



Sur quelques aspects de la royauté mossi (Yatenga précolonial, Burkina Faso)

Émile Tsékénis

Abstract. – The article reconsiders parts of Michel Izard's ethnographic data and analysis of the Mossi kingdom of Yatenga (1985, 1986, 1987 and 1990) – under a “hierarchical” (in the Dumontian sense of the term) perspective. It deals with the following issues: the idea of *naam*, the king's death and the enthronization of its successor, the collective rituals and, finally, some of the aspects of the relation between “power holders” and “landlords.” The study of these issues from a “hierarchical” point of view not only reveals a higher degree of coherence and complexity of the political-ritual organization of the kingdom of Yatenga but also allows us to resolve certain contradictions in the political and ritual organization of the Mossi mentioned by the author. Finally, we suggest that this widely spread opposition may be better understood not as a binary opposition but as a “value hierarchy” featuring “reversal” as one of its fundamental properties. [*Burkina Faso, Yatenga, Mossi, power, ritual, “hierarchy”, kingship*]

Émile Tsékénis, Ph. D. en anthropologie sociale et ethnologie (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) ; il enseigne à l'Université de l'Égée (Mytilène Lesvos). – Terrains de recherche : Les Grassfields de l'ouest-Cameroun. – Thématiques de recherche : Relations entre le rituel, la politique et la parenté ; distinction de sexe, notion de personne dans les sociétés africaines. – Publications : voir références citées.

Introduction

La présente étude reconsidère certaines données et analyses ethnographiques concernant le royaume mossi du Yatenga (Burkina Faso) telles qu'elles ont été rapportées par Michel Izard. Le champ y est circonscrit à un domaine bien précis : celui de la royauté, et les thèmes traités sont les suivants : la notion de *naam*,¹ la mort du roi et l'intronisation de son successeur, les rites collectifs et, enfin, cer-

tains aspects de la relation entre les “gens du pouvoir” et les “gens de la terre”. Nous nous proposons de revoir ces thèmes à partir du principe de l’“opposition hiérarchique” (Dumont 1966, 1983 et 1992)² testant par la même occasion la valeur heuristique du paradigme dumontien dans un domaine où il a été très rarement appliqué : la construction symbolique des royautés/chefferies africaines.³ L'étude vise d'une part à rendre compte de la complexité des thèmes que nous avons choisis et traités d'une manière différente (mais non opposée) de celle de l'auteur ; d'autre part, et c'est

1 “*Naam*, pouvoir, invariable dans cette acception, forme du plur. *naaba*, chef (sing.)” (Izard 1985 : 20, note 1). Le *naam* se transmet de père en fils, de *naaba* à *nabiiga* (fils de chef).

2 Plutôt que d'esquisser en introduction une définition de la “relation hiérarchique” qui serait inévitablement elliptique, nous la laisserons se dessiner à travers les thèmes et les exemples traités. Rappelons toutefois que Dumont définit la hiérarchie comme : “principe de gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble” (Dumont 1992 : 92) et oppose la hiérarchie ainsi définie au commandement et au pouvoir (Dumont 1983 : 303). La gradation est généralement de nature religieuse comme en Inde mais il ne s'agit pas là d'une nécessité.

3 L'étude de Serge Tchekézo sur la royauté Nyamwezi (1981, 1983) constitue l'un des très rares exemples d'application de l'“opposition hiérarchique” à l'étude de la royauté.

Pour une application de l'“opposition hiérarchique” hors du monde indien où elle a son origine, voir en particulier les travaux de l'équipe ERASME : Daniel de Coppet, Cécile Barraud et André Itéanu ; pour une “exégèse” de la pensée de Dumont (Houseman 1984, 1985 ; Parkin 2003) ; enfin, pour une version plus élaborée du paradigme dumontien cf. Tchekézo (1983, 1993, 1994a, 1994b, 1995).

une conséquence directe de notre choix théorique, à lever certaines contradictions dans l'organisation politico-rituelle mossi relevées par Izard lui-même. Cette étude, enfin, se présente comme une occasion de raviver un débat ancien des études africaines, et susceptible de recevoir des solutions sinon neuves du moins "insoupçonnées" : celui des rapports entre le rituel et le politique dans les royautes (et les chefferies) africaines précoloniales. Le choix des thèmes traités peut, au premier abord, apparaître arbitraire ; et on ne perçoit pas très bien comment ils sont liés. C'est leur traitement successif et leur mise en relation consécutive qui fera apparaître leur cohérence. Le présent travail s'attache aux régularités de ce que nous pouvons appeler le "modèle culturel mossi" précolonial.⁴ Pour la présente étude nous nous appuyons essentiellement sur la monographie de 1985 et sur certains articles publiés par Izard et choisis pour leur densité, leur clarté et les sujets dont ils traitent et qui entrent dans le cadre de notre problématique (1986, 1987, 1990).

Autant pour ceux qui travaillent sur les "systèmes politiques africains" précoloniaux que ceux qui réfléchissent sur des concepts aussi abstraits et généraux que le pouvoir, la personne et l'individu, l'œuvre de Michel Izard constitue une référence.⁵ En premier lieu, en raison de la rigueur de la réflexion et la puissance de la démonstration sur des problèmes d'aucun pourraient qualifier de quasi-philosophiques : le pouvoir, bien sur ; l'émergence de l'espace étatique – pour reprendre en partie, et sous une forme légèrement modifiée, le sous-titre de son ouvrage le plus récent (Izard 2003) ; mais aussi : la notion de personne et celle, concomitante, d'individu ; enfin, la cosmologie dans laquelle prennent place les notions précitées. Ainsi, comme écrit Terray : "La Politique devient ... un simple chapitre dans une théorie générale qui comprend aussi une image du monde et une description de la personne" (Terray 1996 : 125). En second lieu, l'œuvre constitue un point de référence en raison du volume et de la diversité du corpus historique et ethnographique à partir duquel l'auteur mène ses réflexions, et du traitement des rapports complexes entre ces données et

leur interprétation.⁶ Ce dialogue constant entre méthode et théorie a permis à l'auteur de poser de très bonne heure des questions méthodologiques fondamentales (en particulier 1970 et 1976).⁷ Ces raisons suffisent largement pour faire de l'œuvre une référence incontournable, et justifient que l'on s'y attarde.

Le Yatenga est situé dans la partie nord-ouest du Moogo, territoire comptant une vingtaine de royaumes et qui, à la fin du 19^{ème} siècle, occupait la totalité du bassin de la Volta Blanche. Sa superficie et son poids démographique en font le second royaume mossi après Wogodogo (Ouagadougou). Il s'étend sur une superficie de 12.300 km² et comptait dans les années 80 plus d'un demi-million d'habitants. Le Yatenga est passé sous protectorat français en 1895 et la totalité du Moogo a été intégrée à l'empire colonial français en 1896. Le Yatenga précolonial correspond aujourd'hui (avec Busu et Nyesga) au département nord du Burkina Faso (ex République de Haute Volta) (Carte). Les Moose du Yatenga s'appellent eux-mêmes "Moose" et dénomment "Gurunse" les autres habitants du Moogo. La plus grande proportion du territoire du Yatenga appartient à la pénéplaine voltaïque. Izard distingue, parmi les habitants du Yatenga, deux groupes phénotypiquement différents. Le premier – les "Moose" au sens large – comprend des agriculteurs sédentaires mais où l'on rencontre des commerçants pratiquant le commerce caravanier ; il est composé de Moose (au sens strict, conquérants venus du sud) ; d'autochtones, en place à l'arrivée des Moose : Fulbe, Kibse, Ninise et Kalamse ; enfin, d'"étrangers" : artisans-commerçants Sonray (Marāse) et Sarakolle (Yarse), anciens mercenaires, et anciens captifs. Le second groupe comprend des pasteurs, anciennement semi-nomades, en voie de sédentarisation complète dans les années 80 (Izard 1985 : 5) : Peuls ou Silmiise. Le premier groupe (plus de 88 % de la population du Yatenga) constitue la société "mooga", le second la société "silmiiga". Les Silmimoose constituent une troisième catégorie qui, comme sa dénomination l'indique, comprend les gens issus d'une union entre un Silmiiga et une femme mooga.

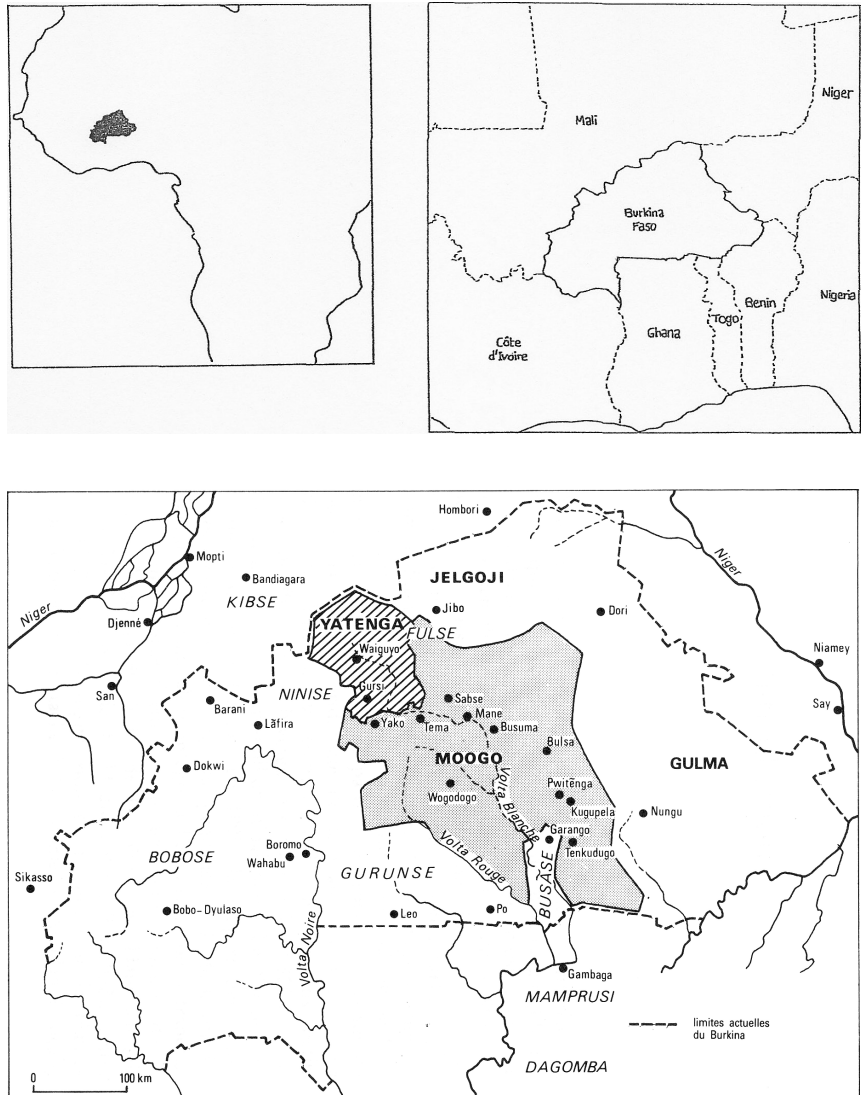
4 Cela ne signifie pas que le modèle culturel est hors histoire. Les travaux de Michel Izard abordent autant les aspects structuraux du système politique mossi que son historicité (tout lecteur intéressé pourra consulter par exemple les monographies de 1985 et en particulier de 2003 qui traitent des problèmes de genèse et de croissance du système politique).

5 Nos propres travaux (2000, 2010) portent sur les processus d'ethnogenèse dans les Grassfields précoloniaux (Ouest-Cameroun) et font usage des données de la tradition orale, combinées avec des données archéologiques et les archives coloniales. Voir en particulier Tsékénis 2010b.

6 Tout en gardant bien sur à l'esprit les relations intimes entre la méthode et la théorie.

7 Par exemple, il va au-delà de la perspective exclusivement "dynastique" et aborde l'histoire du Yatenga par l'histoire de son peuplement (Izard 1970/II : 394 ; 1976 : 81). Dans 1970 également, il aborde les questions de chronologie – entreprise très rare à l'époque.

Carte : Burkina Faso, Moogo et Yatenga (d'après Izard 1985).



Mort du roi et rituels d'intronisation de son successeur

Nous nous proposons dans un premier temps, de reprendre les faits moose relatifs à l'intronisation. De la mort du roi à l'intronisation de son successeur s'écoulent deux semaines. Il existe une correspondance entre les rituels de l'intronisation et le calendrier rituel mossi, qui apparaîtra au fur et à mesure que nous avancerons dans notre exposé. Soulignons déjà une correspondance chronologique : de la mort d'un roi à la célébration des fêtes de la première année de règne de son successeur, il y a en principe une séquence temporelle continue : mort, funérailles, nomination, intronisation, première fête de *filiga* (nouvel an). Quels sont les effets de la mort du suzerain ? Tout d'abord, pendant la première

semaine suivant le décès du roi, celui-ci est censé continuer de régner. Ainsi, les serviteurs du roi (*nesomba*) et les dignitaires de la cour viennent saluer le suzerain devant l'entrée de la chambre royale. Dans les faits, les affaires du palais et du royaume sont prises en charge par les *nesomba* et particulièrement *togo naaba*, le premier d'entre eux.⁸ Durant cette première semaine, la ville appartient aux neveux utérins du roi et aux captifs royaux qui se répandent dans les quartiers et se livrent à des exactions. Notons cependant que les captifs royaux sont simultanément les principaux gardiens de l'ordre. Le *rasam naaba*, chef des captifs royaux, conserve

⁸ "Le *togo naaba* est le porte-parole du chef et s'occupe de l'ordonnement des rituels personnels et domestiques liés à sa personne" (Izard 1985 : 30).

chez lui le *naam wubri* (l'un des trois emblèmes royaux) qui représente la permanence de l'institution royale.

La mort du roi est annoncée à la fin de la première semaine. Suit l'inhumation. Selon Michel Izard, celle-ci concerne la personne du suzerain en tant qu'elle existe indépendamment de toute détermination singulière liée à la détention de la "royauté" (*rinaam*), de la "force" (*panga*) ou du "pouvoir" (*naam*). Il y aurait donc une distinction entre la personne ordinaire du roi et la personne royale. La personne royale est la totalisation de deux principes : *naam* et *panga*, dont l'addition donne *rinaam*, quelque chose de plus que la somme des parties *naam* et *panga*.⁹ Ces trois composantes correspondent respectivement aux statuts de "chef" *naaba*, de "maître de la force" *pangsoba* et de "roi" *rima*.

Après l'inhumation, on nomme :

- 1) la *napoko* (dont la nomination correspond au début de la deuxième semaine), fille aînée du roi défunt qui représente son père en tant que celui-ci était "chef" *naaba* ; en effet, le *togo naaba* dit à l'assistance : "Le chef n'est pas mort, il va se présenter à vous" (Izard 1985 : 137, souligné par nous) ; à partir de la nomination de la *napoko*, une vie normale reprend au palais;
- 2) le *kurita*, fils cadet du défunt roi en tant que celui-ci était "maître de la force" *pangsoba* ; la nomination du *kurita* est affirmation de la mort du roi (*kurita* = mort régnant);
- 3) enfin, il y a le cheval du défunt roi *tulubere weefo*¹⁰ qui représente le défunt roi en tant que celui-ci était "roi" *rima*.

Au cours d'un voyage qui le mène du palais à son lieu d'exil, le *kurita* est censé pouvoir s'emparer de ce que bon lui semble, mais les captifs royaux qui l'accompagnent veillent à ce que ce droit de prédation soit exercé avec parcimonie.

Le soir avant la nomination du futur chef en "chef" *naaba*, le *kurita*, monté sur le *tulubere weefo*, arrive chez le chef des captifs royaux (*rasam naaba*), où il passera la nuit. En pénétrant dans le *natenga*, le *kurita* perd tout droit de prédation. Les vêtements royaux et le *tulubere weefo* lui sont retirés. Izard oppose justement le pouvoir de la *napoko* sur les hommes (politique) au pouvoir du *kurita* sur les choses ("économie"). *Napoko* et *kurita* s'opposent également du point de vue du sexe, de l'âge et de leur rapport à l'espace (l'une étant im-

mobile l'autre mobile). Izard remarque qu'à travers la figure de la *napoko*, la continuité du *naam* s'inscrit dans l'espace comme immobilité. Le matin du jour de la nomination du futur roi en "chef" *naaba*, le *kurita* quitte la résidence de *rasam naaba* et rentre dans son village (royaume ⇒ Est ⇒ perte de force). Le *tulubere weefo* sera renvoyé par le *rasam naaba* au *bin naaba* de Tangazugu ;¹¹ il sera mis à mort au moment de la cérémonie d'intronisation du nouveau roi. Vers le midi du même jour, on "destitue" la *napoko*.

La cérémonie de nomination se déroule en trois temps : 1) prise du *tom* ou *tom yugri*, 2) danse du *naam maare*, 3) énonciation des devises.

Au terme de ces trois étapes, le Yatenga Naaba peut être salué au titre de "maître de la force" mais il n'est encore que Yatenga Naaba. Les rituels du *ringu* vont en faire un "roi" (*rima*). Le rituel du *ringu* (qui équivaut à l'intronisation) comprend deux grands thèmes :

- 1) de Natenga à Gursi, le roi est *naaba* et participe à des rituels qui l'associent aux gens de la terre ; à Gursi, le roi devient *rima*,
- 2) de Gursi au Natenga, la quête du pouvoir est devenue exigence de soumission des diverses catégories de détenteurs de *naam*, au roi.¹²

La première période du *ringu* associe ainsi dans un premier temps le roi aux gens de la terre ; en se subordonnant aux autochtones, le roi devient *rima*. On peut affirmer qu'il s'agit d'une subordination puisque le Yatenga Naaba *donne* des femmes en mariage, *offre* (Izard 1985 : 154) des cadeaux et sacrifie aux autels de la terre, ce qui signifie bien qu'il leur est redevable de quelque chose ou du moins qu'il doit s'accorder leur faveur. Tout montre que le but du *ringu* n'est pas seulement d'identifier le "roi au territoire sur lequel s'exerce son autorité" (ibid., 150) – ce qui réduirait le rituel à une affaire purement politique – mais de l'insérer dans une totalité sociologique et cosmologique à laquelle il contribue à la place qui est la sienne. Quels sont les faits à l'appui de notre thèse ? Nous savons que :

- 1) chez les Mossi, l'instance créatrice et ordonnatrice du monde est une divinité masculine de nature céleste (Naaba Wende) de sorte que ce dieu est envisagé comme un "chef" dont "l'épouse" est Naapaga Tenga, la terre comme support de sacralité ;
- 2) Naaba Wende dispose d'un *naam* dont procèdent tous les autres *naam* ;
- 3) le rituel du *ringu* associe le "roi" *rima* au ciel et

9 Tout ceci deviendra beaucoup plus clair quand nous aurons vu comment le futur roi accède, grâce aux rituels de l'intronisation, à ces trois statuts.

10 *Tulubere weefo* : premier cheval du Yatenga Naaba, "chef du Yatenga".

11 *Tangazugu* = résidence royale et première capitale du Yatenga.

12 Gursi : réunion de villages anciens et de hameaux de culture autour de la première capitale du Yatenga, Tangazugu.

au soleil, alors que les gens de la terre sont associés à la terre et à la lune;

4) les autels de la terre sur lesquels sacrifie le futur chef “représentent l’ensemble des autels de la terre du royaume”.

Autrement dit, sur le plan socio-cosmique, nous avons les oppositions suivantes :

Naaba Wende	chef	épouse de chef	Naapaga Tenga
<i>naam</i>	masculin	féminin	
<i>rima</i>	ciel	terre	gens de la terre
	soleil	lune	

Cependant, pour être complet, et conformément à ce que rapporte Annie Bruyer,¹³ il faut reconnaître l’existence de plusieurs niveaux de valeur ; un premier niveau (reconnu comme supérieur en valeur) où : “Wende est unique, indifférencié et représente une totalité” et un second (inférieur en valeur par rapport au premier) où : “le soleil s’oppose à la terre, comme le masculin au féminin. Aussi la dimension englobante, celle de la totalité, est Wende puis, au niveau inférieur, on distingue le dieu Soleil supérieur à la déesse Terre” (Bruyer 1987 : 20) :

niveau de valeur supérieur (englobant)	Wende (unique, indifférencié)
niveau de valeur inférieur (englobé)	Naaba Wende = soleil, masculin / Naapaga Tenga = terre, lune, féminin

En d’autres termes, si le roi est effectivement associé au dieu Soleil, cette association se situe à un niveau de valeur inférieur. Cette hiérarchisation des niveaux de valeur étant posée, quelles sont les relations entre le suzerain et les gens de la terre à travers le rituel de l’intrônisation ?

Alors que le premier thème du *ringu* débute avec la subordination du Yatenga Naaba aux gens de la terre dans l’ordre socio-cosmique (et rituel), il s’achève par la soumission des divers détenteurs de *naam* dans l’ordre politique.¹⁴ C’est en tant que

rima que le roi subordonne tous les autres détenteurs de *naam* dans l’ordre politique. En d’autres termes, c’est la place du roi dans l’ordre socio-cosmique (et ses fonctions rituelles) qui fonde sa supériorité dans l’ordre politique. Le *naam* que Michel Izard traduit par “pouvoir” serait donc aussi un “principe”, une “énergie” mâle d’origine céleste qui s’associe à la terre – principe chthonien (lune) – par le truchement du roi pour la féconder et constituer une totalité. Nous avons donc non pas un niveau, comme la simple opposition : (chef = dieu Soleil / gens de la terre = déesse Terre), le suggère, mais deux niveaux hiérarchisés en valeur.¹⁵ Au niveau de valeur supérieur, où il y a unification (Wende en tant que principe unitaire, englobant) correspond un “*naam* divin”, une “énergie” sans rapport direct avec le “pouvoir” ; au niveau de valeur inférieur il y a une différenciation du *naam* qui peut s’actualiser en “pouvoir”.¹⁶

bienveillants. Ils rendent compte du lien indissoluble qui unit l’homme à la terre ; ils sont les garants de la pérennité du groupe. Leur maîtrise s’exerce non seulement sur un territoire, et donc sur les êtres qui le peuplent, mais sur l’au-dessus (vent, nuages, pluie) et l’au-dessous (sépultures) de ce territoire. A leur divinité, Tenga, les gens de la terre demandent la pluie, c’est-à-dire la prospérité, et consacrent leurs rituels à cette prière ... Aux gens de la terre, les Moose demandent la légitimation de leur pouvoir, car, étrangers au territoire sur lequel ils exercent celui-ci, ils ne peuvent s’adresser à Tenga que médiatement. Le rituel royal du *ringu*, quête de légitimité faite par tout nouveau roi auprès des maîtres de la terre, exprime exemplairement le type de relation qui lie les conquérants aux autochtones. Par le *ringu*, le roi des Moose devient le roi du royaume et le seul prêtre de cette religion abstraite qui associe Tenga, divinité des gens de la terre, à Wende, divinité des chefs, et en fait un couple : Naaba Wende (*naaba* = chef) et Napaga Tenga (*napaga* = épouse de chef). Rappelons toutefois que cette association d’un dieu Soleil à une déesse Terre s’effectue à un niveau inférieur en valeur, le niveau supérieur correspondant à une entité Wende homogène, unifiante et englobante.

15 Ce qui précède montre la difficulté qu’il y a à traduire le terme *naam*. Comme Şaul (2007 : 228) le souligne dans un texte récent, Izard lui-même n’est pas totalement satisfait d’avoir traduit le terme par “pouvoir”. Par exemple, Brown (cité par Şaul) propose en anglais les termes *office* “charge” ou “fonction” pour les Mamprusi (Brown 1975). Le terme est éminemment polysémique et sa signification change selon les contextes et les niveaux idéologiques où il apparaît.

16 Cette idée d’une indifférenciation du principe Wende à l’origine, pouvant générer une différenciation à un niveau subordonné en valeur est mentionnée par Annie Bruyer dans sa thèse. Ainsi, “lorsqu’un ancêtre-fondateur arrive dans un lieu vierge et inoccupé, celui-ci relève uniquement de Wende ... A la fondation du village, l’idée de valeur contenue en Wende subie une sorte d’altération. Deux entités : Soleil et Terre, l’un temps, l’autre espace, l’un masculin, l’autre féminin sont immédiatement distinguées” (Bruyer 1987 : 115). L’arrivée de l’ancêtre-fondateur implique une inversion des rapports entre Wende et les êtres surnaturels que normalement il subordonne (au niveau supérieur) : alors qu’au niveau su-

13 Parce qu’elle constitue un exemple d’application de l’“opposition hiérarchique” à la région qui précisément nous intéresse ici, nous nous sommes également aidés de la thèse de Bruyer (1987) sur la région de Zorgho en pays mossi.

14 Michel Izard écrit (1985 : 19) : “Les gens de la terre transforment la terre sauvage en terre cultivée, les éléments dangereux en éléments dociles, les morts turbulents en ancêtres

Le couple roi / gens de la terre ne renvoie pas seulement à un ordre socio-cosmique : car le “roi” *rima* est aussi “chef” *naaba* : il représente aussi les gens du pouvoir face aux gens de la terre (ordre politique). Mais s’il est effectivement, comme le précise Michel Izard, celui qui garantit l’alliance des gens du pouvoir et des gens de la terre, c’est grâce à ce double statut qui lui permet de participer des deux mondes : celui du pouvoir et celui de la terre (à ce dernier niveau en tant que promoteur, à une place subordonnée par rapport aux gens de la terre, de l’ordre socio-cosmique).

La période qui s’étale de la fin de la première semaine à la fin de la deuxième semaine peut s’interpréter comme une décomposition et une recombinaison des composantes de la personne royale et de l’ensemble des relations socio-cosmiques. En effet, tout le long de la période qui s’étend de la mort du roi à l’intronisation de son successeur, nous sommes en présence de couples d’opposition que nous résumons dans le tableau ci-dessous :

1ère période	1) défunt roi censé continuer de régner / captifs royaux et neveux utérins du défunt roi
2ème période	2) <i>napoko/kurita</i> 3) Yatenga Naaba / <i>kurita</i>
Nomination	4) Yatenga Naaba / gens de la terre ⇒
Intronisation	5) <i>rima</i> / gens de la terre ⇒ 6) <i>rima-naaba</i> / gens du pouvoir

Le cinquième couple constitue une totalité socio-cosmique, comme nous l’avons montré précédemment.

Les couples qui correspondent aux rites de nomination et d’intronisation représentent l’ensemble des relations liant les gens du pouvoir et les gens de la terre par le truchement du *rima-naaba*. Passons en revue ces relations et les couples 4, 5 et 6. Couple 4 : Yatenga Naaba / gens de la terre ⇒ subordination du principal représentant du pouvoir aux prêtres des entités chthoniennes, c’est-à-dire aux principaux officiers du rituel. Couple 5 : *rima* / gens de la terre ⇒ association de deux pôles (ciel/terre, lune/soleil, masculin/féminin et épouse/chef) par la médiation du *rima* (associé au soleil). Couple 6 : *rima* / gens du pouvoir ⇒ subordination des gens

périeur Wende “règne” seul et omniprésent sur tous les êtres surnaturels, au niveau inférieur les ancêtres et les esprits des morts sont supérieurs à Wende en tant que celui-ci est précisément le dieu Soleil s’opposant à la déesse Terre ; cette inversion s’explique par le fait qu’au niveau inférieur, celui du village comme *espace social*, les ancêtres et les esprits des morts sont à l’origine de l’ordre social et local.

du pouvoir (*naam*) au *rima* en tant que celui-ci participe du pouvoir (il est “chef du Yatenga” Yatenga Naaba) et en même temps de l’ordre socio-cosmique (à un niveau subordonné) – cette fonction fondant sa supériorité sur les gens du pouvoir, dans l’ordre politique. Nous avons décomposition dans la mesure où les composantes de la personne royale se disjoignent, ce qui provoque une irruption du désordre exprimé par les exactions des gens de la force (les captifs royaux).

Durant la deuxième période, après l’inhumation du défunt roi, les trois composantes de la personne royale sont représentées par :

Terme médiateur (personnes et cheval)	Principe représenté	Composante de la personne royale
<i>napoko</i>	<i>naam</i>	<i>naaba</i>
<i>kurita</i>	<i>panga</i>	<i>pangsoba</i>
<i>tulubere weefo</i>	<i>rinaam</i>	<i>rima</i>

Rappelons que la composante *rima* est plus que l’addition des composantes *naaba* et *pangsoba*. En effet, la première phase du *ringu* montre que le roi devient *pangsoba* et *rima* simultanément, en se subordonnant aux génies et aux gens de la terre. Les composantes *pangsoba* et *naaba* s’opposent l’une à l’autre dans leur référence à la composante *rima* qui constitue la totalité et les englobe. La composante *pangsoba* est supérieure à celle de *naaba* en ce qu’elle résulte de la subordination du Yatenga Naaba aux gens de la terre : c’est ce qui lui confère sa supériorité par rapport aux simples “chefs” (locaux ou régionaux) détenteurs de *naam*. En d’autres termes, *pangsoba* et *naaba* s’intègrent dans leur relation à un tout représenté par la composante *rima*. Ceci éclaire mieux la relation symétrique et inverse du *kurita* et du *naaba* par rapport à la force (couple 3). Comment ? Rappelons tout d’abord que le *kurita* perd la force en partant du royaume pour se diriger vers l’est alors que le futur roi accumule en se dirigeant du royaume vers l’ouest. Il y a déperdition de force car ce qui fait la force n’est plus : ceci est une façon de signifier que la décomposition de la totalité (*rima*) entraîne la déperdition de l’une de ses composantes (*panga*) ou encore que la partie ne peut exister sans le tout. La disjonction des composantes de la personne royale n’est rien moins que la décomposition d’une totalité. La totalité *rima* (représentée par le *tulubere weefo*) qui intègre celles de *naaba* (représentée par la *napoko*) et de *pangsoba* (représentée par le *kurita*) se sépare de celles-ci. Les deux composantes originellement parties d’un

tout ne sont plus que des éléments épars. Parallèlement, et dans un mouvement inverse, le parcours du futur roi (et Yatenga Naaba) et sa subordination aux génies et aux gens de la terre produit une accumulation de force et entraîne la recomposition du tout (au terme du *ringu*, le Yatenga Naaba accède au statut de *rima*). Dans les deux procès qui s'opposent, il est toujours question de la hiérarchie qui se dissout ou qui ordonne les parties en référence à une totalité. Cette opposition Yatenga Naaba / *kurita* est particulièrement éclairante en ce qu'elle signifie bien que Yatenga Naaba augmente sa force en se subordonnant là où le *kurita* la perd parce qu'à l'inverse il n'y a pas d'instance qui le transcende (en tant qu'il est *pangsoba*, "maître de la force") pour le rendre fort. Si nous acceptons le point de vue développé ci-dessus, nous ne pouvons plus admettre la "rupture rituelle totale entre les accessions aux statuts de *naaba* et de *rima*" (Izard 1990 : 77). Tout au contraire, le statut de *naaba* est consubstantiel à celui de *rima* ; le statut de *rima* est supérieur à celui de *naaba* en ce qu'il participe, avec les gens de la terre (c'est-à-dire en tant que *rima*), d'un ordre supérieur renvoyant à une totalité (rituel). Cette interprétation a le mérite de rétablir une relation logiquement nécessaire entre les composantes de la personne royale sans pour autant remettre en cause "[l]a distinction entre les statuts de *naaba* et de *rima* ... qui [a] pour effet de circonscrire le monde des rois au sein de celui des chefs" (Izard 1990 : 77).¹⁷

Le calendrier des rites collectifs

Avant de procéder à une révision de certains aspects contradictoires ou ambigus de l'organisation politico-rituelle du royaume du Yatenga relevés par M. Izard lui-même, nous devons résumer brièvement les faits relatifs aux rituels collectifs (1985 : 168–204) et les mettre en relation avec les aspects développés ci-dessus.

Le calendrier mossi comprend douze mois. L'année commence avec le cycle cérémoniel du *bega*, continue avec les "salutations au roi" *napusum* et se termine avec un hommage aux mânes du roi ou

simde. Le cycle cérémoniel de *bega* s'étend sur les cinq premiers mois de l'année (Gambo, Womsom, Bugure, Giblo et Kunduba désignent non seulement ces mois mais également cinq villages du royaume du Yatenga). Il s'agit principalement d'"une fête de fertilité dont les officiants sont des gens de la terre, et qui prend effet à partir d'une impulsion venue du Yatenga naaba" (Izard 1985 : 171 ; souligné par nous). Durant ces cinq premiers mois, sont associés dans tous les villages du royaume, un chef (*naaba*) et un maître de la terre. Le roi inaugure le cycle de *bega* en remettant des condiments au maître de la terre de Gambo, qui les transmettra à son tour au maître de la terre de Womsom, et ainsi de suite, de maître de la terre à maître de la terre, jusqu'au village de Kunduba. Izard remarque que les condiments décrivent un mouvement centre ⇒ périphérie et que ce mouvement est inversé lors des salutations des chefs (*napusum*), cérémonies qui concernent les gens du pouvoir (ceux qui détiennent des fonctions politiques) uniquement.¹⁸ A ce moment, le roi reçoit des bouquets d'épis de mil nouveau.¹⁹ Lorsque l'on considère ces deux mouvements, "[d]u roi donneur de condiments au roi receveur de mil, il y a un passage par les maîtres de la terre et par les chefs ; le travail des hommes s'insère entre l'intervention des gens de la terre et celle des gens du pouvoir" (Izard 1985 : 197).

Revenons-en à l'ordre chronologique du calendrier rituel. Après les fêtes de *bega* vient le départ en brousse du roi. Le début de la nouvelle année sera marqué par le sacrifice sur le *naam wubri* suivi de sacrifices dédiés à chacun des anciens rois (ancêtres). Viennent ensuite les *napusum* ou salutations au roi dont nous venons de parler pour l'opposer au cycle de *bega*. Il est cependant nécessaire d'apporter quelques précisions. Les *napusum* concernent "ceux qui ont le titre de *naaba* en vertu d'une nomination royale ... serviteurs royaux et maîtres de la guerre" (Izard 1985 : 182 s.) – c'est-à-dire les gens de la force.

[L]es trois *napusum* sont envisagés comme une réactualisation de l'allégeance de tous les détenteurs d'un *naam* à celui de qui ils le tiennent : le roi ... Après que le nouvel an a été célébré dans tous les villages du Yatenga, les chefs locaux organisent leur *napusum*, qui consiste en une salutation de leurs *nesomba* et des chefs de quartier de leur village (en principe, à l'exception des chefs des quar-

17 Dans son introduction à l'ouvrage collectif "Chefs et rois sacrés", Luc de Heusch estime que Michel Izard a sous-évalué la fonction rituelle du roi du Yatenga et semble embarrassé par la coexistence de deux statuts qui lui paraissent contradictoires (de Heusch 1987 : 22). Pour avoir une image complète de la personne royale (et des relations entre les composantes qui la constituent), il faut, pour reprendre une expression très imagée formulée par Louis Dumont à propos du système des castes et des positions de Bouglé et de Hocart sur ce sujet, "mettre Izard dans de Heusch" (Dumont 1992 : 100, note 32h).

18 Izard précise bien : "à l'exception des chefs des quartiers des gens de la terre" (1985 : 183).

19 D'un point de vue "hiérarchique" une inversion est hautement significative en ce qu'elle signale un changement de niveau de valeur dans la configuration globale (voir la suite de l'article).

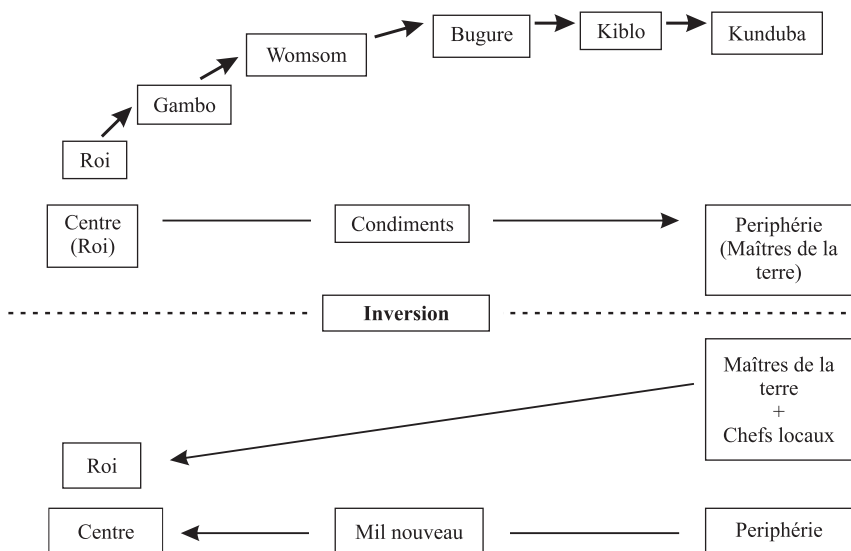


Fig. 1 : Les échanges dans le cadre du cycle cérémoniel du Bega et des salutations au roi (*napusum*).

tiers de gens de la terre), assortie d'une remise de présents (Izard 1985 : 183).

Le soir du samedi de la première salutation au roi commence le *siimde*, fête nocturne dédiée aux *kiimse* des rois morts qui, rendus bienveillants par les sacrifices de *filiga*, sont invités à venir boire et danser à l'extérieur du *Nayiri* (Izard 1985 : 186).²⁰

“Les deux derniers mois de l'année voient se dérouler deux fêtes comparables : le *koom filiga* [ou “*tiido* du *rima*”] et le *tiido* ... La première ... concerne le roi, la seconde est propre aux prêtres de la fertilité, les *buguba* ...”. M. Izard précise qu’“entre le souverain et les *buguba* ... il existe de nombreuses affinités, notamment du point de vue des interdits [alimentaires] qui pèsent sur eux ... Ces deux fêtes marquent la fin d'une année agraire et le début d'une nouvelle année, le passage de la consommation du mil ancien à celle du mil nouveau” (Izard 1985 : 200).

La fête de *koom filiga* est une salutation au roi avec remise de cadeaux réservée aux serviteurs royaux et aux maîtres de la guerre : c'est ... l'exacte réplique des deux premiers *napusum*, avec un rôle prépondérant des premiers maîtres de la guerre moose, les chefs de Gursi, Lago, Ula et Kosuka. Les cadeaux offerts au roi sont également les mêmes que ceux donnés lors des *napusum* (Izard 1985 : 202).

En étudiant les différentes étapes des fêtes du calendrier cérémoniel, on remarque un schème identique à celui qui est à l'œuvre dans les rites de no-

mination et d'intronisation du roi mossi. En effet, a) on part d'une totalité pour aboutir à des parties et b) sont toujours à l'œuvre des couples qui s'opposent ou qui fusionnent à des niveaux hiérarchiques différents. Voyons comment.

Le cycle de *bega* revêt trois dimensions qui sont intimement liées :

- 1) cosmique, dans la mesure il associe le roi-*rima* (médiateur entre le ciel et la terre) et les gens de la terre, prêtres des entités spirituelles chthoniennes ;
- 2) statutaire, il oppose le roi-chef (*rima-naaba*) et les chefs (*naaba*) aux maîtres de la terre faisant du roi-chef un médiateur entre les gens du pouvoir et les gens de la terre ;
- 3) territoriale (dans le sens “sacré” du terme), les condiments circulent du roi vers un maître de la terre et de celui-ci à un autre maître de la terre, et ainsi de suite de maître de la terre à maître de la terre ; roi-*rima-naaba* et gens de la terre sont associés à la terre en tant que celle-ci abrite les entités spirituelles chthoniennes : la médiation entre le roi et les entités spirituelles est prise en charge par les gens de la terre.

Avec le *koom filiga* (ou *tiido* du *rima*) sont associés le roi et les maîtres de la guerre. Le “roi” en tant que *rima* (c'est-à-dire participant de la totalité socio-cosmique à un niveau subordonné) et les maîtres de la guerre en tant qu'opposés aux *nakombse* (gens du pouvoir) sur le plan politique. Le *tiido* est réservé aux seuls prêtres de la fertilité (*buguba*). Michel Izard note bien qu'entre le roi et les *buguba* il y a des affinités sur le plan des interdits alimentaires. Ceci indique que dans le cadre du *koom filiga*, c'est bien de la composante *rima* (c'est-à-dire la “personne rituelle” du roi) dont il est question. Ceci

²⁰ *Nayiri* : habitation du chef de village.

		Mois	1) Roi + chefs Serviteurs royaux Maîtres de la guerre	GDF	Gens du pouvoir (niveau politique inférieur en valeur)
		Filiga			
GDP/GDT (niveau rituel supérieur en valeur)	Condiments	Gambo	⇒ maîtres de la terre exclus de 1) et 2)		
	⇒ Roi/maîtres de la terre	Womsom			
	⇐ Mil nouveau	Bugure			
		Giblo			
		Kunduba			
		Kizagolo			
	Buduro				
	Warga				
	Banka				
	1) <i>Tiido rinam</i> : roi + MDG	Yaalum			
	2) <i>Tiido</i> : buguba (prêtres de la fertilité)	Tiido			

GDF = gens de la force ; GDP = gens du pouvoir ; GDT = gens de la terre ; MDG = maîtres de la guerre.

Tableau : Tableau récapitulatif des fêtes mossi

nous est suggéré par la dénomination même de cette fête : le *tiido* du *rima* (roi). Le passage suivant manifeste bien l’envergure de *koom filiga* qui mobilise les prêtres de la fertilité et entraîne la totalité des esprits et des hommes du royaume :

A la même époque que la fête royale de *koom filiga* ont lieu dans tout le royaume des sacrifices faits par les gens de la terre : les maîtres de la terre, sur les *têse*, célèbrent ainsi le *basga*, les *buguba*, sur leurs propres autels, célèbrent le *wamyulunga* ; des sacrifices sont également faits par les chefs de famille dans les sanctuaires ou sur les autels des ancêtres : tous ces rituels commandent la consommation du mil nouveau (Izard 1985 : 203 s.).²¹

Le *koom filiga* (ou *tiido* du *rima*) n’est donc pas “l’exacte réplique des deux premiers *napusum*” (Izard 1985 : 202). Car dans le cadre du *tiido* du *rima* (ou *koom filiga*), c’est la composante *rima* du roi qui est associée aux maîtres de la guerre, alors que les deux premiers *napusum* associent le roi-*naaba* aux gens de la force (chefs, serviteurs royaux et maîtres de la guerre) dans l’*ordre poli-*

tique, c’est-à-dire à un niveau hiérarchique inférieur en valeur. C’est ce qui explique le “faible marquage des maîtres de la guerre” dans les *napusum* : dans ce contexte, ils sont envisagés dans leur relation à la force (ordre politique). Aussi, bien que la *nature* des prestations soit la même pour les deux fêtes, les *contextes* et les niveaux de valeurs correspondants sont différents : les statuts des donneurs et des donataires changent d’une fête à l’autre.

La deuxième étape des *napusum* nous fait descendre au niveau le plus bas de la hiérarchie *politique* puisqu’elle associe les chefs *locaux* aux chefs de quartier et aux *nesomba* des chefs locaux. Elle exclue logiquement les maîtres de la terre.

Le pouvoir et la terre

Le roi, les maîtres de la terre et les gens de la force

D’autres faits se laissent mieux comprendre lorsqu’on distingue des niveaux de valeurs hiérarchisés.²² Essayons d’étayer notre argument en re-

21 En notes de bas de page, nous lisons : “*Basga* vien[t] de *base*, faire une libation, d’eau, d’eau de farine ou de bière de mil ; la fête de *basga* est célébrée dans tout le Moogo” (Izard 1985 : 203, note 1) et *wamyuluga* signifie littéralement “tam-bour (*lunga*) de la fécondité” (204, note 1).

22 Pour une étude monographique exhaustive, rigoureuse et stimulante des rapports entre le territoire, le religieux et la parenté chez les Kasena – une région proche (géographiquement) et “lointaine” (du point de vu de la langue et de l’organisation politique) du pays Mossi qui ici nous intéresse,

prenant les oppositions principales dégagées par Michel Izard, et qui renvoient au couple gens du pouvoir / gens de la terre. Quelles sont ces oppositions ?

1) Gens du pouvoir (moose) / gens de la force (captifs royaux ou encore “gens de Bingo”) s’opposent :

a) au titre d’une “division du travail” : en effet, “les tâches qu’assument les captifs royaux ... ne sauraient être accomplies par des Moose, pour des raisons autant éthiques que techniques, qu’elles aient trait à la manipulation des sacra les plus secrets et les plus puissants du pouvoir ou à l’exercice coercitif de la force” (1987 : 90 ; voir également 1985 : 55).

b) au titre de l’affinité ; puisque les gens de Bingo entretiennent “avec le roi et avec les princes de sang, et plus généralement avec les *nakombse* de souche récente d’intenses relations matrimoniales” (1987 : 90 ; 1985 : 46).

2) *nakombse* / “maîtres de la guerre” (*tengsobnam-ba*) s’opposent :

a) dans l’ordre politique, en ce que la relation des maîtres de la guerre au *naam* “pouvoir” est “apaisée” alors que celle des *nakombse* est conflictuelle,

b) au titre de l’affinité ; puisque : “Les membres des familles de maîtres de la guerre sont, au double sens du terme, des ‘alliés’ en quelque sorte naturels du roi ... [et du] groupe de descendance royal [en général]” (1987 : 86, 77).

3) gens de la terre / *nakombse* s’opposent :

a) dans leur rapport à l’espace car les premiers sont sédentaires alors que les seconds sont conceptuellement des “nomades sédentarisés”,

b) au titre de l’affinité puisque les gens de la terre et les membres de leur famille sont dans une position d’affins potentiels par rapport aux *nakombse* (ils sont extérieurs au groupe de descendance moose ou *moos buudu*).

Avant d’analyser les couples ci-dessus, il nous faut d’abord préciser le statut de *nakombga* (plur. *nakombse*). Nous savons que le *naam* “pouvoir” se transmet de père en fils, de “chef” *naaba* à “fils de chef” *nabiiga*. Un *nabiiga* qui ne devient pas *naaba* exclut sa descendance de toute possibilité d’accès au *naam* de son père : c’est là que s’insère le statut de *nakombga*, descendant agnatique du chef à partir

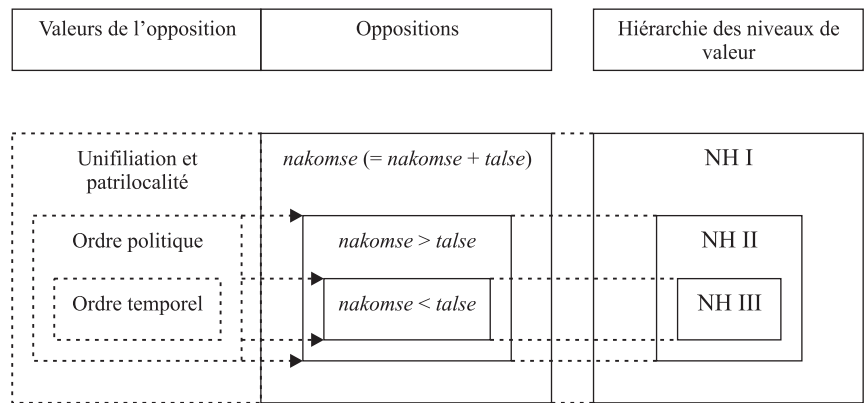
de la génération des petits-fils.²³ *Nakombga* signifie littéralement “celui qui n’a pas (ou n’a pas encore) réussi à accéder au *naam*”. Cependant, les choses ne sont pas aussi simples car Izard relève, pour le terme *nakombga*, trois sens (qui peuvent être ramenés, pour l’essentiel, à deux) selon le point de vue adopté : 1) tous les descendants de chef sont, en tant que tels, des *nakombse* ; 2) du point de vue du pouvoir central, dès qu’il n’y a plus de possibilité d’accès au *naam*, tout descendant de chef est *talga* (plur. *talse*) “homme du commun” ; 3) pour les autres groupes de descendance, les descendants de chef qui ne peuvent plus accéder au *naam* sont *talse*. En d’autres termes, les descendants de chef à partir de la génération des petits-fils sont soit *nakombse* (perspective 1) soit *talse* (perspectives 2 et 3) selon le point de vue envisagé. On ne peut cependant pas s’en tenir à cette simple opposition équistatutaire. Et Annie Bruyer montre bien que ces statuts renvoient à des niveaux de valeur différents. Le statut de *talga* résulte d’une distinction opérée par le pouvoir central (accès au *naam*, point de vue *particulier*) alors que du point de vue du village et de la généalogie, tout descendant de chef est *nakombga* ; ce niveau de référence est *global*, unifiant ; il fait de tous les Moose des *nakombse*. Soulignons en passant un fait très important : mises à part les autres acceptions du terme, *nakomse* désigne également les Moose en général. Il n’y a donc aucune contradiction écrit Annie Bruyer quand un villageois (de Digré, région de Zorgho) affirme être à la fois *nakomse* et *talga*. Dans le premier cas il valorise son appartenance lignagère unique doublée d’une patrilocalité ;²⁴ dans le second, il oppose le terme *nakomse* à celui de *talse* en faisant référence aux ordres sociaux, se situant par rapport au statut. Le terme *nakomse* définit donc à la fois l’unifiliation et l’ordre auquel on appartient. Au niveau supérieur tous, *nakomse* ou *talse*, sont *nakomse* dans la mesure où il est fait

23 Parmi les *nakombse* on fait une distinction : les petits-fils de chef sont des *nakombse* mais aussi des *yarase* : fils ou descendant de *nabiise* en position généalogique d’ élu susceptible de participer un jour à la compétition pour le pouvoir.

24 A cette communauté lignagère et territoriale, nous devons ajouter la dimension du mariage. Le quartier constitue l’unité exogame et cérémonielle : “Tout mariage est fondé sur ... un échange d’enfants entre deux quartiers de deux villages différents” (Bruyer 1987 : 176). Et ailleurs : “Les villageois s’accordent volontiers pour dire qu’ils ne font qu’un *buudu* (patrilignage exogame dont la plus large division est le *saka* (plur. *sakse*) avec tous les *nakombse*” (150). Et Izard : “Les *sakse* sont généralement regroupés en ensembles villageois, dont ils constituent les ‘quartiers’. Le ‘village’ (*tenga*, plur. *tèse*) est ainsi, dans sa forme générale, pluri-lignager, tandis que le patri-lignage est pluri-villageois” (Izard 1985 : 6). Le mariage est donc étroitement lié à la localité et, de fait, au niveau de valeur supérieur.

cf. Liberski-Bagnoud (2002). Seules les différences susmentionnées nous empêchent d’utiliser cette remarquable étude.

Fig. 2 : Réalisations et valences de l'opposition *nakomse/talse* selon les valeurs de l'opposition.



NH = Niveau Hiérarchie (NH III < NH II < NH I)

référence au “tout” de la société mooga ; au niveau de valeur inférieur, les *nakomse* se distinguent des *talse*, les subordonnent. Toujours selon Annie Bruyer : “Ces deux niveaux pris ensemble caractérisent la ‘relation hiérarchique’, qui est représentée par l’englobement des *talse* dans l’unité supérieure, celle où les *nakomse* sont d’une certaine manière identifiés à l’origine”, mais : “[I]e principe hiérarchique, qui asservit un niveau à l’autre, introduit encore une multiplicité de niveaux permettant à la situation première – *nakomse* > *talse* – de se retourner, et faisant des *talse* les supérieurs des *nakomse*. Ce retournement apparaîtra entre les quartiers, par rapport à leur fondation, quand on verra, individuellement un *talga*, doyen dans un quartier ‘ancien’, considéré comme supérieur à un chef de quartier résidant dans un quartier fondé plus tardivement que celui du doyen” (Bruyer 1987 : 10).

Cette précision étant posée, que pouvons-nous dire des trois oppositions susmentionnées. Il y a un principe commun qui oppose chacun de ces trois couples : c’est l’affinité, même si un second principe d’opposition leur est associé. Aussi, ces trois oppositions dégagées par Michel Izard peuvent être ramenées à une opposition fondamentale : roi-*nakombse* / affins naturels du roi et des *nakombse*. Nous comprenons alors la logique de ces deux propositions qui apparaissent à l’auteur contradictoires : roi + maîtres de la guerre / *nakombse* mais aussi : roi + *nakombse* / maîtres de la guerre. Alors que la première opposition est effective au niveau politique (point de vue du pouvoir central ; niveau inférieur en valeur), la deuxième l’est au niveau de l’affinité (niveau supérieur en valeur). Si nous poussons notre raisonnement jusqu’au bout, et conformément à la configuration que nous avons essayé de dégager plus haut, il faut supposer que l’affinité est du côté du rituel. Or, il est remarquable que les

catégories des personnes qui s’opposent aux gens du pouvoir au titre de l’affinité, détiennent également les principales charges rituelles (exception faite des maîtres de la guerre qui eux sont du côté des ancêtres et dans un rapport apaisé au *naam*).²⁵ On peut relever ici un point de convergence déjà apparu un peu plus haut, entre les faits rapportés par Annie Bruyer et les hypothèses que nous formulons : à savoir qu’il y aurait un niveau supérieur en valeur, conjuguant les dimensions généalogique, territoriale ainsi que le mariage, et un niveau inférieur correspondant au point de vue du pouvoir (particulier et partiel).

Toujours du point de vue de la configuration mise à jour, on ne peut souscrire à l’affirmation de M. Izard selon laquelle l’opposition conquérants/ autochtones ferait l’objet d’un traitement idéologique qui consisterait à la transformer en une autre dualité : dynasties anciennes / dynasties récentes, déplaçant ainsi une dualité “extérieure” au monde mooga en une opposition intérieure à ce même univers. Même si cette transposition est réelle, cela ne signifie point que les gens du pouvoir (les Moose) manipulent une opposition à leur seul bénéfice car : a) cette dualité extérieure n’est pas abolie pour autant et, b) la “dualité mossi” est – au niveau politique – une “reproduction” de la première dans la mesure où elle repose sur le même principe. Elle oppose au titre de l’affinité, les membres des dynasties anciennes étant par rapport aux membres des dynasties récentes, ce que les gens de la terre sont par rapport aux gens du pouvoir (ou encore, ce que les autochtones sont par rapport aux conquérants). Revenons-en aux relations entre le roi et les maîtres

²⁵ Par ailleurs, il importe de souligner que par la médiation des ancêtres, les maîtres de la guerre sont proches de la terre (Izard 1985 : 48).

de la guerre. Nous pouvons maintenant éclairer “la position d’impossible égalité du roi avec le chef de guerre” qui semble embarrasser Michel Izard (1986 : 182 f.). C’est qu’au niveau politique, le chef de guerre peut s’égaliser au roi en tant que celui-ci est *naaba*, mais le roi est supérieur au chef de guerre en tant qu’il est précisément *rima*, c’est-à-dire qu’il est un médiateur socio-cosmique entre les gens du pouvoir et les gens de la terre, entre la terre et le ciel, la lune et le soleil.

Les gens du pouvoir et les gens de la terre

“Le chef commande aux hommes mais l’autel [de la terre] contrôle le chef” [Proverbe mossi]

Nous voudrions pour finir, souligner certaines contradictions dans le traitement que fait Izard des relations entre le pouvoir et la terre, et en proposer une nouvelle lecture. L’auteur défend l’irréductible altérité entre ces deux instances, leur exclusion mutuelle absolue. Ainsi : “L’un des effets du cloisonnement entre le monde du pouvoir et celui de la terre réside en ceci qu’il n’existe aucune possibilité d’établissement d’une relation d’autorité, dans l’un ou l’autre sens, entre un chef et un maître de la terre” (Izard 1992 : 12). Cependant, plus loin : “... si le pouvoir a besoin de la terre, celle-ci, en revanche, n’a pas besoin de celui-là” (Izard 1992 : 130).

Nous pensons pour notre part, que notre analyse des rituels de l’intrônisation et des rites collectifs qui précèdent vient soutenir le deuxième passage cité. Il existe par ailleurs d’autres pratiques, toujours rituelles, qui renforcent cette position. Ainsi, par exemple :

Si tous les villages ont en principe un maître de la terre, tous n’ont pas un chef, de telle sorte qu’il y a plusieurs dizaines de villages qui sont “commandés” par un maître de la terre qui *n’entretient aucun lien institutionnel ... avec le pouvoir royal, auquel sont par contre strictement inféodés les chefs locaux* (Izard 1990 : 71 ; souligné par nous) et,

Les gens de la terre se sentent parfois concernés par les affaires des chefs, qu’à l’ordinaire ils considèrent avec la plus placide des condescendances : rien ne peut mettre davantage en difficulté un chef nouvellement nommé dans un village que le refus du maître de la terre de lui “donner la terre”, c’est-à-dire de présider à une réplique de la cérémonie de la nomination devant le *tenga* du village ; et si le maître de la terre, pour *marquer son opposition irréductible au nouveau chef*, quitte son village, il isole alors totalement et définitivement le nouveau venu, qui peut ainsi

être contraint d’abandonner son commandement (1985 : 226 ; souligné par nous).²⁶

De ces deux passages, il ressort clairement que les Moose distinguent le commandement (qui renvoie au pouvoir sur les hommes et donc au politique) de la maîtrise (qui renvoie aux charges religieuses des maîtres de la terre, soit encore à la terre “comme support de sacralité”). Alors que les maîtres de la terre, qui assument principalement des charges rituelles, peuvent prendre le “commandement” d’un quartier, les chefs locaux – dont la fonction est avant tout politique – ne peuvent en aucun cas endosser l’office (religieux) de prêtre de la terre.²⁷ Cette distinction révèle également un rapport hiérarchique entre les deux instances en question. Car s’il est vrai que les maîtres de la terre peuvent assumer une fonction politique, ils le font en tant qu’ils sont des prêtres de la terre et non pas en tant que représentants d’un pouvoir politique : même en tant que chefs de la terre “commandant” un quartier, les maîtres de la terre ne sont pas soumis au pouvoir royal. Si l’on avait encore le moindre doute sur ce rapport hiérarchique, il n’y aurait qu’à invoquer le deuxième passage cité. En fin de compte, le rapport du pouvoir à la terre n’est pas d’exclusion mais hiérarchique. Cette relation hiérarchique est bi-dimensionnelle : la relation des gens de la terre aux gens du pouvoir est d’autorité (*auctoritas*), alors que celle des gens du pouvoir aux gens de la terre est – précisément – relation de pouvoir (*potestas*).²⁸

26 On retrouve une relation dissymétrique de même nature chez les Kasena étudiés par Liberski-Bagnoud (2002 : 202–203).

27 Le fait que Izard ait placé le terme “commandement” entre guillemets est à notre avis éloquent et laisse entendre que l’auteur pressent l’importance de cette distinction entre pouvoir et maîtrise.

28 Nous empruntons la distinction entre *auctoritas* et *potestas* à la philosophie politique de Hannah Arendt et plus particulièrement à son essai intitulé “Qu’est-ce que l’autorité” (1972). Arendt part de la constatation que l’autorité ne faisant plus partie de l’expérience dans le monde contemporain (en pratique, aussi bien qu’en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l’autorité est réellement), il est nécessaire, afin de pouvoir la définir, de reconsidérer ce que l’autorité a été historiquement, en explorant ses différentes significations dans le monde ancien (Rome et Grèce). L’autorité (*auctoritas*) est un terme (et un concept) qui selon Arendt n’a aucune analogie dans la langue et l’expérience politique grecques. Elle montre que la dimension *politique* de l’autorité est une invention romaine et constitue une transformation des divers sens que revêtait l’autorité dans les sphères pré-politiques (relations aîné/cadet, docteur/patient, maître/esclave) du monde grec. L’auteur prend une précaution nécessaire supplémentaire et inverse la question de départ : elle se demande alors qu’est-ce que l’autorité *n’a jamais été* ? Elle définit l’autorité par opposition au pouvoir (*potestas*). Elle exclut comme aspects de l’autorité les notions de contrainte

Mais cette dernière peut être objet de mépris de la part des gens de la terre parce qu'elle constitue une forme de relation *relativement* dévalorisée (par rapport à la relation d'autorité). Arendt nous rappelle que la caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir : leur simple avis n'a besoin, pour se faire entendre, ni de prendre la forme d'un ordre, ne de recourir à la contrainte extérieure (Arendt 1972 : 161 s.). L'élément de contrainte réside dans la relation (d'autorité) elle-même, antérieurement à l'expression effective du commandement (ibid., 144) : "La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune, ni sur le pouvoir de celui qui commande ; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée" dit-elle (ibid., 123). La pratique des maîtres de la terre qui en quittant simplement leur village, démettent pratiquement le nouveau chef de village illustre parfaitement ces caractéristiques de l'autorité (de même, pensons-nous, que leurs charges et leurs pratiques rituelles – puisque celle-là non plus reposent sur une quelconque contrainte extérieure, qu'il s'agisse de la coercition ou de la persuasion).²⁹ C'est probablement cette intangibilité qui rend (plus) difficilement perceptibles les relations d'autorité et qui conduit Michel Izard à invoquer l'absence de rapports entre le pouvoir et la terre.

Epilogue

A l'issue de ces brèves incursions dans les faits moose, que nous avons revus sous un angle hiérarchique (dans le sens que Dumont donne à ce terme), nous avons pu lever certaines contradictions relevées par Izard et révéler ainsi un degré de cohérence et une complexité supérieurs de l'organisation politico-rituelle du royaume du Yatenga. Le point de vue hiérarchique appliqué ici repose sur certaines hypothèses et a des implications méthodologiques que nous voudrions brièvement mentionner en conclusion.

extérieure (caractéristiques du pouvoir – *potestas*) qu'il s'agisse de la force ou de la persuasion (la *πειθειν* grecque). L'autorité est donc définie par opposition au pouvoir. L'autorité est incompatible avec la *πειθειν* qui présuppose l'égalité. L'autorité est fondée sur la hiérarchie et comme telle s'oppose à la *πειθειν*.

²⁹ Rappelons également la position subordonnée du roi – représentant du pouvoir (et des gens du pouvoir) – dans le cadre des rites de l'intronisation et des rites collectifs décrits et analysés plus haut.

Premièrement, il repose sur une distinction analytique entre statut (hiérarchie) et pouvoir (analogue à la distinction entre *auctoritas* et *potestas* formulée par Arendt), empruntée puis affinée par Dumont à Max Weber. Cette distinction nous a permis de voir que statut et pouvoir ne sont pas simplement distingués par les moose eux-mêmes mais que leur rapport répond à un ordonnancement hiérarchique à deux niveaux, régi par le principe de l'"englobement du contraire" (Dumont 1966 : 396 ss. ; 1983 : 244 s.). En effet, si le statut (médiatisé par le rituel) est présenté comme supérieur en valeur par rapport au pouvoir, ce dernier peut dans certains contextes subordonner la valeur cardinale. Il n'y a là aucune contradiction puisque cette inversion se réalise à un niveau hiérarchique inférieur en valeur. Nous avons vu une illustration de cette propriété de la hiérarchie en analysant l'opposition gens du pouvoir/gens de la terre, la façon dont s'articulent les composantes de la personne royale et la polysémie du terme *nakomse*. Si, suivant les implications du principe hiérarchique, nous substituons à la supposée dualité (relation dialectique) terre/pouvoir (Izard 1992 : 12) une relation (hiérarchique) englobant/englobé nous passons d'une logique du tiers exclus à celle du tiers inclus. Les inversions qu'implique une opposition hiérarchique nous permettent, entre autres, de redécouvrir ce que l'opposition binaire nous avait fait oublier : à savoir que la *différence en valeur* est constitutive de l'opposition distinctive.

Références citées

Arendt, Hannah (éd.)

- 1972 La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique. Paris : Gallimard. (Idées, 263)
1972 Qu'est-ce que l'autorité ? En : A. Hannah (éd.), La crise de la culture ; pp. 121–185.

Brown, Susan Drucker

- 1975 Ritual Aspects of the Mamprusi Kingship. Leiden: Africa-Studiecentrum. (African Social Research Documents, 8)

Bruyer, Annie

- 1987 Que font en brousse les enfants du mort ? Paris : EHESS. [Doctorat de 3ème cycle]

Dumont, Louis

- 1966 Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Paris : Gallimard. [Rééd. 1979 ; 1980]
1983 Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris : Éditions du Seuil.
1992 Anthropologie, totalité et hiérarchie. En : Centre Pompidou (éd.), Philosophie et anthropologie ; pp. 11–24. Paris : Centre Georges Pompidou.

Heusch, Luc de

- 1987 Chefs et rois sacrés. Paris : École Pratique des Hautes Études. (Systèmes de pensée en Afrique noire, 10)

Houseman, Michael

- 1984 La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ? En : J.-Cl. Galey (éd.), Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont ; pp. 299–318. Paris : EHESS.
- 1985 Hiérarchie et complexité. *Critique* 462 : 1053–77.

Izard, Michel

- 1970 Introduction à l'histoire des royaumes mossi. 2 tomes. Paris : CNRS ; Ouagadougou : CVRS. (Recherches voltaïques, 12–13)
- 1976 Changements d'identité lignagère dans le Yatenga. *Journal de la Société des Africanistes* 46 : 69–81.
- 1985 Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume Yatenga (Bassin de la Volta Blanche). Cambridge : Cambridge University Press.
- 1986 Le thème de la mise à mort rituelle chez les Moose. En : Emmanuel Terray et Marc Augé (eds.), Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier ; pp. 181–189. Paris : Karthala.
- 1987 Le royaume mossi du Yatenga. En : C. Tardits (dir.), Princes & serviteurs du royaume. Cinq études de monarchies africaines ; pp. 59–106. Paris : Société d'ethnographie.
- 1990 De quelques paramètres de la souveraineté. *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : 69–91.
- 1992 L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel. Paris : EHESS.
- 2003 Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle. Étude d'anthropologie historique. Paris : Éditions Karthala.

Liberski-Bagnoud, Danouta

- 2002 Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie. Paris : CNRS Éditions.

Parkin, Robert

- 2003 Louis Dumont and Hierarchical Opposition. New York: Berghahn Books. (Methodology and History in Anthropology, 9)

Şaul, Mahir

- 2007 Méthodes en histoire orale. Genèse de l'autorité politique au Moogo. *L'Homme* 182 : 215–232.

Tcherkézoff, Serge

- 1981 Le rituel dans l'ordre des valeurs. Hiérarchie et sacrifice dans les royautes Nyamwesi, Afrique orientale, à la fin du XIX^e siècle. Paris : EHESS. [Thèse 3^e cycle]
- 1983 Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1993 L'"individualisme" chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (1^{re} partie). *Anthropologies et Sociétés* 17/3 : 141–158.
- 1994a L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J. P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relecture et révision des modèles à propos de l'Inde. 1^{ère} partie : Un modèle asymétrique. *Culture* 14/2 : 113–134.
- 1994b L'"individualisme" chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (2^e partie). *Anthropologies et Sociétés* 18/1 : 203–222.
- 1995 L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J. P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relecture et révision des modèles à propos de l'Inde. 2^e partie : Statut et pouvoir en Inde. La logique concrète de l'inclusion du contraire. *Culture* 15/1 : 33–48.

Terray, Emmanuel

- 1996 L'État contre le pouvoir. *L'Homme* 138 : 121–126.

Terray, Emmanuel et Marc Augé (eds.)

- 1986 Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier. Paris : Karthala.

Tsékénis, Émile

- 2000 Les autochtones et le chasseur. Essai de définition du rapport entre le rituel et le politique pour une chefferie bamiléké (ouest-Cameroun). Paris. [Thèse de doctorat]
- 2010a La "frontière africaine" revisitée. "Ethnogenèse" dans les Grassfields de l'est (le cas de la chefferie bamiléké de Batié). *Canadian Journal of African Studies* 44/1 : 142–177.
- 2010b Gens du pouvoir – gens de la terre. Un point de vue Batié (chefferie bamiléké de l'Ouest Cameroun). *Anthropos* 105 : 489–502.