalité avec les Français pour occuper la région.

En effet, pendant que la mission Henderson se déroulait, le gouverneur Maxwell, informé le 16 septembre 1896 de l'entrée de la colonne Voulet à Ouagadougou, ordonna au résident de Kumasi, Stewart, de marcher au plus vite sur le Mossi pour y faire respecter les droits acquis par le traité Ferguson de 1894. Stewart se mit immédiatement en marche et le 3 janvier 1897 la mission est à Gambaga. Elle gagna ensuite par le pays *kusaga* et le pays *bissa*, précisément, Tenkodogo le 7 février. Stewart s'y heurta à Voulet, qui à l'annonce de la mission anglaise a immédiatement et conformément aux dispositions de la *Conférence de Berlin*, envoyé une notification à Stewart, signalant la prise de possession par la France du Mossi et du Gurunsi. Après négociations, les représentants des deux puissances se mirent d'accord pour faire de Tenkodogo une zone neutre. Stewart replia alors vers le Mamprusi où il se contenta de signer un traité à Bowku⁸²².

⁸²⁰ DUPERRAY, A.M.op.cit. p. 121

⁸²¹ Ibid., p. 122

⁸²² Ibid., p. 125

Comme on peut le constater, aucune de deux missions britanniques n'a entamé sérieusement les prétentions françaises sur le Gurunsi. Contrairement aux Anglais, les Français avaient acquis de nombreux avantages, en ce qui concerne l'occupation du pays. Mieux, quelques mois plus tard, les rares acquis diplomatiques obtenus par Henderson dans la région de Léo sont effacés, obligeant les Britanniques à reculer plus au sud. Ce recul des Britanniques et la consolidation de la position de la France s'expliquaient par deux facteurs essentiels.

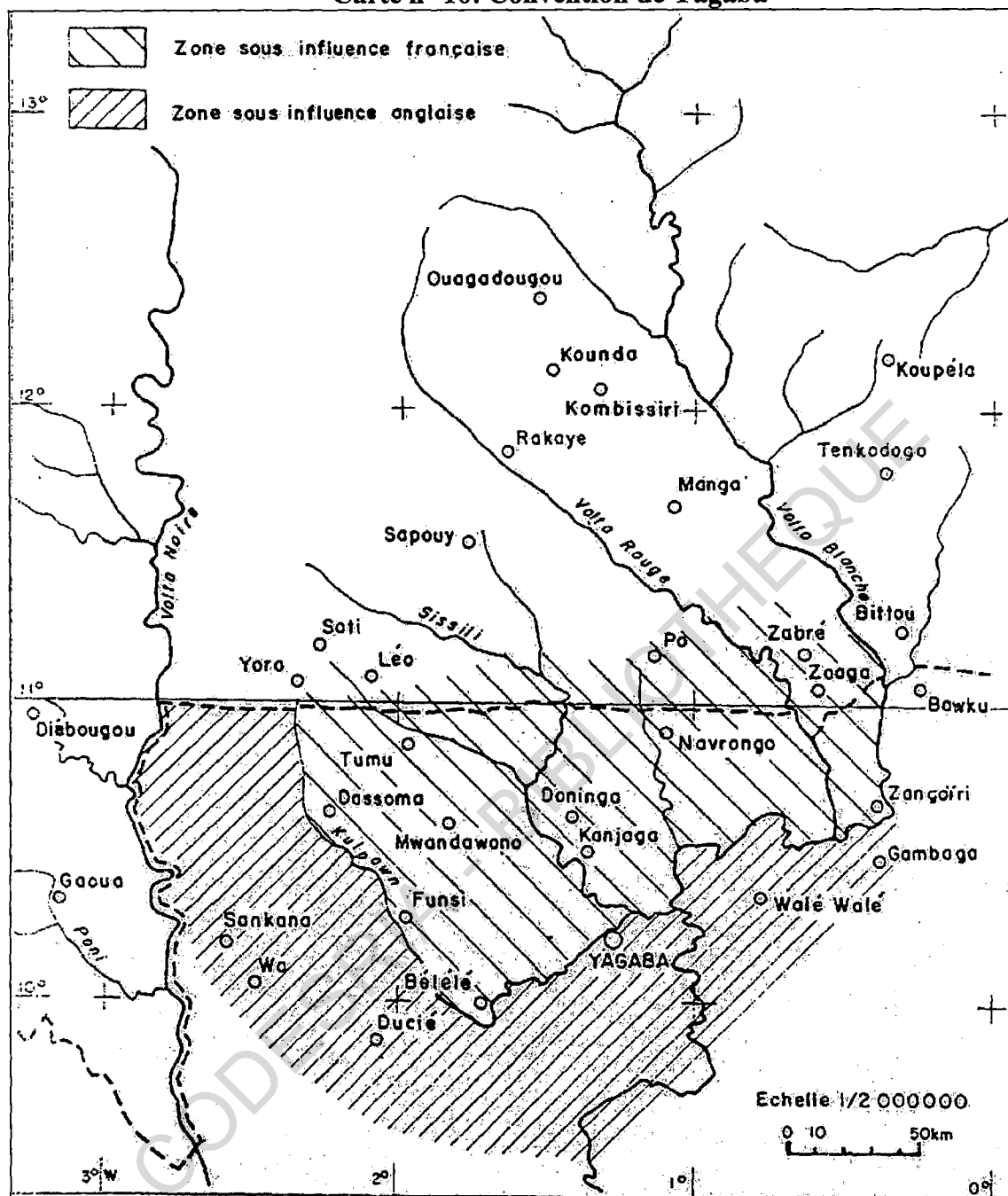
Il y a d'abord le succès des Français contre Babato qu'ils obligèrent à descendre plus au sud, en direction du pays *mampruga*⁸²³, alors que les Anglais avaient justement choisi de s'appuyer sur ce dernier pour occuper la région de Léo. Ensuite, il faut signaler que lors de la prise de Wa, la mission de Henderson avait été attaquée par les troupes de Samory. Les Anglais furent défaits et les accrochages, lors desquelles Ferguson fut tué, occasionnèrent de nombreuses pertes en vie humaines⁸²⁴. Ce sont là autant de circonstances qui affaiblirent les Britanniques sur le plan diplomatique mais encore, militaire, donnant ainsi l'avantage à la France.

Durant cette période, les deux puissances décidèrent de régler leur différend en fixant des limites consensuelles entre leurs possessions respectives. En réalité, ce fut la situation acquise sur le terrain que nous venons de décrire, qui servit de base à cette délimitation lors de la Convention de Yagaba (localité située au sud-ouest de Gambaga dans l'actuel Ghana) où Français et Britanniques se sont rencontrés le 21 avril 1897. Sur cette base, le Mamprusi revint à la zone britannique, puisque les Français ne l'avait jamais occupé. Par contre une grande partie du Gurunsi du sud (pays *nuna, siassala, kasena*) demeura à la France qui venait d'y remporter des succès (voir carte 10 ci-dessous, p. 405).

⁸²³ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 126

⁸²⁴ Ibid., 130

Carte n° 10: Convention de Yagaba



Extrait de Jeanne Marie Kambou-Ferrand, 1993, p. 221

Pourtant, la Convention de Yagaba ne parvint pas à régler définitivement les rivalités franco-britanniques dans le Gurunsi. En effet, entre la date de signature de cette Convention et le début de l'année 1899, on assiste à une espèce de chassé-croisé entre les deux puissances.

Du côté anglais, cette période est surtout marquée par la mission du Lieutenant-colonel Northcott dans la région de Wa et de Léo. Cette mission renforça l'idée selon laquelle il fallait employer la méthode forte pour occuper la zone. C'est ainsi que Northcott suggéra qu'une colonne forte, comme celle de Voulet et de Chanoine dans le Gurunsi

français, soit utilisée pour imposer la tutelle britannique sur les tribus troublantes de la région⁸²⁵.

Face aux visées britanniques, ce furent les résidents français du Mossi qui lancèrent des expéditions successives dans l'est du Gurunsi⁸²⁶. Les rivalités étaient telles que la Convention de Yagaba violée, méritait d'être revue. Il s'en suivit alors une série de conventions, visant à délimiter la frontière entre les possessions des deux puissances. C'est dans ce cadre qu'il faut situer, entre autres, la Convention de juin 1898⁸²⁷ et celle de Tumu du 12 décembre 1899⁸²⁸.

Mais, il a fallu attendre 1900 pour que les deux puissances se mettent d'accord pour situer définitivement la frontière entre leurs territoires respectifs au 11^e parallèle⁸²⁹. Pour ce faire, en fin février 1900, une commission mixte franco-britannique de délimitation de la frontière est constituée. Au bout de plusieurs séries de rencontres, un projet de délimitation est arrêté. 34 villages traversés par le 11^e parallèle sont déclarés être en zone neutre car réclamés par chacune des puissances. Ce fut alors pour les habitants de la région, le début d'un partage arbitraire entre populations de langues et de culture homogènes.

Il en fut ainsi pour ce qui est de notre zone d'étude, des Nuna, des Sissala, des Nankana et bien sûr des Kasena. Qu'ils soient du côté anglais ou français, ces populations se retrouvaient embarquées dans des logiques qui leurs étaient totalement étrangères. C'est pourquoi très rapidement, cette frontière artificielle se révéla être une source permanente de problèmes pour les deux puissances coloniales. C'est ce qui explique qu'après cette délimitation qui neutralise des villages, chacune des deux puissances aspira à un règlement rapide et définitif de la question de la délimitation.

Les travaux débutèrent en juillet 1904. Les Britanniques furent représentés par le capitaine O'Kinealy et les Français par le capitaine Verlaque. Les deux officiers procédèrent alors au balisage de la frontière à l'aide de bornes délimitant désormais la ligne frontière⁸³⁰. Néanmoins, ce règlement « définitif » n'épargna pas les deux puissances de problèmes de diverses natures et en particulier le déplacement régulier des populations de part et d'autre de la frontière, qui pour elles, n'avait aucune réalité.

D'ailleurs, plus tard, les nations indépendantes du Burkina Faso et du Ghana héritèrent de ces difficultés. C'est pourquoi après une série d'incidents, une commission mixte Haute-

⁸²⁵ PRO CO 879/54. n° 143, Encl.1. Lt.Col. H. Northcott to Col.sec. , 3-7-1898, cite par HOWELL, A.M. op.cit. p. 32, note 93

⁸²⁶ DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 141-146

⁸²⁷ Ibid., p. 146, note 3

⁸²⁸ Ibid., p. 153, note 4

⁸²⁹ Ibid., p. 154

⁸³⁰ DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 185

Volta-Ghana a été constituée au cours des années 1975-1976 pour régler à nouveau ce problème de frontière. Elle érigea des bornes frontalières sur les deux tiers environ de la ligne frontière⁸³¹.

Désormais, ce fut à l'intérieur de ces limites que chacune des puissances alla à la conquête des populations qui s'y trouvaient. Comme les Builsa, les Nankana, les Dagara, les Sissala, etc., les Kasena font partie de ces populations partagées entre les Français et les Britanniques. C'est en fonction de cette donnée, qu'il faut envisager la conquête proprement dite du Kasongo aussi bien par les Français que par les Anglais.

8.2. La Conquête du pays kasena

Dans les possessions françaises comme britanniques, le Kasongo se trouvait en réalité, relativement éloigné des bases ou postes les plus proches. Du côté français, la résidence la plus proche se trouvait à Léo, à environ 130 kilomètres⁸³² de Pô que nous pouvons considérer comme le centre du pays *kasena* français. Du côté anglais, le poste le plus avancé vers le nord, se trouvait à Gambaga, également à plus de 100 kilomètres de Paga, la première ville *kasena* du nord Ghana⁸³³.

Par ailleurs, deux ensembles méritent d'être considérés aussi bien dans le pays *kasena* français que britannique. En effet, du côté français, il faut distinguer la région de l'ouest, beaucoup plus proche de la résidence de Léo, qui posa moins de problèmes, de la région est, à la limite du pays *nankana* qui donna du fil à retordre aux colonisateurs français.

En Gold Coast, la situation du pays *kasena* est quasiment identique à celle qui prévalait du côté français. Ainsi, la partie est et centrale, autour de Paga, située sur l'importante route commerciale qui reliait les Etats *dagomba* et *mamprusi* aux royaumes *moose* semble plus calme. En revanche, les régions ouest avec les importantes chefferies de Chiana et de Kayaro durent être conquises par la force des armes, et pour cela, subirent une des plus grandes répressions de la part des autorités coloniales britanniques.

Dans tous les cas, une fois la conquête réalisée, les Kasena durent apprendre à vivre selon des lois qu'ils ne comprenaient pas. La conquête entraîna ainsi des conséquences, qui se traduisirent par un bouleversement aussi bien sur le plan économique, social que même de l'organisation socio-politique des Kasena.

⁸³¹ Ibid., p. 154, note 3

⁸³² Carte n° touristique et routière du Burkina Faso, Ouagadougou, Institut Géographique du Burkina, octobre 1992

⁸³³ Atlas for Ghana, Accra, second edition, Macmillan, 1995

8.2.1. La Conquête française du pays kasena

Le Kasongo faisait partie, comme nous l'avons souligné, des régions du Gurunsi situées à l'écart des premiers axes de pénétration utilisés par les français. C'est ce qui explique le fait que ce ne fut que relativement tard, en 1899 que le pays *kasena* fut touché par les missions françaises.

Ce fut pratiquement à la fin de cette année, le 9 décembre, que le capitaine Mordocq quitta Ouagadougou pour le pays *kasena* en passant par Léo. Son itinéraire le conduisit alors de Léo à Nitiédougou puis Koumbili, Tiakané, Pô et Kampala. La chefferie de Tiébélé n'était pas encore visitée.

L'année suivante, en 1900, le Lieutenant Four parcourut à son tour le pays *kasena*. Du 17 au 21 juillet, sa mission le conduisit de Léo à Nobéré en passant par Koumbili et Guiaro. Les Français furent alors en mesure de placer le Kasongo et l'ensemble du pays *gurunsi* sous tutelle coloniale.

Ainsi, en 1900, tous les Gurunsi faisaient partie du II^{ème} Territoire Militaire du Soudan. Ce territoire était le résultat de l'application d'un décret du gouverneur Chaudié daté du 17 octobre 1899. Le siège de ce territoire fut localisé à Bobo-Dioulasso. Dans le cadre de ce regroupement, théoriquement les Gurunsi sont partagés entre deux systèmes d'administration. Un petit groupe, comprenant les Ko et les Nuna de la boucle de la Volta Noire (Mouhoun) sont sous administration directe dans le cercle de Koury. La plus grande partie des Gurunsi, c'est-à-dire les Lyela, les Sissala, les Nuna de la rive gauche du Mouhoun (région de Léo) et les Kasena étaient sous un régime de protectorat de la résidence de Ouagadougou. Cet ensemble se partageait à son tour en deux sous groupes, puisque les Lyela relevaient de la circonscription de Ouagadougou alors que les autres dont les Kasena dépendaient de celle de Léo. C'est alors dans ce cadre administratif que s'exerça en pays *kasena* la tutelle coloniale.

Si dans la partie centrale (Pô) et ouest (Koumbili, Guiaro) du pays, la tutelle coloniale s'imposa sans grandes difficultés, en raison sans aucun doute de la proximité de la résidence de Léo, il en fut autrement pour la région est du Kasongo français.

Ainsi, à Pô, le *pé* Yadè au pouvoir, fit acte d'allégeance en 1901. En effet, en juillet 1901 il envoya saluer le commandant avec un bœuf et en août de la même année, il se rendit lui-même à Léo avec 6 bœufs en guise d'impôt⁸³⁴.

Par contre dans la partie est, les chefferies principales de Kampala et de Tiébélé tardaient à se soumettre à l'autorité coloniale. Sachant que la résidence de Léo est fort

⁸³⁴ Rapports politiques de Delbor, Léo, 26 juillet 1901-25 août 1901- AD 2 G1 9, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 181, note 3

éloignée d'eux, les chefs de ces chefferies continuaient à exercer leur autorité comme à l'époque précoloniale. Ils s'adonnaient ainsi au pillage des caravanes des commerçants *moose* et *dioula*, leur retiraient les marchandises et les captifs qu'ils avaient achetés dans l'intention de les revendre au nord, et revendaient à leur profit les captifs récupérés⁸³⁵.

Néanmoins, la pression coloniale se fit de plus en plus sentir et finalement, en mars 1902, grâce à la mission conduite par le capitaine Ruef lui-même à partir de Ouagadougou, tout le pays *kasena* est soumis. En effet, jusqu'ici assez rebelle, le *Tiébé-pê* Kougnirpê reçut cordialement Ruef et son détachement. Mieux, montrant sa bonne volonté de collaboration, le chef de Tiébélé envoya au mois de mai 1902, un émissaire avec un bœuf pour se plaindre qu'il n'était pas obéi de ses sujets⁸³⁶.

Suite à cette mission, la soumission du pays *kasena* du Burkina Faso à la tutelle coloniale française sembla un fait accompli. L'autorité se donna alors des moyens pour s'imposer en s'appuyant sur les chefs des chefferies principales de la région que sont Koumbili, Guiaro, Tiakané, Pô, Kampala et Tiébélé.

8.2.2. La Conquête britannique du pays kasena

Comme le pays *kasena* français, la conquête coloniale des Kasena de la Gold Coast par les Britanniques se fit relativement tard. Elle se concrétisa après la défaite des Zaberma par les Français et les Anglais. En effet, ce fut sous le prétexte d'absence de lois et de troubles qui régnaient dans la zone que les Britanniques comme les Français intervinrent dans la région. De fait, du côté anglais, les guerres et conflits inter chefferies qui étaient rapportés à Gambaga, poste le plus avancé des Anglais vers le nord, alarmèrent les Britanniques. L'inquiétude des autorités coloniales britanniques s'expliquait par le fait que comme on le sait, les Anglais privilégiaient le commerce et pour cela, étaient soucieux de garder ouvertes la route caravanière qui venait du nord et traversait le pays *kasena* par Paga, puis Navrongo en direction du sud⁸³⁷.

Ce fut alors par une série d'expéditions avec une violence au moins comparable à celle déployée par la colonne Voulet et Chanoine dans le Gurunsi français, que les Britanniques amorcèrent la conquête du pays *kasena*. A en juger par ces propos d'un vieillard de Katiu, une chefferie vassale de Chiana, que nous rapporte Howell, cette violence a marqué de façon indélébile la mémoire collective des Kasena de cette période : « *When the white man came he passed through Kayaro and came to the house of saga nakwia tu (headman). We (their father's) said, we even beat Gazare, how much more this fish...The white shot with a gun*

⁸³⁵ Rapport politique Delors, Léo, 26 juillet 1901-AD. 2G1 9, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 191, note 4

⁸³⁶ Rapports politiques Delbor, Léo, 25 mai 1902. AD.2G2 10, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p.182, note 3

⁸³⁷ AWEDOBA, A.K.1985. op.cit p. 69

« BEGOOU » (*noise of gunshot*) and killed many with the gun...so the people kneeled down with white hens and eggs and went and begged the white”⁸³⁸(Lorsque le Blanc arriva, il passa par Kayaro et parvint à concession du doyen de Saa. Nous, (leur père) lui avons déclaré que nous avons battu même Gazare et à plus forte raison ce poisson...Alors le Blanc tira un coup de feu « Begoou » (bruit du coup de fusil) et tua plusieurs personnes à l'aide du fusil...alors les gens s'agenouillèrent et munis de poules blanches et d'œufs ils allèrent implorer le Blanc).

Face à une telle force, en offrant une poule blanche, symbole d'amitié en pays *kasena* et en suppliant le pardon du « Blanc », la chefferie de Chiana, une des plus puissantes du Kasongo précolonial venait de signer sa soumission aux Britanniques.

D'ailleurs, les propos du vieillard de Katiu sont confirmés par le Rapport de la « *Boundary Commission* » des Britanniques. Selon ce Rapport, en 1900, une décision a été prise de punir Chiana, sous le prétexte que cette chefferie razziait les autres communautés et s'opposait à la progression de la commission :

« *The town was visited on 12th June (the column having reached Kaïro (sic) on the previous evening). The reception being of a very hostile nature, a large compound of men, armed with the bow and the poisoned arrows, was at once attacked, taken, and destroyed, and the column moved at once to the chiefs (sic) compound, which by that time had been deserted. The chief came in as soon as he saw his compound being destroyed, and he was shortly followed by all the principal sub-chiefs*”⁸³⁹(La ville fut l'objet d'une visite le 12 juin (la colonne ayant rejoint Kaïro la veille. La nature de l'accueil ayant été très hostile, un grand nombre d'hommes armés d'arcs et de fleches empoisonnées fut immédiatement attaqué, pris et mis mort. Puis, la colonne se rendit sur le champ à la concession des chefs qui avait déjà était désertée. Le chef revint dès qu'il vit sa concession détruite, il fut peu après suivi par tous les principaux notables)

Suite à cette soumission par la force des armes, le *kayara-pê* fut amendé et dû fournir aux autorités coloniales 30 bœufs et 60 moutons⁸⁴⁰.

Mais l'expédition la plus cruelle, fut celle de mars 1902 qui se déroula pratiquement au même moment que la mission du capitaine Ruef dans le Kasongo français. Au cours de cette année, sous la direction du Major Morris, Commandant des *Northern Territories* de la Gold Coast, une grande expédition punitive fut envoyée de Gambaga sur Navrongo et ses environs. Elle détruisit et brûla de nombreuses maisons, confisqua les stocks de vivres,

⁸³⁸ HOWELL, A.M. op.cit. p. 33, note 94

⁸³⁹ PRO CO 879/65. N° 13. Encl. 1. pp. 47, 48. In HOWEL, A.M. op.cit., p. 33, note 95

⁸⁴⁰ HOWELL, A.M. op.cit., p. 33

emporta autant de bétail qu'elle pouvait et massacra plusieurs habitants⁸⁴¹. Ainsi, une quarantaine de personnes furent tuées et plusieurs autres sérieusement blessées. Poursuivant ses ravages, l'expédition continua jusqu'à Paga à la frontière du Kasongo français. A Paga, la mission reçut la visite du chef de Chiana et avec ce dernier, l'expédition se dirigea sur Chiana.

Selon le Major Morris, l'utilisation de la force était nécessaire pour soumettre ces populations, car l'absence d'une autorité centralisée ne permettait pas une administration correcte de cette région. C'est pourquoi en 1902, le *Northern Territories Annual Report* décrivit cette expédition comme étant un succès, puisque grâce à cette action, les caravanes pouvaient maintenant traverser en toute sécurité le pays *kasena*⁸⁴². L'objectif des autorités coloniales britanniques était alors pleinement atteint, puisque leur souci était de sécuriser les *Northern Territories* afin de permettre au commerce de se développer.

L'expérience de la force ayant fait ses preuves, il n'est pas étonnant qu'en 1905, une expédition similaire ait été envoyée sur Nakongo, une autre chefferie vassale de Chiana, par le *Chief Commissioner* de Gambaga. En effet, il lui avait été rapporté que le chef de Nakongo refusait d'obéir à l'ordre de se rendre à Gambaga pour répondre de trois principales charges qui l'accusaient de bloquer les voies de commerce, de meurtre et de pillage⁸⁴³. Les soldats capturèrent le *pé* et le *tega tu* qui refusèrent de collaborer en s'abstenant de désigner d'autres personnes accusées au même titre qu'eux-mêmes, de meurtres et de pillages. En guise de représailles, la mission brûla les concessions et confisqua les animaux des habitants⁸⁴⁴.

Jusqu'à cette période, les Kasena relevaient administrativement des *Northern Territories* dont le siège était à Gambaga. Ayant décidé de soumettre la région les Britanniques à partir d'octobre 1905⁸⁴⁵ vont installer un poste à Navrongo, entrant ainsi directement en contact avec les Kasena.

Le choix de Navrongo se justifiait par une série de facteurs. D'abord, guidé toujours par l'intérêt commercial, R.A Irvine argumenta qu'il était indispensable de créer un poste à Navrongo, car cela permettra l'accroissement des taxes sur les caravanes qui étaient alors nombreuses à choisir cette localité comme escale pour se réapprovisionner⁸⁴⁶. Ensuite, les autorités coloniales britanniques estimaient que la construction de routes allait contribuer à

⁸⁴¹ NAG-A.ADM 56/1/19. Diarry of Expedition to Tiansi Country 1902, pp. 308-316. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 33, note 98

⁸⁴² NAG- A.ADM 56/1/20. NT Annual Report, 1902, p. 50. In HOWELL, A.M..op.cit., p. 33, note 101

⁸⁴³ NAG-A.ADM 56/1/2. Ag. Chief Commissioner to Ag. Col. Sec. , 3-3-1905. In HOWELL, A.M. op.cit., p. 34, note 104

⁸⁴⁴ NAG- A. ADM 56/1/2. Report on recent tour in Frafra.Ag. Chief Commissioner.Irvine to Ag. Col. Sec., 25-5-1905. In HOWELL, A.M.. op.cit., p. 34, note 105

⁸⁴⁵ NAG-A. ADM 56/1/515. Progress Report on Northern Territories for october, 1905. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 34, note 108

⁸⁴⁶ NAG-A.ADM. 56/1/2. Ag. Chief Com. Irvine to Ag. Col. Sec., 4-3-1905. In HOWELL, A.M. op.cit., p. 34, note 109

ouvrir davantage les districts peuplés du nord et que cela allait aider les indigènes à réaliser leur bien-être, ce qui était une préoccupation du gouvernement britannique⁸⁴⁷.

En réalité, il n'est pas utile de démontrer que seuls les intérêts de la puissance colonisatrice ont prévalu dans le choix du site de Navrongo, comme poste le plus avancé au nord. Navrongo en effet, occupait une position centrale qui permettait aux autorités coloniales de contrôler à la fois les Nankana, les Kasena et les Builsa, qui comme il a été indiqué plus haut, étaient rebelles à se soumettre aux autorités de Gambaga.

Un autre facteur déterminant, fut le fait que le chef de Navrongo était perçu par les autorités britanniques comme un souverain ayant un réel pouvoir sur ses sujets, et pouvant donc appuyer l'administration coloniale à soumettre ces populations « difficiles ». Dès, lors les Nankana, les Builsa et les Kasena (chefferies de Paga, de Chiana et de Kayaro) complètement vaincus, évoluèrent dans le cadre administratif du *UpperEast Region*⁸⁴⁸ (région du Nord-est du Ghana) ou *District Kasena-Nankana* dont le siège est à Navrongo.

Ainsi le Kasongo dans son ensemble, que ce soit du côté français ou britannique, venait de tomber sous la domination coloniale des Européens. Cette domination entraîna des bouleversements, tant en ce qui concerne l'organisation de l'espace, que sur le plan économique et socio-politique.

8. 3. L'Impact de la présence britannique et française dans le pays kasena.

Une fois implantés au Kasongo, les colonisateurs, qu'ils soient Français ou Britanniques vont entreprendre de réorganiser l'espace suivant leur perception et selon surtout leurs intérêts, sans jamais tenir compte de la culture et de l'organisation socio-politique des populations et encore moins de leur avis. C'est ce qui fut à l'origine des premières difficultés et souvent des échecs rencontrés dans les tentatives de réorganisation entreprises.

Mais au-delà de la réorganisation territoriale et économique, les mutations les plus profondes occasionnées par les autorités coloniales britanniques et françaises ont porté sur la chefferie, voire l'essence même de cette institution telle qu'elle était à l'époque précoloniale. Sur le plan économique également, les habitudes des populations furent perturbées, rejetées pour faire place à l'économie au sens occidentale du terme, c'est-à-dire des activités de production ou de commerce susceptibles, dans des cadres plus vastes et qui nécessitaient l'ordre, de générer l'argent indispensable pour payer l'impôt.

⁸⁴⁷ HOWELL, A.M. op.cit., p. 34

⁸⁴⁸ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit. p. 5

8.3.1. La réorganisation de l'espace dans le Kasongo colonial

Les autorités coloniales, qu'elles soient britanniques ou françaises, furent frustrées par l'absence d'une autorité centralisée au Kasongo, d'autant plus que le manque d'une administration centrale se doublait d'un style d'habitat dispersé. C'est ce qui explique que Français et Britanniques soient d'accord pour l'utilisation de la force pour la conquête de cette région. En effet, rappelons que Chanoine⁸⁴⁹ se demandait pendant combien de temps les habitants de Léo accepteraient l'autorité de Hamaria, pendant que Ferguson déclarait qu'aucun groupe parmi eux (les Gurunsi) n'avait de capacité pour négocier avec une puissance européenne, et estima alors que ces populations devaient être « *civilisées* » par la force des armes⁸⁵⁰.

Pourtant, les autorités coloniales désiraient organiser les populations dans des cadres homogènes tels les royaumes *moose* dans le territoire français ou les Etats *dagomba* et *mamprusi* dans le domaine britannique. En effet, cette homogénéisation de l'espace à laquelle ces autorités étaient habituées, leur permettait de mieux contrôler les populations sur le plan administratif, politique et économique.

Du côté anglais, on alla même jusqu'à penser que cette situation devait être le résultat d'un accident de l'histoire, autrement, il n'est pas possible de penser qu'il n'existait pas un souverain central qui commande toutes ces populations. Les autorités britanniques de façon erronée pensèrent en effet, que des espaces plus grands devaient exister avant l'invasion *zaberma* et que c'est cette agression qui fut à la base de leur disparition. Dans ce sens, il fallait restaurer de tels espaces et placer les populations sous la souveraineté de *paramounts chiefs*, comme sûrement, cela était auparavant⁸⁵¹.

Les Français tenaient également le même discours. En effet, Chanoine⁸⁵² en faisant d'Hamaria « *roi du Gourounsi* » affirma qu'il s'agissait d'un descendant de l'ancienne famille régnante de ce pays. L'intérêt de la France était alors de soutenir ce « *prince* » et de l'aider à restaurer son pouvoir afin qu'il puisse appuyer l'action de la France.

C'est à partir d'une telle analyse, que les Britanniques dans un premier temps optèrent d'intégrer les Kasena dans un territoire, le *Northern Territories*, qui comprenait le nord-est de la Gold Coast et le Mamprusi et qui avait pour siège Gambaga⁸⁵³. Ce découpage spatial était fondé sur la croyance des autorités britanniques suivant laquelle l'autorité politique des rois *mamprusi* s'étendait avant l'invasion *zaberma*, sur les Kasena et sur toute la région du Nord.

⁸⁴⁹ Chanoine- Wahigouya 5 novembre 1896- Renseignements transmis à Trentinian-Dakar IG 221, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 119, note 2

⁸⁵⁰ FERGUSON, G.E. op.cit. p. 100

⁸⁵¹ HOWELL, A.M. op.cit. p. 34

⁸⁵² LIEUTENANT CHANOINE. op.cit. p.274-275

⁸⁵³ AWEDOBA, A.K.1985. op.cit. p. 6

C'est pourquoi et aussi en tenant compte de l'idéal britannique de l'*Indirect Rule* à travers les chefs locaux, le *nayiri* des Mamprusi fut érigé chef principal, *paramount chief*, de la région du Nord⁸⁵⁴. Ils étaient convaincus que le roi des Mamprusi était le plus important des chefs de la région du nord-est. Son statut de « *primus inter pares* » parmi les chefs de la région voltaïque n'était-il pas reconnu aussi bien par les puissants royaumes des Moose que des Dagomba ?

En réalité, ce que les Britanniques n'ont pas compris, c'est que comme nous l'avons montré dans notre analyse sur les origines du *paare* en pays *kasena*, pour plusieurs chefferies de la région, les royaume *mamprusi* comme d'ailleurs les royaumes *moose*, ne constituaient rien d'autre qu'une source d'inspiration, qui offrait un modèle aussi bien pour le rituel, que les symboles liés au pouvoir. Rappelons à ce sujet, que l'histoire du premier *kwara* de Tiébélé que la tradition fait venir de Nalérigu, entre parfaitement dans ce symbolisme. Mais ce n'était rien d'autre qu'une référence rituelle, puisque nous savons d'après le récit de migration de Tiébélé, que les ancêtres fondateurs de cette chefferie sont dits être venus plutôt de Loumbila au nord-est de Ouagadougou en pays *moaaga*.

Ce sont ces influences des Mamprusi qui furent incomprises et mal interprétées par les Britanniques. Le résultat est qu'ils perçurent les royaumes *mamprusi* comme comprenant l'ensemble des chefferies de la région du Nord-est de la Gold Coast, en dépit du fait que la souveraineté de Nalérigu ne s'étendait pas à l'ensemble de la zone considérée.

Mais pour les Britanniques, la réduction territoriale de la souveraineté de Nalérigu était due à une décadence politique causée par l'invasion *zaberma*. Il suffisait alors à l'administration coloniale d'aider le *nayiri* à restaurer l'autorité de naguère de Nalérigu. C'est en se fondant sur une telle analyse, qu'en 1912, les Britanniques nommèrent le roi des Mamprusi *Paramount Chief of the Nord-East Province*⁸⁵⁵. En effet, dès 1910, les Britanniques avaient décidé de former des ensembles grands et forts, et d'établir une hiérarchie claire avec quelques chefs principaux à travers lesquels l'administration coloniale devait pouvoir atteindre les populations.

La réorganisation spatiale opérée par les Britanniques leur semblait parfaite. Mais pour son application, ils ne tardèrent pas à se heurter aux autres chefferies de la région. Non seulement les Kasena, mais aussi les Nankana et les Builsa ressentirent très mal la souveraineté de Nalérigu. Ainsi, à l'occasion d'une visite officielle du roi des Mamprusi à Navrongo en 1913, ils saisirent l'occasion pour montrer clairement leur opposition à cette réorganisation. Le roi fut reçu, sinon avec mépris, du moins avec indifférence par la

⁸⁵⁴ Ibid.

⁸⁵⁵ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit. p. 7

population⁸⁵⁶. Quelques années plus tard, en 1932 les chefferies du nord opposèrent un refus catégorique au fait d'être placées sous la souveraineté des Mamprusi. Les Kasena en particulier, ne reconnaissaient pas l'existence de liens de parenté avec les Mamprusi et n'entretenaient pas de relations rituelles avec Nalérigu, alors qu'en pays *kasena*, la chefferie comme d'ailleurs toute l'organisation sociale repose sur les liens de parenté⁸⁵⁷. C'est pourquoi face à toutes ces difficultés, l'administration coloniale britannique fut obligée de revoir sa copie, en ce qui concerne l'organisation administrative des *Northern Territories*.

Les autorités coloniales qui semblaient avoir tiré leçon de ces échecs, mirent en place le 31 juillet 1940 une Confédération qui regroupait les Kasena et les Nankana et une seconde pour les Builsa, les rendant ainsi autonomes de Nalérigu. Cette période correspondait aussi à un changement dans le système d'administration des Anglais qui passèrent de l'*Indirect Rule* à une administration directe.

En revanche, les chefs locaux étaient toujours autorisés à traiter des affaires relevant directement de la coutume. Dans ce sens, les Builsa choisirent le chef de Sandema comme leur *paramount chief*, chargé de présider leur tribunal local et coutumier. Par contre pour les Nankana et les Kasena, se fut encore un échec. Chacun des chefs ayant voté pour lui-même, ils échouèrent dans leur tentative de trouver un *paramount chief* commandant tous les autres. Une fois de plus, les Britanniques venaient de montrer leur ignorance en ce qui concerne l'autorité en pays *kasena*.

Un tel regroupement était en effet superficiel et inapproprié, en particulier pour les Kasena. Chez les Kasena comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, il y a une pluralité des origines des chefferies qui par ailleurs reposent essentiellement sur les liens de parenté. Dans ces conditions, aucun Kasena ne pouvait comprendre, ni accepter d'être commandé par un autre, dans la mesure où leurs *kware* ont des origines différentes. A la limite, ces regroupements leurs semblaient relever de la provocation, puisque des chefferies naguère ennemies comme Paga et Navrongo se retrouvaient obligées d'être dans un même cadre spatial.

Devant cette ultime difficulté, les autorités britanniques furent obligées d'innover, en instituant pour les Kasena et les Nankana une Confédération non plus avec un *paramount chief* définitif, mais un *paramount chief* élu annuellement au sein de ces chefs. Ainsi, chaque année, parmi les chefs *kasena* et *nankana*, un était élu pour un mandat d'un an, et l'année suivante, un nouveau *paramount chief* était élu. En somme, il s'agissait alors d'une présidence tournante. Pendant ce temps, du côté francophone, la même analyse semblait prévaloir.

⁸⁵⁶ Ibid., p.7

⁸⁵⁷ Ibid.

Comme les Britanniques en admiration devant l'organisation socio-politique des Mamprusi, les Français étaient émerveillés par la solide organisation des royaumes *moose*. Les premiers explorateurs et administrateurs furent d'ailleurs à l'origine de la qualification des royaumes *moose* en Empire, statut qui de nos jours se trouve être sans fondement, quand bien même, il continue d'alimenter les polémiques entre « spécialistes de l'histoire des Moose ». En effet, il est certain que l'ensemble des Moose ne vivait pas dans le cadre d'un empire, mais plutôt dans des royaumes indépendants, comme celui de Ouagadougou, de Tenkodoko, du Yatenga etc. Mais pour l'heure, pour les Européens, le *moog naaba* était l'empereur tout puissant de l'ensemble de ces royaumes y compris le royaume *gourmantché*.

Sur cette base, on estima que le Gurunsi devait dépendre de l'empereur tout puissant des Moose et qu'il suffisait de signer un traité avec lui, pour que le Gurunsi soit également concerné. Pourtant, dès les années 1895, Destenaves semblait avoir vu juste, quand il suggéra qu'il était prudent de passer avec le Gurunsi un traité séparé, différent de celui du Mossi⁸⁵⁸.

Néanmoins, jusqu'en 1924, on considéra le pays *gurunsi* comme une « annexe insignifiante du Mossi composée de populations sauvages situées au sud de celui-ci »⁸⁵⁹. Il n'est donc pas étonnant, que dans le cadre de la réorganisation de l'espace après la conquête, les Kasena aient été avec les Nuna et les Sissala regroupés dans la circonscription de Léo et placés sous la tutelle de la résidence du Mossi, tout comme en Gold Coast où ils furent placés sous la souveraineté des Mamprusi.

C'est pourquoi comme leurs compatriotes de la Gold Coast, les Kasena francophones, surtout ceux de la région de l'est, posèrent également des problèmes à l'administration coloniale française. Ainsi, les Chefs de Kampala et de Tiébélé dont les chefferies se trouvaient assez éloignées de la résidence de Léo, ne se sentirent pas concernés par ce cadre administratif. C'est ce qui explique que lors des travaux de délimitation de la frontière entre les possessions britanniques et françaises, les représentants de la France rencontrèrent souvent des difficultés dans la chefferie de Tiébélé. Le chef s'opposait à la progression de la délégation française et à titre de représailles pour l'exemple, le chef de la délégation choisit de punir « ce petit chef récalcitrant de Tiébélé »⁸⁶⁰. Mais en guise d'exemple, ce fut plutôt une erreur, car par la suite, les chefferies vassales de Tiébélé comme Koklo, Kassira, Boungou, Guenon etc., se montrèrent hostiles à la progression de la mission.

⁸⁵⁸ DUPERRAY, A.M.op.cit.,p. 108, note 1

⁸⁵⁹ TAUXIER, L. 1924. op.cit. p. 36

⁸⁶⁰ Rapport du capitaine PELTIER de l'infanterie de marine à M. le chef de Bataillon commandant le deuxième territoire militaire à Bobo. Ourou le 6 juin 1900.ANS.5F 11,p. 3, cité par HIEN, P.C. 1996. *Le Jeu des frontières en Afrique occidentale. Cent ans de situation conflictuelle au Burkina Faso actuel (1886-1986)*. Thèse de Docorat, Paris, p. 210, note 155

Les chefs *kasena* de cette région continuèrent alors à évoluer comme à l'époque précoloniale où ils agissaient en toute indépendance à l'intérieur des territoires qui relevaient de leur autorité. Par exemple, ils ne tinrent aucun compte de l'interdiction qui frappait désormais l'esclavage et persistèrent à faire le commerce des captifs⁸⁶¹. Il est en de même des pillages qu'ils organisaient aux dépens des caravanes des commerçants *moose*, *yarse* et *dioula* qui traversaient la zone. On se rappelle que durant l'invasion *zaberma*, le chef de Tiébélé ne put bénéficier du secours du *moog naaba*, car il avait fait piller une caravane *moaaga* qui passait dans les environs de Guenon, une des chefferies vassale de Tiébélé⁸⁶².

Compte tenu de ces difficultés, les autorités coloniales françaises comme celles de la Gold Coast furent obligées entre 1899 et 1902 de parcourir tout le *kasena* pays. C'est ainsi que, ce ne fut qu'en 1902 que la soumission de l'ensemble du pays *kasena* à la tutelle coloniale dans le cadre administratif de la résidence de Léo, sembla établie⁸⁶³. Par la suite, en 1921, Pô fut érigé en subdivision regroupant les Kasena et les Nankana, comme ce fut le cas en Gold Coast, et placé sous le contrôle de la circonscription de Léo. La subdivision regroupa alors les chefferies principales *kasena* qui étaient alors Koumbili, Guiaro, Sia (qui existait encore avec 150 habitants⁸⁶⁴) Tiakané, Pô, Kampala et Tiébélé et les chefferies *nankana* formées par Zeko et Ziou. Toutes ces chefferies devinrent alors des cantons. Mais une année plus tard, en 1922, elle fut rattachée au cercle de Ouagadougou. Ce ne fut finalement qu'en 1956 que Pô fut érigé en cercle, regroupant toujours les chefferies *kasena* et *nankana*⁸⁶⁵.

C'est donc dans ces nouveaux cadres spatiaux taillés selon la volonté du colonisateur aussi bien britannique que français que les Kasena vont désormais évoluer. Il s'agissait alors d'une réorganisation qui bouleversait la conception de l'espace chez ces populations. Pour ces populations, l'espace politique le plus étendu se limitait à la dimension d'une chefferie principale ayant sous elle quelques petites chefferies vassales. Avec ce nouveau découpage, elles se retrouvaient dans des ensembles plus vastes, mais qui n'avaient aucune signification réelle pour elles. Pourtant, au delà de la réorganisation territoriale, les mutations les plus importantes occasionnées par les autorités coloniales ont surtout porté sur le caractère, voire l'essence même de l'autorité et de la chefferie en pays *kasena* telle qu'elle était à l'époque précoloniale.

⁸⁶¹ Rapport politiques de Delbor, Léo, 26 juillet, 1901 – 25 août 1901 – AD 2 G 1 9, cité par DUPERRAY, A.M.op.cit. p. 181, notes 3 et 4

⁸⁶² SAINT-JALMES, B. op.cit. p.17

⁸⁶³ DUPERRAY, A.M.op.cit. p. 182.

⁸⁶⁴ TAUXIER, L. 1912. op.cit., I, p.224

⁸⁶⁵ GOMGNIMBOU, A.O. *Histoire et coutumes des Kasena*. Manuscrit non daté.

8.3.2. Les bouleversements subies par la chefferie kasena.

Les mutations les plus importantes intervenues en pays *kasena* suite à la conquête coloniale, ont surtout porté sur ce qui constituait le fondement même de cette société, c'est-à-dire l'organisation socio-politique. Comme nous l'avons souligné dans la seconde partie, l'organisation socio-politique précoloniale reposait sur les rapports de parenté autour du *pê* et du *tega tu*. Le pouvoir que détenaient ces deux figures de l'autorité n'était pas seulement de nature politique. Bien au contraire, la dimension sacrée de leur autorité était la plus importante, sinon l'essence même de leur pouvoir.

Le *tega tu* n'était pas respecté en tant que personnage politique, mais surtout en tant que divinité terrestre humanisée, car faisant corps avec la terre, qui, à travers lui, pouvait infliger des sanctions à ceux qui transgressaient certaines règles. Il en était de même du *pê*, car, à travers lui, c'était en fait le *kwara*, qui légitimait et qui constituait le fondement de son autorité, qu'on respectait. C'est pourquoi en pays *kasena* il est dit que sans *kwara*, il n'y a pas de *paare* et donc pas de *pê*.

Pourtant avec l'avènement de la colonisation, toutes ces valeurs eurent tendance à être éclipsées au profit de la conception européenne de l'autorité. Par ailleurs, alors que les deux autorités étaient complémentaires, on assista au déclin, sinon à la marginalisation de la charge de *tega tu* et à une mutation du *paare* vers un pouvoir purement politique doublé d'une tendance à la répression, ce qui n'était pas vraiment compatible avec la perception que les Kasena avaient du *pê* qui était naguère plutôt considéré comme un refuge pour ceux-là qui se retrouvaient dans une situation difficile ou délicate.

D'ailleurs, les chefs eux-mêmes prirent rapidement conscience de cette réalité, si l'on en croit Dittmer⁸⁶⁶ qui attribue la déclaration suivante au chef de Chiana, R.A Ayagitam : « ...*It is true that much of the importance of the fetish kwara has been obscured since the Coming of the European and other external influences. The fetish's religious sanctions have been weakened by Christian Missionary activities, the initiative in governing their people and in maintaining law and order has been wrested from the chiefs hands by the coming of British Government, and the cessation of local wars has reduced many of the organisations based on the fetish to mere pretence of their former glory, and the battlecries no longer rally the men to the call of their fetish* » (Il est vrai que l'importance du fétiche *kwara* a été énormément éclipsée par l'avènement des Européens et des autres influences extérieures. Les sanctions religieuses infligées par le fétiche ont été affaiblies par les activités missionnaires chrétiennes, l'initiative de gouverner leur peuple et de maintenir l'ordre a été retirée des mains des chefs avec l'arrivée du Gouvernement britannique et l'arrêt des guerres locales a réduit plusieurs

⁸⁶⁶ DITTMER, K. op.cit. annexe 24: the history of the fetish kwara, p.164

des organisations sociales régies par le fétiche à de simples souvenirs de la gloire passée et les cris de guerres ne rallient plus les hommes à l'appel de leur fétiche).

Ainsi, avec l'influence et surtout l'appui des autorités coloniales, la chefferie *kasena* évolua de son statut de pouvoir politico-religieux et sacré vers un pouvoir presque purement politique et répressif. Comme le montre la déclaration du *Chiana-pê* Ayagitam, la justice rendue par le *pê* à l'époque précoloniale était essentiellement une justice rituelle, sacrée et qui nécessitait chaque fois l'invocation du *kwara*. Elle n'était pas rendue par un individu mais par le *kwara* lui-même à travers la personne sacrée du *pê*, qui n'était alors qu'un intermédiaire entre le *kwara* et ses sujets. Cette procédure judiciaire avait l'avantage de sauvegarder l'harmonie et la cohésion au sein de la société. En effet, les verdicts étaient plus ou moins satisfaisants pour les parties antagonistes, puisque qu'il s'agissait de décisions attribuées au *kwara* et non à un individu.

Par contre à l'époque coloniale, ce droit rituel et sacré a été remplacé par un droit essentiellement juridique. Le *pê* prononçait alors un jugement qui n'est pas une émanation du *kwara* et se soldant par une sanction divine, mais plutôt par une sanction physique de l'autorité coloniale par chef traditionnel interposé. En somme, au lieu que ce soit le *kwara* qui inspire la sanction que le chef imposait, ce fut l'autorité coloniale qui prit la place du *kwara*. A partir de ces nouvelles orientations et attributions le chef en pays *kasena* eut tendance à devenir autoritaire.

Du fait de l'accumulation de ce pouvoir strictement personnalisés et non divin, le *pê* devint en quelque sorte un chef craint au même titre que le « Blanc ». En effet, il pouvait désormais utiliser ce pouvoir contre ses ennemis ou pour récompenser ses amis et proches, d'autant plus que son conseil et sa cour étaient de moins en moins impliqués dans les décisions qu'il prenait. Cette mutation de la chefferie était cependant en contradiction avec la perception que les Kasena avaient du *pê* et du *paare*.

La notion de chef en pays *kasena* avait toujours évoqué l'image d'un homme riche avec beaucoup d'épouses et de nombreux enfants et qui avait une grande quantité de bétail, des habits coûteux et auquel il était interdit d'exercer un travail physique et fatigant. En contre partie, il avait la charge de protéger ses sujets et en particulier les plus faibles, de sorte qu'il constituait un refuge pour toute personne y compris étrangère, en difficulté. Il est alors évident que les autorités coloniales ne semblaient pas avoir compris l'autorité telle que la concevaient les Kasena.

Pourtant, pour ce qui est des Kasena de la Gold Coast, dès 1907, le capitaine J.O'Kineally qui avait participé au balisage de la frontière en 1904, tenta de comprendre les fondements de leur chefferie et expliqua les règles de succession au pouvoir. Il était ainsi

arrivé à mettre en relief le fait que l'autorité du *pê* reposait pour une grande part sur la nature religieuse et spirituelle de son pouvoir. C'est pourquoi précisa-t-il:

« *The people always obeyed the chief's decision through fear of his fetish; the chief is a fetish man and if the people refuse to obey him, he would talk to the fetish and it would kill the people who would not obey him* »⁸⁶⁷ (La population obéissait toujours à la décision du chef par peur de son fétiche ; le chef est un féticheur et lorsque la population refusait de lui obéir, il parlait au fétiche afin qu'il tue ceux qui lui désobéissaient). Cet auteur avait compris que l'autorité du *pê* avait pour fondement la nature spirituelle et religieuse de sa fonction et ne résidait pas dans un commandement autoritaire.

D'ailleurs, à ce sujet, l'auteur rapporte que: « *Their people would build their compounds for them and, in the season, the chief would send to «beg» his headmen to come and help him with his farm, which they would do. The people never gave him presents, except on the occasions he acted as judge and, beyond that, he seems to have never interfered with the people or have made demands of any kind on them.* » *The chiefs never gave "strong" (unpleasant) orders to the people*⁸⁶⁸ (Leurs sujets les aidaient dans la construction de leurs concessions et en saison hivernale, le chef envoyait demander à ses notables de venir l'aider dans son champ, ce que faisaient ces derniers. Les gens ne lui offraient jamais des présents, sauf lors des occasions où il jugeait des cas et, au-delà de ces cas, il semble n'avoir jamais contrarié les gens ou fait des réclamations de quelques natures. Les chefs n'ont jamais donné d'ordres déplaisants aux gens).

L'analyse de J. O'Kineally s'approche beaucoup plus de la réalité en ce qui concerne la nature du pouvoir des chefs en pays *kasena*. Même de nos jours, le *pê* a encore la possibilité et le droit de demander à ses sujets de cultiver son champ. Mais cela doit être mis au compte de la coutume et non sur le fait qu'il s'agit là d'une décision autoritaire. En effet, comme nous l'avons souligné, une fois intronisé, le *pê* devient une personne sacralisée et pour ce faire, frappé de l'interdit de toucher la terre. Il est chargé de garantir le bien être de sa communauté et en retour, ses champs sont labourés par ses sujets qui par ailleurs se chargent de la construction ou de la réparation de ses maisons.

Pourtant, le rapport de O'Kineally qui montrait clairement qu'il y avait une très grande différence entre le pouvoir des chefs *kasena* et les conceptions britanniques de l'autorité passa inaperçu ou fut volontairement ignoré par le *Northern Territories Annual Report* de 1907. Suivant ce rapport, la difficulté à administrer à travers les chefs locaux *kasena* résidait dans le

⁸⁶⁷ NAG – A. ADM 56/1/514 « Navaro District », J. O'Kineally, D.C. 1-11-1907. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 35, note 115

⁸⁶⁸ NAG – A. ADM 56/1/61. Navaro. J.O'Kineally to Capt. Taylor, 1-11-1907, p. 12. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 35, note 116

fait que 60 % de ces chefs étaient des imbéciles⁸⁶⁹. Ce rapport affirmait notamment que les chefs *kasena* n'avaient pas d'autorité et qu'ils étaient nommés sur la base de leur incapacité à se faire obéir par la population. C'est du moins ce que nous comprenons à travers le passage suivant :

« *Partial blindness, paralysis, and often idiocy appear to have been the qualification in many parts of the country, the only sine qua non (sic) being that the chief should have plenty of cattle, as on him falls the privilege of paying any fines the Commissioner might impose on town* »⁸⁷⁰ (La cécité partielle, la paralysie, et souvent l'idiotie, semblent avoir été les qualifications requises dans plusieurs régions du pays, la condition sine qua non étant que le chef devrait posséder des boeufs en abondance car c'est à lui qu'incombait la charge de payer les amendes que le "commsioner" pouvait imposer à la ville).

Pour montrer que cette analyse était parfaitement erronée et témoignait du fait que les Européens n'avaient rien compris de l'autorité chez les Kasena, Il n'est pas utile que nous revenons ici de façon exhaustive sur les conditions à remplir pour faire simplement acte de candidature au *paare* en pays *kasena*. Il nous suffit de rappeler que contrairement à ce que prétend ce rapport, au Kasongo, l'intégrité physique et morale étaient les conditions préalables que le candidat à la succession, que ce soit à la charge de *pê* ou celle de *tega tu* devait remplir, mais elles n'étaient pas suffisantes car il y avait bien d'autres considérations importantes qui pouvaient déjà constituer un handicap pour faire partie des candidats.

En attendant, sur la base de ces considérations, les autorités coloniales britanniques comme françaises vont s'atteler à appuyer les chefs locaux afin de leur conférer l'autorité au sens occidentale du terme.

Dans ce sens, certains chefs, contestés par leurs sujets chercheront à utiliser l'administration coloniale pour consolider leur pouvoir. Ce fut le cas du chef de Kampala, qui chassé du pouvoir se réfugia à Pô, d'où il continua sur Léo, apportant bœufs et moutons. Le résidant se proposa alors de lui donner 4 ou 5 gardes pour lui permettre de raffermir son autorité⁸⁷¹. Ayant compris le jeu, les opposants du *pê* déchu coutumièrement, plus avisés sans doute, firent appel à Ouagadougou où le capitaine Ruef qui avait prévu de faire une tournée dans tout le pays *kasena* leur remit un drapeau pour le nouveau candidat. Par la suite, Ruef lui-même se rendit à Kampala et donna l'investiture au nouveau *pê* en présence des chefs des chefferies vassales de Kampala⁸⁷².

⁸⁶⁹ NAG. A. ADM 5/1/16. NT Annual Report, 1907, p. 7. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 35, note 117

⁸⁷⁰ NAG – A. ADM 5/1/16. NT Annual Repor, 1907, p.7. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 35, note 118.

⁸⁷¹ Rapports Politiques .Delbor, Léo, 25 janvier 1902, AD 2G2 10 cité par DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 182, note 1

⁸⁷² Rapport de tournée du Capitaine Ruef, 27 mars 1902, AD 2G 2 10, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit., p. 182, note 2

Pendant ce temps, le chef déchu est déporté à Pounkouyan, une chefferie vassale de Pô. Comme on peut le constater, l'intronisation coutumière des chefs à Kampala venait de céder devant l'investiture par l'autorité coloniale avec toutes les conséquences que cela suppose.

Mais, ce fut surtout après la révolte armée de 1916 en pays *gourounsi*⁸⁷³, que l'administration coloniale française qui entendait montrer sa force va choisir d'appuyer davantage les chefs. C'est dans ce cadre que le chef de la subdivision de Léo inaugura un système de nomination temporaire des chefs, jusqu'à ce que le chef retenu par l'administration ait réussi à rallier les partisans de ses concurrents. Ainsi, l'administration par ses interventions bouleversait le système de nomination des chefs qui n'obéit plus aux règles coutumières de la légitimité. Les chefs cependant de gré ou poussés par la peur du colonisateur, ce qui est plus probable, semblaient s'accommoder de ce procédé. En effet, le nouveau *pé* de Pô, Santè, nommé provisoirement en mars 1919 à la mort du *pé* Yadè, parvient dès le mois de septembre à se faire reconnaître définitivement après que les notables de Pô y compris ses rivaux se soient rendus à Léo pour confirmer qu'ils acceptaient Santè comme nouveau *Pô-pé*⁸⁷⁴.

Cet appui que l'administration coloniale apportait aux chefs locaux n'était cependant pas inconditionnel. Les autorités coloniales n'appuyaient que les chefs qui faisaient leur affaire. En effet, pendant qu'elles apportaient leur soutien à certains chefs, les autorités coloniales françaises n'hésitaient pas à faire arrêter les chefs, qui selon elles entravaient la bonne marche de l'administration. C'est ainsi qu'en mars 1919, Kougnirpè, chef de Tiébélé et Ouantaga, chef de Kampala impliqués tous les deux, dans des affaires de mutilations sur les personnes de « *sorcières* » sont déposés et condamnés à un an de prison par le tribunal du cercle de Ouagadougou⁸⁷⁵.

A partir de ces événements de 1919, l'administration coloniale, tout en continuant à augmenter l'autorité des chefs va de plus en plus les contrôler. Ce contrôle fait qu'après cette période, le pays *kasena* dans son ensemble connaît une grande stabilité. Ainsi, Santè le chef de Pô et Koumbili le nouveau chef de Kampala jouissent d'après le passage qui suit, de l'estime des commandants de cercle : « *Dans la subdivision de Pô, une mention spéciale doit*

⁸⁷³ Révolte occasionnée par les recrutements pour la guerre de 1914-1918. Le mouvement a eu pour point de départ le pays *marka*, *bwa* et *lyela*, avant de s'étendre à d'autres régions du pays *gurounsi*, mais il ne toucha pas le pays *kasena*.

⁸⁷⁴ Lauchon, Résident de Léo au Commandant de cercle du Mossi, 10 septembre 1919. AA. XXI, 32 17 .cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 244, note 4

⁸⁷⁵ Rapport N° 5 et N° 6, année 1919 – Tribunal du cercle de Ouagadougou, Audience 25 février 1919 – Affaire Conierpio, chef de Tiébélé et Affaire Ouantega, chef de Kampala- cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 244, note 5

être faite pour les chefs de Pô et de Kampala qui font preuve de réelles qualités dans l'administration d'une population quelquefois difficile »⁸⁷⁶.

Le prestige et l'autorité de Santè constituent même pour les autorités un bon exemple de leur réussite dans la mutation des chefs locaux. Il en est de même du *pé* Aneyan de Tiébélé, fils et successeur de Kougnirpê, qui se tire au mieux. Ce dernier était d'autant plus apprécié qu'il était le seul interlocuteur de l'autorité française à la limite du pays *nankana*. Pour ce faire, l'administration lui a même permis d'étendre son autorité sur un territoire beaucoup plus vaste que le territoire coutumier de sa chefferie, et il réussit avec l'appui de l'autorité coloniale à s'y imposer⁸⁷⁷.

L'intrusion de l'administration coloniale française bouleversa non seulement les limites territoriales traditionnelles des chefferies principales mais encore entraîna des mutations profondes dans la perception du *pé*, de son autorité et de ses attributions.

Du côté des autorités coloniales britanniques les mêmes analyses étaient faites. Ainsi, comme les Français, l'administration britannique considérait que les chefs *kasena* n'avaient aucune autorité et aucun pouvoir. Pourtant, selon les autorités britanniques, cette situation ne les arrangeait pas, car il fallait que les chefs disposent d'une grande autorité, condition indispensable pour l'atteinte des objectifs de l'administration coloniale. Face à ces conceptions opposées de l'autorité et compte tenu des intérêts de la puissance colonisatrice, l'administration britannique travailla à faire évoluer la chefferie *kasena* dans le sens de sa conception européenne de l'autorité.

Dès 1911, cette politique fut amorcée avec la nomination du chef de Navrongo comme *paramount chief* de tous les Nankana et Kasena. Il fut alors doté d'un pouvoir judiciaire plus grand, qui n'avait rien à voir avec le tribunal coutumier. La chefferie *kasena* évolua par la suite progressivement de son essence sacrée vers une forme d'autorité à contenu plus politique. La conséquence immédiate fut un divorce entre les chefs *kasena* et leurs sujets.

La population n'approuva pas cette mutation de la chefferie, car auparavant, le chef incarnait surtout à travers son *kwara*, des valeurs qui faisaient un consensus autour de lui. Pourtant, soit par incompréhension, soit par entêtement, l'administration britannique mis ce divorce au compte du fait que certains chefs avaient de mauvais comportements. C'est pourquoi passant outre les valeurs socioculturelles de cette société, les autorités britanniques nommèrent en lieu et place du conseil des notables, Azosere comme *pé* de Chiana en 1918⁸⁷⁸ en remplacement du *pé* Kayarawê. Le nouveau *pé* fut immédiatement confronté à une révolte

⁸⁷⁶ Annexe au rapport annuel de la Haute-Volta de 1931, 24 mars 1932 – Le commandement indigène, AD 2G 31 10, cité par DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 244, note 2

⁸⁷⁷ DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 244

⁸⁷⁸ HOWELL, A.M. op.cit., p. 36

permanente sous la conduite des doyens de lignages qui voyaient leurs attributions, leurs lois et coutumes bafouées par l'administration. De fait Azosere n'avait pas été intronisé coutumièrement. Mais loin de comprendre ce qui se passait, l'administration coloniale mit cette situation au compte de l'irresponsabilité du nouveau chef, tout en reconnaissant qu'il avait de l'autorité parce qu'il parvenait à faire appliquer les ordres de l'autorité coloniale⁸⁷⁹.

Cela illustre parfaitement le fait qu'en réalité, que ce soit l'administration française ou britannique, il n'était pas question de respecter les coutumes mais plutôt de se trouver des chefs locaux à leur solde, capables de répercuter les décisions de l'administration et de les faire appliquer. Les autorités britanniques persistèrent alors à soutenir le *pé* Azosere et ne se rendirent compte qu'en 1913, que ce dernier n'était qu'un imposteur et un compagnon du chasseur d'esclave Bagao avec l'aide de qui il déposa le vrai chef, Kayarawê. Ce fut à la suite de cette découverte que Azosere fut déposé par les Britanniques⁸⁸⁰. Mais selon certaines sources, la raison de la déposition de Azosere par les britanniques n'était pas due au fait qu'ils aient découvert qu'il était illégitime. C'est parce qu'en réalité il ne faisait plus leur affaire, car considéré comme un chef progressiste par l'administration. Ce serait pour cette raison qu'il fut déposé et exilé à Tamalé le 12 juin 1913⁸⁸¹.

Plus tard, en 1938, dans la chefferie de Paga, la succession suivant les règles coutumières était âprement disputée entre trois candidats. L'administration intervint à nouveau en y envoyant le *District Commissioner* chargé de choisir un des trois candidats⁸⁸².

L'implication directe de l'administration française comme britannique dans le choix des chefs ne fait l'objet d'aucun doute. D'ailleurs comment auraient-elles pu faire évoluer les chefs dans le sens souhaité sans intervenir dans la nomination de ces derniers, puisque cela leur permettait d'imposer leurs favoris. Seulement, cette intervention a entraîné de *facto*, une violation des procédures coutumières de nomination des chefs et par conséquent le caractère sacré du *paare céda*, devant une forme de chefferie beaucoup plus politique pour servir les intérêts du colonisateur. C'est pourquoi les autorités coloniales donnèrent de nombreuses occasions aux chefs, qui les saisirent pour augmenter leurs richesses, et surtout renforcer leur autorité. Ils n'avaient plus tellement besoin du concours et de l'assistance des anciens.

Cependant, il est prudent de noter que les mutations subies par la chefferie *kasena* furent assez complexes et ne peuvent pas toujours se traduire seulement par le fait que les chefs ont bénéficié de l'appui de l'administration. En effet, même si ces derniers ont beaucoup bénéficié du soutien des autorités coloniales, ils ont en retour subis aussi des

⁸⁷⁹ NAG- A. ADM 56/1/61. Confidential letter, p. 10 . In HOWELL, A.M., op.cit. p. 36, note 126

⁸⁸⁰ NAG -A. ADM 63/5/1. Navrongo District Record Book, p. 62. In HOWELL, A.M. op.cit. p. 36 note 128

⁸⁸¹ AWEDOBA, A.K.1985. op.cit. p. 80

⁸⁸² Ibid., p. 81

inconvenients. Ils perdirent leur indépendance de jadis et ne furent plus désormais qu'utilisés comme instruments de l'administration coloniale. Ils étaient devenus plus ou moins des fonctionnaires ou plutôt des agents auxiliaires de l'administration coloniale. La note établie en 1939 par le Lieutenant Lavallée sur les chefs de Tiébélé, de Pô et de Guiaro est très explicite à ce sujet. Du chef Aneyan de Tiébélé par exemple, il est dit : « *Nommé 7^e classe à compter du 01/4/38. Considéré comme un incapable depuis vingt ans, commande à peine son village, mal son groupe, pas du tout son canton. Malheureusement il n'existe aucun candidat sérieux à proposer pour le remplacer. Mauvais esprit à surveiller* »⁸⁸³. Le résultat immédiat de cette mutation fut que les chefs pouvaient désormais être déposés par leur employeur, c'est-à-dire l'autorité coloniale si ils ne donnaient pas les performances escomptées.

Les bouleversements engendrés par la colonisation tant sur l'organisation de l'espace que sur la nature de l'autorité en pays *kasena* avaient entre autres pour objectifs de donner une base à l'organisation de l'exploitation économique des territoires conquis.

8.3.3. Les transformations économiques

La réorganisation de l'espace, tant dans le pays *kasena* britannique comme français obéissait aux intérêts des puissances colonisatrices. Il fallait contrôler d'abord les populations, en vue de sécuriser les territoires. Une fois cela fait, les autorités coloniales avaient besoin de la collaboration des chefs locaux pour les aider à utiliser les populations pour l'aménagement de ces nouveaux espaces (routes, construction de bâtiments administratifs etc.). Mais ces différents aménagements nécessitaient des ressources financières que les métropoles n'étaient pas prêtes à supporter seules. Il fallait la participation des populations colonisées, et ce fut cette donne qui entraîna à son tour des mutations de l'économie traditionnelle *kasena*.

Durant la période précoloniale, comme nous l'avons déjà relevé, l'activité économique du Kasongo était essentiellement l'agriculture de subsistance, à laquelle s'ajoutait l'élevage. A ces deux activités de base venaient en appoint des activités secondaires comme la chasse, la cueillette et l'artisanat. Ces productions ne pouvaient assurément contribuer à la mise en valeur des colonies. C'est la raison pour laquelle, dans les deux colonies, l'accent fut mis sur la recherche de conditions pour développer le commerce et introduire des cultures de rentes pouvant rapporter de l'argent. Ces conditions se résumaient à sécuriser la région, ouvrir les routes et inciter les populations à s'adonner au commerce et aux cultures de rentes.

Pour favoriser une telle mutation, les autorités coloniales commencèrent par réorganiser l'espace. C'est d'ailleurs dans ce sens, qu'en Gold Coast, Morris estima qu'il était nécessaire de soumettre par force ces populations, de les organiser, car l'absence d'un

⁸⁸³ LIEUTENANT LAVALLÉE. Notes sur les chefs de cantons de la subdivision de Pô. Le 13 décembre 1938.

gouvernement centralisé ne favorisait pas une administration correcte et le développement du commerce dans cette région⁸⁸⁴.

On comprend alors que l'expédition punitive de 1902, conduite par les autorités britanniques en pays *kasena* et *nankana* ait été considérée comme un succès, puisque les caravanes pouvaient maintenant traverser en toute sécurité la région⁸⁸⁵. Pour les autorités coloniales britanniques cette expédition leurs a permis d'atteindre pleinement leur objectif qui consistait à sécuriser les *Northern Territories* afin de permettre au commerce de se développer. Dès lors, elles n'hésitèrent pas à punir sévèrement les chefs accusés de constituer des entraves au trafic commercial et de pillages aux dépens des commerçants. C'est encore en tenant compte de l'intérêt commercial que le poste britannique le plus proche des Kasena, celui de Navrongo fut fondé en 1905⁸⁸⁶.

Ainsi, R.A Irvine argumenta qu'il était nécessaire de créer le poste de Navrongo pour permettre l'accroissement des taxes perçues sur les caravanes, qui avec la pacification étaient maintenant nombreuses à choisir Navrongo comme une de leurs principales escales. Ces actions musclées qui visaient à sécuriser la zone rencontraient d'ailleurs l'approbation des commerçants, puisque suite à l'expédition punitive de 1902, des chefs de caravanes montrèrent leur gratitude en allant à Gambaga rendre visite à Morris, le *Chief Commissioner* des *Northern Territories* à qui ils exprimèrent leur joie suite à la défaite de Navrongo dont la population a pendant des années pillé les caravanes qui traversaient ce territoire.

Du côté francophone, l'expansion du commerce se fait aussi sur initiative et au bénéfice du colonisateur. Louis Tauxier,⁸⁸⁷ résident de Léo en 1909 lui-même le reconnaît, puisqu'il dit en parlant des Kasena : « *Jadis ils ne pratiquaient pas le métier de commerçants. Actuellement il en est encore ainsi en quelques points de leur territoire, mais en d'autres on commence à faire un peu de commerce, à cause de la nécessité de se procurer de l'argent français pour payer l'impôt* ».

En effet, ce commerce qui naissait à peine générait des bénéfices dont une large part était utilisée pour le paiement de l'impôt. Mais il était aussi une source de revenus pour l'administration coloniale française, qui comme les autorités coloniales britanniques levait sur lui un certain nombre de droits⁸⁸⁸. C'est ainsi que comme les Britanniques, les Français vont créer les conditions pour favoriser le développement de ce commerce.

Ainsi, par le système des corvées, l'administration va procéder à l'ouverture et à la réparation de voies pour assurer aux commerçants des routes bien entretenues et des escales

⁸⁸⁴ HOWELL, A.M. op.cit. p. 33

⁸⁸⁵ Ibid.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 34

⁸⁸⁷ TAUXIER, L. 1912. op.cit., appendice XIV, p. 753

⁸⁸⁸ DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 204

plus sécurisantes. C'est dans ce cadre que dès 1908, des ponceaux sont posés sur la route Ouagadougou Pô et en début de l'année 1909 sur le tronçon Pô-Navrongo. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'importance de cette voie de commerce caravanier déjà célèbre à l'époque précoloniale. Les autorités coloniales iront même jusqu'à créer grâce aux corvées des campements mis à la disposition des caravanes. Mais dans le pays *kasena*, ce ne fut qu'en 1915 que les campements de Guiaro, de Tiébélé, de Pounkouyan, de Kampala, de Guenon etc., furent créés.

Pour alimenter le commerce, les autorités coloniales encouragèrent les cultures de rente comme le coton. Mais si les résultats semblent encourageants en pays *nuna*, cela ne fut pas le cas en pays *kasena*, puisque Tauxier⁸⁸⁹ dit : « *Les Kassonbouras ne font pas le coton en général. Ils n'en font que dans de rares villages et encore très peu.* ».

Devant les réticences des Kasena à s'adonner au commerce et aux cultures de rente, l'instauration de l'impôt va constituer un des moyens de pression des autorités coloniales.

Comme pour les innovations précédentes, l'impôt ne va pas s'imposer sans difficultés au Kasongo et d'une façon générale en pays *gurunsi*. En effet, son taux et sa répartition étaient laissés aux mains des commandants de cercles qui s'appuyaient davantage sur des estimations que sur des chiffres réels.

C'est ainsi, que le capitaine Ruef, commandant du cercle de Ouagadougou estima en 1901, que la résidence de Ouagadougou doit payer plus que ce qu'elle a payé jusqu'ici. A partir de cette décision, il établit d'abord un rôle par canton en se basant sur le nombre de villages que compte le canton, puis, l'année d'après, il établit un rôle par village en se basant cette fois-ci sur le nombre supposé des concessions du village.

Dans la réalité, ces chiffres étaient surestimés. Pour le cas du pays *kasena*, le village de Doulnia dans la chefferie de Tiébélé fut par exemple imposé pour 4000 habitants. Mais après un recensement il se trouva qu'il n'en comptait en fait que 560⁸⁹⁰. Cependant, même ce chiffre doit être pris avec réserve, car devant les abus des premiers agents coloniaux, les populations se méfiaient et pour cela se réfugiaient dans les champs ou même franchissaient la frontière pour se rendre en Gold Coast lors des opérations de recensements.

D'ailleurs, jusqu'à nos jours, la crainte des recensements persiste, car ils étaient bien souvent associés à l'impôt. En effet, le prélèvement de cet impôt se faisait avec beaucoup d'abus et d'exactions. Son versement ne se faisait directement que dans les chefs lieux de circonscription administrative. Ailleurs sur le territoire, il était réuni par les soins d'un responsable désigné par l'autorité coloniale dans chaque village. En pays *kasena*, cette charge

⁸⁸⁹ TAUXIER, L. 1912. op.cit. II, p. 296

⁸⁹⁰ DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 200

était souvent confiée à des représentants du chef en place, qui les choisissait dans sa propre famille. C'est pourquoi très souvent, du fait de leurs relations avec l'autorité coloniale, ces derniers se trouvaient en position de force pour une succession éventuelle.

Cet impôt est ensuite remis à des gardes cercles ou à des agents politiques dont les exactions pouvaient augmenter de façon notable le taux de l'impôt. Leurs brutalités n'épargnaient pas plus le chef, que le simple paysan, même si par ailleurs le chef pouvait aussi s'enrichir en faisant payer plus qu'il n'en fallait aux paysans. Comme l'a relevé Awedoba⁸⁹¹, le soutien que les autorités coloniales apportaient aux chefs leur a donné de nombreuses opportunités pour augmenter leurs richesses. En Gold Coast par exemple, le système de taxes irrégulières qui était en vigueur avant l'instauration d'un système formel de taxation en 1931 a pu être aisément appliqué avec des abus.

En ce qui concerne la partie francophone du pays *gurunsi*, des arrêtés du Gouverneur Général Toutain du 8 octobre 1902 fixèrent l'impôt à 3 francs par imposable en monnaie française le taux annuel dans les territoires d'administration directe⁸⁹². Ces mêmes décrets accordaient aux chefs de villages la possibilité de percevoir pour leur compte l'équivalent de la somme de 3 francs par imposable pour réunir la somme fixée chaque année. Au cours de la même année, la subdivision de Léo, à laquelle est rattaché le pays *kasena* pour une population estimée à 80 000 habitants payait 20 300 francs d'impôt. En 1908, ce chiffre est doublé. Pourtant, il y avait des difficultés à réunir les 3 francs par imposable. Seule une minorité parvenait à payer 1 franc. La majorité n'était imposée qu'entre 0, 75 et 0, 35 francs.

La réalité est que cette zone était à la fin du XIX^e siècle à l'écart des circuits monétaires européens. C'est pourquoi il était difficile d'y réclamer l'impôt en argent. Ainsi, jusqu'en 1905, l'impôt était perçu à peu près exclusivement en nature et en cauris.

Mais à partir de 1908, le paiement en nature et en cauris n'est plus toléré⁸⁹³. Les problèmes des contribuables s'aggravèrent alors, car désormais, il fallait à tout pris se procurer l'argent pour l'impôt. Obligées d'entrer dans le circuit commercial, les populations parcouraient alors plusieurs marchés pour vendre biens, céréales, bétail etc., afin de se procurer la pièce légale nécessaire pour s'acquitter de l'impôt.

Comme l'a souligné Anne Marie Duperray⁸⁹⁴, la difficulté de se procurer l'argent de l'impôt, plus peut-être que son montant fut sans aucun doute une source de mécontentement des populations. A cela il faut ajouter qu'il entraîna surtout durant les années de mauvaises récoltes, des famines, puisque les paysans se trouvaient dans l'obligation de vendre le peu

⁸⁹¹ AWEDOBA, A.K. 1985. op.cit. p.80

⁸⁹² DUPERRAY, A.M. op.cit. p. 201-202

⁸⁹³ Ibid., p. 203

⁸⁹⁴ Ibid., p. 204

qu'ils avaient récolté afin de se libérer de l'impôt du Blanc. Plus que la sécurisation de la zone, ce fut l'obligation de payer l'impôt en monnaie européenne qui entraîna les mutations de l'économie précoloniale des Kasena. Ce fut par contrainte qu'ils commencèrent à faire les « *Dioula* »⁸⁹⁵ et à s'adonner à des cultures commerciales qui intéressaient le Blanc, et auquel ils pouvaient les vendre pour se procurer le précieux numéraire.

Les Kasena apprirent alors à se rendre au sud en pays *dagomba* et au nord, en pays *moaaga* pour y faire du commerce. Ils emmenaient vers le sud du gros et du petit bétail, de la volaille, du beurre de karité, du soubala etc. et tâchaient de faire des bénéfices. Ainsi, un poulet qui se vendait à 250 cauris au Kasongo pouvait rapporter en territoire *dagomba* 600 cauris. Du *dagomba* ils rapportaient de l'argent français ou à défaut des kolos qu'ils allaient vendre en pays *moaaga*⁸⁹⁶.

Pourtant, les mutations de la société *kasena* engendrées par la conquête coloniale n'ont pas porté seulement sur l'organisation de l'espace, sur l'organisation socio-politique et sur l'économie. Ces domaines nous semblent cependant assez stratégiques pour mériter un petit développement. Autrement, cette période a été porteuse de bien d'autres changements.

Ce sont entre autres, les migrations de part et d'autre de la frontière, pour faire du commerce ou pour échapper aux corvées et à l'impôt. Ainsi des familles entières ont quitté l'actuel Burkina Faso pour se retrouver de nos jours au Ghana. Il y aussi les famines sans compter les conséquences psychologiques et l'introduction de nouvelles religions et en particulier du catholicisme, puisque la mission de Navrongo est fondée dès 1906⁸⁹⁷. Les autorités traditionnelles *kasena* furent très conscientes de ces changements. C'est pourquoi le chef de Chiana, R.R Ayagitam avoua à Dittmer⁸⁹⁸ que le *kwara* a perdu une grande partie de son importance depuis l'avènement des Européens, événement qui ouvrit le pays *kasena* à des influences extérieures. C'est ainsi, précisa-t-il, que les sanctions religieuses du *kwara* ont été affaiblies par l'activité de la mission chrétienne.

De toute évidence, depuis la *Conférence de Berlin*, le Kasongo, comme l'ensemble du continent africain, était embarqué dans la mondialisation sans qu'on lui demande son avis. Il n'est alors pas étonnant que de nos jours encore, cette mondialisation se fasse à sens unique, quand il s'agit de l'intérêt des grandes puissances. En revanche, l'Afrique, elle, ne fait que subir, comme cela a été le cas lors de la *Conférence de Berlin* qui consacra son partage.

Cette mondialisation qui se concrétisa à l'époque par la conquête coloniale ne tint aucun compte de la perception de l'espace, des valeurs socioculturelles et économiques de

⁸⁹⁵ TAUXIER, L. 1912. op.cit. II. p. 298 et Appendice XIV, p. 753

⁸⁹⁶ Ibid. appendice XIV, p. 753

⁸⁹⁷ HOWELL, A.M.op.cit. p. 34

⁸⁹⁸ DITTMER, K. op.cit. annexe 24, p. 164

l'Afrique précoloniale. Il fallait tout balayer, réorganiser l'espace, transformer les organisations socio-politiques locales jugées inefficaces, voire inexistantes, puisque dépourvues de l'autorité au sens occidental du terme. Pourtant, à l'heure de la mondialisation, ce sont encore certaines de ces puissances à l'origine de cette politique de globalisation, qui curieusement, prônent l'exception culturelle quand elles se rendent compte que leurs propres langues et valeurs sont en passe d'être marginalisées dans cette mondialisation.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre travail il convient de relever certaines difficultés et insuffisances qu'il ne nous a pas été possible de contourner. Elles sont d'ordre théorique et méthodologique, mais elles concernent aussi certains traits caractéristiques de la culture *kasena* qui n'ont pas été ou en tout cas, pas suffisamment abordés.

Sur le plan théorique il faut reconnaître que l'étude des sociétés précoloniales nécessite une démarche pluridisciplinaire qu'il ne nous a pas toujours été possible d'adopter. Par exemple, outre l'étude purement historique, la dimension anthropologique et linguistique de l'étude de ces sociétés ne souffre d'aucun doute. Pourtant nous ne sommes pas certain de bien maîtriser les concepts de l'anthropologie et même si nous avons été par ailleurs initié à la linguistique, il n'est pas évident que nos analyses et nos transcriptions soient vraiment sans reproche.

Toujours comme lacune méthodologique, il faut avouer que nous n'avons pas souvent pu disposer des archives du pays *kasena* et en tout cas pas de façon directe, et cela faute de moyens. Les archives des deux anciennes colonies qui se partagent le Kasongo sont en effet rassemblées soit en France, en Angleterre ou encore à Abidjan et à Dakar. Une mission de recherche dans ces endroits nous aurait permis de pouvoir mettre suffisamment à contribution les documents d'archives.

Pour ce qui est des enquêtes de terrain, aucune sortie n'a pu être effectuée sur le pays *bissa* et chez les Dagomba. Comme voisins des Kasena, seuls les Moose, les Nankana et les Nuna ont été visités.

Il y a également un déséquilibre entre notre documentation sur le pays *kasena* du Ghana et celle du Burkina Faso, tant au niveau des sources écrites que des enquêtes orales. Cela s'explique par deux facteurs essentiels. Il est d'abord évident, que le pays *kasena* du Ghana est moins étendu et compte moins de chefferies principales que la partie burkinabè, la différence étant de l'ordre de trois pour le Ghana et six pour le Burkina Faso.

Le second facteur, qui a pu contribuer à ce déséquilibre résulte des conséquences politiques et linguistiques occasionnées par la colonisation. Le pays *kasena*, du fait de l'arbitraire colonial, se trouve partagé entre deux Etats souverains de langues officielles différentes, l'anglais et le français. La maîtrise pas toujours suffisante de l'anglais est un facteur limitant à la recherche documentaire du côté du Ghana. A ce facteur, vient s'ajouter la méfiance dont fait l'objet le chercheur burkinabè, francophone, qui enquête de l'autre côté de la frontière.

Heureusement, dans la perception que les Kasena ont de l'espace, même s'ils tiennent aujourd'hui compte de la frontière, celle-ci n'est pas du tout déterminante. Ils continuent à

considérer leur espace culturel comme unifié et ne parlent de part et d'autre de la frontière que du Kasongo et non du Ghana et du Burkina Faso. Cette donnée a contribué assurément, à nous faciliter le travail de terrain. C'est pourquoi en dépit de ces lacunes, nous pensons que les uns et les autres se reconnaîtront dans ce travail, s'il est exact que la culture est ce qu'il y a de plus précieux pour tout peuple.

Plus important peut-être, il ne nous a pas toujours été possible de nous détacher de notre société et de l'observer avec la plus grande objectivité. Il aisé de s'en rendre compte, en ce concerne particulièrement nos critiques des sources européennes (explorateurs, administrateurs et autres rapports coloniaux). Cependant, au-delà de cette implication du chercheur, l'intention était de restituer les faits dans un souci d'objectivité.

Enfin, pour terminer avec les lacunes méthodologiques, il y a l'éternel problème de la chronologie. Il ne s'agit pas là d'un problème propre à l'histoire des Kasena. La question de la chronologie se pose à chaque fois qu'il s'agit de retracer le passé des peuples africains, comme d'ailleurs cela a été mis en relief depuis 1972 par le colloque de Niamey⁸⁹⁹. La difficulté de la chronologie a constitué pour nous un handicap. Ce handicap n'a pas été il est vrai insurmontable, puisque nous avons proposé une chronologie, mais il n'en demeure pas moins certain que cette chronologie est davantage approximative qu'exacte.

Aux insuffisances méthodologiques viennent s'ajouter des lacunes dans les questions développées.

Il ne nous a pas été par exemple possible d'identifier avec précisions certaines populations. C'est le cas par exemple des Iprinian dans la région de Pô et des Bédiguina dans le pays *kasena* du Ghana. Il a tout simplement été formulée l'hypothèse suivant laquelle il est fort possible que ces populations parlent déjà le *kasim* ou en tout cas une langue assez proche du *kasim* actuel ou du *nuni*.

Dans le domaine des omissions, des traits caractéristiques importants et propres aux Kasena n'ont pas été assez abordés. C'est le cas en particulier de la remarquable architecture des Kasena, de leurs danses et chants ou encore de leur armement. Ces questions particulières ont fait soit l'objet d'études thématiques, ce qui est le cas de l'architecture⁹⁰⁰ et de l'art militaire des Kasena⁹⁰¹ soit, relèvent beaucoup plus d'une spécialisation telle par exemple, l'histoire de l'art.

⁸⁹⁹ DIOULDE, L. (Ed). *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources orales de l'histoire africaine*. Niamey, CERDIO, 1972. Voir en particulier KI-ZERBO, J. La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine p. 96-112

⁹⁰⁰ BOURDIER, J.P et MINH-HA, T. 1983. Kumbili : Semi-Sunken Dwellings in Upper Volta. *African Arts*, 16 (4), p. 40-45 ; PIBOT, J. 2001. *Les Peintures murales des femmes Kasséna du Burkina Faso*. Paris, L'Harmattan, 124p.

⁹⁰¹ ADA, J.C. 1985-1986. op.cit. et 1999-2000.op.cit.

Assurément, les lacunes que nous venons de relever sont loin d'être exhaustives. Néanmoins, quelles que soient les limites de ce travail, il a permis d'aboutir à des résultats.

Une des conclusions à laquelle nous sommes parvenu est d'avoir montré que depuis l'histoire de l'implantation des premiers hommes dans la région, le Kasongo n'a semblé véritablement entrer dans l'histoire qu'à la faveur de migrations ultérieures qui ont conduit dans cette région des populations d'origines et de cultures diverses. En effet, selon les récits d'origines (mythiques) mais aussi de migrations (légendaires et réelles), les premiers habitants de la région vivaient dispersés sur des terroirs isolés, qui très souvent, s'ignoraient et n'entretenaient presque pas de rapports.

Quand ils venaient à se découvrir, il s'engageait des luttes pour le contrôle du terroir nouvellement acquis. En revanche, depuis la période post migratoire, l'histoire du Kasongo est entrée dans un dynamisme qui n'est pas encore sur le point de s'éteindre. L'avènement de la chefferie (le *paare*) fut une des premières conséquences de ce dynamisme né du contact entre les « premiers occupants » et les « nouveaux venus ». Une fois leur nouvelle organisation socio-politique élaborée et les nouvelles institutions acquises, les Kasena passeront une longue période marquée par la constitution des chefferies principales, des conflits intra et inter chefferies. Ces conflits sont le reflet de luttes engagées pour la constitution et la stabilisation des territoires des chefferies.

Pourtant, en dépit de cette effervescence intérieure, les Kasena n'étaient pas isolés du reste du monde. Il entretenaient avec certains de leurs voisins des relations pacifiques, culturelles et commerciales tandis qu'avec d'autres les rapports étaient plutôt conflictuels. Les conflits internes, comme ceux qui étaient du fait de voisins belliqueux ont eu entre autre pour conséquences de conduire au Kasongo des esclavagistes Dagomba, Mamprusi et *Moose*.

Cependant, la période la plus troublée et la plus éprouvante pour les Kasena fut sans aucun doute le passage des *Zaberma*. Ces envahisseurs n'avaient d'autres mobiles que la recherche de captifs. Les Kasena furent alors éprouvés aussi bien sur le plan économique, social, psychologique que politique. Les seuls éléments positifs et culturels qui ont survécu de ce contact violent sont probablement, la parenté à plaisanterie qui existe entre les deux peuples et l'islam, qui en fait n'a commencé réellement à s'implanter au Kasongo qu'au début du XX^e siècle.

A peine sorti de la tourmente *zaberma*, les Kasena qui croyaient recouvrer leur indépendance se rendirent rapidement compte qu'ils quittaient un joug pour un autre, car, à la violence *zaberma* est venu se substituer la violence coloniale.

Période aussi pénible, sinon plus que la période *zaberma*, elle acheva d'apporter au Kasongo ses derniers bouleversements dont les effets sont encore d'actualité. Ainsi, sur le

plan politique, pour les besoins de sa cause, l'administration coloniale française créa des cantons qui regroupèrent des chefferies naguère rivales et indépendantes. Du côté britannique, on tenta même de créer un territoire *kasena* unifié, sous forme de fédération sous la direction d'une seule autorité comme c'est le cas en pays *mampruga* où le Na de Nalérigu est le seul souverain.

A la recherche de ce souverain, ils convièrent les *pwa kasena*, mais chacun d'entre eux vota pour lui-même. Devant cette difficulté, les Anglais furent obligés d'inventer ce qu'ils nommèrent « *paramounts chiefs* » en pays *kasena*. Cette disposition semblait garder intact les territoires des chefferies principales, car elle correspondait au découpage précolonial qui existait entre ces chefferies. Malheureusement, les implications incessantes de l'administration conduiront à la naissance de nouveaux « *paramounts chiefs* » qui eux ne correspondaient en rien sur le plan coutumier. C'est dans ce cadre que se situe la création des chefferies de Katiu et de Nakongo qui à l'époque précoloniale, n'étaient toutes les deux, que des chefferies secondaires ou vassales de la chefferie principale de Chiana.

La conquête coloniale entraîna aussi des changements au niveau économique. Pour ce faire, un des moyens de pression utilisés fut l'impôt de capitation. Le besoin de numéraire a complètement désorganisé l'économie traditionnelle. Des cultures de rente comme le coton, furent introduites et on découragea la chasse, activité noble pour les Kasena au profit du commerce, qui, il n'y a pas longtemps, était méprisé par les Kasena.

Mais, l'impact le plus indélébile fut sans aucun doute culturel. La religion traditionnelle et les coutumes en général furent décriées comme arriérées et barbares. Ce jugement de valeur comme le lecteur l'aura noté, a beaucoup influencé les écrits des premiers explorateurs et des administrateurs des deux colonies que nous avons consultés dans le cadre de ce travail. Les Kasena apprirent à connaître une autre culture sans toujours l'accepter. Ainsi, avec l'avènement des missionnaires, ils durent apprendre à connaître d'autres « dieux » aux dépens de leurs *tangwana*.

A la lumière de ces quelques résultats, très certainement insuffisants au regard des lacunes que nous avons relevées, l'aventure qui a consisté pour nous, d'essayer de reconstituer dans la longue durée l'histoire des Kasena valait la peine d'être tentée. Certes, il appartient au lecteur et surtout aux Kasena dont il s'agissait d'écrire l'histoire, d'apprécier à sa juste valeur le fruit de ce travail.

ANNEXES

CODESRIA BIBLIOTHEQUE

Paga kuri natogɔ lara

Entretien sur l'historique de Paga

Làra yam jiga: Paga pe sɔɔ wuni
 Bwia yam tu: Mustafa Goyumbu
 Lərə yam tu: Awudankɔ Saari
 O titoɔ: O yi pa-tarɔ mu, valu
 O bina ni: 97

M.G: *Diin tum na, Paga nawuuro yam deen yi yagra mu, ku lagi ku ta ni di kwo bam maga kam ni tum nawuuro yam yi yagra mu? Ku dai zim nasara na jɔɔ yi ba laan woli yalu-da tum. Paga nawuuro yam ni diin na mai te tum mu a laga.*

Awudankɔ: Dɔbam mu tei Pɔndaa, Manyoro, Kajelo, Buru, Caania, Cakaa, Badunu, Bwama.

M.G: *Kɔntu, Paga pe deen mu tiɔi nawuuro yam kɔntu maama-paari na?*

Awudankɔ: Eɛn, Paga pe deen mu tiɔi bantu maama paari. Wom deen mu tei-ba.

M.G: *Tuni dim maama nmu na gaga tintu tum, tuni de di de mu yi tu-kwuro? Ko mu de yigɔ yi kudon laan saɔ tum?*

Awudankɔ: Tɔyɔ kulu na de yigɔ yi kudon saɔ tum mu yi tintu: Nave, wom mu tei-ba. Nave jɔɔ deen mu tei maama.

M.G: *Ku nan lagi ku ta ni Buru-Navio mu de yigɔ ku jeni ku loori nawuuro yayam yam maama na, tɔyɔ ko mu de yigɔ ku jeni?*

Awudankɔ: Nave mu de yigɔ o jeni. Wom tɔyɔ kum mu yi tu-kwuro.

M.G: *Si nawuuro yalu na saɔi ya ba ya yi-o tum nuɔi yɔ ni mu ya ba?*

Awudankɔ: Dɔbam Paga tiino tuu di yi Pɔndaana mu, di jeni ba te ni. Kɔntu mɔɔɔ kam ni, Pɔndaana deen ba dɔgɔ. Ba yi noona bagrɔtu mu sunfun. Dɔbam laan maa ba di pɔli di tei-ba.

M.G: *Kɔntu ku nan lagi ku ta ni Pɔndaa mu ya de yigɔ ku wura yi abam laan ba a yi-ba?*

Awudankɔ: Eɛn, ku yi kɔntu mu. Bam mu wura yigɔ.

Awudanki: Dɔbam nuɲi Kampala mu dí ba.

M.G: *Abam nan na nuɲi Kampala á maa buni Paga yo tum, á de yigo á jeni jiga kadoɲ ni mu yi á laan yi yo na, á yoori á zigɪ Kampala ni mu á ba á jeni yo?*

Awudanki: Dɔbam na nuɲi Kampala ni tum, dí ve Nawuri mu, dí dáa maa zigɪ daani dí vu dí jeni Pindaa ni. Ywɔnni deen na wura tum ɲwaani, Pindaanu wum deen kwe o buko o pa dɔbam ma dí ki dí kaani. Dí laan na lugi dí bié dí wéhi Pindaanu wum bié bam ni tum, ku laan maa pa si kantogo jeni dí laɲa ni. Dɔbam laan maa zaɲi dí ba dí lò yo.

M.G: *Be mu nan ku yi abam nuɲi Kampala ni? Jara mu tov á laɲa ni na, á titi mu yoori á zaɲi di á wu-polo á nuɲi á ba yo?*

Awudanki: Kwataa, najara wu tov dí laɲa ni. Dɔbam ná wum deen yi tooru mu. O maa zu gaa si o toori, o ko-bio maa na-o. Ba maa zaɲi ba vu vru soɲo. Ba maa na si nyonnu mu lagi ti ja-o gaa kum wuni. Ka máɲá kam ni di o ya jigi o kékuro ka tog-o. O ko-bio bam maa bani ba wi si ba na fogi fogru tum ba daɲi kékuro kam yuu ni, ba curu kum wú na mumwe. O maa suni o zigɪ gaa kum ni o joori o ba soɲo. O na yi tum, o maa bwe o kékuro kam bwie. O ko-bio bam maa ler-o ba wi o nyo ná si o di-wedii, si-bam mu jaani o kékuro kam ba ma ba fogi yigo. Ba na tagi kuntu ba di o zwe ni tum, o maa zaɲi o kwe o cwèɲè kam o na jigi o maa toori tum, o nuɲi o yoori Nawuuri. O maa vu o ki daa yato Nawuuri dim ni, yi o laan toɲi o ke Pindaa. O na yi Pindaa tum, o maa gu ganaa o pa Pindaa pe. Pe di maa pa ba cá ga-naa kum o pa pa o kaana. Kántu máɲá ni tum, fwéle ta wu nuɲi. Ba maama maa zòdra. Pindaa pe-maa ba o kwe o buko o pa-o. Kaani wum di maa ba o lu bio didaani dɔbam ná wum. Bié bam kogɔ na tiini ku púli ku daga tum ɲwaani, ku pe si kantogo di najara wu soɲo kum wuni máɲá maama.

Pe bié bam maa yeni ba te dɔbam ná wum bié bam ba wi si ba yi Kampalla mu, ba yi tampere mu. Dɔbam ná wum maa lòori Pindaa pe té ni o wi naa: " Ku nan na yi tintu tum na, a di wú lòori cwèɲe si a titwéni a yi yige a jeni, si kum mu wú tan gara. Kuntu mu pe dɔbam ná wum laan zaɲi o ba o jeni Paga yo. Kántu máɲá ni, ku lagi ku ta ni o nunjim dum kwaga ni, yudaani di ywɔnni deen ta wu ba laɲa ni.

M.G: *Abam ná wum nan na nuɲi Pindaa o ba si o jeni Paga yo tum na, o tuu o pi ni noon na mu máɲ ba jci-da na, wum mu bubu o ba o jeni?*

Awudanki: Dɔbam ná wum na tuu si o jeni tum, noon noonu ya ta toro. wum mu bubu o ba o jeni.

M.G: *Kántu máɲá kam ni Caana tiino ya ta wura mu na ba toro mu?*

Awudanki: Kántu máɲá ni di Caana tiino di wu ba lugu ni mu. Tunt dum ba daani ɲwe. Ku deen yi ga-wòrò yira ni mu. Caana tiino ba dɔbam tei. Dɔbam di jei dí kuri mu. Dí ni da ɲwa mu.

M.G: *Si abam di Kampalla na, á dáa ta tuŋi daani na, á bá tuŋi daani mu? Á yci-da je na?*

Awudanki: Dɔbam di Kampalla tuŋi daani. Mu di nabaari kugu je. Di laan wó kɪ ta mu yi di bá tuŋi daani? Di ti¹ di ve di ko soŋo kum taan taan mu. Bum maama woo, di ve Kampala di ko soŋo kum ni.

M.G: *Abam la yei nawuuri dɔlu á na nuŋi-da á ba yo tum yiri na? Be ŋwaani nawuuro yam kogo daga.*

Awudanki: Eɛn, di yei di na nuŋi nawuuri dɔlu tum yiri. Dɔbam nuŋi Kampala Gúgógó mu.

M.G: *Bum maama á maa la jóóri á ve á soŋo kum?*

Awudanki: Bum maama woo, dɔbam ta ve di ko soŋo kum.

M.G: *Paga pe soŋo kum tiino má mu nan ve-da na, á jigi noonu mu yi o ve-da máŋá maama?*

Awudanki: Pe soŋo kum tiino mu veo. Be ŋwaani dɔbam mu yi Kampallu wum bio. Amu na jei tíntu tum, a veo.

M.G: *Si abam nabaaru wum Kampala ni tum, o yiri mu deen yi be?*

Awudanki: Dɔbam ná-nabaaru wum Kampala ni tum yiri deen mu yi Panlugu.

M.G: *Á ná Panlugu wum nan nuŋi jiga kadon-mu o ba Kampala-na, o di yooi o ba jeni o di kuri-mu?*

Awudanki: An-dɔzantani ni o máŋ o wu Kampala ni mu.

M.G: *Si ba na wi Kasim na, ku bu mu yi be?*

Awudanki: Kasim yi dwi dɔlu na ŋooni Kasim tum mu. Taani dum yiri mu Kasim, balu di maa na ŋooni-di tum maa yi Kasina.

M.G: *Si Kasim taani dum kuntu kuri nan nuŋi ye ni mu?*

Awudanki: Kasim taani dum suŋi di nabaari wum yira ni mu. Noonu na zasi o bu taani dɔlu tum, mu-di o wó ŋooni.

¹ Ku na yi Cibeli seem, ba wu : Di zigɪ di ve

Awudanki: Kasuṅu lagi ku ta ni Kasina na zùṛi me tum mu. Kasina di kugu jiga kam yiri mu Kasuṅu. Te ta na weli-da tum yi si, Kampalla di mu jigi ba tangwam di yiri mu yi Kasuṅu.

M.G: *Kampalla tangwam dum yiri dum ḡwaani nan mu pa si ba bei dibam lugu kum ba wi Kasuṅu na, ku yi taani dum ḡwaani mu?*

Awudanki: Ee, ku yi tangwam dum ḡwaani mu ba mai dibam toyu kum ba bei Kasuṅu.

II Zambarina asawe Gwala

M.G: *Ba deen lagi ba wi si Zambarina tiino mu púri Kasina lugu ni. A lagi a bwe a ni, ba deen yi Paga yo na, ba wu yi mu?*

Awudanki: Be deen yi Paga yo. Ka máṅá kam ni, ba bei-ba ba wi gwala mu. Gwala kam kòntu, deen na jaani nòṅṅu, ba zagi mu ba gu, ba daari ba jaani ba ve ba yaga. Dibam maa yeni di duro gaa kum wuni sawu sawu.

M.G: *Gwala kam nan nuṅi yc ni mu ka ba yo?*

Awudanki: Gwala kam di nuṅi ka na nuṅi me mu. Dibam wu lwarti jiga kam ka na nuṅi-da tum.

M.G: *An lagi a bwe a ni, Gwala sim na tuu si púri Paga lugu yo ni tum, dáá kò se ni mu ba nuṅi? Navoro-se ni mu na, Pindaa se ni mu?*

Awudanki: Ba deen nuṅi Bóló ni mu ba ba.

M.G: *Ba nan na tuu ba zu Paga lugu tum, á jecri daani di cina mu na, abam deen yooṛi á cò-ka mu á kú-da-ba yigò ni, á tu-wòṛò ni?*

Awudanki: Aba! Dibam laan wó ki ta mu, di na ne-ba si di tu wòṛò ni. Di deen tági mu. Di laan nan za tá di pwoṛi mu, di maa duri.

M.G: *Abam deen nan duri á yooṛi yc ni mu?*

Awudanki: Dibam deen duri di yooṛi Nankonò mu.

M.G: *Ba deen nan wu yi Nankonò?*

Awudanki: An wu buṅi di ba deen yi Nankonò.

III Fwələ

M.G: *Gwala kam nan na ke ka daari tum, noonu wo di daa mu tuu Paga yo?*

Awudanki: *Gwala viirim kwaga ni, fwələ mu laan tuu ka jonji diba ka yagi.*

M.G: *Fwələ kam zigi ye ni mu ka ba yo?*

Awudanki: *Ka nuji fwəli lugu mu.*

M.G: *Fwələ kam deen nan yi Ngilisi tu mu na, Farsi tu mu?*

Awudanki: *Fwələ kam deen yi Ngilisi tu mu, ka laan maa da Farsi se ni ka ba.*

M.G: *Gana sisəm dum na tuu di ba di lagi di lo máhá kalu ni tum na, najara deen jeni ba laja ni mu na, ya wu jeni mu? Ngilisi di Farsi laja ni?*

Awudanki: *Sisəm dum lom máhá ni, dibam wu ni jara ŋwa. Fwələ kam deen tuu ka lo sisəm dum Kampal-Yoo ni mu. Gana sisəm deen wu daani mu. Ba maa viiri ku daani, ba laan maa jóóri ba daa ba, ba fogi ba maŋi yi di laan ba di póni yo. Si ku na dai kóntu, Gana sisəm deen ya wu Kampal-Yoo ni mu.*

M.G: *Si Paga pwa balu maama na jeni ku de ni ku ba ku yi zim tintu tum, pe wo di pe wo gule mu ba ta guli ba ŋona di zim maama? Ku na yi o tituŋ-ŋona, asawe o tituŋ-balwaarv?*

Awudanki: *Ku yi Paga pe Bayəniwwa mu. Bayəniwwa deen na tuŋu kulu yi ba ba swe o woŋo tum yi si, o cum deen ba tigi ni cwio. O deen nan tei o lugu kum maama mu. Ku lagi ku ta ni o wai-ku. Pe wədeŋ deen na wu me, yi o pat o-ba ni, Bayəniwwa-wó vu o magi ku tu mu. O deen tiini o-camma mu ku gaali.*

M.G: *Kóntu nan, Manyoro deen ya yi Cibəli pe mu tei, yi o laan kwe o-pa Paga pe na?*

Awudanki: *Ku na ku te tum, Manyoro di Púsi deen yi Cibəli pe mu tei. Tunt dum kóntu dile deen nan ya jigi dām mu, ba daa ba lagi si ba tan nigi Cibəli pe. Cibəli pe maa zaŋi o ba o na Bayəniwwa o lòòr-o o wi o zaŋi o ba o da o zən-o o tán Manyoro di Púsi tunt dum si di bwəni di pa-o. Bayəniwwa maa sum o zaŋi o vu o tán o di ba maama brù, o pa Cibəli pe. Cibəli pe wuu maa tiini ku poli. O maa ta Bayəniwwa o wi naa: " N tituŋ dum lamma. A nan ba jigi kunkulu si a pa-m. Kóntu nan na, kwe Manyoro tuyu kum maama n tan tei. Mu ku de kóntu mu yi ba ta guli Paga pe Bayəniwwa gule di zim maama tata.*

M.G: *N nan wú wani n jóóri n ga tuni dɔlv maama deen na yi-da sɔbara yi á táí daani, ku na loori si nasara ba tim na?*

Awɔdankɪ: Eɛn, dibam deen táí dɪ Navoro, dɪ dàm deen wat-ba. Dɪ tági dɪ Kunuɔu. Dɪ dàm deen wat-ba-dɪ. Pɪndaana deen nan máɲ ba yi nɲi nɲi mu, dibam yigɔ nɪ. Dɪ na jaani-ba, còrò ba kwe mim tɔga nɪ. Dibam deen wu tági Poo. Dibam dɪ poɔ ba jigi juu daani. Dɪ wu tági dɪ Cààná. Dibam na tági dɪ balu tum mu yi Navoro, Pɪndaa, Kunuɔu. Dɪ daari dɪ vu dɪ tán Púsi dɪ pa Ciboli pe, o na tuu o ba o loòri dɪba tum ɲwaani.

M.G: *Abam deen na tági á zoni Ciboli pe wulu tim na, á dáa ta yei pe wum kòntu yiri na?*

Awɔdankɪ: Eɛn, dɪ yei o yiri. Ku yi Ciboli pe Kayalt máɲá nɪ mu dɪ tági dɪ zɛn-o.

4 Paari carim

M.G: *Paga-paari dim nuɲi ye ni mu? Dɪ ve tita dɪ tita mu? Ni neeni ba na lagi ba tiɲi pe, be dɪ be mu ba wú kí? Wɔ dɪ wɔ mu maɲi si o ji pe? Ku yi pe bu-kwian mu na, o jɲa bu mu na, o nyaani mu na, o bu-dɪ bu mu-maɲi si o di paari dim?*

Awɔdankɪ: Paari dim kuri nuɲi Nave yira nɪ mu. Wum mu bubu-paari dim. Be ɲwaani dibam ná Nave na nuɲi. Kampala o vu Pɪndaa tum, o deen ya ta yi badom mu o ba kaani jiga. O laan maa di kaani Pɪndaa kam nɪ, o lu biɛ. Pɪndaanu wum biɛ bam dɪdaani dibam ná wum biɛ bam laan maa jigi daani. O maa ta dɪ Pɪndaanu wum o wɪ ba lagi jiga ba pa-o si o dɪ titwoni fun. Be ɲwaani, ku ya na yi baara yira nɪ, taani ya tɛrɛ. Ku nan na yi kaana dɪ biɛ mu tum, ku cana, ba wart-daani-ba zùdra. Pɪndaana bam maa pa-o ni ba wɪ o li jiga kalu o na lagi tum, si ba wú wol-o. O maa suni o nuɲi o beeri taan o ba-o yi yo. O maa jóóri o vu o ta dɪ ba o wɪ si wum yi Pagi yo mu, o nan lagi yo mu si o jeni. Pɪndaana bam maa suni ba kòoni ba pa-o. Ba te vwe ba pa-o yi ba daari ba ta-o ba wɪ si o tan yei si bam na jaan-o ba ba ba jeni yo tum, jiga kam na tuu ka ba ka ji lugu, o tan yei si wum mu yi pe. O yi zaɲi o va, o nan yi twe seɔ, o nan yi ve gaa dɪ. O tan jei paari bàɲà nɪ. Ba maa suni ba tuɲi maama ba ti ba pa-o. O maa ba o jeni. Wum mu suni o ji dayigɔ pe lɲ lɲ lɲ, Paga nɪ. O tuuni kwaga nɪ ku ba ku yi dɪ zim maama, paari dim ta wu dáá ve. Dɪ ta tɔgi wum naga mu, dɪ wu nuɲi dɪ vu me me. Sɔɲɔ kum wuni mu dɪ ta wu-da. Nave mu maa yi pa-kwu kòntu.

M.G: *Si ba na lagi ba tiɲi Paga yo paari, ba ve ye ni mu ba jɔɲi kwara kam?*

Awɔdankɪ: Ku na yi dɪ Paga paari kwara kam, ka digɔ wu-da mu, ka tu dɪ maa wu-da. Mu mu ka sɔɲɔ mu tintu Paga yo. Pa-bio bam maama carɪ paari mu. We laan nan na li wulu si o di paari dim tum, ba laan wú ja kwara kam ba nuɲi ba pa-o.

M.G: *Balu nan na pai kwara kam tum di yi pe wum soṅo kum tiinè mu na, ba nuji jiga kadoṅ ni mu?*

Awudanki: Balu na pai kwara kam tum di yi pe wum soṅo kum tiinè mu.

M.G: *Kwara kam na lagi ka bubu ka pa, pe wum soṅo tiinè mu pai na, ye tiinè mu pai?*

Awudanki: Kwara kam bubu tiɲim dum yi Pindaana bam mu wó tiɲi. Be ḡwaani, bam mu kòòn-o ba jeni, ba te vwe ba pa-o, ba kwèri ba zèn-o yi o ló. Bam nan ta mu sín kwara kam ba pa-o, ba tiɲ-o ba pa o ji pe. Dɔbam ná Cave di birò kam laan na tuu ka ba ji lugu tum, Pindaana bam laan maa wi o nan paari o tan jigi kwara kam o niè. Be ḡwaani balu na nii kwara kam tum di jigi tiinè mu, ba nii-ka. Kwara kam yirra bam zim nan mu yi dɔbam digo kam tiinè. Kùntu, pa-biò bam laan na wu paari dum càrim ni tum, yi di li wulu tum, kwara kam tiinè laan wó kwe-ka ba nuji ba pa ka tu.

M.G: *Kwara kam tiinè bam-nan yi pe wum nyaana mu na, o zumbaara mu na, o kwè mu?*

Awudanki: Kwara kam tiinè bam yi dɔbam ko biè mu, di maama yi ná diduamu.

M.G: *Si ba-na tiɲi-pe wum kùntu tum, o na-tuu o ba o torò o daari yi ba lagi ba tiɲi pe wudoṅ, ku yi o biè bam wuni mu na, o nyaana wuni mu na, o zumbaara wuni mu ba wó li? Cwəṅo-ko mu-ba-nan wó da si ba ma ba li pe wum, pa-càrra bam maama wuni?*

Awudanki: Paari dum càrim cwəṅo kam na togi te tum mu tɔntu: "Balu bam ba-na-lagi ba cà paari dum tum, ba na mán ba yi biò bi mu di, ba wó joni bu maama di o yiri mu, ba kwe muna ba sùli-tga-ni, ba kwe-páari ba pa-muna-yam ba na sùli sùli tum bàṅà-ni. Ku nan na wó-lóori si ba pa páara yam tum, ba wó da yigo ba pupem bu maama di o yiri mu, o páari yira-ni. Eran-na-tuu ku ba ku jigi bu wulu-titi tum, o wu-maṅi si o fù-ba-jiga-kadoṅ ni. Nòonv maama fù o páari-bàṅà-ni mu, taan si ku vu ku yi máná kam ba ná pe si ba gùri páara yam tum. Ba na tuu ba gùri-ya, ya-ni-nà-ma te tum nò, túa wó di-ya mu. Ama, wulu ná lagi o ji pe tum, kùntu tu páari dum ba lagi di di túa. Daan ni mu ba wó lwaru ni bu wéntu mu jigi mumwe, wum nan mu wó want tuyu kum o nii. Nakwa laan maa jeni ba bán, ba kɪ ba ni daan ba kwe paari dum ba pa-o, ba na lwaru ni we mu twər-o tum ḡwaani.

M.G: *Ku maa lagi ku ta ni zim zim tɔntu, Pindaá dáa ba ku ka yigè Paga paari dim tituṅa yam wuni?*

Awudanki: Kwataa, dɔbam di bam dáa ba tuɲi-da kulu kulu.

M.G: *Wulu ku nan na mɔɔni si o di paari dim yi tva wu di o paari tum, titun didon daa ta wu-da si ba tuni si ba daari mu na, ku ti mu kontu?*

Awudanki: Ku ba wani ku ti tintu. Titun didon ta wu-da si ba tuni. Di na jigi balu na nii kwara kam banà ni ba yir-ka tum, nakwa bam laan wú zaɓi ba vu noona bam kontu té mu. Be nwaani ba yi dibam kwɛ mu di zum maama.

M.G: *Noona bantv nan jei ye ni mu ba nii kwara kam.*

Awudanki: Noona bam kontu jei Kayulu ni mu. Ba bei-ba ba wi Kayilna mu. Di zum maama tintu, bam mu ta nii dibam, ku na yi paari tinjim laɓa ni. Bantv mu jigi si ba tuni titun dim maama an na tagi tum. Bam nan mu ta jigi ni, si ba tooh ba ta ni bu wóntu mu maɓi si o di paari. Ba di nan jigi ba kworo mu, ba na wú ta si di nwi-ba, ku loóri ba na wú siɓi ba tituna tum. Ku nyi ni ba buko mu di wu-da di cara.

M.G: *Be di be mu abam mai á cara á paari dim.*

Awudanki: Ku na wú loóri si n jeni paari yutunɓu kum banà ni tum, naani nuɓu (9) mu n maɓi si kalt n vu n pa-ba, yi wonnu tulu ba na jaam ba ve ba maa ku pwogo tum yigo toro.

M.G: *Di zum maama ku ta yi kontu mu na?*

Awudanki: Eɛn, di zum maama ku ta yi kontu mu. Wulu na jei paari dim jangonɓu banà ni tintu tum di nwi kontu mu, yi o daari o jei.

5 Tiga tu di Pe

M.G: *Tiga tu di nan yɛni o wo Kasunɓu ni, yi pe di wu-da. Abam Paga yo, tiga tiino bam mu yi bra di bra?*

Awudanki: Ku na yi ciga, Kasunɓu di Nankonɓu jaja kam maama, toyo maama jigi ku tiga tu mu, ku tangwam tu, di ku pe. Dibam Paga yo nan, ba na daan loóri ba wi nmu mu yi pe, nmu mu tei tiga di. Tiga ba jigi tu Paga yo ni. N na loóri n yi pe, nmu mu tei Paga tiga maama jilli.

M.G: *A nan lagi a loóri aba, si á ga Paga pwa bam, ku na púli di Nave ku ba ku yi zum tum, wo mu joni paari o daari o pa wo?*

Awudanki: Paga pwa balu na dii ba tonji daani tum mu yi tintu. A nan wú pa a zimbaara bam pwelɛ, si ba ga ba ni ba bri-m.

Paga dayigo pe mu yi Nave.....maa sanj.

Fiche N° 19 : Entretien avec les conseillers du chef de Paga, 17/01/2000

Informateur principal : Awoudanki Sari

Age : 97 ans

Profession : Cultivateur, conseiller du chef de Paga

Chercheur : Moustapha Gomgnimbou

Date de l'entretien : 17/01/2000

Lieu : Paga, cour du chef

I. Les origines, les mouvements de populations

Q : ~~J'aimerais connaître votre nom, prénom, votre fonction et l'âge que vous avez ?~~

R : Je m'appelle Awoudanki Sari, je suis cultivateur et j'ai 97 ans.

Q : ~~Combien de villages traditionnels compte la chefferie de Paga ?~~

R : Pindaa, Manyaro, Kadjélo, Bouru, Sakaa, Tchiania.

Q : ~~Est-ce que c'est le chef de Paga qui intronise les chefs de tous ces villages ?~~

R : ~~Oui. Autrefois, c'était le père Bayenvua qui intronisait les chefs de tous ces villages. C'était lui qui commandait tous ces villages.~~

Q : ~~Parmi tous ces villages que vous avez cités, lequel est le plus ancien ? Quel fut le premier village à s'installer dans la région de Paga ?~~

R : Le tout premier village est celui de Navè notre ancêtre. C'est lui qui les commandait. Il commandait Pindaa, Manyaro, Bouru, Kadjélo, Sakaa, Badounu, Bouru Navio, Boania. Tous ces villages, c'est nous qui les commandons.

Q : ~~Donc, ce sont les gens de Bouru Navio qui furent les premiers à s'installer ici ou bien c'est quel village précisément ?~~

R : C'est Navio. C'est celui de Navè. Son village s'appelle Kacongo.

Q : Ceux qui sont venus le trouver par la suite sont venus d'où ?

R : Nous sommes venus trouver les gens de Pindaa déjà installés, mais ils n'étaient pas nombreux. Par la suite nous sommes devenus plus nombreux et sommes arrivés à les commander.

Q : Donc en fait c'est Pindaa le tout premier village de la chefferie de Paga ?

R : oui

Q : Et d'où est-ce que vos ancêtres sont venus ?

R : Ils sont venus de Kampala (Burkina Faso)

Q : Quel itinéraire ont-ils emprunté ?

R : Ils se sont arrêtés d'abord à Nahouri (Burkina Faso) et de Nahouri ils sont venus à Pindaa pour s'installer. Notre hôte de Pindaa donna sa fille en mariage à notre ancêtre. Plus tard, notre ancêtre eut une nombreuse descendance, et suite à un conflit entre ses enfants et ceux du chef de famille de Pindaa, il quitta avec sa famille pour venir s'installer sur le site actuel de Paga.

Q : Quelles sont les causes qui ont poussé votre ancêtre à partir de Kampala ?

R : Notre ancêtre était un chasseur. Il partit donc un jour en brousse pour chasser. Pendant ce temps, ces frères qui étaient partis chez le vrio (devin) pour consulter découvrirent que des animaux sauvages allaient le dévorer en brousse. Or notre ancêtre avait un chien qu'il aimait beaucoup. Alors comme sacrifice, le vrio indiqua que si on tuait son chien, il sera sauvé, et rien ne lui arrivera. Le chien fut donc tué pour le sacrifice. De retour il demanda après son chien. On lui répliqua qu'il fallait manger, car, on a tué son chien pour un sacrifice. Il se fâcha alors, et prit ses armes (tchagnan = carquois), sortit et alla à Nahouri où il passa la nuit. Le lendemain, il reprit sa route qui le mena à Pindaa. Il trouva le chef de famille de Pindaa, et il tua un buffle (ganaa). Ils allèrent ensemble dépecer la viande de l'animal qu'il partagèrent aux femmes du chef de famille de Pindaa. Ce sont là des faits qui se sont passés fort longtemps avant l'arrivée du Blanc. Ils habitèrent ensemble pendant longtemps et le chef de famille finit par donner sa fille en mariage à notre ancêtre. Cette fille donna naissance à plusieurs enfants. Il eut par la suite une bagarre entre les enfants du chef de famille de Pindaa et ceux de notre

ancêtre. Les enfants du chef de famille de Pindaa traitèrent ceux de notre ancêtre d'étrangers. C'est pour cette raison que notre ancêtre a trouvé cet endroit et a dit « a yi pagui yo mu », ce qui donna Paga (mon œil est accroché ici)= cet endroit me convient parfaitement. C'est ainsi qu'il est venu s'installer ici.

Q : Quand il est venu de Pindaa pour s'installer ici votre ancêtre a-t-il trouvé des gens déjà installés dans cet endroit ?

R : Non il n'a trouvé personne d'autre.

Q : Chiana existait déjà ou non ?

R : Les gens de Chiana sont aussi chez eux et c'est loin d'ici. C'était la grande brousse. Les gens de Chiana ne nous commandent pas. J'insiste là dessus pour que tu le saches.

Q : Quels rapports y a-t-il aujourd'hui entre vous et les gens de Kampala ? Entretenez-vous toujours des relations avec Kampala ou non ?

R : Kampala ? Nous avons toujours des relations. Ils sont nos pères. Ce sont nos Nabara (ancêtres). Chaque année nous y allons pour faire des sacrifices, car, c'est notre origine, c'est chez nos ancêtres (di ko songo)= c'est chez notre père. Nous connaissons encore la maison d'où est parti notre ancêtre.

Q : Dans ce cas dites-moi de quel village de Kampala vous êtes originaires ?

R : Notre ancêtre est venu de Kampala Gougogo.

Q : Donc vous venez de Kampala Gougogo et chaque année vous y retournez ?

R : Oui, chaque année nous y allons pour faire des sacrifices.

Q : Quels sont ceux qui y vont ? Est-ce que ce sont des personnes de la famille du chef ou s'agit-il d'un simple envoyé ?

R : Les conseillers du chef, donc de la famille du chef qui y vont. C'est même moi qui suis chargé de cela. C'est moi qui y vais, car, il faut être enfant de l'ancêtre venu de Kampala pour y aller.

Q : Mais quel était le nom de votre premier ancêtre de Kampala ?

R : Il s'appelait Navè.

Q : C'est Navè qui a quitté Kampala pour venir ici et l'ancêtre qui a fondé votre village d'origine Gougogo ?

R : Il s'appelait Pamlougou.

Q : D'où est-il venu pour s'installer à Kampala ?

R : Il est originaire de Kampala même. Il n'est pas venu d'ailleurs.

Q : Que signifie kasim ?

R : C'est notre langue et celui qui la parle est Kasena.

Q : Mais d'où vient justement cette langue ?

R : Elle a commencé avec notre ancêtre.

Q : Et que signifie Kasongo ?

R : Kasongo, c'est Kasongo. C'est partout où vivent des Kasena. A Kampala il y a un tangwam qu'on appelle Kassongo.

Q : Est-ce pour cette raison qu'on appelle notre région le Kasongo ?

R : Je ne sais pas. Peut-être oui ?

II. L'Invasion Zaberma

Q : Les Zaberma sont-ils arrivés ici ?

R : Bien sûr qu'ils sont arrivés. On les appelait goala. Comme ce sont des golnia, ils capturaient les gens qu'ils exécutaient. Ils attachaient d'autres pour aller vendre. Donc les gens s'enfuyaient partout en désordre dans la brousse.

Q : Ils sont venus d'où ?

R : Les Zaberma là, ils sont venus de leur pays.

Q : Pour venir à Paga ils sont entrés de quel côté ?

R : Ils sont venus de chez les Moose, donc du côté de Pô.

Q : Qu'ont-ils fait quand ils sont arrivés ici ? Les avez-vous attaqués ?

R : Oui, nous les avons attaqués, mais nous avons été défaits et avons pris la fuite.

Q : Vers où vous êtes-vous enfuis ?

R : Nous sommes partis vers le pays nankana

Q : N'ont-ils pas atteint le pays Nankana ?

R : Non.

III. La conquête coloniale

Q : Après les Zaberma y a-t-il eut d'autres invasions ?

R : Oui, c'est le blanc, mais lui il est venu nous libérer.

Q : Le blanc est venu d'où ?

R : Il est venu du pays des blancs.

Q : Je sais, mais pour entrer dans Paga il est passé par où ?

R : Il est venu du pays des Moose chasser les Zaberma.

Q : était-ce un français ou un anglais ?

R : C'est un anglais mais il est venu du côté des Français.

Q : Que s'est-il passé entre les Anglais et les Français au moment de tracer la frontière entre leurs possessions ?

R : Il n'y a pas eu de problèmes. La frontière a été tracée sans bagarre. Le blanc est venu commencer à tracer la frontière au niveau de Kamapala Yoo. C'est là-bas qu'était initialement la frontière du Ghana. Après cela, ils l'ont retracée sur le tracé actuel.

Q : Quel est le chef de Paga qui aura marqué la mémoire de ce village ?

R : C'est le pè Bayenvua.

Q : En quoi a-t-il marqué la mémoire collective de Paga ?

R : Il triomphait toujours de ses ennemis. Par exemple, le chef de Tiébélé est venu solliciter son aide pour soumettre ses villages révoltés tels que Manyaro et Pussi. Bayenvua attaqua et neutralisa ces villages insoumis et cela pour le compte du chef de Tiébélé qui ne pouvait venir à bout de ces villages. En signe de récompense, le chef de Tiébélé céda à Bayenvua le village de Manyaro. C'est là un de ses actes de bravoure qui permit à Paga de s'agrandir d'un village.

Q : Pouvez-vous citer les villages avec lesquels vous avez eu des guerres bien avant l'arrivée du blanc ?

R : oui, on a eu des guerres avec Navaro qu'on battait toujours, Gounogo, Pindaa qu'on battait toujours. On n'a pas attaqué Poo (Pô), Chiana. C'est Navaro, Pindaa, puis Pussi et Manyaro pour le compte du chef de Tiébélé.

Q : L'intervention de Paga au secours de Tiébélé se situe sous quel chef de Tiébélé ?

R : C'est sous le pè Kayalé de Tiébélé.

IV. La chefferie ou le paare

Q : Quelle est l'origine de la chefferie de Paga ? Comment se font les cérémonies d'intronisation ?

R : C'est Navè qui a commencé le paare. Quand notre ancêtre a quitté Kampala pour Pindaa, il était chasseur. Il n'avait pas de femme à son arrivée. C'est à Pindaa qu'il s'est marié et il eut des enfants. Les enfants des gens de Pindaa et ceux de notre ancêtre se bagarrèrent un jour. C'est pour cela notre ancêtre a demandé à ce qu'on lui trouve une place où s'installer avec sa famille. Donc les gens de Pindaa lui ont dit de trouver l'endroit qui lui conviendrait. C'est ainsi qu'il alla chercher longtemps jusqu'ici, où il dit « A yi pagui yo mu ». Donc les gens de Pindaa ont fait les coutumes pour lui et lui ont construit une hutte. Ils lui firent alors savoir que si le village devenait grand, ce sera lui qui en sera le chef (pè). C'est ainsi que notre ancêtre fut le premier chef de Paga, et depuis ce sont ses descendants qui détiennent toujours la chefferie de Paga. Elle n'a pas dévié.

Q : Si on veut introniser un nouveau chef où est-ce qu'on part prendre le kwara ?

R : Le kwara tu est ici à Paga. Quand on finit de choisir le chef, après la campagne des candidats, on ramène le kwara pour lui.

Q : Quelle est l'origine des kwara tiina ?

R : ils sont de la famille du chef.

Q : Mais à l'origine c'est cette famille qui a donné le kwara ? Sinon quelle est l'origine première du kwara ?

R : A l'origine ce sont les gens de Pindaa qui ont donné le kwara. Comme ce sont eux qui ont donné également la terre à notre ancêtre pour qu'il s'installe, ce sont eux également qui ont bourré (rempli) le kwara (ba sin kwara ba pwo) lui donner pour qu'il soit-pê. Comme plus tard c'est devenu un grand village, ils ont confié le kwara à ceux qui la détiennent aujourd'hui pour en être les gardiens. Ce sont les kwara nina (ceux qui surveillent ou qui gardent le kwara). Pendant qu'ils gardent le kwara, les princes font acte de candidature. Celui -là que Dieu aura choisi, on lui remet maintenant le kwara.

Q : Quelle est la position sociale de ceux qui gardent ainsi le kwara ? Ce sont des cadets de la famille royale, des aînés ou alors des pères ?

R : Ce sont nos kobia (enfants de même ancêtre lointain)

Q : En cas de décès du chef, quelles sont les démarches à effectuer pour trouver un nouveau chef ? Quels sont ceux-là qui ont le droit d'être candidats ?

R : Ce sont les enfants du chef et même s'ils sont 100, on prend le nom de chaque prince (pabu) et à ce nom correspond une poignée de mil qu'on enterre et on y plante un piquet au nom du prince (chaque piquet ou pari) représente un prince). A dater de ce moment, tout prince candidat qui veut uriner a l'obligation de le faire là où son piquet est planté. Les piquets y restent pendant un certain temps, jusqu'au moment où on les déterre. Quand on les enlève du sol, même s'ils sont cent, ils seront attaqués par les termites à l'exception du piquet de celui là qui est destiné et voulu par le kwara pour être chef. On saura alors que ce dernier a

longue vie et qu'il sera capable de s'occuper du pays. Suite à cela les nakwa s'entendent pour l'introniser.

Q : Donc de nos jours Pindaa n'intervient plus dans les cérémonies relatives à la chefferie ?

R : Non

Q : Celui là donc qui est connu pour être chef, quelles cérémonies restent-elles à faire ?

R : Il y a encore beaucoup de choses à faire. Il y a les kwar yig na. Une fois qu'on connaît l'identité de celui qui doit être chef, on effectue une démarche auprès des kwar yig na. Ces kwar yig na représentent nos pères (symboliques) même de nos jours. Ils sont installés à Kayilu (kayilnia). Même de nos jours ce sont eux qui s'occupent de toutes ces cérémonies que je viens de décrire. Ce sont eux aussi qui ont le droit de déclarer que parmi tous leurs enfants, c'est tel enfant qui doit prendre le pouvoir (manger le pouvoir = o di paare). Mais en contre partie, les gens de Kayilu prennent beaucoup de choses à l'occasion des démarches pour l'accession au pouvoir. Tout se passe comme si on était entrain de rivaliser pour demander la main de leur fille.

Q : Qu'est-ce que les candidats leur apportent pour faire acte de candidature ?

R : Avant que tu sois intronisé et installé sur le dale (trône), tu dois leur donner 9 bœufs, mis à part ce que tu leur apportais lors de tes différentes visites pour les saluer. Ces premiers cadeaux ne comptent pas.

Q : Même de nos jours c'est ainsi que cela se passe ?

R : ça se passa toujours ainsi. Le chef actuel a dû payer ainsi avant qu'on l'installe.

V. Le tega tu et le pê

Q : Il y a parfois en pays kasena un tiga tu et un pê. A Paga ici qui est le tega tu ?

R : Chez nous il n'y a pas de tega tu. C'est le pê qui est responsable de la terre. C'est le pê qui est également le tega tu.

Fiche N° 38

Sónó Samboro kuri natógi lara

Entretien sur l'histoire de Sónó Samboro

Tuyv kum yiri: Sónó Samboro
Bwia yam tu: Goyumbu Mustafa
Nɔɔna balu na lari tum: Sónó Samboro nankwan jiləjugu
Cana de: 2000-01-10

M.G: *Abam tuyv kum kuri nuɔi ye ni mu?*

Lóró: Jiga kalu ni dibam na jei tintu tum, dibam ná wum-deen nuɔi we ni mu o ba o cwi-da. Ba deen yi bato mu, ba nuɔi we ni ba ba. Tamwannu wum mu yi nakwin, Nawuri tu wum maa saɔi, Yabwannu wum maa kweeli. Nawuri tu wum na tuu o ba o zigi we ni o maa bunt tum mu o tuu o bwəri o cwé. O na tuu o bwəri o cwé dím kuntu tum, o curru tum maa zəɔi-o ba¹ tiɔi Nawuri piu kum təɔi ni, yi ba wi-o di tan tigi daam, si bam na bunt si ba ni-o, si ba ma Nawuri piu kum ba ma ba ki maana jiga. Kuntu, ba wó want ba tan tui ba nii o yira yam.

Dibam nabaara bato bantu bam mu púli Kasɔɔkuri², nɔɔn wudoɔi dáa wu wəli-da.

M.G: *Nawuuro yagra mu nan ya máɔi ya wu sóɔi yoba ni ku loori abam ná wum tum?*

Lóró: Nawuuri di didca di ya máɔi di tɔri sóɔi yoba ni, ku na da dibam di yiram.

M.G: *Yabwannu wum mu nan yi wo?*

¹ Page: 1

L'emploi du pronom ici est une exception. Il ne peut s'accorder avec la classe de son antécédent

² Page: 1

Page: 1

Une fausse déclaration revendicative et d'auto-estime, propre à toute fable des origines. Certains détails dans le récit le confirme.

Lóró: Yabwannu wum mu yi Sannu wum. Wum mu púli sójò kum kuri o ló. O di o curru tum nan nuji we mu ba ba ba cwi. Ba wu zigi jiga kadoŋ ni.

M.G: *Ku laan nan ku ta mu yi Sójò zum yi nawuure yira yira? Wo di wo mu saŋi abam kwaga ba ba ba jeni ba woli abam ni?*

Lóró: Woŋo kulɔ na ku yi Sójò zum yi nawuure yira yira tum kuri mu tuntu, si a ta si á cegi.

An ya máŋ a ta a wi dibam ná wum nuji we mu o ba o cwi. Wum mu yi sannu wum ba ta na ma ba bei si Yabwannu tum. Dibam zum laan maa yi Yabwannu biɔ. Ku nan na ku te yi dwie yadonna yam di ba ya woli-da ya pa nawuure yam kogo zum dagi tuntu, ku de tuntu mu si a ta si n ni:

Dibam ná Yabwannu wum na tuu o ba o tu tum, o di zaŋi o di o kaana mu o ló o soŋo, o di zùra. De didua, o laan maa jei o mancoŋo ni di o soŋo tiino o lárà. Ba na jei ba lárà kuntu tum, mu ba ne baaru o nuji gaa wuni o ba o yi o ki bisum. Ba maa zàan-o. Baaru wum maa lòòri soŋo kum kaana bam o wi ba ki ná ba pa-o si o nyo. Kaana bam maa vi-o ná bam yi ba ñooni ba wi si o yi digru digru o ba swe yira, kuntu bam nan bá pa-o ba ná. Kántu máŋá kam ni, dibam ná wum deen nan ya jigi ka-lwara didua mu o woli o kaana bam wuni. Soŋo kum kaana bam maa-na vi baaru wum ná bam tum, ka-lwara kam maa zaŋi ka zu dige ka mo ná ka nuji ka wi baaru wum ka pa. Baaru wum maa joŋi o ná o nyo o su, o ki le, o daari o jeni o sin faá. O laan maa ta di dibam ná wum o wi naa:

A nan lòòri-m si n pa noona da di amu ba din piu kum yuu, si an goni da-kwóli mu a tiŋi-da, si ba pe ba ba pa-m si n tan dwé n weere, si waaru tum tiini ti dana. Dibam ná wum maa suntu o li noona o ki baaru wum kwaga ni, si ba be ba vu ba kwe dá-kwóli sum ba ba.

Ba na toŋi kuntu ba da da ba vu ba yi piu kum yuu tum, ba pi ni ga-naa mu baaru wum gva o pò, o daari o ca ca ku nwana yam o tiŋi bworo bworo. Baaru wum maa ta di noona bam o wi ba pe nwana yam si ba twu soŋo, si mu mu wum dá-kwóli sum.

Ba maama maa suntu ba wu nwana yam ba pe ba zigi ba jóóri soŋo, dibam ná wum té. Ba na de de ba vu ba yi dibam ná wum té mancoŋo ni tum, dibam ná wum maa pa ni o wi ba ja nwana yam ba twu wum ka-sono kum kunkolo. Veru wum maa vin, yi o daari o wi si ba pa nwana yam twu ka-lwara kam kunkolo, be ŋwaani ka-lwara kam mu mooni ná o pa wum yi o nyo. Kaana babam bam na ku te ba vin si ba pa wum ná yi ka-lwara kam mu mooni ná ka pa wum tum, ba pa nwana yam zu ka-lwara kam dige si mu wum di fàru. Ba maa suntu ba wu nwana yam ba ja ba twu ka-lwara kam kunkolo. Ba maa kwe nwana yam ba maŋi ba pa pa soŋo kum kaana bam maama. Veru wum di maa paari o zùri ka-lwara kam dige ni. Ka máŋá kam ni di ka-lwara kam di ya jigi o buko o big o ti. Veru wum di buko wum maa kweeri daani. Baaru di kaani woŋo kum nan, noonu wó want o lwart? Veru maa nii buko o ki puge.

Ba maa wura ba wura. Buko wum maa ba o lu bakero. Dibam na wum maa wi ku nan na yi tintu nan ti naa, voru wum di nan ja o kaanti di o bu si ba di twoni daa ni ba jeni, si ku wu manji si noonu di o buko, di o buko wum baru maama weli daanti ba tan zura, soro didua wuni.

Voru wum maa pa o bakero kam yiri o wi Gaayio. O wi si be nwaani, wum di na nuji gaa wuni o ba tum, ku yi gaayio mu pe wum di ki kam dum kontu, si ku na dai kontu wum di kam dum ya wu manji. O kaanti ko wum nan ki-o gaafara zanzan, si ku yi gaa yio mu pe ku ba tintu.

Gaayio maa paari ku ji bu wum yiri. Dibam na maa wi ku nan na yi kontu, ku ba jigi taani. Noonu laan daa wu da a-cogi banga o ta ni be mu? Ba di nan nuji ba biro, si kum mu wu tan lana ku doi. Voru di o kaanti di o bu di maa sunt ba wu ba biro ba nuji.

Ku maa wura ku wura, voru wum maa ba o ta di dibam ko o wi si o nan loo-o, si o pa-o di tiga si o di vu o jeni-da. Dibam ko maa sunt o ki tiga o pa-o. Gaayio di maa ba o bi o ki noonu o di daa zafti o fogi o lo o di ko soro kum. Ku na wura ku wura yi Gaayio-ba di dwi dum ba di puli di ji zanzan tum, dibam ko maa wi o nan wu kwe paari dum o pa-ba si ba di tan kaana ba di.

Kantu manja kam ni nan, dibam ko soro kum di laan logi mu ku yali, ku noon-bio kogo joni tiga. Dibam ko taanti dum kontu maa wu poli o bio bam badaara wuu. Bio bam ba wuru na wu ku ywooni tum wi si be nwaani, dibam ko na kwe paari dum o pa o tunna bam, ba di dwi jwa wu-puli, yi ba daa ba-tan nigi dibam, ku wu pa goona zanzan zu di laja ni. Dibam ko maa-leri bio bam o wi naa: An man a jigi tiga-ka daga, ka yi si dibam di ma di tofti di buja na lagi te. Kontu a na kwe paari dum a pa a tunna bam, ba di wu tan ma ba nai ba ni wodi. Dibam ko bio bam kontu di maa wu ni ku kuri, ba di maa varigi ba nuji ba yoro Kayoro, ba vu ba zura-da, Gana tuyu ni. Di zum maama, dibam dwi dum ta mu zura Kayoro ni kontu. Bantu mu ba ma ba bei Sibebio tum. Dibam ta yei di ko bio bam kontu digo kam Kayoro ni tum. Ba-di nan yei fasti si ba di kuri nuji Soro mu, dibam digo kam wuni.

Dibam ko maa sunt o kwe paari dum o pa o buko banna bam. Ba di deen ya jei Samboro yoba ni mu. Ku yi ba na tuu ba ba ba tiini ba puli tum, mu ba di laan loori jiga Natri ni, si ba titwoni ba vu ba jeni-da. Ba maa sunt ba zafti ba vu ba jeni Natri ni kontu, jiga kalu ni, ba ta na wura di zum maama tintu tum. Bam di mu yi Advabio tum.

Ku na ba daari Soro-gona bam, bam di kuri dum na puli te tum mu tintu.

Advabio bam ba na jei Natri ni tum mu ku ba faa ba ti, ba laan maa wura-ba magi ba muna. Ba na wu muna yam magum ni tum, mu ba ne baaru o daga lua yira ni. Babam-maa wi ba gu, badaara maa wi ba yi gu. Ba nakwin wum maa wi ba ve ba ni. Ba maa sunt ba yi si ba magi baaru wum ba gu. Ba na yi baaru wum yira tum mu o tagi o wi ba gaafara si wum jigi taanti mu si o lwoni o bri-ba. Ba maa ja-o ba ba ba yi nankwian kam te. Nankwian kam maa bwe-o o wi o nuji ye ni mu? O maa leri nankwian kam o wi naa: An yi Liru mu. An di a ko bio mu jaanti daanti yi an di zigi Luru kum ni a duri a ba a puri yo. Ba nakwin tu wum maa wi ku nan na yi kontu, ba yag-o si ba daa yi gu-o. Nankwian kam maa bwe-o ka wi wum yiri nan mu be mu? O maa leri o wi naa: Magru mu

mánj ti zéli amu Luru ni yi an duri a ba yo. A nan ta na yi yo tum, maguru mu ta jeeri amu. Kùntu, an dáa ba jigi yiri didon, an yiri mu yi Kusuumwála. Ba maa pa-o di jiga yi o jeni. O di maa ba o suri o na dwi. Mu mu bántu mu zum yi mwálabiè bam tum. Ba di maa paari ba manj ba zùdri Sónj-goo kum ni di zum maama. Mu mu Sónj kuri na púli te tum. Dí maama zum na suu Sónj kum tintu tum, noon maama yei o kuri na púli te. Ba na wu ba lagi San-kuri mu, dibam sòjo kum na wu li ku jija, noon noonu dáa tori me me Sónj tga ni, si o tan wi wum mu gaa yi Sónj kum tu. Dibam mu yi Sónj kum kúgú kum, noon maama yei ku ni ni.

M.G: *Si Advabiè bam kuri nan nuji ye ni mu?*

Lóré: Advabiè bam di kuri nuji Sónj mu. Bam di ko wum yiri mu yi Puadam. Ba maa ma-ba ba bei si Puadambio. Bántu maama ná mu yi Gaayio.

M.G: *Gaayio ko wum deen nan na nuji gaa wunt o ba tum, o kuri dum púli yc ni mu?*

Lóré: Gaayio ko wum deen nuji gaa wunt mu o ba. O-deen yi tóoru mu. O maa ba o yi dibam ná wum sòjo. Sòjo kudoj deen ya dáa tori me me ku woli dibam ko wum sòjo-kum ni. Tóoru wum kùntu o na nuji gaa kum wunt o ba tum yiri deen mu yi Aluyè. Aluyè wum mu laan di ka-lwara-kam buko-wum o lu Gaayio. Dibam ná wum deen mu nan na tei kwara kam di tangwam dum maama tum, o deen maa sum o kwe-paari kwara kam o pa o buko wum o na zu Aluyè tum biè bam. O deen wi ba di jorji si ba tan káani ba di, si wum tga kam mánj ka tiini ka daga, ka wó yi wum di dim. Ba-di laan na púli zanzan tum, ba maa nuji ba-di vu ba jeni Sónj Natru ni. Mu mu Advabiè bam kùntu di laan mu wura ba magi ba muna yi liru wum ba o dagi lùà yura ni tum. Babam maa wi ba magi ba gu, badaara maa wi ba yi gu. Ba maa sum ba wu gu-o. Ba maa ja-o ba yi ba nankwian kam té. Ba maa mó ná ba pa-o yi o nyo, ba laan maa bwe o kwaga. Baaru wum maa leri-ba-o wi naa. An nuji Luru mu. An di a nu-puge-bie mu nan jaam daant yi an di duri a ba yo. Ba maa bwe-o ba wi wum yiri mu nan ye be mu? Liru wum maa leri-ba-o wi naa: Baywòjo mu jaam amu ka ba yo ba ni. An na yi yo tum, magru mu ta jeeri amu. An laan wó ta kùntu wòjo-ne-be mu? An yiri mu yi Kusuumwála. Be njwaani ba magi amu ba li Luru ni, an dáa si a yi yo, magru mu ta jeeri amu. Kùntu, Kusuumwála mu yi an yiri. Mu mu mwálabiè bam di kuri na siji me tum.

Kusuumwála di dáa maa paari o manj nankwian kam sòjo ni o zùdra. Ku maa wura ku wura, Kusuumwála di dáa maa ba o ki nankwian kam buko-puge. Buko wum yiri deen mu yi Kawuri. O di maa dáa-ba o lòori ni nankwian kam té ni si o nuji o jeni dáa ni. O deen tagi o wi wum di na nuji o jeni dáa ni, o di wó wani o gooni.

Ku nan na wó loori si Liru wum Kusuumwála wum ki Kawuri puge tum, nankwian kam deen ya mánj ka da yigè ka kwe buko mu ka pa-o. Buko wum yiri deen mu yi Navara. Navara wum maa wu lagi. Kùntu kwaga ni mu Kusuumwála ku Kawuri puge yi nankwian kam paari ka kwe Kawuri ka pa-o ka weli-da. Kawuri wum laan mu lagi biè zanzan o pa Kusuumwála. Kùntu mu tei di zum maama, ba ta bei ba wi Kawuri biè Kawuri biè tum.

M.G: *Dibam nan yei si zim tintu, Sónó kuri púli yo mu. Bã laan nan bei yo ba wí be mu.*

Lóró: Yo ba yiri mu yi Yabwannian. Yabwannu sɔŋɔ mu yo.

M.G: *Zim zim tintu nan, Sónó jigi nawuuro yalo mu. Samboro, Natri, di Són-goo. Ku yi kuntu mu naa, ku dai kuntu mu.*

Lóró: Natri ba tei ku tuti. Bam yi dibam bio mu, di dâa dai yura yura. Natri dum yi nawuuri yiri mu. Poadam biɛ di Adua biɛ maama yi dibam mu.

I Paari laŋa

M.G: *Sanna nan na lagi ba ca ba paari, ku cwɛŋɔ kam togi tita di tita mu? Abam di nawuuro yayam yam togi daanti mu na á ba togi daanti mu?*

Lóró: Ku na yi didaanti dibam, di ya wi di togi daanti mu. Bam kɔgo nan na dagi tum, ba dâa ba ku dibam ba ku-da. Ba kɔgo kum na doi dibam tum nwaani, ba-di laan lagi si ba tan tei ba tuti mu.

Ku daari, ku na yi di paari tiŋim laŋa ni, Poo pe mu tui o tiŋi Natri paari. Ku yi Kudawam bio, di Apulnia, ku laan weli di Natrá bam, bam maama mu wú ki ba ni daanti, ba vu ba tiŋi Kudawam bio bam paari. Kudawam bio bam mu yi yupu-siŋa tiino.

Ku daari Apulnia bam yi nakwa mu. Natrá di Apulnia mu wú da daanti ba vu Kudawam bio bam té ba tiŋi ba paari ba pa-ba.

Ku na ba ku daari Kawurinta bam, bam ba di paari, ba yi nakwa mu.

Paari kwara-kam man ka wu Kudawam bio bam té ni mu, Són-goo ni. Yupu-siŋa kam deen wo daan ni mu. Balu laan na daari tum yi nakwa mu. Te ta na weli-da tum, Poo pe mu tum o tiŋi dam kandwe, o wi Ajawura bio bam ta jigi ba ni, si ku dai paari. Be nwaani ba wari yupu-siŋa ba pui. Kudawam bio mu pui yupu-siŋa.

M.G: *Natri paari dum nan, poo mu man ba siŋi ba tiŋi-di naa, noon wudoŋ mu ya man o da yigo o tiŋi-di?*

Lóró: Natri paari dum, Poo mu man ba tiŋi-di. Poo pe na maa buni si o tiŋi Natrá paari dum, o wú da di Nasunu mu, di Gweenu, ba ba ba tiŋi paari dum. Bam mu nan ta jigi ni si ba pu yupu-siŋa kam. Te na daari tum, Poo pe yigo dâa toro. Sónó nawuuro yalu na daari tum, Natri pe mu di laan jigi ni si o tiŋi ba paari o ba-ba. Ajawura bio bam di ko mu yi Aduŋa. Bam di mu nii nakwani dum banà ni. Ku na ke kuntu, ba ba jigi ni di paari yupugo si ba tiŋi. Dam kandwe dum Poo pe na tiŋi o pa-ba tum má mu yi ba woŋo. Dum nan yi dam kandwe mu, ku ba togi ku zòri paari laŋa ni di finfun di.

M.G: *Abam ya tagi á wí sí á jigi ko-biò badonna ba wu Kayoro ni. Ku yi ciga mu naa?*

Lóró: Eén, ku yi ciga mu. Dìbam kwò bam na paali te ba bri dìbam tum, yi kùntu mu. Bàntu mu yi Sibe biò bam. Bam deen mu wí dìbam ko wum yi zaŋi o kwe paari dum o pa Poadam biò bam sí ba jwa wú gooni bibam. Dìbam ko wum di maa wí sí wum máŋ o jigi tuga ka daga, ka wú yi o òm. Kùntu nan tum, ba yáŋi sí o kwe paari dum o pa o buko biò bam sí ba di tan káána ba di. Sibe biò bam di deen maa wu ni ku kuri, ba maa nuŋi ba vu Kayoro ba jeni-da.

M.G: *Sibe biò bam nan na nuŋi ba vu Kayoro tum, Sanna badonna di dáa zaŋi Sónó ni yo ba ni ba vu jiga kadoŋ na?*

Lóró: Ku na yi di Sónó yoba ni, Kayara bam na kwe ba laŋa ba daari tum, Natrá di dáa mu tuu ba zaŋi tigure ba laŋa ni. Poadam biò bam-badaara di maa nuŋi ba vu ba jeni Paga-Buru ni. Nòon nòonu dáa wu nuŋi Sónó ni o loŋi tuyu o jeni o woli Kayára bam di Paga-buro bam ni.

M.G: *Paga-Buro bam nan na duri máŋá kalu ni tum, wò deen mu di Sónó paari ka máŋá kam ni?*

Lóró: Ku yi Pe Peyisin máŋá ni mu ba jaani daani.

M.G: *Peyisin máŋá kam ni, nasara ya tuu na ka ta wu tu mu?*

Lóró: Kàntu máŋá ni, di nasara tuò.

M.G: *A nan ya lagi a lòòri-aba mu, sí á na-wú wani á gá, ku na siŋi di wulu-titi na de yigo o di paari Sónó yoba ni, ku ba ku yi zim tum. Sí di wani dí Iwari ba ni, di ba yira.*

Lóró: Ku na siŋi tum, Poadam mu de yigo o di paari. Adua maa saŋi. Peyisin maa saŋi. Pebajie maa saŋi. Ajambe maa saŋi. Zinyəŋi laan maa saŋi, o wura-o-di paari dum. Mu ba-da pwa bardu (6).

II Gwala asawe Zambaarma.

M.G: *Ba wí gwala deen mu tuu ka kí ci-togo di Kasina, ka tan Kasina. Ba deen yi Sónó yoba na? Ba nan na yi yo, ba zigi yc ni mu ba ba ba zu? Ba nan na zu Sónó tum, abam deen want-ba á zeli na? Ba nan na nuŋi Sónó tum, ba dáa ve ye di ye ni mu?*

Lóró: Ku yi ciga, zambaarma bam deen tuu Kasina lugu, ba nan yi Sónó di. Ku nan za na de te tum mu tintu : Cakáána deen mu wai Poə. Ba yeni ba ba ba magi Poə ba zeli-ba ba ba ba kwaari Sónó yo. Ku ni zanzan, Cakáána bam deen jigi Poə ba yaari mu. Poə bam maa ba ba zaŋi de didua, ba ba ba lòòri dìbam, ba wí sí dí ba dí zoni-ba sí dí vri-ba Cakáána jia wuni. Sanna deen maa suni ba vu ba zəni Poə bam, ba maa tan Cakáána bam ba zeli. Gwala kam maa ba ka di Poə ka ke ka di dìbam Sónó, ka laan ke ka vu-si ka di Nawuri. Ba di Nawuri tiinò ci-togo kum nan wu jigi mwalu.

Ba deen wari Nawuri. Gwala kam laan maa zuri yira, ka fɔgi fɔgru ka daɗi Nawuri pe yuu ni. Gwala kam fɔgru tum mu tintu:

Ba zaɗi mu ba li kabonɔ batɔ ba tuɗi Nawuri pe soɗo ni. Ka máná kam ni di Azintuɔ mu di Nawuri paari. O na ne kabonɔ bam kuntu tum, o yira maama mumuga. O maa ja-ba o pa ba wuli ba pa-o, yi o di ba maama batɔ o ma o ki o kaana. Kaana bam kuntu wulim bɔɗà ni, mu gwala laan me ka yi Azintuɔ yuu. Ba maa ba ba tan Nawuri ba wani. Ku na dai Azintuɔ na pe kabona bam bubogo ja-o tum nɗwaani, zambarma bam ya bá wani Nawuri ba tan.

M.G: *Zambarma bam nan na dii Nawuri tum, ba jóóri mu na, ba ke ba vu yigo mu? Ba nan na ve yigo, ba dáa yɔɔri toyu ko mu ba vu?*

Lóró: Ba laan dáa ke yigo ye ni mu? Ba na tági dibam nabaara bam ba wani kuntu tum, balu na daari tum maa duri ba vu Cààna. Nasara laan na tuu ka ba ka vri diba zambarma bam jia ni o yági tum mu dibam nabaara bam di laan jóóri ba zigi Cààna yam ni ba ba. Ku na yi ciga, Nawuri pe Azintuɔ mu cogi lugu kum, ku na dai kuntu, zambarma bam ya bá wani Nawuri di Sónó.

M.G: *Gwala kam tum mimáná ni, pe wo deen mu jei paari jangɔɗo kum bɔɗà ni?*

Lóró: Gwala tum-máná ni di Poadam deen mu di paari Sónó ni.

M.G: *Si nasara di nan na tuu tum, ku yi pe wo máná mu?*

Lóró: Poadam máná ni tala mu nasara tuu ka vri lugu ka yági.

M.G: *Kasɔɗu ni nan, ba yeni ba jigi tigi tu, yi ba ta jigi pe di. Abam Sónó yo ku yi kuntu mu na?*

Lóró: Ku na yi didaani dibam Sónó yoba ni, dibam mu yi tigi tiino. Dibam Sanna, di Nawuri tiino, di Tamwanna, dibam bam kuntu mu yi dayigo nɔɔna balu na lóóri ba jeni Kasɔɗu yo tum. Kuntu, dibam mu yi nakwa, dibam nan mu ta yi tigi tiino di, Kasɔɗu ni jilli wuni. Dibam nabaara bam mu de yigo ba ba. Ba nɗi we ni mu ba ba ba tu. Tamwana tu wum mu maa yi nakwin, Nawuri tu wum maa saɗi. Nawuri tu wum deen mu tua o bwori o cwé tum. Dibam ná wum laan maa yi ba maama nyaani. Dibam mu yi tigi tiino, di ta kweri di di paari di.

M.G: *Tamwana tu wum nan na ve o jeni jiga kalu faja faja tum, o dáa zaɗi o vu jiga kadoɗ na?*

Lóró: Tamwana tu wum dáa wu leni jiga. Nawuri tu wum di nan wu leni jiga. Dibam di nan wu jiga leni.

M.G: *Si Kasina nan Iwari luku ye ni mu?*

Lóró: Dìbam kwo bam deen yeri luku. Dì kwo bam deen vari dì dàà mu, ba mai ba bei si simpogo. Dàà mu ba sári ka ni pìlogonù ni voro te, dì ku gwàrà, yi ku maama laan ze ku yi dàà. Kù dì nyi ni zim zim vanni òm te mu. Kòntu na h ku laja, an za dá wo Iwari luku kum na nuji me yi dì laan jigi zim tíntu dì ma dì vari tam.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Fiche N°38 : Entretien sur l'histoire de Samboro, le 10/01/2000

Informateurs : Groupe d'anciens de Samboro.

Date : 10/01/2000

Chercheur : Moustapha Gomgnimbou

Lieu : Samboro (Songo)

I. Origines, mouvements de populations et avènement du paare

Q : Pouvez vous me dire qu'elle est l'origine de ce village ?

R : Là où nous sommes là, nos ancêtres sont descendus du ciel. C'est le fondateur de Tamona qui est tombé du ciel le premier (l'aîné). Il fut suivi par l'ancêtre fondateur de Nahouri et après celui de Nahouri est descendu le Yabuanu (ancêtre de Yabongo = Samboro). En tombant, le fondateur de Nahouri s'est cassé la jambe. Comme il s'est cassé la jambe, ses frères l'ont conseillé de rester auprès du pic Nahouri. Ainsi, ont-ils dit, nous pourrions nous servir du pic comme repère pour pouvoir revenir voir comment ta santé évolue. Ce sont donc nos trois ancêtres à nous qui ont commencé le monde kasena, et il n'y a personne d'autre à Songo qui puisse soutenir le contraire.

Q : combien de villages composent la chefferie de Songo ?

R : Pas de réponse

Q : L'ancêtre de Nahouri, de Tamona et le Yabuanu sont en réalité venus d'où ?

R : ils sont descendus du ciel. Si quelqu'un prétend qu'ils sont venus d'ailleurs il a menti.

**Q : Mais comment se fait-il qu'aujourd'hui il y ait beaucoup de quartiers à Songo ?
Quels sont ceux-là qui sont venus après vous ?**

R : ceux qui sont venus après nous c'est Gaayia qui est venu de la brousse trouver nos ancêtres les Yabuambia. Il vivait en brousse et il est venu demander de l'eau à boire. Les femmes refusèrent de lui donner à boire en disant qu'il était sale. Alors, la vilaine femme (kalora), elle, accepta de lui donner à boire. Après avoir bu, il remercia notre ancêtre et demanda à ce qu'on l'accompagne en brousse pour ramener des bûches qu'il avait coupées, car, dit-il, il voulait les offrir à notre ancêtre afin qu'il en fasse du feu. Donc, les femmes l'ont

suivi pour ramener le bois. Or en fait, il se trouvait que c'était un buffle qu'il avait tué, car c'était un chasseur. Il a dépecé l'animal et la viande fut ramenée à la maison. Le chef de famille ordonna qu'on déposa la viande dans la maison de sa femme préférée. Mais l'étranger refusa et exigea qu'on dépose la viande chez la vilaine femme qui a bien voulu lui donner à boire. C'est ainsi que la viande fut déposée chez cette dernière. Or il y avait dans la cour, une jeune fille, fille de la vilaine femme. Donc, il s'est lié d'amitié avec cette dernière qui lui faisait à manger, et il finit par l'engrosser. A son accouchement on lui demanda de sortir avec sa femme construire sa maison. Il répliqua qu'étant sorti de la brousse, il ne savait pas que ce qu'il a fait n'était pas bien. Pour ce faire, il donna le nom Gaayia à son enfant (les yeux de la brousse). On lui fit comprendre alors qu'un chef de famille n'habite pas dans la même concession que son gendre et qu'il fallait qu'il aille à l'écart construire sa maison. Après cela, nos ancêtres lui ont donné le paare et ont conservé la terre. Mais certains de nos ancêtres n'étaient pas d'accord pour qu'on lui donne le paare (le pouvoir), argumentant qu'il s'agissait d'un étranger et que plus tard ses descendants pourraient utiliser cette même chefferie pour brimer leurs descendants à eux. D'autres au contraire voulaient qu'on la leur donne. Ceux qui refusèrent se rebellèrent et migrèrent jusqu'à Kayaro (Ghana) où ils ont pour nom de famille Sibèbia. Jusqu'à nos jours, nous connaissons leur maison (songo) à Kayaro et eux aussi savent qu'ils viennent de notre maison. Donc, nous leur avons donné le paare. Ils étaient installés à Samboro ici. Mais devenus nombreux, ils ont demandé un autre endroit pour s'installer. Ils se déplacèrent sur le site actuel de Natri où ils sont maintenant. Ils ont pour nom de famille Adouabia (Adouabou). Quant aux gens de San goo, c'était au moment où on a récolté le mil pour battre qu'ils sont arrivés. Alors, les gens étaient entrain de battre le mil, et ils ont vu un individu qui est venu s'adosser à un arbre. On a dit alors d'aller le tuer. Il est venu de Liru (pays bisssa). D'autres ont dit de ne pas le tuer. Il expliqua que c'est suite à un conflit avec ses frères en pays bisssa qu'il s'est enfui pour se retrouver à Songo. Nos ancêtres ont dit de le laisser s'installer. C'est la raison pour laquelle ils ont pour nom de famille Molabia (en souvenir des Mola (Moli), instrument utilisé en pays kasena pour battre le mil). C'est ainsi l'origine de San goo aussi.

Sinon, l'origine et le commencement de tout Songo c'est ici. Si on demande qui est le fondateur de Songo, si nous nous présentons pas il n'y a personne d'autre qui puisse le faire.

Q : Les Adouabia sont venus d'où ?

R : Les Adouabia sont les descendants de Poadam (Poadambia). Ce sont les descendants de Gaayia.

Q : Mais leur ancêtre qui est venu de la brousse est originaire d'où exactement ?

R : Il est sorti seulement de la brousse et il n'a trouvé que notre concession qui était la seule à l'époque. C'est Atouyaa qui est venu de la brousse et Gaayia c'est son enfant. Le kwara et le tangwam étant tous ici, on a pris le paar-kwara donner aux descendants de la fille d'ici qu'épousa l'étranger, afin qu'ils puissent se nourrir avec. Celui qui est venu du pays bissa et qui a pour nom Kussumola a été à son tour accueilli par les descendants de la fille de Samboro et de Atouyaa. A son tour, il engrossa une de leurs filles qui a pour nom Kahouri. Donc, il demanda aussi un endroit pour s'installer. On lui indiqua le site de San goo, où il dit que s'il s'y installe, lui aussi va avoir beaucoup à manger « a diwu gooni ». En fait, Navara qu'on lui a donné d'abord comme épouse était stérile. C'est la raison pour laquelle on lui donna en plus la petite sœur de Navara du nom de Kahouri. C'est pourquoi on les appelle aussi Kahouribia.

Q : Comme Songo a commencé ici, comment est-ce que cet endroit s'appelle ?

R Yabuanu (Yabuan Songo).

Q : Donc aujourd'hui songo est composé de trois quartier que sont Samboro, Natri et San goo ?

R : Natri n'a pas une existence autonome. Ce sont nos enfants. Ils ne sont pas différents de nous.

II. Cérémonies d'intronisation du chef de Songo.

Q : En cas d'intronisation du chef de Songo que se passe-t-il ? Comment cela se déroule ?

R : Par exemple le chef de Songo Natri est intronisé par le chef de Pô et ceux de Natri intronisent le chef de San goo en accord avec les Abulnian. Ce sont les Koudawombia qui devraient être intronisés avec bonnet rouge si les choses se passaient comme autrefois et comme il se devait. Sinon, les Kawunian normalement ne peuvent être intronisés. C'est seulement le rôle de Doyens (nakwa) qu'ils jouaient. Sinon, celui qu'on vient d'introniser c'est que c'est le Po pê qui est venu poser le dan kandoué (cailloux de la force) sinon, ce ne

sont pas des chefs à bonnet rouge. Ce sont les Koudawombia qui sont coiffés de bonnet rouge. Les Adjéwurabia n'ont pas normalement droit au bonnet rouge.

Q : Les chefs de Natri ont toujours été intronisés par le chef de Pô ou cela a-t-il commencé à une période précise ? Si oui pourquoi ?

R : Ce sont les gens de Pô, le Pô pê qui a toujours intronisé les chefs de Songo Natri. Il est toujours accompagné pour cette cérémonie par les gens de Nassio (quartier de Pô) et de Guyu (autre quartier de Pô). Ce sont eux qui intronisent le chef de Songo et le coiffent de son bonnet rouge. En dehors de l'intronisation du chef de Songo Natri, en règle générale et normale, les gens de Pô ne se mêlent plus de l'intronisation des autres chefs des villages dépendants de Songo. C'est le chef de Songo Natri qui à son tour devra normalement introniser les Koudawombia à San goo et leur donner le bonnet rouge. Sinon, les Adjawura occupent normalement une position de nakwa. Leur père Adounga n'a jamais eu droit à un bonnet rouge, ni à une vraie chefferie. C'est un caillou de la force (dan kandoué) que le Pô pê est venu poser pour eux et non une chefferie dans les règles.

Q : D'après ce que vous avez dit, il y a une partie de votre famille qui est parti s'installer à Kayaro ?

R : Oui, parce que d'après ce que nos pères nous ont rapporté, ils sont partis pour Kayaro, car ils s'étaient opposés à ce qu'on donne la chefferie aux enfants de Poadam (Poadambia), car plus tard, ont-ils dit, ces derniers pourraient utiliser cette même chefferie pour brimer leurs enfants à eux. L'autre camp a expliqué que comme eux ils avaient la maîtrise de la terre qui leur donnera toujours à manger, il fallait partager en donnant la chefferie à l'enfant de leur sœur pour qu'il puisse y tirer également de quoi vivre. En dehors de ces gens, les Sibèbia, personne d'autre n'est parti à Kayaro. Seulement c'est chez les gens de Natri que suite aussi à un conflit une partie d'entre eux s'est déplacée pour aller s'installer à Paga Buru. Ce sont les Poadambia. En dehors de ces deux cas, personne d'autre n'a quitté Songo pour aller s'établir ailleurs. C'est suite à un conflit de succession que ces derniers se sont également enfuis à Paga Buru.

Q : Leur départ se situe sous quel chef de Songo ? Cette querelle s'est passée sous le règne de quel chef ?

R : C'est à cause du chef Pèyissin. C'est à son sujet qu'il eut cette bagarre et ils se sont enfuis à Buru.

Q : Est-ce qu'à l'époque le blanc était déjà arrivé ?

R oui, le blanc était déjà là. Au temps de Pèyissin le blanc était déjà là.

Q : Pouvez-vous me donner la liste des chefs de Songo qui se sont succédé depuis les origines jusqu'à maintenant ?

R : Oui. Ce sont : Poadam, Adoua, Pèyissin, Pébidjia, Adjambè et Zingnang.

III. L'Invasion Zaberma

Q : Il semble que le pays Kasena a été envahi par les zaberma. Sont-ils arrivés ici aussi ?

R : Ecoute, là où nous sommes, et là où se trouve Pô, les gens de Tiakané étaient toujours victorieux sur Pô. Les gens de Tiakané venaient chasser chaque fois les gens de Pô jusqu'à Songo. Donc, Les gens de Pô sont venus solliciter notre aide et nous sommes allés les aider à repousser les gens de Tiakané. Donc, à l'avènement des Zaberma, ils ont ravagé Pô, avant de venir ravagé Songo et continuer sur Nahouri où Azintuou, le chef de Nahouri à l'époque a occasionné la défaite de Nahouri, sinon les Zaberma n'allaient pas pouvoir vaincre ce village. Le Zaberma ont envoyé d'abord trois belles filles (esclaves ?) à ce chef. Donc Azintuou a dit qu'il ne saurait refuser ces femmes. Il les a épousées. C'est par ce procédé et à l'aide de moyens occultes que les Zaberma ont pu vaincre Nahouri, autrement ils n'auraient pas pu.

Q : Mais quand ils ont vaincu Nahouri, se sont-ils retournés ou ont-ils continué ailleurs, si oui vers où ?

R : Où est-ce qu'ils sont partis encore ? Nos grands-parents se sont enfuis à Chiana. Après la conquête coloniale ils sont revenus, car le blanc nous avait libérés de ces Zaberma. C'est Azintuou qui a gâté le pays, sinon les Zaberma ne pouvaient pas vaincre Songo et Nahouri.

Q : Les Zaberma sont arrivés à Songo sous le règne de quel chef de Songo ?

R : C'était sous le règne de Poadam.

Q : Le blanc est arrivé sous quel chef ?

R : C'est encore sous Poadam.

Q : En pays Kasena il y a souvent un tega tu et un pê. Quelle est l'origine du tega tu ?

R : Je t'ai dit que c'est nous les tega tiina. Nous, Les gens de Nahouri et ceux de Tamona. C'est nous trois les tega tiina de la région de Pô. C'est nous qui sommes les ancêtres du pays Kasena. Nous sommes les vieux villages du pays et pour cela nous sommes les tega tiina de tout le pays Kasena. Notre ancêtre, celui de Tamona et celui de Nahouri ont quitté le ciel pour atterrir sur le pic Nahouri. Nous ne sommes pas venus d'une autre région. C'est celui de Tamona l'aîné, le cadet c'est l'ancêtre de Nahouri qui en tombant s'est cassé la jambe et notre ancêtre est leur benjamin.

Q : Là où s'est installé l'ancêtre de Tamona c'est toujours ce site qu'il occupe ?

R : Oui, ils ne sont pas déplacés.

Q : Comment les Kasena ont-ils connu le fer ?

R : Nous ne connaissions pas le fer. On cultivait avec des poro (sing pogo), instrument taillé sous forme de daba mais avec du bois uniquement, et dont le bout est large comme le bout des dabas en fer qu'on connaît maintenant. Mais te dire maintenant d'où est venu le fer par la suite et à quelle époque, je l'ignore.

ANNEXE 2 :

Carnet signalétique du chef Aneyan de Tiébéle (Duperray, 1978 : 362-363)

CARNET SIGNALETIQUE DU CHEF DE CANTON DE TIEBELE

ANEYAN 1919-1949

- " ANAYA, né vers 1885, fils de Zambile et Conierepeo
Nommé le 2 avril 1919
Secondant son père auparavant.
10 femmes
- 1921 - Agé d'environ 38 ans. Bons résultats depuis son élection. Pour la première fois impôt perçu dans le canton dès le début de l'année - Léo, le 30 juillet 1921, BOURGADE
- 1922 - Combattu par le chef de village de Kaya, Anantui. En 1922 n'a payé l'impôt qu'à la fin de l'année, GOSSELIN
- 1923 - Ne s'acquitte d'aucune obligation. Impossible de le révoquer. Pas de successeur. Réconciliation publique avec Anantui considérée comme ayant entraîné un regain d'autorité.
Demande le retour de son père Conierepeo de Nobéré. Résultats: retour du fétiche de Mayaro - retour de 6 fils de Conierepeo de Gold Coast
Apaisement des esprits. Pô, 31 décembre 1923, GOSSELIN
- 1924 - Impôt janvier 1924 - Ne fournit que deux volontaires lors du recrutement de 1924. Fréquentes sorties du canton. Coopération avec son père, gardien du fétiche. Bons résultats. 20 novembre 1924, GOSSELIN
- 1927 - Peu intéressant. Aimant trop la bouteille dont il n'a déjà pas besoin pour être apathique à l'extrême. A pousser continuellement. 1er janvier 1928, FONTAN.
- 1928 - Manque de fermeté. Influence de son père et de ses frères. 17 janvier 1929, DIDIER
- 1929 - Aucune autorité. Nul comme commandement. Pô, 6 janvier 1930, DIDIER.
- 1930 - Chef d'un canton de plus de 21 000 imposables (moitié de la subdivision). 6 chefs sous ses ordres. Grand effort cette année. 20 décembre 1930, AUBERT.
- 1931 - Canton de 8 sous-cantons. Bon redressement. 7 janvier 1932, AUBERT.
- 1932 - Difficultés car influence de ses proches. GASTINEL "

Le chef de la subdivision des années 1934-1936 pense qu'il ne commande que Corabié et que les autres groupes Gonon, Kaya, Lô, Tan-gassoko échappent complètement à son autorité.

Pour Didier (1937-1938) au contraire "notre politique doit tendre à lui subordonner les 6 chefs de groupe....."

En 1942, il est devenu "chef non discuté" et proposé pour la 6ème classe par Leconte.

En 1943, "chef de canton le plus important de la subdivision"

En 1944, il devient chef de canton de 1ère catégorie.

En 1947, " bon chef, forte influence". ANGELIER

En 1949, "le meilleur chef de canton de la subdivision de Pô. Actif, loyal, a su garder l'autorité de la coutume". ROBADAGLIA.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

ANNEXE 3 :

Intronisation du chef de Tiébélé (extrait du quotidien Sidawaya, n° 4923 du lundi 19 janvier 2004)

Chefferie traditionnelle

Le Tiébélé Pê intronisé

Samedi 10 janvier 2004 a marqué la fin d'un vide qui régnait à Tiébélé depuis que le dernier chef coutumier est tombé malade (*pour ne pas dire décédé selon la tradition Kassena et ce, jusqu'à l'annonce des funérailles*), il y a plus de vingt ans de cela. Ce jour était la sortie officielle du nouveau chef de canton de Tiébélé dont le processus d'intronisation a débuté depuis juin 2003 avec les funérailles du défunt chef.

Plusieurs difficultés d'ordre socioculturel et économique ont handicapé le renouvellement du trône depuis plusieurs années. C'est après moult efforts et conciliabules que les notables sont arrivés à dénouer les blocages et dégoupiller la situation pour enfin installer un nouveau chef. Il faut souligner que si les notables et les populations de Tiébélé se frottent les mains aujourd'hui, c'est aussi grâce à l'implication de l'Association de développement de Tiébélé (ADT) et de certaines personnes qui ont bien voulu soutenir les différents efforts consentis. Le long et laborieux combat de l'actuel chef, un sergent-chef de l'armée nationale exerçant au génie militaire n'a pas été des moindres au vue des péri-

péties à supporter les frais d'une investiture coutumière.

Le processus a démarré depuis le 27 juin 2003 avec les cérémonies des funérailles de l'ancien chef et certains membres de la famille qui se sont poursuivies par la restauration de certains rituels et enfin l'intronisation proprement dite du nouveau chef en la personne de Dubague Nahiré qui portera désormais le nom «*POAWE*» (le dieu des chefs en kasim)/.

Les cérémonies coutumières de fin d'intronisation se sont déroulées les 9 et 10 janvier dans la cour royale de Tiébélé sanctionnées par la première sortie officielle depuis l'intronisation qui aurait duré près d'un mois.

Il est prévu une grande fête coutumière le samedi 17 janvier dans la cour royale à Tiébélé pour couronner la fin de ce long processus qui a duré plus de vingt ans et qui ouvre une nouvelle ère pour la chefferie de Tiébélé.

Bravo pour les populations de Tiébélé pour leurs efforts de restauration des traditions surtout avec les cases Kassena qui sont la fierté du Nahouri aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur et bon règne au nouveau Tiébélé Pê ! □

ANNEXE 4 :

Glossaire des principaux termes et expressions Kasna utilisés dans le texte

Transcription dans le texte	Transcription orthographique	Signification
a zu pê	a zu pe	je me suis réfugié auprès du chef. je suis sous sa protection
babyo/babia	babia	homme brave/courageux
bangawê	baŋa-we	Dieu suprême/ Dieu d'en haut
baninga	bəniŋə	sorgho blanc
baru	baaru	homme, mâle
basem	bəsəm	surnom / devise
belo	bəlo	pays des Moose
bitara	bɪtara	parole
bitarbu	bɪtarbu	parole – enfant (mot, proverbe)
bu	bu	enfant / fruit
buga	bugə	marigot
bugu	bugu	sésame
bungnu	bʊŋʊ	Chèvre
huri/bura/burm	buɾi/bura/burm	juger/raison/Jugement
da nana lugu	da nana luɣʊ	monde de 8 jours (corvées coloniales)
dalee/dala	dali/dala	siège en bois/ trône
daluanu	da-lawaanu	bâtons/gourdins
dam	dam	force/pouvoir/puissance
danlugu	damluɣʊ	monde de la force
diin	diin	hier / autrefois/jadis
diin lara	diin lara	causerie d'hier / (récit) d'autrefois
dindia	dɪndia	devinette
djogo	ʝoɣo	Culotte
djokomolo	ʝoɣkamolo	cache sexe traditionnel en coton
djong	ʝoŋ/ʝoŋid	prendre/ recevoir
djongo	ʝoŋo	danse profane populaire et de réjouissance
djugu	dʝugu	Forge/fourneau
doru	dooru	hache
de/da	de/da	jour/jours
duni	duuni	Semer
dwa	dwa	Pluie
dwa tu	dwa tu	faiseur de pluie – lett. propriétaire de la pluie
dwi	dwi	espèce / sorte/semence / race/descendance
faa	faa	récolte

fanga	faŋa	avant/temps anciens/jadis/autrefois
fanga fanga	faŋa -faŋa	avant – avant (il y a très longtemps)
fanga tu	faŋa tu	homme d'avant/ des temps anciens
gaanu	gaanu	Courges
garpunu	garpunu	Coton
goaala	gwala	hommes de la brousse / barbares / sauvages /moaaga
gouala	gwala	gourdins avec manche / sous forme de daba
gulu	gulu	gros tambour souvent posé à terre pour être joué
gulu tu	gulu tu	littéralement propriétaire du gulu (le responsable)
gungonga	gunwəŋə	tambourin placé sous l'aisselle à l'aide d'une cordelette (sablier)
gungunmag-na	gunwəŋə-magina	les musiciens qui jouent le gunwəŋə
jangna	jaŋa	lutte/combat
kabaa	kabaa	esclave
kadaga	kadaga	sorgho rouge
kakig'ru	ka-cigru	femme chaînes / femme menottes
kam	kan	Femme
kamana	kamaana	Maïs
kanzaga	kanzaga	sorte d'oseille/chanvre
kasena	kasna	les habitants du Kasongo
kasim	kasim	langue des kasena
kasim pupruri	Kasim pupuri	les lyelae (Kasna mélangé)
kasongo	kasɔŋu	territoire / pays des Kesena
katogo /titogo	katɔŋo/titɔŋo	panier/corbelle
ka-yig-nu	ka-yiginu	intermédiaire entre le lignage de l'époux et celui de l'épouse (généralement, le neveu du lignage de la femme)
kig'ru	cigru	chaînes (menottes)/pièges
kikué	cicwe	lance
kira	cra	Sorciers
Kitoogo	ciɔŋo	le fait de se flécher (la guerre)
ko	ko	père, ancêtre
ko-bu/ ko-bia	ko-bu /ko-bia	enfants de même père / ancêtre masculin (lignages) descendant d'un ancêtre commun mais ayant des mères différentes
ko-dwi	ko dwi	descendants de même père, de même ancêtre
kwar-boo	kwar-boo	

kwara yig nu	kwara-yiginu	celui qui est au-devant du kwara (intermédiaire entre le pè et le kwara tu)
kwara	kwara	Fétiche
kwara diga	kwara-digə	temple / case du fétiche Kwora
kwara tu	kwara tu	propriétaire / responsable du kwara
kwara nu tu	kwara-nu-tu	propriétaire/ responsable de la mère du kwara
kyian	cian	flèches
lee	le	chants
lenga	ləŋə	Chant
linlénu	ləŋ-leenu	chanteur, poète
liru	lru	pays / territoire des Bissa
lua	luə	funérailles
lua lia	luə-lia	funérailles fraîches
lugu	lɔɡu	monde /pays
lukura /lua fulm	luə-kura/fulim	funérailles sèches
luru / yaru	luru/yaru	forgeron
menmagna	mumaŋa	illustration/récit / proverbe
mimanga	mumaŋa	Le temps de
mina	muna	petit mil
mumuna	mumunə	Riz
muna	mun-na	eau de la farine du petit mil (eau de farine)
nabaru	nabaaru	Ancêtre
nabinu	nabiinu	personne humaine
naboo	naboo	étable, enclos, cour pour bœufs
nagrui	na-guru	danse rituelle et guerrière, exécutée à l'occasion d'une guerre ou de funérailles (le pied qui tue)
nakwa	nakwa	doyens de lignages
nakwi	nakwi	doyen (ancien)
nana	nana	huit (8)
nankongo	nankɔŋɔ	hall devant la concession (particulièrement chef le chef)
nanura	nanura	Patates
napana	napana	la fronde
nasara	nasara	le blanc
natono	natonɔ	bouclier (en peau de bœuf)
nawali	nanwali	Tabac
nawouri	nawuuri	quartier/groupe de gens apparentés
nayiera	nayira	bergers
nongaa	nɔn-gaa	personne ordinaire

nonkwa	non-kwian	vieux, du fait de l'âge
pa faru	Pa-faru	grand chef / chef principal/ chef suprême
paare	paari	chefferie, règne, royauté, pouvoir
Pabu	pabu	enfant de chef (prince)
padira	pa-dira	idem : les mangeurs de la chefferie, ceux qui peuvent y prétendre
padugu	padugu	espèce /semence/ descendance / lignage / famille de la chefferie
pagandan	pa-gandan	chef subalterne vassal
paar - tcheerm	paar-ceerm	acte de candidature à la succession du chef défunt
paar kwara	paar-kwara	fétiche de la chefferie
paar tiina	paar-tiina	idem : propriétaires de la chefferie
pataru	pa-taru	Porte parole du chef
pê	pe	Chef
pê kakwan	pe-ka-kwia	1 ^{ère} épouse du chef : la reine
pê senu	pe-senu	musicien du chef
pê yiré	pe-yiri	nom/ devise du chef
pêdjana	pe-jana	ramasser le sang (sacrifice de l'opération après effusion de sang sur la terre)
pia	piə	mouton
piu	piu	colline / montagne
poogo	poogo	daba en bois (sans fer)
pora	pora	gombo
puru	puru	tas d'ordure / décharge sacrée
pwoli	pooli	inviter à / jurer avec serment
pya	pia	ignames
sinseira	sinseira	déclaration populaire
siu	siu	couteau
Sogn'né	Sog'ni	Esclave
sona	soona	Haricot
songo	soŋo	maison/habitation (concession/ famille/ pays)
songo tu	soŋo tu	chef/doyen de famille
soyu	so-yu	grande famille, famille aînée/ ancienne
sunswala	snsɔwala	Conte
sya	siə	pois de terre
tangwam	tangwam	autel divinité de la terre
tangwam tu	tangwam tu	propriétaire /responsable d'un autel / particulier
tankolo	tankolo	cape / habit en peau
tega tu	tiga tu	propriétaire / chef de terre

tega tūna	tiga tiinə	propriétaires de la terre / lignages du tiga tu
tiaara	ciara	espèce de petit hâtif
tiponga	ti-pwəŋə	terre blanche (saison sèche)
toanga	taŋa	arc
tooni (corriger dans le texte)	tɔoni	chasse
tugu	tugu	poulailler
tuu	tuu	éléphant
tyogonu	co-gonu	égorgueur de poulets (sacrificateur)
tyonga nongi	ti-pwəŋə nɔŋi	la saison sèche est sortie / arrivée
vio	viu	oseille
viu	viu	vent
vrio	vuru	devin
wediu	wɔdiu	manger /la nourriture
wenu	wenu	les choses
wiru	wiiru	L'hyène
yadè	yadè	hivernage
yadè zoa	yadè zwa	l'hivernage est entrée/ début de l'hivernage
yaga	yaga	marché
yaga pê	Yaga pe	le chef du marché
yara	yara	espèce de sorgho gris sucré
yi	yi	L'œil
yitiega	yukwəga	Casque enalebasse pouvant ou non être décoré
yoora	yoora	sacrifices expiatoires suite à une condamnation pour crime ou profanation
zem	zim	aujourd'hui / l'époque contemporaine

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

CODESRIA-BIBLIOTHEQUE

I Sources orales

I 1 Pays kasena

Informateurs : nom et prénoms	Statut/fonction	Age approximatif	lieux et dates de l'enquête
Adouabou Aloah	Conseiller du Chef de Songo	67	Songo, le 08/01/2003
Adouabou Zingnang	Chef de Songo	Né en 1960	Songo, le 08/01/2000
Agoubou Pihouyiri Issa	Doyen de famille/devin et guérisseur	94	Sangao (Songo II), le 06/12/97
Akomgba Awédan	Chef de quartier	70	Guénon, le 13/12/92 et le 03/12/97
Akowé Natiogo	Chef de village / responsable du tangwam Nahouri piu	55	Nahouri, le 21/12/97
Amipari Patrick	Enseignant en retraite, « prince » de Kayoro	68	Navrongo, le 19/01/2000
Apiou Awétanga	chef du quartier Namogo	97	Pô, le 17/12/92
Apouri Assouba	chef de quartier	Né en 1918	Tiébébé, le 12/12/92
Attiou Afalougou	Chef du village de Corabié (quartier de la chefferie de Tiébébé)	55	Ouagadougou, le 15/04/ 2000
Awampaga Awiah Charles et Awoudanki Sari	Chef de Paga Conseiller principal du chef de Paga	- 97	Paga, le 17/01/2000
Ayagtan Adiali Roland	Chef de chiana	60	Chiana, le 20/01/2000
Ayissira Alira Issa	Doyen de famille	70	Pô, le 11/01/2000
Azayou Togpiou	Doyen de famille	60	Tuyalo, le 13/12/92
Bakogo Lougrou	Chef de village, ancien combattant	63	Kollo, le 14/12/92
Bassobabia Anakouba	Doyen de famille	Né en 1938	Tuyalo, les 08 et 09/12/97
Bazentouni Paul	Enseignant du secondaire	45	Chiana, le 17/01/2000
Bouliou Apiou Doulguiou	Chef de Tiakané	Né en 1910	Tiakané, le 16/12/92
Danwoutigani Boukari	Doyen de famille	52	Kapori, le 20/12/97
Dawolobou Sodoungou	Doyen de famille/ chasseur/ musicien	64	Pô, le 21/11/97 et le 05/12/97
Doudjiébou Awouviré	Chef de terre	70	Tuyolo, le 08/12/97
Doudouwoura Kora	Maire de Pô	60	Pô, le 09/01/2000

Amadou			
El Hadj Dringali Atiou Mahama	Doyen du lignage Tuyubu du quartier Kapro	85	Pô le 07/12/97
El Hadj Gonyombou Adjati Issouffou	Ancien commerçant, doyen du lignage Gonyombou de Zéniann	92	Pô, le 06/12/97
Groupe de doyens de Samboro	Doyens de familles	-	Samboro, le 10/01/2000
Groupe de doyens de Tomona	Doyens de familles	-	Tomona, le 19/12/97
Idogo Alou Boukary	Chef de Guiaro	46	Guiaro, le 07/10/97
Kokoga Ankia	Doyen de famille / Conseiller du chef de Guénon	60	Guénon, le 13/12/92
Kouyizoura Dondiga	Commerçant, Enquêteur au CRPA de Tiébélé, promoteur de la semaine culturelle Kasena	Né en 1970	Tiébélé, le 23/11/95 et le 10/12/97
Nabassè Adjayipê	Chef de Pindaa et responsable du tangwam pindaa	30	Pindaa, le 17/01/2000
Nabassè Kadoua	Doyenne des femmes de sa famille	Se donne plus de 100 ans	Pô, le 16/12/92
Nébié Mahama et 4 autres conseillers	Conseillers du Chef de Kassana	80	Kassana, le 18/01/2000
Nion Webissia Nion Adalwé Nion Babonyiré Nion Babayiamou	Doyens de familles / Conseillers du Chef de Kampala	95 75 70 né en 1930	Kampala, le 08/01/2000
Ossaliwongobou Apéwè	Chef de terre de Kaporé	56	Kaporé, le 20/12/97
Ougué Avérou	Doyen de famille/ devin	80	Poukouyan, le 17/12/92
Pwassé Akobassia	Doyen de famille	72	Tuyalo, le 12/12/92
Pedambou Kora	Chef du village de Fanian (Kampala)	70	Kampala, le 08/01/2000
El Hadj Tiétambou Ali	Président de la communauté musulmane de Pô	72	Pô, le 23/12/91 et le 12/01/2000
Yaguibou Michel Awépo	Chef de Pô/ maire de Pô	-	Pô, le 12/01/2000
Yago Ada	Chef de Koumbili	80	Koumbili, le 22/08/2000
Zibaré Larba	Militaire en retraite	70	Boala, le 07/12/97

I.2 Pays Nuna

Yago Abdou	Commerçant	55	Léo le 05 /03/94
Nébié Ousmane	Chef de famille	70	Léo le 06/03/94
Yago Badwe	Doyen de quartier	80	Tô, le 08/03/94

I.3 Pays nankana

Karfo Sakolgo et ses Conseillers	Chef de Ziou	Né en 1918	Ziou, le 10/12/92
Sia Loya et ses Conseillers	Chef de Zeko	Né en 1914	Zeko, le 13/01/90

I. 4 - Pays moaaga

Congo Drissa	Chef de Nobéré	Né vers 1923	Nobéré, le 16/05/2000
Chef de terre de Mané	Chef de terre	-	Mané, le 12/06/2000
El Hadj Saïdou Guilbléwéogo	Cultivateur, enseignant d'arabe	76	Loumbila, le 01/04/2000
Yamwemba Issaka et Tiendrebeogo Timbila	Cultivateur	70	Guirgho, le 17/05/2000
Naaba Yemdé	Chef de Mané	60	Mané, le 12/06/2000

II. Sources d'archives**II. 1. Pays kasena du Burkina Faso (archives du Haut-Commissariat de Pô)****II.1.1. Notes sur les chefs de cantons de la subdivision de pô (fiche établie le 13 décembre 1939)**

Canton	Chef	Date de nomination	Note
Tiébélé	Anaya	Nommé 7 ^e cl à compter du 1/4/38	Considéré comme un incapable depuis vingt ans, commande à peine son village, mal son groupe, pas du tout son canton. Malheureusement il n'existe aucun candidat sérieux à proposer pour le remplacer. Mauvais esprit à surveiller.
Pô	Aïdara	Nommé 6 ^e cl à compter du 1/4/38	Fait périodiquement des efforts pour commander réellement mais n'est pas suffisamment respecté, probablement à cause des « pots de vin » qu'il est toujours prêt à accepter.
Guiaro	Coora	Nommé 8 ^e cl à compter du 1/4/38	A l'allure d'un Chef, réussit assez bien lorsqu'il veut commander. Peut mieux faire s'il se sent constamment surveillé.

Par le Lieutenant LAVALLEE, Chef de la Subdivision. Le 13 décembre 1939

II.1.2. Archives privées

GOMGNIMBOU, A.O. *Histoire et coutumes des Kasena*. Notes manuscrites non datées.

II.2. Pays kasena du Ghana (archives for the Northern Regions of Ghana (NRG): Tamalé)

NRG 8/ 3 /9: Report on Northern Territories for the period April, 1926 –March 1927

NRG 8 /2/ 46, C74: Kasena-Nankani N.A.Rules (1935-148)

NRG 8 /2 / 87: Appointments depositions and death of Chiefs (Navrongo), 1945

NRG 8 / 1/ 17, C150: A digest of the religion and systems of land tenure of the kasena tribe, by Lieut. Col. D.F. Whittal, D.S.O Commissioner (NT), 1929

NRG 6 / 2/ 2, C23: Rules of succession to Kasena and Nankani's kings (1947)

III. Bibliographie

III.1. Atlas, cartes et recensements

Atlas Jeune Afrique : Burkina Faso, Paris, éditions J.A, 1993

Atlas for Ghana, Accra, second edition, Macmillan, 1995

Burkina Faso : Carte touristique et routière, Institut géographique du Burkina, octobre 1992

Carte de l'Afrique de l'Ouest au 1 : 200 000. République de Haute-Volta – Feuille NC-30-XXII. Léo, Institut géographique national, Paris, 1952

Carte de l'Afrique de l'Ouest au 1 : 200 000. République de Haute-Volta – Feuille NC-30-XXIII. Pô, Institut géographique national, Paris, 2^{ème} édition, 1968

Population Census of Ghana 1960, Special Report "E", Tribes in Ghana, Census office. Accra, 1964.

Recensement Général de la population de Haute-Volta 1975. INSD. Ministère du plan et de la Coopération, Ouagadougou, 1979.

Recensement Général de la population. Burkina Faso 1985. INSD. Ministère du Plan et de la coopération. Ouagadougou, décembre 1989.

Enquête Migrations et Urbanisation au Burkina Faso (EMUBF.1993).Rapport National Descriptif. CNRST-INSD-Université de Ouagadougou. Décembre 1995

Recensement Général de la population et de l'habitation 1996 : Analyse des Résultats. 2 vol. INSD. Ministère de l'Economie et des finances. Ouagadougou, 2000

III. 2. Ouvrages et Articles

- ABASI, A.K.H. 1989. *Bayaaro among the Kasena of Northeast Ghana*. Leuven, Katholieke Universiteit te Leuven
- ABASI, A.K.H. 1995. «Lua-lia, the fresh funeral»: founding house for the deceased among the Kasena of North-East Ghana ». *Africa*, 65, p.448-474
- ABOUGA, L. 1983. *Critères de détermination des successibles en droit écrit voltaïque et en droit coutumier kassena dans les successions*. AB intesta. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, Ecole Supérieur de Droit, 59p
- ADA, J. de la Croix. 1985-1986. *L'Art militaire au Kassongon précoloniale (Région de Pô). Province du Nahouri (Burkina Faso)*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 167p
- ADA, J. de la Croix. 1999-2000. *L'Habitat dans le système de défense au Kasongo : le cas de Tiakané*. Mémoire de DEA, Université de Ouagadougou, 85p
- AMSELLE, J. L et M'BOKOLO, E (S/D). 1985. *Au cœur de l'ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, éditions La Découverte, 225p
- AMSELLE, J. L. 1985. «Ethnie et espace : pour une anthropologie topologique ». Dans *Au cœur de l'ethnie, tribalisme et état en Afrique* . S/D Jean-loup amselle et elikia m'bokolo. Paris, éditions La Découverte, 1985, p. 11-48
- ANEYAN, E. M. 1985. *Enjeux du politique chez les Kasena de Tiébélé (Burkina Faso) : du « kwara de guerre et de sang » au « kwara de paix, de fécondité et de reproduction sociale »*. Mémoire de maîtrise, Tours, Université François Rabelais, 90p
- ARHIN, K. 1979. *West Africans Traders in Ghana in nineteenth and twentieth Centuries*. London, Longman, 146p
- AWEDOBA, A.K. 1984. *An Introduction to Kasena Society and Culture through their Proverbs*. Lanham. New York. Oxford, University Press of America, 290p
- AWEDOBA, A.K. 1985. *Aspects of Wealth and Exchange with reference to the Kasena-Nankana of Ghana*. D. phil. Thesis, Wolfson College, trinity term, 462p

- BADEY, S. 2001. *Protocole d'approche archéologique de la dégradation d'un habitat en terre crue : la concession du chef de Tiakané (Burkina Faso)*. Vol. 1. Mémoire de maîtrise, Université de Paris I, 129p.
- BARKER, P. 1986. *Peoples-Languages and Religion in Northern Ghana*. Accra, Asempa Publishers, 304p.
- BARTH, H. 1965. *Travels and Discoveries in North and Central Africa. Being a Journal of an expedition under the auspices of H.B.M'S Government in years 1848-1855*. London, Frank Cass and Co. LTD, Centenary edition, 3 vol.
- BATIGA, S.R.M.E. 1985. *Approche de la société kasséna précoloniale : région de Pô*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 154p
- BAYILI, B. 1988. *Religion, Droit et Pouvoir au Burkina Faso. Les Iyelaé du Burkina Faso*. Paris, l'harmattan, 479p
- BAYILI, E. 1976. *Les Rivalités franco-britanniques et la zone frontière Haute-Volta –Ghana (1896-1914)*. Mémoire de maîtrise, Paris I.
- BAYILI, E. 1983. *Les Populations Nord-Nuna (Haute-Volta) : Des origines à 1920*. thèse de troisième cycle, Paris I, 422p
- BAZEMO, M. 2002. «La notion de travail chez les Leyla ». *Science et Technique*, 23, 1 (2002), Ouagadougou, CNRST, p. 55-65
- BAZIN.J.1985. « A Chacun son Bambara ». Dans *Au cœur de l'ethnie : Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, éditions La découverte, p.87-127
- BINGER, L.G.1892. *Du Niger au Golfe de Guinée. Par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889)*. 2 vol. Paris, Hachette, 414p + 416p.
- BONVINI, E. 1974. *Traits oppositionnels et traits contractifs en kasim : essai d'analyse phonologique*. Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, UNALCO, 290p.
- BONVINI, E. 1977. «Une procédure de découverte. Détection des suffixes classificatoires en kasim (parler de Pô)». *Afrique et Langage*, 8, p. 5-35
- BONVINI, E. 1988. *Prédiction et énonciation en kasim*. Paris, CNRS, 198 p
- BOURDIER, J-P.1982. «Genius Before industry ». *Progressive architecture*, n° 8 (Haute-Volta, architecture gurunsi), pp. 54-59
- BOURDIER, J-P et MINH-HA, T. 1983 «Koumbili : semi-sunken dwellings in Upper Volta ». *Africana Actes*, 16 (4), pp.40-45

- BOWDICH, T.E. 1966. *Mission From Cape Coast Castle to Ashantee, third edition, edited with notes and introduction by W.E.F. WARD*. London, Frank Cass & Co. LTD, 512p
- CARDINALL, A.W. 1969. *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast : their customs, religion and folklore*. London, Routledge & Son, 1920 ; Reprinted, New York, Negro Universities Press, 158p
- CREMER, J. 1924. *Grammaire de la langue kasséna ou kasséné parlée au pays Gourounsi. Avec une introduction de M. Delafosse*. Paris, Paul Geuthner, 64p
- DELAFOSSE, M. 1972. *Haut-Sénégal-Niger*. 3 vol., Paris, nouvelle édition, G.P. Maisonneuve et Larose
- DITTMER, K. 1961. *Die Sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet (West Africa)*. Hamburg, Mitt Museum f. völkerkunde Hamburg 27, 176p
- DUPERRAY, A.M. 1978. *Les Gourounsi de Haute-Volta: conquête et colonisation (1896-1933)*. Thèse de troisième cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales , 379p
- DUVAL, M. 1985. *Un Totalitarisme sans état. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabè*. Connaissance des hommes, Paris, Harmattan, 109 p
- FERGUSON, G.E. 1974. « Peoples of Northern Territories ». In *The Papers of George Ekem Ferguson. A Fanti official of Government of the Gold Coast (1890-1897)*. Edited with introduction and notes by Kwame Arhin, *African Social research documents, vol. 7*. Leiden, African –Studiecentrum ; Cambridge, African studies Centre, p. 64-107
- GAYIBOR, N.L. 1985. *L'Aire culturelle ajatado des origines à la fin du XVIII^e siècle*. Thèse de doctorat d'Etat, Paris I. 3 vol., 1305p
- GAYIBOR, N.L. 1992. *Les traditions historiques du Bas-Togo*. Niamey, CELHTO, Collection d'Etudes, n° 1, 299p.
- GAYIBOR, N.L. (S/D). 1997. *Histoire des Togolais. Vol. 1 : Des origines à 1884*. Lomé, Presses de l'UB. 443p
- GOMGNIMBOU, M. 1989. Brève histoire de la pénétration de l'islam en pays kassena du Burkina Faso : région de Pô . *Science et Technique*, 19 (3), Ouagadougou, CNRST, p. 1-11

- GOMGNIMBOU, M. 1989. Bibliographie générale des Gourounsi . *Science et Technique*, Ouagadougou, CNRST, 19 (3), p. 41-48
- GOMGNIMBOU, M. 1994. L'Invasion zabarma du pays kasena . *Cahiers du CERLESHS*, Université de Ouagadougou, 11, p. 246-289
- GOMGNIMBOU, M ; COMPAORE, M et HIEN, P.C. 1999. *Monographie de Koulouba : Recherche sur l'origine et l'évolution de la chefferie*. Ouagadougou. CNRST/INSS, imprimerie de l'Avenir, 78p
- GOMGNIMBOU, M.2000. Aperçu de la Mise en place du peuplement kasena du Burkina Faso ». In *Bonds and Boundaries in Northern Ghana and Southern Burkina Faso*. Edited by Sten Hagberg and Alexis B.Tengane, Uppsala, Acta Universitatis Upsalensis, p. 53-68
- GOMGNIMBOU, M. 2001. L'esclavage au Kassongo précoloniale . *Cahiers du CERLESHS*, 1^{er} Numéro spécial : séminaire sur les sociétés du Burkina faso au temps de l'esclavage. Ouagadougou, 15-16 janvier 1999, Presses universitaires, p. 33-55
- GOMGNIMBOU, M. 2003. Les sources de l'histoire du peuplement du pays kasena. Dans Richard Kuba, Carola Lentz et Claude N.Somda (S/D). *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*. Paris, Karthala, p.259-273
- GONNIN, G. 2000. Propriété foncière et parenté sociale en pays Toura (Ouest de la Côte D'Ivoire). Dans *Lignages et Territoires en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles. Stratégies, compétition, intégration*. S/D Claude Hélène Perrot, Paris, Karthala, p. 39-54.
- GOUVERNEMENT GENERAL. 1931. *Exposition Coloniale de 1931. Afrique occidentale française: la Haute-Volta*. Paris, société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 151p
- HAHN, H.P. 1994. (gem.mit Luc Aguiywa). *Les forgerons en pays kasena/ yara bam tituni na yi te kasina lugu ni tin*. Selbstverlag, zur Verteilung an den örtlichen Schulen, Ouagadougou, 28p.
- HAHN, H.P. 1999. Schmiede und Terrassen-Feldbauern bei den Ost-Kasena in Burkina Faso. In *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg* 24/25, p. 99-129

- HAHN, H.P. 2002. A Propos d'une histoire régionale des Kasena au Burkina Faso. Dans Madiéga, Y.G et Nao.O (S/D), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*. Paris, Karthala, p. 1431-1441.
- HAHN, H.P. 2003. Structure et notion du travail en pays kasena du Burkina Faso. Dans Hélène d'Almeida-Topor, Monique Lakroum et Gerd Spittler (S/D). *Le travail en Afrique noire. Représentations et pratiques à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala, p. 107-124
- HEBERT, P. 1961. Samory en Haute-Volta. *Etudes voltaïques*, 2, p. 9-19
- HENIGE, D. 1974. *The Chronology of oral traditions: A quest for a Chimera*. Oxford Univ.Press.
- HENIGE, D. 1985. *Oral Historiography*, London, Longman.
- HOLDEN, J. 1965. The Zabarma conquest of North-West Ghana. *Transactions of the historical society of Ghana*, vol. III, p. 60-86
- HOWELL, A.M. 1997. *The Religious Itinerary of a Ghanaian People : the Kasena and the Christian Gospel*. Frankfurt, Peter Lang, 386p.
- IZARD, M. 1970. *Introduction à l'Histoire des Royaumes Mossi. 2 vol. Recherches voltaïques 12-13*, Paris, CNRS –Ouagadougou, CVRS
- IZARD, M. 1985. *Gens du pouvoir, gens de la terre : Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Basin de la Volta Blanche)*. Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- IZARD, M. et KI-ZERBO, J. 1998. « Du Niger à la Volta ». *Histoire Générale de l'Afrique, vol. 5 : l'Afrique du XVI^e au XVIII^e siècle*. S/D. B.A. Ogot, édition abrégée, Paris, Présence africaine/ Edicef/ Unesco, p. 238-263
- JOLLY, J. 1996. *Histoire du continent africain, 3 vol.* Paris, l'Harmattan
- KAMBOU-FERRAND, J-M. *Peuples voltaïques et conquête coloniale. 1885-1914. Burkina Faso*. Paris, ACCT/l'Harmattan, 1993, 480p
- KEDREBEOGO, G. 2003. Les Langues gurunsi du Burkina Faso : une mise à l'épreuve de la méthode comparative ». *Communication aux Séminaires de L'IN.S.S.* Ouagadougou, 02 octobre 2003

- KIBORA, O.L. 1995. *L'Alliance matrimoniale : thème charnière de l'organisation sociale kasina (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat, Paris VII, 356p
- KIBORA, O.L. 1997. *Du Dehors au-dedans : l'alliance matrimoniale chez les Kasina (Burkina Faso)*. Paris, publications de l'Université Paris 7-Denis Diderot, 161p
- KIBORA, O.L. 1997. La pluralité des sources de l'histoire chez les kasina de Kaya-Navio (Burkina Faso) . *Journal des Africanistes*, 67 (1), p 97-106
- KIETHEGA, J.B. 1980. *L'exploitation traditionnelle de l'or sur la rive gauche de la Volta Noire (Région de Poura- Haute-Volta)*, Thèse de 3^e cycle, Paris I, 399p
- KIETHEGA, J.B.1993. La mise en place des peuples du Burkina Faso. *Découvertes du Burkina, vol. I*. Paris-Ouagadougou, SEPIA-A.D.D.B, p. 9-29
- KIETHEGA, J.B. 1993. Le Cycle du fer au Burkina Faso. *Découverte du Burkina, vol. II*. Paris- Ouagadougou, SEPIA- A.D.D.B, p. 72-96
- KIETHEGA, J.B. 1996. *La Métallurgie lourde du fer au Burkina Faso*. 2 vol. Thèse d'Etat, Paris I, 802p.
- KI-ZERBO, J. 1978. *Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à Demain*. Paris, Hatier, 731p
- KI-ZERBO, J. 1986. (Directeur). *Histoire Générale de l'Afrique. Vol. 1 : méthodologie et préhistoire africaine*. Edition abrégée, Paris, Présence africaine/Edicef/unesco, 416p.
- KOUANDA, A. 1986. Historiographie du Burkina : un bilan . *Connaissance du Burkina*. Université de Ouagadougou, INSHUS, p.43-54
- LECOQ, A. 1912. Le Commerce de l'Afrique romaine . *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran (BSGAO)*. Alger, 32, p. 293-380 et 447-556
- LIBERSKI, D. 1991. *Les Dieux du territoire : unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5^e section, 324p
- MANESSY, G. 1969. *Les Langues gurunsi. Essai d'application de la méthode comparative à un groupe de langues voltaïques*. 2 fsc. Paris, Selaf
- MANESSY, G. 1975. *Les Langues Oti-Volta. Classification généalogique d'un groupe de langues voltaïque*. Paris, Selaf, 310p

- MANESSY, G. 1979. *Contribution à la classification généalogique des langues voltaïque*. Paris, Sélaf, 107p
- MANOUKIAN, M. 1952. *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast. Western Africa, part V*. London, International African Institute, 101p
- MASSA, G et MADIEGA, Y.G. (S/D). 1995. *La Haute-Volta coloniale : témoignages, recherches, regards*. Paris, Karthala, 677p.
- MEILLASSOUX, C. (S/D). *L'esclavage en Afrique Précoloniale*. Paris, François Maspero, 1975. 582p
- MIETTON, N. 1979- 1980. *Recherches géomorphologiques au sud de la Haute-Volta. La dynamique actuelle dans la région de Pô-Tiébélé*. Thèse de 3^{ème} cycle, Grenoble I
- MILLOGO, J.B. 1998. *Histoire du peuplement précolonial du pays Bobo-Sogokire (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat unique, Paris I, 522p
- NICOLAS, F.J. 1952. La question de l'ethnie « Gourounsi » en Haute-Volta (AOF), *Africa*, 22 (2) p. 170-172
- PALLIER, G. 1978. *Géographie générale de la Haute-Volta*. Université de Limoges-CNRS, publications de l'UER des Lettres et Sciences humaines, 240p
- PERROT, C. H. 1993. Sources orales et histoire : un débat permanent . Dans *Sources orales et histoire de l'Afrique*. Paris, CNRS, p.11-17
- PERROT, C.H. (S/D). 2000. *Lignages et territoires en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles. Stratégies, compétition, intégration*. Paris, Karthala, 226p.
- PIBOT, J. 2001. *Les peintures murales des femmes kassena du Burkina Faso*. Paris, Harmattan, 124p
- PILASZEWICZ, S.1992. *The Zabarma conquest of North-west Ghana and Upper Volta. A Hausa narrative « histories of Samory and Babatu and others»*. By Mallam Abu. Warsowie, polish scientific publishers
- RATTRAY, R.S. 1932. *The tribes of the Asanti hinterland*, Oxford, Clarendon press, 2 vol.
- ROUCH, J. 1956. *Migrations au Ghana (Gold Coast)*. Paris, Société des Africanistes, 175p

- SAINT-JALMES, B. *Aspects historiques et sociologiques d'un village kasena de Haute-Volta*. Ouagadougou, CVRS, 53p.
- SKINNER, E.P. 1972. *Les Mossi de Haute-Volta*. Paris, Nouveaux Horizons, 452p
- SOW, O. 2002. Islam et tradition dans l'empire songhay . *Recherches Africaines. Annales de la Faculté des Lettres, Langues, arts et Sciences Humaines*. N° 00, Bamako, université du Mali, p. 55-66
- TAUXIER, L. 1912. *Le Noir du Soudan-Pays Mossi et Gourounsi. Documents et analyses*. Paris, Emile Larose, 795 p.
- TAUXIER, L. 1924. *Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi*. Paris, Emile Larose, 208p
- TIENDREBEOGO, Y. 1964. *Histoire et coutume royales des Mossi de Ouagadougou*. Rédaction et annotation de R.Pageard. Ouagadougou, 204p
- TOUSSAINT, Y.T. 1993. « Toponymie et histoire nationale ». *Africa Zamani*. Numéro Spécial sur le Bénin. Nouvelle série, N° 1, p.51-64.
- VILL, E. 1954. Trois quarts de siècles de recherches sur l'économie grecque antique. *Annales Economie-Société-Civilisation*. Paris, n° IX, p.7-22
- VITI, F. 2000. La construction de l'espace politique baule. Le cas de l'Aïtu nvlé (Côte d'Ivoire). Dans Claude Hélène Perrot (S/D). *Lignages et territoires en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles. Stratégies, compétition, intégration*. Paris, Karthala, , p.113-151
- VOULET (Lt) et CHANOINE (Cpt). 1995. La Conquête du Mossi et du Gourounsi (1896-1897). Conférences données le 19 octobre 1897 à la Société de Géographie Commerciale de Paris . Dans Merlet (A), *Textes Anciens sur le Burkina (1853-1897), Découvertes du Burkina* .Paris-Ouagadougou, SEPIA-A.D.D.B, p.237-283.
- YAGO, O. 1985. *Essai sur l'architecture militaire en pays nouna et sissala*. Mémoire de Maîtrise. Université de Ouagadougou, 141p.
- ZEZE BEKE, P. 2000. Les Nyabwa et les paradoxes de l'intégration (Côte-D'Ivoire). Dans *Lignages et Territoires en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles. Stratégies, compétition, intégration*. S/D Claude Hélène Perrot, Paris, Karthala, p. 23-37
- ZWERNEMANN, J. 1957. Untersuchungen zur sprachen der Kasena (Etudes sur la langue kasim). *Africa und ürbersee*, Berlin, band 41 (1-2) pp. 3-26 et 41 (3), p. 97-116

- ZWERNEMANN, J. 1957. Kasem dialects in the Polyglotta Africana . *African Language review*, 6, p. 128-152
- ZWERNEMANN, J. 1958. Shall we use the word « Gurunsi » ? . *Africa*, 28, p. 123-126
- ZWERNEMANN, J. 1963. Feldtypen und speichertypen bei den Kasena in Obervolta. *Zeitschrift für Ethnologie*, 88, p. 310-317
- ZWERNEMANN, J. 1963. Zur Sozialordnung des Kasena von Pô (Obervolta)
L'organisation sociale des Kasena de Pô (Haute-Volta) .
Tribus, 12, p. 33- 104
- ZWERNEMANN, J. 1964. La querelle de l'enfant pas encore né : une légende historique
des Gurunsi et ses parallèles . *Notes africaines*, 101, p. 226-227
- ZWERNEMANN, J. 1964. La divination chez les Kasena de Haute-Volta . *Notes
Africaines*, 102, p. 55-60
- ZWERNEMANN, J. 1972. La fondation de Pô : essai d'interprétation des traditions orales
d'une ville kasena . *Notes et documents voltaïques*, 2 (2), janvier-
mars (1969), pp. 3-15 et Dans Diouldé Laya (éditeur). *La tradition
orale. Problématique et méthodologie de l'histoire africaine.*
Niamey /Niger, CRDTO, p. 138-149.

INDEX

Cet index ne prend pas en compte les mots et les termes qui reviennent pratiquement dans toutes les pages. C'est le cas par exemple de Kasena, kasena ou du Kasongo. De même, dans la partie patronyme, nous n'avons retenu que les noms d'auteurs directement utilisés. En revanche, les informateurs n'ont pas été retenus pour la simple raison que même quand ils ne sont pas cités, les informations qu'ils donnent soutiennent toujours nos analyses.

PATRONYMES (NOMS D'AUTEURS)**A**

Abasi : 58; 288; 479.

Abouga : 479.

Ada : 59; 60; 360 ; 361 ; 362 ; 367; 381 ; 479.

Amselle : 43 ; 44 ; 187.

Aneyan : 46; 47; 57; 158; 183; 188; 200; 206; 208; 213; 222; 423; 425; 466.

Arhin : 344; 481.

Awedoba : 138; 157; 183; 199; 200; 292; 341; 428.

B

Badey : 60 ; 368 ; 480

Barker : 6 ; 10; 22; 39; 40; 41; 44; 58 ; 480.

Barth : 23; 350 ; 480

Batiga : 59; 203 ; 229 ; 480

Bayili : 19; 20; 21; 22; 23 ; 28 ; 41; 42; 99 ; 120 ; 314; 480

Bazemo : 314 ; 480.

Bazin : 44 ; 480.

Binger : 4; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 31; 32; 37; 51; 52; 118; 148; 303; 313; 314; 315; 323; 324; 325; 326; 342; 343; 345; 348; 350; 352; 353; 354; 355; 359; 375; 376; 377; 378; 379; 380; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 394; 395; 399; 402.

Bonvini : 6 ; 10 ; 16; 40; 41; 56 ; 480

Bourdier : 83; 174 ; 432; 480

Boutillier : 376

Bowdich : 23; 341; 342; 481.

C

Callow : 317

Cardinall : 38; 40; 42; 53; 54; 183; 187; 196; 197; 198; 201; 233; 238; 239; 240; 247 ; 291 ; 348 ; 350 ; 354 ; 481

Chanoine : 35; 48; 52; 397; 398; 399; 401; 402; 403; 405; 409; 413; 486.

Cremer : 13 ; 32; 53 ; 481

D

Delafosse : 31; 32; 35; 37; 38; 51; 52 ; 53; 54; 55; 105 ; 111; 119; 120; 148; 481.

Dittmer : 56; 116; 153; 177; 179; 183; 186; 188; 197; 201; 204; 209; 212; 213; 214; 215; 217; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 246; 248; 254; 255; 260; 263; 269; 273; 291; 300; 305; 418; 429 ; 481.

Duperray : 17 ; 22 ; 23 ; 24 ; 28 ; 35 ; 36 ; 37 ;38 ; 40 ; 46 ; 47 ; 51 ; 60 ; 66 ; 111 ; 124 ; 145 ; 146 ; 147 ; 183 ; 188 ; 198 ;231 ; 236 ; 238 ; 241 ; 245 ; 252 ; 325 ; 327 ; 329 ; 335 ; 340 ; 343 ;344 ; 345 ; 348 ;354 ; 355 ; 429 ; 466. ; 481.

Duval : 12; 236 ; 245 ; 299 ; 481.

F

Ferguson : 10; 19 ; 29; 30; 31; 38; 51; 119; 148; 348; 394; 395; 396; 397; 402; 403; 404. 413. 481.

G

Gayibor : 21 ; 74 ; 78 ; 84 ; 99 ; 106 ; 165 ; 208 ; 239 ; 315 ; 358 ; 481.

Gomgnimbou : 47; 50; 95 ; 141 ; 162 ; 205 ; 230; 267 ; 287 ; 295 ; 344 ; 369 ; 382 ; 417 ; 478 ; 481 ; 482.

Gonnin : 144 ; 482

H

Hahn : 21 ; 53 ; 59; 314 ; 316 ; 320 ; 321 ; 322 ; 323 ; 340 ; 482 ; 483.

Hebert : 351; 359 ; 483

Henige : 157; 383.

Holden : 348; 483.

Howell : 10; 58; 86; 137; 138; 139; 154; 151; 157; 175; 183; 224; 225; 226; 227; 281; 345; 372; 373; 379; 380; 381; 382; 402; 406; 409; 410; 411; 412; 413; 424; 426; 429 ; 483.

I

Izard : 37; 40; 41; 159; 162; 184; 201; 239; 268; 344; 348; 356.; 483.

J

Jolly : 384; 385; 386; 483.

K

Kambou-Ferrand : 13; 220; 398; 405; 483.

Kedrebeogo : 44; 483.

Kibora: 11; 57; 63; 65; 66; 241; 242; 258; 304 ; 306; 309; 316; 384.

Kiéthéga: 60; 88;105; 111; 120; 122; 146; 163; 314; 320; 321; 367; 368; 484.

Ki-Zerbo: 13; 341; 383; 432; 483; 484.

Kouanda: 120; 312; 484.

L

Lecoq: 313 ; 484.

Liberski : 6; 7; 8; 10; 15; 22; 37; 57; 61 ; 108; 142; 183; 188; 189; 200; 201; 212; 229; 230;
231; 233; 237; 241; 278; 306; 307; 339; 340; 365; 388; 484.

M

Manessy : 16 ; 17 ; 21 ; 484 ; 485.

Manoukian: 33 ; 34 ; 35 ;54 ; 55; 120; 148 ;163 ; 177 ; 240 ; 485.

Madiéga: 21 ; 483 ; 485.

Massa: 485

M'bokolo: 43 ; 44 ; 479.

Meillassoux :376 ; 485.

Miétton : 6 ; 8 ; 485

Millogo: 74 ; 485.

Minh-Ha: 174 ; 432 ; 480

N

Nicolas: 23 ; 24 ; 38 ;39 ;41 ; 338; 383; 485.

P

Pallier: 8; 9; 485

Perrot :13; 61; 82; 88 ; 96 ; 144; 168; 482 ; 485 ;486.

Pibot :432; 485.

Pilaszewicz: 348 ; 351; 354; 357; 485.

R

Rattray : 34 ; 54 ; 55; 120 ; 163 ; 240; 247 ; 251; 304; 313 ; 342; 348; 485.

Rouch: 163; 485.

S

Saint-Jalmes: 56; 82 ; 93; 103; 134; 137; 360; 361; 363; 485.

Skinner: 145 ; 159; 344; 486.

Sow: 357; 486.

T

Tauxier : 19; 20 ; 22; 23 ; 32 ; 33; 36 ; 37 ; 38 ; 40; 50; 52; 54 ; 118 ;126; 148 ; 178; 183 ;
186; 187; 192 ; 193 ; 195; 196; 197; 198; 202; 204 ; 237 ; 238 ; 239; 247 ; 290;
294; 304; 313; 315; 317 ; 318; 319; 320; 321; 322 ; 323; 326; 328; 337 ; 348 ; 350;
353 ; 354 ; 360; 367; 368; 369 ; 370; 371; 372; 379; 380; 382; 426; 427; 486.

Teviu :317

Tiendrébéogo: 124; 161; 186; 289; 486.

Toussaint: 244; 486.

V

Vill: 313 ; 486.

Vitti: 13; 486.

Voulet : 35; 48 ; 52 ; 397 ; 398 ; 399; 400; 401; 402; 403; 405; 409

Y

Yago: 60; 356; 486.

Z

Zézé-Béké: 96; 136; 168; 486.

Zwernemann : 25; 39 ; 56 ; 59; 77; 82 ; 99; 132; 137 ; 146; 147; 150; 151 ; 243; 257; 336;
486; 487.

ETHNONYMES

A

Aja-ewe: 84; 106.

Akébou : 208

Allemands : 31 ; 347 ; 385; 386 ; 387 ; 394 ; 395; 397 ; 515

Anglais:31 ; 347 ; 354 ; 383 ; 385 ; 394 ; 395 ; 397 ; 402 ; 403 ; 404; 407; 409 ; 415; 434.

Ashanti :23 ; 25 ; 34 ; 51 ; 53 ; 226 ; 325 ; 326 ; 341 ; 344; 349; 354 ; 364 ; 376 ;

B

Bambara: 19 ; 43 ; 44 ; 480

Baulé: 13 ; 14

Bété: 44

Birifor : 4 ; 34

Bissa : 6 ; 31 ; 32 ; 123 ; 231 ; 233 ; 246 ; 261 ; 321 ; 322 ; 337 ; 339 ; 340 ; 351 ; 392 ; 393 ; 403 ;
431 ; 471

Bobo : 19 ; 74 ; 320 ; 485

Bogo : 239

Boloè : 239

Bonoè : 239

Boura : 33 ; 52 ; 353 ; 354 ; 360

Britanniques : 280 ; 372 ; 384 ; 385 ; 386 ; 387 ; 393 ; 394 ; 395 ; 400 ; 402 ; 403 ; 404 ; 406 ;
407 ; 409 ; 410 ; 411 ; 412 ; 413 ; 414 ; 415 ; 416 ; 424 ; 427 ; 493 ; 515.

Builsa : 8 ; 34 ; 47 ; 49 ; 53 ; 239 ; 351 ; 400 ; 407 ; 412 ; 414 ; 415

Bwa : 21

C

Câla : 21

D

Dagara : 4 ; 13 ; 19 ; 20 ; 30 ; 34 ; 48 ; 252 ; 340 ; 407.

Dagomba : 4 ; 5 ; 19 ; 20 ; 23 ; 25 ; 26 ; 27 ; 29 ; 30 ; 31 ; 34 ; 38-43 ; 51 ; 55 ; 61 ; 71 ; 79 ;
103 ; 104 ; 119 ; 120 ; 123 ; 124 ; 148 ; 149 ; 163 ; 172 ; 177 ; 178 ; 183 ; 184 ;
187 ; 189 ; 190 ; 196 ; 197 ; 200 ; 201 ; 207 ; 208 ; 212 ; 217 ; 219 ; 221 ; 223 ; 226 ;
236 ; 239 ; 257 ; 316 ; 323 ; 325 ; 326 ; 337 ; 340-344 ; 347 ; 350-359 ; 363-366 ;
372 ; 376-378 ; 380 ; 386 ; 390 ; 392 ; 394 ; 395 ; 407 ; 413 ; 414 ; 429 ; 431 ; 433

Degha : 21 ; 32 ; 34

Delo : 17 ; 21

Dida : 43

Dioula (Dyula) : 27 ; 322 ; 323 ; 328 ; 376 ; 408 ; 409 ; 417 ; 429

Djan : 22

Dogon : 44 ; 119

E

Espagnols : 383

F

Frafra : 48 ; 411

Français :16 ; 31 ; 35 ; 347 ; 354; 385 ; 386 ; 387 ; 393-397 ; 400; 420; 403; 404; 406; 407; 408; 409; 412; 413; 416; 423; 427; 516.

G

Gonja: 19; 26 ; 27 ; 29; 30 ; 50 ; 341; 342 ; 394

Gourmantché (Gurma): 38 ; 119; 352 ; 395

Grecs: 38

Gurunsi : 4 ; 17; 19-26; 28-32 ; 34 ; 36-40 ; 42-44; 51; 60; 100; 118-120; 145; 146 ; 148 ; 163; 315 ; 326 ; 343 ; 347 ; 351; 355; 367 ; 376 ; 380 ; 391-397 ; 399- 409 ; 413; 416; 481; 487 ;413; 516.

H

Haoussa : 30 ; 325 ; 328 ; 354; 358 ; 376 ; 378.

Holladais: 383

I

Iprina: 89; 109 ; 171.

Issassoumè: 239

Italiens : 385

K

Kabyè :21

Kasena: (Presque toutes les pages)

Kotokoli :358

Kouhama: 358

Kusace: 31; 34 ; 48 ; 123; 141; 233; 495.

L

Leyla: 100; 314 ; 480 ; 495

Lobi:4; 13; 20; 26; 48 ; 394; 396; 495.

M

Mamprusi : 5 ; 19 ; 23 ; 31; 34; 38; 40-43; 49; 55; 79 ; 82; 110; 123; 124; 129; 141; 148; 149; 159; 163; 171; 183; 187-190; 196; 197; 202; 207 ; 209 ; 212; 218; 119; 241; 243; 380; 392; 404; 413-416; 433; 495.

Marka : 19

Mo: 21

Moose : 4-6; 12; 14; 19; 22; 23; 31; 32; 36-43; 46; 61; 71; 79; 82; 91; 99; 109; 111; 120; 124; 129; 132; 139-141 ; 145-149 ; 152; 159-162; 166-173; 176; 183-185; 187-190; 193; 195-202 ; 207; 209; 212; 218; 221; 223-226; 238; 239; 257; 267; 284; 286; 300; 307; 316; 320; 322; 325; 326; 329; 334; 337; 340; 342-344; 350;356; 370; 372; 376; 378; 380; 397; 414; 416; 431; 435; 469; 496.

N

Nanakana : 8; 15; 20; 23; 24; 25; 28; 31; 34; 35; 38; 39; 47; 48; 49; 50; 53; 54; 93; 110; 129; 141; 159; 231; 317; 337; 338; 339; 340; 354; 357; 360; 406; 407; 412; 414; 415; 417; 423; 431; 479

Ninse : 343

Nioniose: 31

Nuna : 6; 12; 13; 16; 21; 28; 31; 32; 35; 39; 42; 43; 54; 99; 100; 111; 123; 146; 188; 197; 201; 220; 236; 238; 299; 320; 328; 337; 338; 340; 353; 372; 382; 386; 391; 401; 406; 408; 416; 431; 477; 480.

Nyabwa: 96; 136; 168; 486

P

Peul 133; 357; 358; 363.

Portugais: 50; 163; 341; 383; 384; 385.

R

Romains: 99.

S

Sama: 21

Samo: 21; 145; 397.

Sénoufo: 44; 119.

Sin yari: 325

Sissala : 6; 8; 19; 24; 28; 31; 32; 33; 35; 38; 42; 52,; 53; 54; 60; 111; 112; 119; 337; 338; 340; 354; 355; 356; 381; 386; 391; 401; 403.

Siti : 21; 32.

T

Tem : 17; 21.

Tempolense : 34; 120

V

Vagala : 21; 34; 111; 112; 120.

Y

Yarse : 322; 325; 328; 417

Yorouba : 353; 359; 378.

TOPONYMES

A

Abakobi : 25.

Abomey : 396.

Accra : 6; 8; 9; 24; 25; 47; 51; 152; 298; 356; 392; 394; 407; 478; 480.

Açores : 383

Adoungo: 232; 261; 277.

Afrique : 8; 11; 13; 25; 30; 41; 43; 46; 61; 73; 74; 78; 80; 84; 87; 96; 120; 165; 168; 184; 312; 313; 326; 344; 376; 383; 384; 385; 386; 397; 416; 430; 478; 479; 482; 483; 484; 485; 486.

Agonon : 299

Algérie : 383

Allemagne : 310; 384; 385; 386; 392.

Amérique : 259; 384.

Angleterre : 385; 431.

Asio : 130; 146; 198.

Assinie : 386

Atlantique : 397

Autriche-Hongrie : 384

B

Bamako : 25; 386; 393; 486.

Bandiagara : 392; 396; 397; 398.

Banfora : 292; 351.

Banon : 232; 261; 277; 327; 336.

Bantoya : 20

Baporo: 26

Baouiga : 325

Belgique: 385

Benghazi : 358

Bénin : 165; 244; 315; 352; 486.

Berlin : 25; 56; 385; 387; 393; 403; 429; 430; 486.

Betare : 340

Bieha : 351; 355; 366.

Binagania : 214.

Bobo-Dioulasso : 25 ; 28; 29; 408.

Bogla : 214; 215.

Bondoukou : 26

Bonsa : 25

Boromo : 25; 26; 27.

Bouassan : 94; 103; 107; 126; 127; 166; 167; 170; 176; 203; 222; 332.

Bouganiéna (Bougagnono) : 26; 376.

Boulmona : 107; 186; 206; 208; 209; 211; 213; 218; 229; 233; 234; 265; 285; 332.

Bouna : 353; 359; 376; 394; 402; 403.

Boungou : 229; 233; 277; 266; 370; 417.

Bourou : 136; 277.

Boussouma : 145

Bowku : 403

Bruxelles : 384; 385; 386.

Burkina Faso : 4-6; 8; 13; 15; 17; 20; 32; 39; 45; 46; 50; 52; 55-60; 67; 69; 70; 74; 82; 94; 96; 101; 104; 107; 112-114; 120; 121; 126; 129; 138; 139; 141; 148; 149; 162; 163; 166; 176; 184; 185; 190; 222; 243; 249; 268; 312; 314; 315; 321; 326; 332; 335; 339; 347; 348; 351; 366; 370; 371; 374; 378; 381; 397; 398; 406; 409; 429; 431; 432; 452; 477-486; 512.

Buponga : 214

Buya : 127

Bwela : 340

C

Caire (Le) : 358

Cameroun : 384

Canaries (Iles) : 383

Cape (Le) : 383

Cape Coast : 23; 481.

Carthage: 99

Chiana : 4; 6; 8; 11; 15; 47; 48; 56; 58; 68; 82; 94; 95; 104; 106; 107; 111; 112; 116-118; 126; 128; 129; 136; 137; 138; 139; 141; 143; 147; 149-151; 158; 160; 161; 167; 168; 176; 186; 190; 192; 194; 195; 202; 209; 210; 213-215; 216; 224; 225-228; 231; 244; 246; 249; 256; 258; 260; 262-265; 269; 271; 280; 281; 293; 299; 303; 305; 316; 320; 322; 332; 333; 335; 337; 363; 366; 372; 373; 374; 375; 380; 381; 407; 410; 411; 412; 418; 419; 424; 429; 434, 475.

Chiania : 136; 277.

Christianburg : 25

Chuchuluga 366; 372; 381; 382.

Congo : 299; 385.

Côte d'Ivoire : 17; 32.

Cotonou : 386

D

Daboya : 25; 325; 326; 352; 353; 376.

Dahomey : 384; 394; 395; 396; 397.

Dakar : 431; 393; 394; 396; 402; 413.

Dakaye : 324; 400

Danemark : 385

Dasoma : 403

Dédougou : 20; 35.

Didyr : 20

Djabongo: 92

Djarobila : 127

Djenné : 377; 378.

Djogo : 127; 160.

Dolbizan : 351; 354; 355; 366; 381.

Dongo : 89; 91; 95; 97; 107; 166; 167; 207.

Dosso : 350

Doulnia : 186; 234; 427.

Doulougou : 146; 188; 323; 324.

Douré : 99

E

Espagne : 383; 385.

Etats-Unis : 385.

Europe : 310; 383; 384.

F

Fada N'Gourma : 37; 350; 384.

France : 48; 310; 383; 384; 385; 386; 394; 397; 400; 401; 403; 404; 413; 416; 431.

Freetown : 50

G

Gambaga : 25; 110; 132; 223; 325; 328; 344; 353; 393; 396; 403; 404; 407; 409; 410; 411; 412; 413; 426.

Gambie : 384.

Gayman : 25

Gelgodji : 397

Ghana : 4; 6; 8-11; 15-17; 19-21; 29; 30; 32; 33; 38-40; 45-48; 51; 53-58; 60; 61; 67-70; 82; 91; 92-96; 100; 101; 104; 107; 112; 114; 119; 121; 125; 126; 129; 130; 134; 141; 147-150; 158; 162; 163; 166; 167; 177; 184; 185; 190; 192; 194; 196-198; 211; 221; 233; 240; 243; 247; 249; 268; 277; 288; 309; 315; 322; 327; 330-333; 335-337; 342; 344; 347; 348; 351-355; 363; 366; 370; 371; 372; 374; 381; 382; 394; 402; 404; 406; 407; 412; 431; 432; 436; 478-480; 482; 483; 485.

Gnania : 137

Gold Coast : 24; 29; 31-33; 35; 38; 48; 49; 52; 55; 158; 163; 322; 328; 334; 369; 370; 373; 378; 381; 384; 386; 392; 394; 395; 396; 403; 407; 409; 410; 413; 414; 416; 417; 419; 426; 427; 428; 481; 485; 501.

Gombousgou : 231; 340.

Gongo : 279; 280; 327; 349; 378.

Gooli : 136; 137.

Gougogo : 89; 91; 97; 107; 115-118; 130; 135; 166; 167; 207; 246; 249; 334; 513.

Gourci : 162; 399.

Grande Bretagne : 29

Grèce : 112

Guenon : 186; 228; 229; 233; 277; 320; 322; 334; 366; 370; 374; 417; 427.

Guiaro : 4; 11; 13; 16; 46; 47; 52; 54; 67; 77; 78; 79; 94; 103; 104; 107; 111; 112; 126; 127; 128; 133; 138; 141; 146; 149; 150; 160; 161; 166; 167; 176; 186; 188; 191; 192; 195; 198; 202; 203; 223; 245; 266; 267; 268; 276; 292; 314; 322; 334; 335; 363; 366-369; 389; 408; 409; 417; 425; 427; 476; 477.

Guinée : 19; 348; 384; 480; 388.

Guirgo : 127; 143; 146; 160; 161; 176; 188; 191; 198.

Guyu : 132; 205; 211; 212; 221; 279; 280.

I

Idénia : 137

Inta : 341

Italie : 384; 385.

J

Jerma: 350

K

Kadaworo : 107; 126; 127; 166; 169; 176; 203.

Kadjelo : 94; 103; 136; 167; 214; 215; 293.

Kampala : 4; 6; 11; 13; 16; 52; 54; 67; 89; 91; 95; 97; 105; 113; 116; 118; 122; 129; 130; 135; 139; 141; 144; 148; 149; 150; 152; 162; 163; 166; 167; 176; 186; 190; 193; 194; 165; 199; 202; 207; 209; 210; 225; 231; 243; 245; 246; 249; 250; 254; 257; 258; 261; 266; 273; 283; 284; 288; 289; 290; 292; 295; 296; 297; 300; 301; 305; 320; 322; 327; 328; 333; 334; 335; 336; 338; 340; 363; 365; 366; 368; 369; 370; 374; 380; 408; 409; 416; 417; 421; 422; 423; 427; 476.

Kalviu : 137

Kapori : 28; 50; 92; 96; 101; 131; 132; 172; 198; 205; 217; 218; 223; 232; 277; 285; 294; 298; 325; 390; 392; 475; 476.

Kapro : 132; 279; 280; 476.

Karaga : 352; 353; 354; 355.

Kassira : 417

Kasno : 131; 132.

Kassana/Kasana : 82; 111; 129; 141; 144; 162; 163; 171; 172; 185; 186; 190; 193; 194; 195; 200; 204; 205; 206; 27; 211; 217; 218; 221; 223; 224; 232; 233; 243; 262; 278; 294; 297; 331; 337; 366; 373; 377; 381; 382; 476.

Kasongo (présent dans presque toutes les pages)

Kassou : 146; 351; 355; 366.

Katiu : 11; 14; 15; 47; 58; 116; 137; 215; 216; 231; 280; 281; 366; 372; 373; 381; 409; 410; 434.

Kaya : 133; 191; 228; 229; 233; 241; 277; 280; 330; 370; 484.

Kayaro : 11; 48; 56; 58; 68; 69; 94; 103; 104; 106; 107; 112; 129; 130; 136; 141; 142; 144; 150; 152; 153; 154; 155; 157; 163; 167; 168; 175; 194; 195; 202; 210; 211; 225;

226; 262; 290; 309; 332; 333; 334; 335; 366; 370; 372; 373; 374; 379; 380; 381;
407; 409; 410; 412; 424.

Kiéfangué : 377

Kikanzono : 279; 280.

Kintampo : 326

Kolforo : 134

Kolo : 103; 104; 245.

Kollo : 56; 92; 96; 97; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 110; 111; 132; 133; 134; 139; 140;
163; 167; 168; 169; 170; 171; 173; 176; 185; 188; 229; 233; 277; 307; 338; 362; 363;
366; 370; 475.

Kologu : 15

Kombissiri : 127; 134; 140; 160; 161; 396;

Kong : 19; 26; 27; 348; 392; 396; 380;

Korogho : 325

Koudougou : 35; 42; 401.

Koumbili : 4; 11; 13; 16; 28; 47; 51; 52; 54; 67; 77; 79; 82; 94; 103; 107; 111; 112; 113; 122;
126; 127; 129; 133; 138; 141; 143; 146; 147; 149; 150; 160; 161; 166; 167; 169;
175; 174; 175; 176; 186; 187; 188; 191; 195; 196; 198; 202; 203; 204; 207; 210;
222; 223; 260; 267; 268; 276; 303; 320; 325; 332; 334; 335; 340; 363; 366; 367;
368; 369; 370; 372; 381; 388; 389; 390; 408; 409; 417; 423; 476.

Koumbo : 146; 188

Koupéla : 23; 323.

Koury : 408

Kukula : 372

Kum : 107; 126; 127; 166; 167; 170; 292.

Kumasi : 341; 342; 403.

Kwincha : 194; 210

L

Ladio : 26

Lagos : 386

Langouérou : 280

Léo: 8; 24; 32; 33; 35; 37; 51; 52; 54; 82; 127; 141; 158; 160; 162; 317; 345; 350; 351; 353;
355; 356; 360; 365; 366; 371; 373; 381; 384; 387; 392; 400; 402; 403; 404; 405; 407;
408; 409; 413; 416; 417; 421; 422; 426; 428; 477; 478.

Liptako : 397

Lirabia : 322 ; 340.

Lo : 228

Londres : 394 ; 402

Loumbila : 126 ; 127 ; 129 ; 133 ; 143 ; 144 ; 146 ; 147 ; 149 ; 156 ; 161 ; 166 ; 186 ; 188 ;
191 ; 194 ; 196 ; 198 ; 200 ; 207 ; 222 ; 228 ; 234 ; 307 ; 332 ; 414 ; 477.

M

Maguiniassan : 107 ; 127 ; 128 ; 166 ; 167.

Mali : 357 ; 378 ; 486.

Mané : 111 ; 127 ; 143 ; 146 ; 160 ; 161 ; 176 ; 186 ; 191 ; 177.

Manga : 340 ; 356 ; 369 ; 378

Mani : 377

Mankanon : 89

Manon : 110 ; 121 ; 232 ; 277.

Mantihô : 107

Mantiongo : 89 ; 91 ; 107 ; 246 ; 249 ; 322.

Mayaro : 136 ; 231 ; 232 ; 277.

Mirigu : 15 ; 392.

Moogo : 42 ; 61 ; 143 ; 144 ; 173 ; 210 ; 256 ; 329 ; 347 ; 377.

Mopti : 396

Mozambique : 385

N

Naa : 11

Nadunayaro : 339

Naga : 15

Nahouri : 8 ; 10 ; 15 ; 88 ; 89 ; 90 ; 91 ; 92 ; 95 ; 96 ; 97 ; 98 ; 99 ; 100 ; 101 ; 104 ; 105 ;
107 ; 108 ; 121 ; 135 ; 138 ; 170 ; 176 ; 190 ; 193 ; 221 ; 222 ; 234 ; 241 ; 242 ;
243 ; 244 ; 249 ; 366 ; 369 ; 378 ; 475 ; 479.

Nakongo : 11 ; 14 ; 15 ; 137 ; 280 ; 366 ; 372 ; 381 ; 411 ; 434.

Nakoum : 207 ; 249 ; 33.

Nakoura : 128 ; 192.

Nalérigu : 129 ; 141 ; 162 ; 163 ; 185 ; 186 ; 190 ; 194 ; 200 ; 205 ; 206 ; 207 ; 208 ; 209 ;
211 ; 229 ; 338 ; 414 ; 415 ; 434.

Namogo : 279 ; 280 ; 360 ; 369 ; 475.

Nassio : 331

Navrongo/Navaro : 15 ; 16 ; 47 ; 49 ; 53 ; 55 ; 211 ; 226 ; 336 ; 372 ; 409 ; 410 ; 411 ; 412 ;
414 ; 415 ; 423 ; 424 ; 426 ; 427 ; 429 ; 475 ; 478.

Negarpoulou : 105

Niamey : 56 ; 78 ; 350 ; 432 ; 481 ; 487.

Niger : 19 ; 22 ; 25 ; 29 ; 31 ; 32 ; 41 ; 56 ; 344 ; 348 ; 350 ; 352 ; 354 ; 364 ; 375 ; 384 ; 386 ;
387 ; 396 ; 403 ; 480 ; 481 ; 483 ; 487.

Nigéria : 351

Nitiédougou : 408

Nobéré : 111 ; 128 ; 129 ; 130 ; 133 ; 134 ; 136 ; 138 ; 139 ; 140 ; 143 ; 145 ; 146 ; 147 ; 158 ;
159 ; 160 ; 161 ; 167 ; 173 ; 176 ; 186 ; 188 ; 190 ; 192 ; 193 ; 198 ; 209 ; 223 ; 224 ;
333 ; 344 ; 408 ; 477.

Norvège : 385

Noungou : 370

O

Oua : 26 ; 355 ; 359 ; 376 ; 377.

Ouagadougou : 24 ; 25 ; 26 ; 28 ; 29 ; 34 ; 35 ; 42 ; 52 ; 55 ; 11 ; 129 ; 133 ; 145 ; 146 ; 160 ;
161 ; 162 ; 188 ; 191 ; 192 ; 258 ; 267 ; 323 ; 325 ; 326 ; 329 ; 344 ; 345 ;
356 ; 365 ; 377 ; 389 ; 392 ; 393 ; 394 ; 395 ; 396 ; 397 ; 398 ; 399 ; 401 ;
403 ; 408 ; 409 ; 414 ; 416 ; 417 ; 421 ; 422 ; 427 ; 475 ; 478 ; 479 ; 480 ;
481 ; 482 ; 483 ; 484 ; 486.

Ouahigouya : 356 ; 399.

Oual-oualé/Wal walé : 27 ; 324 ; 325 ; 326 ; 392.

P

Paga : 4 ; 11 ; 28 ; 51 ; 54 ; 67 ; 68 ; 92 ; 93 ; 95 ; 96 ; 100 ; 101 ; 104 ; 106 ; 107 ; 129 ; 130 ; 135 ; 136-139 ; 141 ; 144 ; 149-152 ; 154 ; 157 ; 162 ; 163 ; 167 ; 176 ; 190 ; 194 ; 195 ; 199 ; 202 ; 209 ; 210 ; 226 ; 231 ; 232 ; 243 ; 249 ; 262 ; 277 ; 289 ; 291 ; 296 ; 317 ; 324 ; 325 ; 327 ; 330 ; 332 ; 333 ; 334 ; 336 ; 338 ; 343 ; 362 ; 363 ; 366 ; 372 ; 378 ; 389 ; 390 ; 391 ; 392 ; 407 ; 409 ; 412 ; 415 ; 424 ; 436 ; 475.

Pays-Bas : 385

Pindaa : 93 ; 95 ; 96 ; 100 ; 101 ; 104 ; 106 ; 107 ; 109 ; 121 ; 135 ; 136 ; 138 ; 139 ; 167 ; 198 ; 174 ; 176 ; 209 ; 210 ; 214 ; 215 ; 216 ; 217 ; 224-225 ; 226 ; 227 ; 243 ; 253 ; 293 ; 333 ; 476.

Pizono : 280

Pô : 4 ; 6 ; 11 ; 13 ; 16 ; 26 ; 46 ; 47 ; 50-52 ; 54-56 ; 59 ; 65-67 ; 69 ; 77-79 ; 82 ; 88-92 ; 94-97 ; 99 ; 101 ; 103-107 ; 109-111 ; 128-133 ; 136 ; 137 ; 141 ; 144-151 ; 155-163 ; 166 ; 167 ; 170-173 ; 175 ; 176 ; 178 ; 179 ; 185 ; 186 ; 188 ; 190 ; 192-195 ; 198-200 ; 202-207 ; 211 ; 212 ; 217-219 ; 221 ; 223 ; 224 ; 226 ; 230 ; 232 ; 233 ; 234 ; 241-246 ; 257 ; 258 ; 261 ; 262 ; 265 ; 271 ; 276-280 ; 285 ; 290-292 ; 294 ; 297 ; 299-331 ; 305 ; 317 ; 319 ; 320 ; 322 ; 324 ; 327 ; 330 ; 331 ; 335-338 ; 340 ; 343 ; 344 ; 349 ; 352 ; 356 ; 363 ; 366-369 ; 372-374 ; 378 ; 380 ; 391 ; 392 ; 407-409 ; 417 ; 421 ; 422 ; 423 ; 425 ; 427 ; 432 ; 475-481 ; 485 ; 487.

Pori : 340

Porto Novo : 386

Portugal : 383 ; 385.

Poun : 325

Poukouyan : 16 ; 132 ; 232 ; 261 ; 277 ; 279 ; 280 ; 327 ; 335 ; 340 ; 361 ; 366 ; 369 ; 422 ; 427 ; 476.

Poura : 26 ; 105 ; 111 ; 146 ; 484.

Prata : 366

R

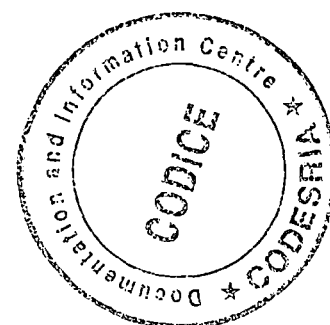
Rome : 112

Russie : 384 ; 385.

S

Saa : 94 ; 95 ; 104 ; 106 ; 107 ; 116 ; 136 ; 137 ; 139 ; 158 ; 167 ; 176 ; 195 ; 213 ; 214 ; 215 ; 216 ; 246 ; 249 ; 289 ; 320 ; 410 ; 515.

Saboro : 137 ; 215



Sakaa : 136 ; 277

Sakhaboutenga : 377

Salaga : 26 ; 163 ; 323 ; 324 ; 325 ; 326 ; 342 ; 344 ; 356 ; 375 ; 376 ; 378 ; 392 ; 393.

Samboro : 88 ; 90 ; 92 ; 95 ; 100 ; 104 ; 107-110 ; 170 ; 193 ; 221 ; 234 ; 241 ; 242 ; 244 ;
246 ; 452 ; 476.

Sanmatenga : 191

Sansanné-Mango : 354

Saponé : 146 ; 188 ; 377.

Sapouy : 26 ; 146 ; 188 ; 366.

Saro : 198

Sati : 24 ; 26 ; 27 ; 28 ; 51 ; 60 ; 146 ; 188 ; 351 ; 353 ; 355 ; 356 ; 366 ; 367 ; 371 ; 373 ;
381 ; 382 ; 392 ; 397 ; 400 ; 402 ; 403.

Sè : 249 ; 322.

Ségou : 393 ; 396.

Sénégal : 22 ; 25 ; 31 ; 32 ; 384 ; 386 ; 393 ; 394.

Shama : 163

Sia : 11 ; 13 ; 52 ; 54 ; 94 ; 104 ; 136 ; 137 ; 139 ; 160 ; 161 ; 167 ; 176 ; 190 ; 192 ; 194 ;
195 ; 417.

Sierra Léone : 50 ; 345 ; 384.

Sikasso : 28 ; 393.

Sirigu : 15

Sokoto : 351 ; 358.

Songao : 246 ; 340.

Songhay : 350 ; 357 ; 358.

Songo : 8 ; 16 ; 90 ; 91 ; 97 ; 208 ; 213 ; 232 ; 233 ; 241 ; 243 ; 246 ; 248 ; 261 ; 277 ; 278 ;
279 ; 299 ; 309 ; 320 ; 327 ; 330 ; 331 ; 363 ; 366 ; 369 ; 475.

Soudan : 32 ; 22 ; 28 ; 239 ; 354 ; 395 ; 396 ; 397 ; 408 ; 486.

Suède : 385

T

Taga : 127 ; 160 ;

Tamalé : 47 ; 424 ; 478.

Tambolo : 158 ; 366 ; 369.

Tamona : 69 ; 77 ; 78 ; 88 ; 89 ; 90 ; 91 ; 92 ; 94 ; 95 ; 96 ; 97 ; 98 ; 99 ; 100 ; 101 ; 103 ;
104 ; 107 ; 108 ; 109 ; 121 ; 130 ; 131 ; 132 ; 167 ; 170 ; 171 ; 172 ; 173 ; 176 ;
178 ; 193 ; 217 ; 221 ; 223 ; 224 ; 226 ; 234 ; 241 ; 242 ; 244 ; 245 ; 257 ; 261 ;
271 ; 373 ; 374.

Tangassogo : 320 ; 321 ; 322 ; 340 ; 366.

Tchad : 397

Tempelga : 129 ; 141 ; 166 ; 190 ; 194.

Tenkodogo : 403

Tiakané : 4 ; 11 ; 13 ; 26 ; 28 ; 51 ; 52 ; 57 ; 60 ; 101 ; 107 ; 113 ; 122 ; 126 ; 128 ; 136 ;
141 ; 149 ; 150 ; 161 ; 166 ; 167 ; 170 ; 176 ; 178 ; 186 ; 187 ; 192 ; 194 ; 195 ;
202 ; 203 ; 204 ; 223 ; 231 ; 243 ; 258 ; 261 ; 290 ; 303 ; 319 ; 320 ; 322 ; 325 ;
332 ; 335 ; 336 ; 340 ; 356 ; 363 ; 366 ; 367 ; 368 ; 369 ; 370 ; 373 ; 374 ; 379 ;
380 ; 389 ; 390 ; 392 ; 408 ; 409 ; 417 ; 475 ; 479 ; 480.

Tiébélé : 4 ; 6 ; 11 ; 13 ; 16 ; 20 ; 46 ; 47 ; 52 ; 54 ; 56 ; 57 ; 67 ; 77 ; 78 ; 79 ; 82 ; 91 ; 92 ;
93 ; 95 ; 96 ; 97 ; 101 ; 102 ; 103 ; 104 ; 105 ; 106 ; 107 ; 110 ; 116 ; 118 ; 126 ;
129 ; 186 ; 253 ; 276 ; 277 ; 278 ; 285 ; 286 ; 294 ; 307 ; 334 ; 358 ; 370 ; 378 ; 422.

Tô : 353 ; 355 ; 366 ; 402 ; 477.

Togo : 17 ; 21 ; 24 ; 25 ; 31 ; 74 ; 78 ; 84 ; 99 ; 106 ; 208 ; 239 ; 315 ; 358 ; 386 ; 392 ; 393 ;
394 ; 481.

Tombouctou : 24 ; 392 ; 393.

Tongo : 370

Tumu : 355 ; 366 ; 373 ; 403 ; 406.

Turquie : 385

Tuyalo : 89 ; 91 ; 116 ; 117 ; 360 ; 361 ; 365 ; 475 ; 476.

V

Virponi : 379

Vourassan : 127 ; 160.

W

Wa : 394 ; 403 ; 404 ; 405.

Wessa : 366

Y

Yagaba : 380 ; 404 ; 405 ; 406.

Yagouou : 246

Yako : 28 ; 397 ; 398 ; 399.

Yatenga : 17 ; 37 ; 42 ; 52 ; 162 ; 344 ; 356 ; 393 ; 396 ; 397 ; 398 ; 399 ; 416 ; 483.

Yedji : 190

Yendi : 5 ; 163 ; 324 ; 325 ; 344 ; 354 ; 366 ; 378.

Yôgse : 267

Z

Zabré : 322 ; 340.

Zéko : 15 ; 366 ; 370 ; 371 ; 417 ; 477.

Zênga : 92 ; 101 ; 107 ; 128 ; 166 ; 203 ; 204.

Zénian : 91 ; 96 ; 103 ; 105 ; 107 ; 166 ; 176 ; 185 ; 193 ; 198 ; 221 ; 223 ; 241 ; 244 ; 305 ;
476 ;

Ziou : 129 ; 141 ; 366 ; 370 ; 371 ; 417 ; 477.

Zira : 340

Zoaga : 393

CULTES-DINITES ET TITRES

A

Akollo : 92 ; 93 ; 102 ; 103 ; 134 ; 139 ; 140.

B

Babyo : 245 ; 257 ; 258 ; 469.

Bangawê : 95 ; 98 ; 469.

D

Dinga : 92 ; 93 ; 102.

Dwa tu : 105 ; 106 ; 165 ; 216 ; 225 ; 249 ; 275 ; 276 ; 269.

G

Gulu tu : 245 ; 470

Gungumag-na : 254 ; 470.

K

Katogo : 205 ; 212 ; 221.

Kwara : 12 ; 56 ; 57 ; 129 ; 131 ; 132 ; 135 ; 137-139 ; 156 ; 172 ; 177-179 ; 186 ; 187 ; 191 ;
193 ; 194 ; 196-200 ; 202-236 ; 238 ; 254 ; 259 ; 266 ; 269 ; 273 ; 274 ; 278 ; 279 ;
281-286 ; 288-290 ; 292-302 ; 307 ; 318 ; 330-333 ; 336 ; 337 ; 339 ; 340 ; 414 ;
418 ; 419 ; 423 ; 429 ; 471 ; 479.

Kwar-bu : 278

Kwara diga : 217 ; 285 ; 286 ; 471.

Kwar-boo : 212 ; 229 ; 296.

Kwar nu : 216 ; 228 ; 232 ; 294 ; 229

Kwara nu tu : 205 ; 212 ; 216 ; 217 ; 218 ; 222 ; 228 ; 229 ; 233 ; 254 ; 262 ; 265 ; 266 ; 271 ; 272 ;
276 ; 284 ; 285 ; 290 ; 293 ; 296 ; 298 ; 299 ; 471.

Kwara tu : 208 ; 213 ; 216 ; 222 ; 254 ; 262 ; 263 ; 264 ; 265 ; 266 ; 268 ; 271 ; 272 ; 273 ;
276 ; 284 ; 285 ; 286 ; 290 ; 292 ; 293 ; 296 ; 298 ; 299 ; 300 ; 471.

Kwar yig nu : 262 ; 263 ; 264 ; 271 ; 285 ; 286 ; 293 ; 331.

M

Moog naaba : 5 ; 12 ; 26 ; 28 ; 29 ; 145 ; 191 ; 192 ; 267 ; 286 ; 289 ; 335 ; 367 ; 370 ; 394 ;
395 ; 396 ; 397 ; 399 ; 416 ; 417.

N

Nabaru : 263 ; 283 ; 303 ; 304 ; 471.

Nahouri piu : 243 ; 244 ; 475

Nakwa : 62 ; 63 ; 144 ; 253 ; 254 ; 256 ; 263 ; 471.

Nakomse : 14 ; 145 ; 146 ; 147 ; 184 ; 188 ; 197 ; 199 ; 201.

Nanamse : 5 ; 161 ; 267 ; 344 ; 348.

P

Pabu : 296 ; 336 ; 472

Padira : 14 ; 290 ; 472

Padugu : 14 ; 125 ; 145 ; 472 ;

Pa faru : 12 ; 235 ; 273 ; 278 ; 279 ; 472

Pagandan : 12 ; 187; 231; 235; 265; 273; 278; 279; 299; 330; 472

Paar-kwara : 177 ; 178; 179; 191; 200; 202; 206; 228; 273; 286; 292; 298; 472.

Paar tiina : 14 ; 145.

Pataru : 254 ; 256; 257; 264; 285; 286; 290; 296; 298; 472.

Pê : 12 ; 14 ; 47; 53; 57; 62-66; 75; 77; 79; 91; 121; 125; 135; 136; 137; 155; 157; 158; 177; 184; 185; 187; 191; 208; 220; 224; 225; 229; 232; 234-236; 238; 240-243; 246; 248; 250; 251; 253-309; 314; 319; 327; 329-331; 333; 334; 336-340; 366; 370; 373; 374; 381; 388-391; 408-411; 418-424; 469; 471; 472; 473.

Pê kakwan : 254; 260; 261; 271; 298; 472.

Poo yuu : 243; 244.

T

Tangwam : 90 ; 93; 97; 108; 121; 174; 205; 212; 215; 216; 229; 240; 243; 244; 246; 253; 274; 298; 307; 309; 327; 372; 373; 472.

Tangwam tu : 62; 165; 199; 215; 240; 243-247; 251; 262; 266; 275; 276; 281; 284; 305; 309; 310; 319; 327; 472.

Tega tu : 14; 56; 57; 62; 94; 105; 118; 121; 136-139; 165 ; 169 ; 174-176 ; 188 ; 199 ; 213 ; 225 ; 236-253 ; 266 ; 268 ; 270-276 ; 280 ; 281 ; 283 ; 284 ; 294-296 ; 301 ; 302 ; 304-309 ; 314 ; 319 ; 327 ; 411 ; 418 ; 421 ; 472.

Tuyu tu : 270

Tyogonu : 254; 260; 268; 473.

V

Vrio : 62; 134; 135; 169; 177; 176; 283; 473.

Y

Yaga pê : 271; 473.

Yazura piu : 372.

Z

Zambao: 216; 273.

LISTE DES CARTES ET ILLUSTRATIONS

1. Liste des cartes

Carte n° 1 : Zone d'étude (Le pays <i>kasena</i>).....	7
Carte n° 2 : Les chefferies principales du pays <i>kasena</i>	15
Carte n° 3 : Localisation des populations <i>guruns</i>	18
Carte n° 4 : Localisation des sites des présumés premiers occupants du Kasongo.....	108
Carte n° 5 : Les Migrations des ancêtres fondateurs de chefferies en pays <i>kasena</i>	142
Carte n° 6 : les principales voies commerciales du pays <i>kasena</i> au XIX ^e siècle.....	324
Carte n° 7 : Itinéraire probable de la progression de l'invasion <i>zaberma</i> au Kasongo.....	365
Carte n° 8 : Itinéraire de Binger en pays <i>kasena</i>	388
Carte n° 9 : Itinéraire de Voulet et de Chanoine au Burkina Faso.....	398
Carte n° 10: Convention de Yagaba.....	405

2. Les croquis

Croquis n° 1 : Aire de diffusion du <i>kwara</i> de Tiébélé.....	230
Croquis n° 2 : Aire de diffusion du <i>kwara</i> de Pô.....	230
Croquis n° 3 : le Chef de Koumbili d'après Binger.....	389

3. Les photos

Photo 1 : Le Kayara-pê Tiyiamo (1951-1984) et sa cour.....	255
Photo 2 : Le Tiébéli-pê Dubidjia (1954-1983) et sa cour notable de la cour de Tiébélé)...255	
Photo 3 : Danse guerrière à l'occasion de funérailles du <i>Tiébélé-pê</i> Dubidjia.....	287
Photo 4 : Nahiré Dubidija, prince candidat de Tiébélé.....	295
Photo 5 : Enceinte fortifiée de la Cour du chef de Tiakané.....	368
Photo 6 : Le Pô-pê Lougtiang (1949-1987).....	374

TABLE DES ANNEXES

Annexe 1 : Extrait d'entretiens en pays kasena :	436
1.1 Entretien à Paga (Ghana).....	436
1.2 Entretien à Samboro (Burkina Faso).....	452
Annexe 2 : Carnet signalétique du chef Aneyan de Tiébélé	466
Annexe 3 : Intronisation du Tiébéli-pê.....	468
Annexe 4 : Glossaire des principaux termes et expressions kasena utilisés.....	469

TABLE DES INDEX

Index des Patronymes :.....	489
Index des Etonymes :.....	492
Index des Toponymes :.....	496
Index des cultes, divinités et titres :.....	508

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	4
1. Le pays	6
2. La population	9
3. La problématique du terme <i>gurunsi</i>	16
3.1. Localisation géographique des populations <i>gurunsi</i>	20
3.2. Les « découvreurs » des Gurunsi	22
3.3. L'extension et la généralisation du mot <i>gurunsi</i>	24
3.4. L'origine et la signification du terme	36
4. Les sources	45
4.1. Les sources écrites	46
4.2. Les Sources Orales de l'histoire des Kasena	61
5. Savoir interne et histoire chez les Kasena	70
5.1. Perception de l'histoire chez les kasena	70
5.2. Une conception idéaliste du passé.	72
5.3. Rôle et place de l'histoire dans la société kasena	72
5.4. Détention et transmission du savoir historique au Kasongo	74
PREMIERE PARTIE : MISE EN PLACE DU PEUPEMENT ET ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE DES POPULATIONS ANCIENNES DES ORIGINES AU XVI^e SIECLE	81
CHAPITRE I : LE PEUPEMENT ANCIEN	86
1.1. Les faits	88
1.1.1. Ceux dont les ancêtres sont descendus du ciel	88
1.1.1.1. Version recueillie à Nahouri	89
1.1.1.2. Version fournie par les anciens de Tamona	90
1.1.1.3. Version fournie par le village de Samboro	90
1.2. Tentative d'explication	94
1.3. Essai d'identification des populations anciennes	107
1.4. Tentative de Datation	112
1.4.1. Liste des chefs de terre de Gougogo (chefferie de Kamapala)	115
1.4.2. Liste des chefs de terre de Tuyalo : lignage Dougdjiébia (Tiébélé)	116
1.4.3. Liste des chefs de terre de katiu (Saa) (chefferie de Chiana)	116
CHAPITRE II : LES MIGRATIONS HISTORICO-LEGENDAIRES	123
2.1. Les récits de migrations et de fondation de chefferies	126

	514
2.1.1. Récit de fondation de la chefferie de la chefferie de Pô	130
2.1.2. Récit de fondation de la chefferie de Tiébélé	132
2.1.2.1. Version n° 1 :	133
2.1.2.2. Version n° 2:	134
2.1.3. Récit de fondation de la chefferie de Paga	135
2.1.4. Récit de fondation de la chefferie de Chiana.	136
2.2. Analyse des récits de migration	137
2.3. Tentative de Datation des migrations	149
2.3.1. Liste des chefs de Paga	152
2.3.2. Liste des chefs de Kayaro	153
2.3.3. Liste des chefs de Pô.....	155
2.3.4. Chefferie de Tiébélé.....	156
 CHAPITRE III : LES RAPPORTS ENTRE LES PREMIERS OCCUPANTS ET LES	
NOUVEAUX VENUS	165
3.1. La Rencontre entre les deux communautés	166
3.1.1. Une rencontre pacifique et intégrative.....	166
3.1.2. Une rencontre conflictuelle.....	170
3.2. L'Instauration d'Un Nouvel Ordre Socio-Politique	174
 DEUXIEME PARTIE : LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE KASONGO ET SON	
EVOLUTION SOCIOPOLITIQUE DU XVI^e SIECLE AU MILIEU DU XIX^e SIECLE	181
 CHAPITRE IV : L'EMERGENCE DU PAARE COMMANDEMENT POLITICO-	
RELIGIEUX	183
4.1. L'Idéologie du pouvoir en pays kasena	184
4.2. L'origine du paare chez les kasena	185
4.3. Les conditions de l'émergence de la chefferie en pays kasena.....	220
4.4. Processus de constitution d'une chefferie principale.....	228
 CHAPITRE V : ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT DES NOUVELLES	
INSTITUTIONS SOCIO-POLITIQUES.....	235
5.1. La Chefferie de terre	237
5.1.1. Origine du tega tu	239
5.2. Le Paare ou la chefferie politico-religieuse	253
5.2.1. La composition de la cour du pê.....	254
5.2.1.1. Les Nakwa ou conseillers du pê	256
5.2.1.2. Le pataru	257
5.2.1.3. Le babyo	257

	515
5.2.1.4. Les Gungunmag-na.....	258
5.2.1.5. Le Tyogonu.....	259
5.2.1.6. Pê kakwan.....	260
5.2.1.7. Le kwara tu et le kwar yig nu	262
5.2.1.8. Le kawa nu tu.....	265
5.2.2. Le Rôle et les fonctions du pê chez les kasena.....	268
5.2.2.1. Les fonctions juridiques du pê.....	272
5.2.2.2. Les Fonctions sociales du pê	275
5.2.2.3. Fonctions politiques du pê kasena	276
5.2.3. Les rites royaux.....	281
5.2.3.1. Les cultes liés à la chefferie.....	282
5.2.3.2. Rites liés au décès et à la succession du pê.....	284
5.2.3.3. L'annonce du décès	285
5.2.3.4. L'enterrement du pê.....	286
5.2.3.6. Les règles de succession	290
5.2.3.8. Le choix du successeur	295
5.3. Les Rapports entre le Pê et le tega tu.....	304
CHAPITRE VI : EVOLUTION ECONOMIQUE ET SOCIO-POLITIQUE DU KASONGO	
JUSQU'AU MILIEU DU XIX ^e SIECLE.....	312
6.1. La Situation Economique.....	312
6.1.1. Les productions.....	313
6.1.2. Le Commerce.....	323
6.2. Evolution sociopolitique interne.....	329
6.3. Les Rapports avec les voisins	337
TROISIEME PARTIE : LE KASONGO DU MILIEU DU XIX^e SIECLE A LA	
CONQUÊTE COLONIALE	
346	
CHIPITRE VII : L'INTERMEDE ZABERMA ET SES CONSEQUENCES	
348	
7.1. Origines et mobiles du mouvement zaberma.....	350
7.1.1. Origines et causes immédiates de l'invasion	351
7.1.2. Les causes profondes de l'invasion zaberma.....	357
7.2. Déroulement et progression de l'invasion zaberma.....	359
7.2.1. L'Armée zaberma	360
7.2.2. Les forces du Kasongo.....	362
7.2.3. La progression de l'invasion et les opérations de combat	364
7.2.3.1. L'Itinéraire de l'invasion	365

7.2.3.2. Les opérations de combat	516
7.3.1. Les conséquences démographiques	366
7.3.2. L'impact économique de l'agression.....	375
7.3.3. Les Conséquences politiques de la présence zaberma au Kasongo.....	379
CHAPITRE VIII : LA CONQUETE COLONIALE	380
8.1. Les Explorateurs européens du pays kasena.....	383
8.1.1. Rivalités entre Français, Allemands et Britanniques	386
8.1.1.1. L'expédition du français Louis Gustave Binger	387
8.1.1.2. La Mission d'Adolph Krause.....	392
8.1.1.3. L'expédition de Von François.	393
8.1.1.4. Les Missions Ferguson	394
8.1.2. Les Rivalités franco-britanniques : De la négociation à l'occupation par la force.	395
8.1.2.1. La cascade des missions françaises	395
8.1.2.2. La Mission Voulet-Chanoine.....	397
8.1.2.3. L'offensive britannique vers le Gurunsi	402
8.2. La Conquête du pays kasena.....	407
8.2.1. La Conquête française du pays kasena	408
8.2.2. La Conquête britannique du pays kasena	409
8.3. L'Impact de la présence britannique et française dans le pays kasena.	412
8.3.1. La réorganisation de l'espace dans le Kasongo colonial	413
8.3.2. Les bouleversements subies par la chefferie kasena.....	418
8.3.3. Les transformations économiques	425
ANNEXES.....	435
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....	474
INDEX.....	488
Listes des cartes et illustrations	511
Table des annexes	512
Table des index.....	512
Table des matières	513