

Le sacré et le système politique traditionnel des Dagara du Burkina à l'épreuve de la colonisation¹

Magloire Somé

Université de Ouagadougou (Burkina Faso)

Introduction

Les systèmes politiques traditionnels des sociétés non étatiques ont très peu fait l'objet d'études de la part des historiens qui ont abandonné ce champ aux seuls anthropologues². Le désintérêt des historiens pour ce domaine de recherche tient sans doute au fait que la dynamique historique des institutions politiques précoloniales n'est pas apparente ; ce qui donne l'impression que celles-ci sont statiques. On a ainsi parfois mis en cause le conservatisme de nombreuses sociétés africaines.

Les institutions sont souvent héritées des ancêtres et la postérité s'engage à les perpétuer, en ne concédant parfois que quelques changements mineurs dus au phénomène d'interférence culturelle entre peuples voisins. L'anthropologue britannique Jack Goody a remarqué que ce phénomène de changement social à l'intérieur d'une société traditionnelle intervient à la faveur d'importations de cultes d'origine étrangère à une société donnée. La pratique du nouveau culte impose à la société d'accueil de nouvelles règles de comportements et impulse ainsi le processus de transformation interne (Goody, 1975 : 91-106).

Depuis la colonisation, les sociétés traditionnelles sont confrontées au phénomène d'acculturation consécutif au choc entre cultures africaines et occidentales. Elles ont dû concéder une adaptation aux nouveaux systèmes politiques issus de la colonisation tout en conservant le sub-

stratum de leurs institutions ancestrales comme modèle de référence identitaire. L'anthropologie politique et la sociologie, davantage que l'histoire, ont trouvé dans cette cohabitation entre tradition et modernité un champ de prédilection, en insistant parfois sur les aspects conflictuels de ce couple³.

La société dagara, qui fait l'objet de notre étude, possède un système politique non étatique et fut qualifiée, par ce fait même, de société « anarchique » par les colonisateurs britannique et français. Sa mise sous tutelle coloniale exigeait la création d'institutions extrinsèques de commandement. Ainsi s'explique l'apparition chez les Dagara francophones de l'institution cantonale et de l'entité villageoise comme unité administrative. S'il est difficile pour l'historien de situer les étapes de l'évolution interne des institutions traditionnelles dagara depuis le XIX^e siècle, nous pouvons nous référer à la colonisation pour situer la naissance d'un double système de référence politique : le système traditionnel encore caractérisé par l'interaction entre le religieux et le profane, le surnaturel et le temporel ; le système moderne qui s'est imposé progressivement comme une réalité incontournable et le lieu d'ancrage du jeu de la démocratie.

Nous entendons montrer que le phénomène d'acculturation poursuit son cours à travers la cohabitation des deux systèmes politiques que les Dagara ont fini par percevoir comme des réalités complémentaires au regard de l'évolution socio-politique actuelle.

¹ Les recherches de terrain de cet article ont été faites dans la région wulé de Dano.

² La première étude systématique sur les institutions politiques africaines a été faite sous la direction de M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard, *Les systèmes politiques africains*, traduction française parue à P.U.F. en 1964.

³ L'oeuvre de Balandier à ce niveau est essentielle. *Sociologie des mutations* Paris, Anthropos 1967 ; *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, P.U.F. 1971. *Anthropo-logiques*, Paris, P.U.F., 1974. *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard 1985. *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 2^e édition 1991. Lire également J. Copans, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala 1990. J. L. Amselle et E. M' Bokolo, dir. *Au coeur de l'ethnie*, Paris, La Découverte 1985. J. L. Amselle, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot 1990. R. Horton, *La pensée métisse : croyances africaines et rationalité occidentale en question*, Paris, P.U.F., cahiers de l'I.U.E.D. - Genève 1990.

La fonction du sacré dans le système politique traditionnel

Société lignagère où l'entité politique visible est le village, l'organisation sociale des Dagara repose sur la cohabitation dans l'espace de plusieurs segments lignagers qui entretiennent des relations d'interdépendance. Les Dagara ont connu depuis au moins le XVIII^e siècle de constants mouvements de population dont la raison apparente est la recherche de la terre.

Dans l'occupation de l'espace, le lignage pionnier du village détient l'autorité politico-religieuse souvent confiée — par esprit gérontocratique — à l'aîné de la génération supérieure dudit lignage. Le système politique est fondé sur une certaine conception de l'espace territorial et des relations de l'homme à la terre. La terre forme dans l'inconscient collectif des Dagara un couple avec le ciel qui représente l'entité de la toute-puissance, en d'autres termes le siège du Dieu créateur. La terre constitue l'élément femelle de ce couple, fécondée par la pluie du firmament, *Saa*. Elle est considérée comme un élément cosmique caractérisé par une nature surnaturelle, sinon par une vitalité. Il existe deux conceptions de l'entité terrestre :

– la terre est d'abord *Ten-bàalo*, c'est-à-dire la poussière que féconde la pluie, *Saa*, pour donner la vie. L'homme est ensuite enfoui dans cette poussière à la fin de son séjour terrestre. *Ten-bàalo* est par conséquent la mère nourricière de l'homme et de tout ce qui est vivant sur terre, l'épouse de *Namwin*, le Dieu créateur. Il n'existe pas d'autel dédié à aucun des deux conjoints et en définitive pas de culte de *Namwin* et de *Ten-bàalo*. Comme *Namwin*, *Ten-bàalo* est souvent invoqué, de façon individuelle ou collective, dans la plupart des rites sacrificiels.

– la terre est ensuite considérée comme une matière vivante possédant une membrane extérieure, *gân*, sur laquelle évolue tout être vivant. C'est cette membrane inusable, malgré l'action agressive de l'homme, qui nous rappelle le caractère vivant de la terre et sa réalité à la fois spirituelle. La terre possède donc un esprit qui fait l'objet d'un culte. *Ten-gan* représenterait, dans la conception des Dagara, l'esprit gardien de toutes les communautés humaines, le dieu protecteur qui apporte à l'homme la fécondité dans la procréation et la prospé-

rité dans toutes ses activités économiques : agricoles, pastorales et cynégétiques. Cet esprit de la terre est matérialisé par un autel installé dans toute localité représentant une agglomération humaine, pour permettre le culte à la terre. Dans la conception des Dagara, « une communauté d'hommes qui occuperait un espace territorial sans autel de *Ten-gan* donnerait l'impression de s'installer dans le vide et ressemblerait à des gens insouciantes qui ignorent l'existence d'une force transcendante qui les gouverne »⁴. L'autel consiste en une pierre, *kuur*, enfoui en partie dans le sol, au pied d'un arbre situé sur le flanc d'une colline et à proximité d'un buisson. La partie extérieure du *kuur* est entourée de six pierres secondaires prises dans la nature. Ce lieu appelé *Ten-gan tuu*, est le sanctuaire du village. Le culte du *Ten-gan*, présidé par le *Tengan sob* est exclusivement collectif. L'équilibre psychologique des Dagara est ainsi assuré par le culte de la terre.

Un certain nombre d'entités topiques, considérées comme d'autres mondes qui exercent une influence sur le monde humain, sont agrégées à *Ten-gan* : *tanw* (la montagne), *baa* (la rivière), *man* (le fleuve), *wiè* (la nature en tant que faune et flore), *konton* (pl. *kontomon*), le héraut civilisateur. Ils régissent de façon invisible l'ordre social et imposent des règles de gestion de l'environnement naturel. On exploite ainsi avec prudence la nature, en respectant certaines dispositions de sa conservation, imposées selon la conception dagara par les divinités topiques, comme l'obligation de ne pas couper certaines espèces végétales ou la réglementation de la faune et de la pêche. Toute personne qui contreviendrait à ces dispositions irriterait ces divinités et s'exposerait à des sanctions surnaturelles. Ainsi, si l'homme échappe à la justice humaine, il n'échappe pas à la justice divine. Les peines consistent souvent en des amendes à but d'exorcisme pour offense au sacré.

Le pouvoir villageois est composé du *Tengan sob*, chef de terre et du *suo sob*, le sacrificateur qui s'appuient sur un Conseil des Anciens, sorte d'Assemblée villageoise. Le *Tengan sob* joue un rôle central dans la gestion de la paix et le règne de la justice dans le village. Il intercède auprès de *Tengan* pour lui demander de conjurer le mal en cas d'épidémie, de faire pleuvoir en cas de sécheresse et de favoriser l'avènement et la réussite d'une expérience culturelle et économique intéressante qui a fait ses preuves ailleurs chez les voisins. Il punit les cou-

⁴ Tibé Dabiré, chef de terre de Lofing-Yèrègane, interview du 3 mai 1999.

pables de délits et crimes dans le village. A cet effet, il prête serment auprès de *Tengan* pour lui demander d'apporter le bien et d'éloigner le mal. Par cette mesure d'invocation pour la justice et la paix, il exerce un effet psychologique sur les malfaiteurs éventuels afin de les amener à prendre peur et à renoncer à faire le mal. Il fait apparaître *Tengan* comme une force de dissuasion. Cette divinité est censée lire dans la conscience des gens et être par conséquent capable de discerner entre les bonnes consciences et les mauvaises. C'est pourquoi les *Dagara* considèrent que ses jugements ne sont jamais arbitraires. Ainsi punit-il justement le récidiviste impénitent dans le forfait du mal et qui constitue un danger pour le village. Ici, il est toutefois difficile de faire la part des choses entre l'action directe de l'homme qui diligente une sanction ou qui l'ordonne et le jugement surnaturel qui provient de *Tengan*, divinité censée être capable de discerner entre les consciences.

Le rôle judiciaire du *Tengan sob* s'affirme au niveau du maintien de la paix. Il doit oeuvrer à éviter l'éclatement de troubles dans le village, notamment les conflits au sujet de la terre. Car de même qu'on ne peut refuser la terre à celui qui la demande pour l'exploiter, de même, on ne peut tolérer qu'elle soit l'objet de discorde menaçant la paix dans le village. Si de l'affrontement au sujet de la terre la mort s'en suit, le *Tengan sob* fixe une amende comprenant du bétail et des cauris aux différents protagonistes afin d'exorciser le crime. Sans ce rite essentiel, on craint qu'il ne pleuve plus dans le village.

Toutes les fonctions du *Tengan sob* impliquent, pour leur donner une valeur légale ou plus exactement une consécration, l'exercice d'un sacerdoce. Balandier a bien montré qu'il existe un lien entre le pouvoir et le sacré étant donné que le chef exerce une fonction qui implique souvent la manipulation du sacré (Balandier, 1991 : 119). Chez les *Dagara* en effet, la gestion du pouvoir est une gestion du sacré. En l'absence d'une loi votée par l'Assemblée villageoise et soumise au respect de la société, on se réfère aux règles de comportement censées être établies par *Tengan* et qui sont de ce fait frappées du sceau du surnaturel. Ces règles sont dévoilées au *Tengan sob* par l'intermédiaire du devin.

La dimension religieuse de tous les aspects de la vie, fait qu'on exige que le *Tengan sob* soit un initié. Mais cette condition n'est pas obligatoire dans tous les villages. Car l'initiation n'est pas un critère de majorité morale pour occuper des fonctions politiques. On est plus strict dans le respect de la séniorité et des règles

gérocratiques. Quand un aîné jouit de toutes ses facultés et est surtout reconnu pour son sens de la responsabilité, on ne peut l'écarter de la fonction du *Tengan sob*, même s'il est un *dakumo*, c'est-à-dire un non-initié. Dans ce cas, il travaillera en étroite collaboration avec un cadet initié. Le malade mental et le malhonnête notoire sont systématiquement écartés de cette fonction. Le *Tengan sob* s'appuie sur le *suo sob* en toute occasion lorsqu'il veut faire passer un message ou rassembler la population.

Le *suo sob* est le porte-parole du gouvernement villageois. Il fait appliquer la décision du *Tengan sob* et appuie toujours la position de ce dernier pour lui donner une valeur de collégialité et éviter ainsi que la population soupçonne le *Tengan sob* d'autocratie. Le *Tengan sob*, ne pouvant être écouté s'il agissait sans le consentement du *suo sob*, est tenu de l'associer dans toutes ses prises de décision.

Le *suo sob* est en plus un médiateur, *tempèlu sob*, chargé des relations entre le chef de terre et la population et entre toute la société villageoise et *Tengan*. Dans cette optique, il sacrifie la volaille et le bétail à *Tengan* et jette la cendre à *Ten-bàalo* pour invoquer la paix.

Le *suo sob* représente toutefois un contre-poids à l'autorité du *tengan sob*. Désigné parmi les membres d'un autre lignage que celui du *tengan sob*, il intervient à la fois comme un second dans l'exercice du pouvoir villageois et un agent d'équilibre des forces. En détenant le couteau, moyen de sacrifice, mais aussi symbole du pouvoir, il empêche la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul homme et au sein d'une seule famille, dont les membres sont considérés comme étant la « même chose », en raison de la communauté de sang. C'est là un système de redistribution des rôles et du pouvoir pour éviter l'oppression et l'assujettissement. Le *tengan sob* apparaît ainsi comme un empereur sans sceptre, jouissant toutefois d'un respect en tant que garant de l'ordre social et politique, mais qui ne peut soumettre la population à son autorité. Comme contre-poids à un pouvoir autocratique, le *suo sob* dispose du pouvoir de contestation de la décision du *Tengan sob*. Lorsqu'il conteste sa décision, ce dernier ne doit pas s'entêter, au risque de voir son adjoint se désolidariser de lui et le mettre dans l'impossibilité de gérer la société villageoise de façon crédible.

Les limites de l'autorité villageoise sont assez importantes. Le *Tengan sob* qui fixe des amendes excessives aux délictueux est vu d'un mauvais oeil par l'Assemblée

villageoise qui peut l'accuser de corruption. On dit souvent qu'il vend le *Tengan* à son profit exclusif. Il risque également de se faire reprocher d'abus du pouvoir s'il prend tout seul l'initiative d'installer un étranger dans le village sans consulter l'Assemblée villageoise. Il ne dispose pas d'un pouvoir de commandement, mais il tente, grâce à son autorité morale, de concilier les habitants du village. Il semble par ailleurs que c'est la fonction religieuse qu'implique son autorité qui empêche qu'il puisse exercer un pouvoir coercitif. En effet, on sait que l'offense à l'ordre surnaturel et la transgression du sacré, entraînent la mort. Par conséquent, la gestion du pouvoir doit se faire dans le strict respect des forces du sacré. La corruption des hommes du pouvoir est sanctionnée de façon surnaturelle, sanction graduelle ou brutale selon la gravité de la faute. On raconte que Damouondar, le premier chef de terre dagara de Lofing, a connu à la fin du XIX^e siècle une sanction surnaturelle ayant presque entièrement décimé sa descendance. Après sa mort, les membres de son patriclan, les Kpièlè biir, se méfièrent désormais du pouvoir. Son-Yir, son cousin, lui succéda au début du XX^e siècle, mais son successeur abandonna le pouvoir villageois pour se convertir au christianisme dès 1932⁵. Les entorses ou négligences à l'ordre du sacré provoquent une entropie qui menace la famille du contrevenant, comme dans le cas de Damouondar, et/ou la société villageoise en général. Le *Tengan sob* tient donc la destinée de la société villageoise, mais comme l'a montré Balandier, il est également tenu par le pouvoir, parce qu'il exerce dans le champ du sacré (Balandier, 1991 : 123).

Le Conseil des Anciens composé des chefs de maison, *yie dém*, joue le rôle d'Assemblée consultative qui, en cas de conflit à l'intérieur de la communauté villageoise, donne des conseils de prudence et de tempérance pour faire revenir le calme dans le village. Il n'a ni un pouvoir législatif ni un pouvoir judiciaire. En effet, il ne s'arrogeait jamais la tâche de rechercher les responsabilités ni de fixer la peine⁶, mais de plus en plus, il prononce le tort des coupables. En cas de meurtre, sachant que c'est l'esprit de vengeance qui règne au sein des populations, il fait pression sur les deux familles en conflit pour qu'elles cessent les affrontements et ne troublent pas pour ainsi dire l'ordre public. Généralement, pour ne pas raviver la tension, on évitait d'accuser le meur-

trier, et on invitait les familles des deux parties à faire une offrande égale à *Tengan*, qui apparaît comme le juge invisible et impartial. Lorsqu'un coupable se cache ou s'enfuit, le *tengan sob* saisit « le tribunal de la terre » en prononçant un serment dans lequel il énumère les faits et demande à ce que celui-ci rende justice en punissant le coupable. Si dans ces conditions la mort s'ensuit, on l'attribue à *Tengan* et le coupable est d'office désigné. Ainsi, un coupable qui craint le verdict de *Tengan*, va avouer généralement chez le *Tengan sob* son forfait pour affronter l'amende plutôt que la mort.

Le *tengan* apparaît ainsi comme le juge suprême qui détermine la responsabilité du coupable et la peine à lui infliger selon la gravité de son délit. Son intervention surnaturelle met fin à la vengeance. Selon les circonstances, l'amende en guise d'offrande s'élève à un poulet, une chèvre plus 200 cauris ou à un boeuf plus 10 000 cauris. Au XIX^e siècle, lorsque dans un crime volontaire, les protagonistes appartenaient à deux communautés villageoises différentes, on tombait dans un cycle infernal de vengeance. Car la mort du coupable n'éteignait jamais la vengeance du sang. La famille de la victime vengeait le sang de celle-ci soit sur la personne du coupable, soit sur celle de son proche parent, à charge pour ceux-ci de venger à nouveau la deuxième victime. Ainsi le cycle de la vengeance finissait par dégénérer en vendetta de village à village, et pouvait ensanguiner toute une région. Cet état de fait a tellement marqué les Dagara, qu'il est passé dans leur mémoire collective comme une « période de référence de leur chronologie historique et généralement appelé *tè taa daar*, c'est-à-dire la période où l'on se fléchait ». Cette situation conflictuelle s'explique par le fait qu'il n'a jamais existé de « forme d'indemnisation du prix du sang »⁷. Dans ce cas du conflit intervillageois, les Assemblées des deux villages pouvaient encore faire jouer leur sagesse en intervenant lorsque la menace de guerre risquait d'embraser totalement une région. Dans ces conditions, ils ne cherchaient plus à déterminer, ni les origines du conflit, ni la personnalité du premier coupable. Ils conseillaient simplement aux deux familles de briser devant l'autel du *Tengan* leurs arcs et flèches que l'on prenait soin d'enterrer en priant *Tengan* de venger la première victime en punissant le premier coupable. Or, comme généralement le premier coupable

⁵ Entretien avec Tibè Dabiré, *Tengan sob* de Lofing-Yèrègane, interview du 3 mai 1999.

⁶ La lecture du rapport sur les coutumes de la subdivision de Diébougou, rédigé en 1938 par l'administrateur Vaudiau, nous a beaucoup édifié et orienté dans l'enquête orale. Archives du CNRST, B15, cercle de Diébougou.

⁷ Coutumier de la subdivision de Diébougou, 1938.

avait été tué depuis longtemps, personne n'était dupe quant à l'extinction définitive du conflit et à la neutralité de *Tengan* dont la famille du coupable ne craignait plus la vengeance. Les communautés villageoises belligérantes pouvaient décider d'observer une trêve qui pouvait prendre plus tard tacitement le caractère d'une paix définitive. Mais dans ces conditions les relations entre les deux villages étaient empreintes de méfiance, sinon compromises de façon définitive lorsqu'il s'agissait des rapports matrimoniaux.

Il existe, comme chez les Lobi, une ébauche d'autorité communale qui ne s'exerce qu'à la faveur des tensions internes et des problèmes extravillageois. Les décisions du Conseil des Anciens pour être valables doivent être prises à l'unanimité (Savonnet, 1986 : 12).

Les actes que les membres de la société villageoise posent quotidiennement peuvent avoir des conséquences graves qui exigent des actions rituelles. Ainsi, toute infraction à la coutume ou crime dans le village exige-t-elle un recours à *Tengan*. La gestion du sacré consiste en effet en des actions rituelles d'exorcisme, donc de réparations pour laver la souillure causée par les actes négatifs et éviter l'apparition de l'entropie, conséquence de l'accumulation de la souillure. Toute amende fixée doit être payée, même après la mort du coupable. Le délinquant qui refuse de payer l'amende encourt une sanction surnaturelle : il peut tomber malade ou mourir dans le pire des cas. Mais après sa mort, l'amende reste de vigueur et doit être payée par ses parents pour exorciser le mal. Pour éviter donc l'accumulation de la souillure et la menace de l'entropie dans le village, le *tengan sob* se montre toujours ferme et très pointilleux dans l'acquittement des amendes. S'il ne réussit pas à obtenir leur paiement, il reste par là-même redevable à *Tengan* et menacé lui-même de mort.

Toute mort accidentelle est contre-naturelle et mérite par conséquent une réparation. La mort par noyade, par chute d'un arbre, des suites de morsure de serpent, des suites d'un accouchement ainsi que le suicide ou même la tentative de suicide sont classés dans cet ordre des choses (Hébert, 1976 : 15). On tient d'autant plus à laver la souillure qu'elle peut entraîner la sécheresse, la rage et la mort dans le village.

Dans une autre optique, lorsqu'un serment est prêté auprès de *Tengan*, il faut le tenir sous peine de menace d'entropie.

Le *Tengan* en tant que régisseur de l'ordre social est au centre du système socio-politique dagara. Le seul tri-

bunal et pouvoir délibératif est le sien, non celui des hommes, même regroupés en conseil. On peut l'invoquer contre un perturbateur de l'ordre social tel que le sorcier. Mais on peut aussi recourir à une puissance plus spécialisée dans le maintien de l'ordre, lorsque le sentiment d'insécurité est accru dans la société. En dehors de *Tengan*, tout individu ou famille peut, avec l'autorisation préalable du *tengan sob*, installer l'autel d'une divinité dans son domicile ou son espace d'exploitation. Le refus de l'installation du culte équivaut à une expulsion implicite de l'individu ou de la famille du village.

Le *tengan sob* lui-même peut prendre l'initiative d'acheter, après avoir consulté l'Assemblée villageoise, le culte d'une divinité au bénéfice de sa famille ou de toute la société villageoise s'il le juge nécessaire. La divinité achetée à des fins de culte collectif à l'échelle de la société villageoise, est agrégée à *Tengan* qui lui donne l'impulsion de l'action et de l'efficacité. Avec sa supposée capacité de discernement, lorsqu'il se rend compte que le culte de la divinité étrangère nuit à la cohésion sociale, il est censé la chasser et en informer par la suite la société villageoise par le *tengan sob*. L'importation du culte d'une divinité entraîne en effet un changement social et de mentalité (Goody, 1986 : 18). Il peut apparaître ainsi des comportements contraires à la loi imposée par *Tengan*.

Cette conception de l'importation et de l'expulsion de la divinité étrangère révèle ici le conservatisme des Dagara qui se sont toujours montrés prompts à rejeter les influences extérieures susceptibles de bouleverser leurs structures sociales et culturelles. Ils abandonnèrent maintes fois des cultes, au bout de quelques années d'expérience, sous le prétexte de leurs effets délétères sur la société villageoise.

Aucun culte individuel ou collectif ne peut être pratiqué sans l'agrément du *tengan sob*. Ainsi *Tengan* est-il censé agir immédiatement pour punir l'individu mal intentionné qui importe un culte ou autre objet orienté vers la nuisance d'autres individus dans la société.

Tengan apparaît en définitive comme un moyen de contrôle moral et de maintien de la cohésion sociale. Le traître et le malhonnête notoire sont censés être chassés du village par *Tengan* qui les amène à émigrer de façon définitive. Celui qui ramasse une somme d'argent, un objet ou qui voit errer pendant longtemps autour de son domicile un animal dont il ne connaît pas le propriétaire, doit les remettre au *tengan sob* qui se charge d'en rechercher les propriétaires pour les leur resti-

tuer. L'individu qui contreviendrait donc à cette disposition serait assimilé à un voleur ou à un malhonnête qui encourrait une sanction surnaturelle.

Le système socio-politique dagara est tourné vers la recherche constante de la paix, mais devant l'esprit d'indépendance et de fierté de l'homme qui ne se soumet à aucune autorité, on recourt à l'autorité surnaturelle d'une puissance invisible capable de dompter l'individu et l'amener à la coexistence pacifique. L'intrusion coloniale apporta un autre pouvoir de nature toute différente, fondée sur une justice humaine très répressive, mais qui mit fin au phénomène de la vengeance du sang.

L'installation coloniale et la naissance du nouveau pouvoir

Un fait remarquable est qu'il n'a pas existé à proprement parler de conquête coloniale du pays dagara. A la signature du traité de protectorat en 1897 entre les Français et les Dioula Ouattara de Diébougou, ces derniers firent comprendre à leurs hôtes qu'ils imposaient leur domination sur l'ensemble de la région, le sud-ouest actuel du Burkina. Les Français comprirent donc que l'occupation de la région ne devait poser aucune difficulté.

A l'installation coloniale, l'administration militaire tenta de commander les Dagara par l'intermédiaire des Dioula ou autres allochtones comme les Peuls alliés à ces derniers. Les Dagara refusèrent de se soumettre à l'autorité d'un chef indigène allochtone pour des raisons historiques et de mentalité. En effet, ils n'avaient jamais été assujettis dans le passé par aucun conquérant. Ils eurent certes à affronter les Zaberma dans des épreuves de vendetta sans que ceux-ci aient réussi à leur imposer une quelconque domination (Duperray, 1984 : 64). Quant aux Dioula installés à Loto et à Diébougou, venus à la rescousse des Djan contre les Dagara et les Birifor, ils firent l'objet d'un long siège avant l'arrivée du colonisateur français (Delafosse, 1972 t2 : 368). L'hostilité des Dagara vis-à-vis des conquérants Dioula qu'ils ont combattus fut farouche. Les Peuls étaient des éleveurs employés au service des agriculteurs et ne pouvaient jouir d'aucune influence dans le milieu. La nomina-

tion d'El Hadji Tall au commandement des Dagara, suscita leur irritation et leur réaction d'autant plus hostile que cet auxiliaire dut s'enfuir nuitamment de Dano pour rejoindre Boromo⁸.

L'administration française s'étant aperçue que les Dioula n'avaient point d'autorité sur les populations de la région et qu'ils ne pouvaient par conséquent constituer des intermédiaires efficaces, ne s'accrochait plus obstinément à la solution dioula, comme ce fut le cas dans le cercle voisin de Bobo-Dioulasso, mais rechercha plutôt une solution plus adaptée au milieu. Elle s'attacha donc à faire une enquête sur les systèmes socio-politiques traditionnels. Elle put s'apercevoir que « la hiérarchie dans le village avait son utilité » même si elle était insuffisante. Le lieutenant Quegneaux avait révélé l'existence de territoires placés sous l'office de chefs de terre. Il tenta de s'appuyer sur ces derniers pour imposer la domination coloniale. Mais devant leur refus de compromettre leur autorité traditionnelle dans une collaboration avec le pouvoir colonial extrinsèque, Quegneaux dut choisir le chef de canton parmi leurs proches parents et s'attacha à les appuyer pour affermir leur autorité⁹. Cette tâche fut des plus difficiles dans la mesure où les nouveaux chefs auxiliaires de l'administration n'avaient aucune expérience dans l'exercice du pouvoir et ne manifestaient pas particulièrement, à l'inverse des Dioula, le goût du pouvoir.

La culture du pouvoir était si absente que certains chefs étaient incapables de faire preuve d'autorité. Ils refusaient certains ordres administratifs comme les recrutements qui nuisaient à la cohésion du système social traditionnel. En résistant à leur supérieur hiérarchique, ils se montraient solidaires des membres de leur communauté en défendant leurs intérêts c'est-à-dire leur liberté et se mettaient ainsi à l'abri des réactions violentes de ces derniers qui leur reprocheraient sinon une attaque, du moins une trahison de la collectivité. Après six ans d'expérience, le capitaine Labouret constata que le bilan des chefs de canton était faible, mais qu'il marquait un « progrès considérable dans les moeurs locales et dans l'administration »¹⁰. En effet, il était apparu une hiérarchie à trois échelons : à côté du chef de famille et du chef de village,

⁸ Rapport du Capitaine Labouret sur les commandements indigènes dans le Lobi, Gaoua, 29 août 1918 Archives du CNRST-Ouagadougou, BIII, cercle de Gaoua.

⁹ Somda, N. C., 1984 : 159.

¹⁰ Ibidem.

il y avait le chef de canton. L'administration s'investit à faire prendre conscience aux chefs de village et de canton de leurs attributions et devoirs nouveaux. Elle savait que pour amener ces chefs à adhérer au nouveau pouvoir comme un élément de leur évolution actuelle, il était indispensable d'opérer un changement de mentalité. Mais les chefs administratifs n'avaient pas pris conscience du caractère irréversible du nouveau système politique et ne voulaient pas contribuer à son institutionnalisation surtout qu'il se révélait particulièrement contraignant. Il y avait donc une résistance au nouveau pouvoir et aux nouvelles institutions, même de la part de ceux qui étaient invités à en être les dignitaires au niveau local.

L'institution cantonale, créée dans le cercle du Lobi à partir de 1912, n'eut au départ qu'une " utilité fiscale " pour la collecte de l'impôt. Les circonscriptions cantonales regroupaient des « villages voisins réunis par un lien, d'ailleurs fort tenu, le culte de la terre, constituent des divisions de gens acquittant ensemble des taxes, travaillant ensemble aux routes et campements. Cette communauté d'obligation ne peut manquer de faire une certaine solidarité »¹¹. Dès 1919, Labouret notait avec satisfaction l'amélioration progressive de la situation dans la subdivision de Diébougou, dont il appréciait le calme, la soumission à l'administration qui se mesurait par le paiement de l'impôt et le respect des obligations administratives diverses. En 1912, la création du canton avait pu faciliter la même année le recrutement, et en 1917, le désarmement de la subdivision avait pris fin. Labouret proposa alors qu'elle passât sous autorité civile.

Mais la question de la résistance à la colonisation demeurait entière. Comme solution, Labouret recourut à la démolition des villages et au regroupement des populations dans de nouveaux sites car l'habitat traditionnel était considéré comme le foyer de la résistance. Cette opération débuta en pays lobi en 1921-1922 et fut étendue en pays dagara en 1923-1924. Labouret justifiait sa politique coloniale par le fait que le regroupement des populations permettait de « développer devant tous les devoirs, obligations et droits réciproques des chefs de famille

et des chefs de village, d'établir la hiérarchie sociale indispensable »¹². Pour lui, le commandement efficace ne pouvait s'exercer dans un village à l'habitat dispersé.

On pouvait maintenant créer des conseils de notables, institués dans les autres cercles de Haute-Volta à partir de 1920 et qui constituaient une évolution importante dans le système politico-administratif de la France en AOF. Avec le conseil des notables, on passait de l'Administration directe, inspirée de la tradition jacobine, au système d'Association assez proche de l'Indirect rule britannique. Mais compte tenu de la situation particulière du cercle du Lobi, le gouverneur de Haute-Volta proposa que le Conseil fut composé en majorité des notables et chefs ressortissants de la subdivision de Diébougou, qu'il siègeât dans ladite circonscription en attendant le moment où l'on pourrait envisager d'augmenter la représentation des subdivisions de Gaoua, Kampti et Nako.

Dès lors, on transférerait le siège du conseil à Gaoua. Henri Labouret fit une objection à cette proposition du gouverneur : « je ne pense pas opportun de placer, même provisoirement, le conseil des notables à Diébougou, et de le constituer par une majorité de personnes demeurant dans cette subdivision »¹³. Puis il montra qu'il y avait un avantage à centraliser la direction administrative et politique au chef-lieu, ce qui constituait pour lui, une pédagogie d'action politique pour les populations de la subdivision centrale, encore très hostiles à la domination coloniale. Il souligna qu'il était essentiel de « rester dans l'esprit et dans la lettre du décret constitutif¹⁴ » et d'éviter de singulariser le cercle du Lobi qui « fera un nouveau pas vers l'assimilation complète avec les autres territoires de la colonie »¹⁵. Le conseil de notables fut institué à Gaoua en novembre 1923 avec pour attribution de la première session, la préparation de la rentrée de l'impôt de 1924, le recrutement, l'extension des cultures et de la production et l'examen de toutes les autres questions importantes du cercle.

Le conseil des notables était une Assemblée consultative sur laquelle l'administration s'appuyait pour prendre des décisions, et les faire exécuter par la population, par

¹¹ Ibidem.

¹² Rapport du Capitaine Labouret sur la situation du cercle de Gaoua pour le premier trimestre 1923, Gaoua, le 31 mars 1923. Archives du CNRST-Ouagadougou, B1111, cercle de Gaoua.

¹³ Le Capitaine Labouret au Gouverneur de Haute-Volta, Gaoua le 24 août 1923. Archives du CNRST-Ouagadougou, B1V3, cercle de Gaoua.

¹⁴ Il s'agit du décret du 21 mai 1919 instituant le conseil des notables en AOF et en AEF.

¹⁵ Ibidem.

l'intermédiaire des chefs. Comme le cercle du Lobi était difficile, Labouret proposa de stimuler les membres du conseil en leur attribuant une indemnité de 2 francs pendant la durée du conseil et leur déplacement. Mais le gouverneur, se référant à l'article 10 du même décret constitutif qui spécifiait que le mandat de membre du conseil était gratuit, lui opposa un *non possumus* et préféra allouer à titre exceptionnel cette indemnité pour la première session.

Si le conseil des notables accrut l'influence de ses membres et permit un tantinet une mainmise de l'administration sur la population, Labouret ne s'en contenta pas comme la solution définitive. Il était en effet très attaché à l'idée de ne pas se contenter des moyens de bord, et alliant la psychologie à l'action politique, il ne cessait de faire des investigations pour trouver la solution idoine au problème de commandement dans son cercle. Particulièrement au sujet de l'administration des Lobi, il étudia « la possibilité d'utiliser l'influence des prêtres du dyoro dans un but politique »¹⁶. Il fit du recensement un instrument de politique coloniale, car il y voyait le moyen d'affermir les commandements indigènes.

Un autre moyen de pacification et de soumission des populations utilisé par Labouret fut la répression par le tribunal. Il rappelait que la justice est la force qui arrête la force. En effet, si la notion de justice existait en tant que volonté de rechercher les solutions aux problèmes de la société, la justice en tant que système institutionnalisé avec un tribunal n'existait pas dans la société traditionnelle. L'inculpation et la condamnation des coupables de délits au tribunal du cercle ont été pour lui le moyen « d'éduquer »¹⁷ les populations à renoncer à l'esprit de vengeance qui déterminait certains comportements des populations de son cercle. L'institution de la justice, les tournées fréquentes, les recensements des populations, l'affermissement de l'autorité des chefs ont entraîné un changement de mentalité qu'il nota avec satisfaction dès le milieu de l'année 1923¹⁸. Les chefs, étroitement associés à la justice coloniale, étaient devenus, parce qu'ils étaient investis de l'autorité, des références à la fois politique et judiciaire. On se référait en effet au plus fort pour réclamer la justice. L'autorité des chefs

s'était réellement affermie avec leur association au tribunal. Il s'était ainsi développé une justice locale, au bas niveau, calquée sur la justice coloniale et prononcée par les chefs de canton qui étaient souvent saisis pour de multiples problèmes. Le chef de canton eut par conséquent l'habitude de trancher de nombreux problèmes où il pouvait, contrairement à la coutume, prononcer publiquement le tort d'untel et exiger de lui une réparation au profit de sa victime. Lorsqu'une des parties n'était pas satisfaite, elle pouvait transférer le problème au niveau du tribunal du cercle. Mais généralement, l'on évitait le tribunal du second degré, dont la répression allait de la fixation d'amendes à la condamnation à une peine de prison.

Selon également la gravité de la faute, le chef de canton se méfiait de trancher et déférait directement le problème au tribunal. Sans peut-être que l'administration s'en aperçoive, les chefs de canton étaient devenus de véritables références du pouvoir, délibérant sur des délits mineurs comme le conflit au sujet de la femme, le vol, etc. Mais parce que leur culture du pouvoir n'était pas manifeste, ils n'apparaissaient pas aux yeux de l'administrateur comme des personnalités suffisamment influentes. Le retour au calme et la diminution de la criminalité étaient le résultat d'une « répression judiciaire ferme et incessante »¹⁹. De plus, le manque de tradition de pouvoir exécutif expliquait les nombreuses maladresses dont ils faisaient montre dans la société.

Le paiement en entier de l'impôt au niveau d'un canton, l'accomplissement des prestations sans difficultés étaient également pour l'administrateur des indices de la soumission des populations. Il importe de souligner que la soumission ne supposait pas une obéissance à l'administration. Elle ne supposait pas en effet un respect et une acceptation du système établi. On était contraint de se soumettre parce qu'on ne pouvait pas échapper au système. Mais tant qu'il y avait un relâchement de la pression, de la constante menace de l'exercice de la force, il n'existait plus d'obéissance. Les populations avaient tendance à reprendre leur liberté vis-à-vis de l'administration. L'administration constata, à partir de 1923, que « l'indigène » lui témoignait une

¹⁶Rapport sur la situation politique du cercle de Gaoua pour le premier trimestre 1923, Gaoua le 31 mars 1923 op. cit.

¹⁷ Le terme est de Labouret.

¹⁸ Rapport sur la situation politique du deuxième trimestre 1923, Gaoua le 23 juillet 1923.

¹⁹ Rapport annuel du cercle de Gaoua de 1923. Archives du CNRST, B1111.

confiance de plus en plus grande, ce qui apparaissait comme une marque évidente de son évolution. Il acceptait de se faire recenser chez lui, venait de région éloignée lorsqu'il était convoqué. Labouret put noter avec satisfaction : « *les instructions données par le gouverneur au sujet de l'impôt, du regroupement, des chefferies, de la paix, ont produit partout la plus heureuse influence. Chacun sent désormais la présence d'une sollicitude ferme, et très proche. Dans ces conditions, les centres d'esprit indépendant ne peuvent maintenir leur attitude et sont obligés d'arriver à composition* »²⁰.

L'utilisation de la force armée dans les années 1910 s'étant révélée inefficace, Labouret s'avisait, au début des années 1920, qu'il fallait se mettre à l'école de Galliéni afin d'expérimenter sa méthode coloniale, selon laquelle pour réussir le contact avec les populations, il était indispensable d'« *unir la politique à l'action vive et manifester la force pour en éviter l'emploi* »²¹. Le calme qui caractérisait la situation politique de 1923, a permis de vanter la méthode de « *répression judiciaire fermée et incessante* » jadis utilisée par Galliéni.

Les difficultés rencontrées dans le cercle de Gaoua résidaient dans le système social traditionnel qui se caractérisait par l'absence de la hiérarchie. Selon toute vraisemblance, l'organisation sociale influe sur le comportement de l'individu. Or chez les Dagara et les Lobi, il n'existe pas d'entité politique au-dessus du village et non plus d'exercice d'un quelconque pouvoir coercitif en dehors de la famille. De plus, l'esprit d'indépendance qui anime ces populations se traduit par une occupation de l'espace selon un habitat très dispersé, conséquence également d'un refus d'assujettissement à une autorité supérieure. Labouret ne vit dans ce système social « *qu'une poussière d'intérêts individuels contradictoires, respectivement hostiles, à peu près inconciliables* »²². Il notait surtout que l'absence de chefs était la cause de toutes les difficultés que rencontrait l'administration et que celles-ci ne disparaîtraient qu'après « *la naissance et le développement de l'esprit municipal* ». Selon donc le système social traditionnel, il fallait trouver une forme de gouvernement qui fut un cadre d'évolution adapté à la mentalité des populations. Labouret s'avisait ainsi qu'il ne fallait pas s'éver-

tuer simplement à créer de façon systématique une hiérarchie au sein de populations qui la réprouvaient farouchement. Il pensait — et c'était pour lui une conviction — que c'était l'esprit municipal qui convenait aux populations du cercle de Gaoua notamment à celles de la subdivision de Diébougou qui avaient été « *calmées et domptées par des sanctions appropriées* ». Il rappelait qu'« *il ne faut pas perdre de vue que le but vers lequel nous tendons ici est le remplacement de l'individualisme local par une institution communale, de type analogue à celui dont usèrent les antiques Européens* »²³. Il fallait donc développer « *le sens de la solidarité dans les groupes de familles exploitant la même terre* » avant de chercher à placer à leur tête les chefs dont on s'attacherait à affermir progressivement l'autorité. Par cette politique, la subdivision de Diébougou ne présentait plus de différence avec les autres cercles du territoire de Haute-Volta.

Mais l'enthousiasme de Labouret sera de courte durée. Les populations de cette subdivision avaient trouvé une nouvelle forme de résistance à la colonisation en transformant les cases de leurs champs de brousse en habitations permanentes. Les Dagara avaient en effet l'habitude de construire ces cases dans lesquelles ils déménageaient provisoirement en hivernage pour un séjour limité de travail ne dépassant pas en général une semaine. En temps colonial, ces cases de brousses appelées *guri* (sing. *gur*) devinrent des lieux de refuges pour échapper aux obligations administratives, et prirent le caractère d'habitations définitives isolées dans la brousse. Labouret craignant que « *ces mouvements clandestins* » n'aboutissent à un « *retour rapide à l'anarchie primitive* », donna l'ordre au chef de subdivision de Diébougou de « *procéder au regroupement des maisons afin de faire disparaître les indépendants, d'assurer l'exercice normal du commandement dans les conditions acceptables* ». Il prescrivit toutefois de ne pas transformer au cours de cette opération les habitudes sociales, comme par exemple la politique qui consisterait à obliger les populations à vivre en villages agglomérés à l'image des Bobo. Le chef de subdivision devait s'efforcer, selon les instructions de Labouret, d'obtenir un resserrement des maisons en formant des zones peuplées et à faire disparaître les solitaires.

²⁰ Rapport sur la situation politique du deuxième trimestre 1923 du cercle de Gaoua, op. cit.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

Mais Labouret ne se faisait point d'illusion : cette politique n'était efficace que si l'on maintenait le contact avec les populations par des opérations fréquentes de recensement, par des tournées et des reconnaissances topographiques. On repérerait ainsi les maisons isolées et l'on inviterait leurs occupants à rejoindre une agglomération après la récolte. Cette situation fit conclure à Labouret que « *plusieurs années s'écouleront avant que ce pays jouisse d'une hiérarchie écoutée et efficace* ».

En 1924 et 1925 on a pu noter une amélioration de la situation politique et l'affirmation réelle de l'autorité des chefs qui « *donnent partout satisfaction et contribuent puissamment à rétablir et resserrer le contact avec l'indigène* »²⁴. Cette influence personnelle acquise par ces derniers eut pour effet de rendre dociles les populations du cercle, notamment celles de la subdivision de Diébougou.

L'apparition, dès 1926 du régime d'exactions exceptionnelles, avait donné plus d'influence aux chefs de canton. Ils nommèrent, en dehors du chef de village, des représentants dans les villages souvent appelés *polisantis* ou *prisandés*. Ces derniers furent coupables de nombreux abus si bien que la domination coloniale se fit sentir de façon plus vive. Avant, le chef de canton avait trop de scrupule envers les populations de sa circonscription et ne pouvait par conséquent exercer d'oppression sur elles. Avec le Régime d'exactions, le chef exerce des abus sur ses sujets sous le silence complice de l'administration. L'indigène était auparavant confronté à l'administrateur qui s'évertuait à lui faire reconnaître l'autorité d'un *alter ego* érigé en auxiliaire de l'administration. Désormais, il est mis face à face avec cet auxiliaire qui bénéficie de l'appui de l'administration et qui, ce faisant, devenait le détenteur de la force utilisée contre lui. Les populations ne résistaient plus à l'administration proprement dite, mais aux chefferies de canton avec leur mécanisme de la violence. Il apparaissait dans ces conditions des cas d'insubordination qui se manifestaient selon les situations par la défiance de l'autorité du chef, par le refus d'exécuter ses ordres, par l'émigration du canton ou du territoire. En défiant le chef, on se rebif-

fait contre son autorité et on allait jusqu'à lui désobéir. Certaines populations, parce qu'elles ne souffraient plus de subir l'autorité de tel chef, avaient préféré émigrer dans d'autres cantons pour échapper à l'arbitraire de ce dernier.

Les chefs de canton avaient surtout profité de la politique de mise en valeur économique pour se bâtir des puissances économiques. C'est à travers cette politique que les populations ont le plus souffert de l'oppression coloniale.

A partir des années 1940, l'administration allait insister sur l'obligation d'obéir aux chefs, mais elle mettait ces derniers en garde contre les abus de pouvoir. On faisait de l'obéissance au chef un critère d'allégeance à l'autorité coloniale représentée par le commandant de cercle. Parce qu'ils étaient les représentants de la France auprès des leurs, l'administration exigeait des chefs, plus que la droiture, une probité morale sans laquelle ils s'exposaient aux sanctions, sinon à la révocation. Au cours de sa tournée dans le cercle de Gaoua, l'administrateur fit cette mise en garde : « *tout chef qui abusera de son commandement, tout chef qui directement ou par l'intermédiaire de ses représentants réclamera à ses administrés sans les payer, au nom du « commandant », poulets, mil ou tout autre produit sera remplacé* »²⁵.

Si l'administration refit une campagne pour rasseoir l'autorité des chefs, ces derniers firent l'objet à partir de 1946 d'une contestation de la part des élites politiques qui virent en eux des exploités éhontés des populations. Dans tous les cas, l'administration tenait toujours au respect des chefs qui furent d'ailleurs au centre du jeu démocratique, comme des forces de mobilisation très courtisées à l'occasion des opérations électorales. Pendant cette période de la décolonisation, caractérisée par la suppression du travail forcé depuis la Loi Houphouët Boigny de 1946, les chefs donnaient généralement satisfaction à l'administration qui les mettait en garde contre la propagande du Rassemblement Démocratique Africain (RDA). Ils les incitèrent à contrecarrer les actions de ce parti dans leurs circonscriptions respectives²⁶. Le soutien de l'administration était essentiel dans l'accomplissement de leur tâche, mais comme il leur man-

²⁴ Rapport sur la situation politique du deuxième trimestre de 1924 du cercle de Gaoua, le 20 juillet 1924. Archives du CNRST.

²⁵ Rapport de tournée dans le cercle de Gaoua, juin 1942. Archives du CNRST. BV13.

²⁶ Rapport annuel de juillet 1950. Archives du CNRST. BV113.

quait le tact, ils avaient besoin d' « être poussés ». Leur contestation par les leaders du RDA les mettait au défi d'assumer correctement leur tâche. Avec la propagande des partis politiques contre leur autorité et surtout la suppression du travail forcé, les populations avaient de moins en moins peur de leur pouvoir ; quoique du reste, l'influence d'un parti comme le RDA s'exerçait davantage dans les chefs-lieu de circonscription que dans les campagnes. A l'inverse du RDA qui passa pour être le parti d'opposition en raison de sa propagande subversive et qui fut contesté au premier chef par l'administration, le Mouvement populaire d'évolution africaine (MPEA) de Nazi Boni jouissait de plus de présence auprès de l'autorité administrative et indigène à la fois.

C'est ce qui a expliqué que la subdivision de Diébougou n'ait pas été, contrairement aux autres circonscriptions de l'Ouest de la Haute-Volta, un théâtre de violence politique. Ainsi, le caractère paisible de l'ordre public en 1951, l'acquittement de l'impôt et des cotisations pour la Société Indigène de Prévoyance ainsi que le paiement sans difficultés des taxes de bétail étaient attribués à l'absence, dans cette subdivision, d'une propagande du RDA. En effet, l'action des missions catholiques, très hostiles par principe au RDA affilié à un parti communiste, avait éloigné les populations dagara de la solution politique du RDA. Les missionnaires orientèrent leurs fidèles vers le MPEA, parti plus modéré et plus conciliant avec l'administration. Le pays dagara apparut assez rapidement comme son bastion, dans la mesure où la plupart des votes se faisaient en sa faveur, quoique ce parti y manquait de leader efficace. Le MPEA, créé et dirigé par un protestant, était apparu comme le parti des chrétiens. Sans qu'on puisse parler de confessionnalisme, l'adhésion à un parti politique a dépendu, à ce moment, des influences extrinsèques qui s'appuyaient plutôt sur l'orientation des partis que sur leur discours politique prononcé au cours des campagnes électorales. Si les missionnaires catholiques invitaient leurs fidèles à adhérer au MPEA, ce n'était point pour se rapprocher des protestants, mais plutôt pour s'éloigner du communisme qui constituait a priori la toile de fond de l'orientation politique du RDA. A certains moments, l'administration se sentait dans l'obligation de faire un tra-

vail profond de sensibilisation des populations contre l'action du parti du Rassemblement démocratique africain, considéré comme un parti d'opposition, afin de les reprendre en main et éviter qu'elles ne passent sous son contrôle²⁷.

Les objectifs du RDA dans l'éveil politique visaient à libérer les populations de l'oppression coloniale, le plus souvent orchestrée par les chefs administratifs. Les leaders du RDA n'hésitaient pas, par conséquent, à s'attaquer à ces derniers pour détruire leur influence sociale et politique. Mais dans le jeu électoral, seuls les élites et les chefs s'intéressaient aux consultations, contrairement à la masse paysanne qui montrait généralement de l'indifférence et qui pouvait, en balançant pour tel ou tel leader, déterminer l'issue des élections. La lutte du RDA visait à prendre la défense des populations en essayant de prouver les torts des chefs, afin de compromettre toute possibilité d'intelligence entre les deux parties. Mais du fait que le RDA apparut assez rapidement comme le parti des Dioula limitait son influence au milieu des Dagara. Le discours politique de ce parti était surfait à la fois parce qu'il manquait de pertinence, et parce que ses préoccupations furent le plus souvent prises en compte par l'administration qui disposait de reste de tous les moyens de sa politique. A partir du désappareillement de 1950, ce discours était vidé de ses préoccupations d'évolution sociale et économique au profit des populations africaines, pour se ramener simplement à de la rengaine politicienne. L'influence du RDA resta à peu près urbaine. Malgré donc le désappareillement, il subsistait à l'égard de ce parti une méfiance qui tenait à l'agressivité de son discours et à son ton excessif de la revendication. Les campagnes électorales prenaient souvent l'allure d'un duel entre le RDA et le MPEA. Mais à partir de 1952, le RDA devint plus souple vis-à-vis de l'autorité administrative et montrait de bonnes dispositions à coopérer loyalement avec elle. Ce rapprochement de l'administration lui permettait de reconquérir son électorat démobilisé par celle-ci, mais ce parti butait toujours en pays dagara, à l'influence du MPEA qui enregistrait toujours plus de succès en dépit de l'absence d'un leader efficace. Il est vrai que les

²⁷ La plupart des rapports politiques mensuels de 1951 de la subdivision de Diébougou et du cercle de Gaoua insistent sur la propagande de controverse lancée par l'administration contre le RDA.

chefs n'avaient pas toujours respecté les consignes de neutralité exigées par l'administration. Ils militaient dans l'un des deux partis ou se laissaient influencer par leurs dirigeants. Ainsi, parfois, des chefs de canton, comme ceux de Founzan et de Bapla, se virent désavoués par le vote. Or, en leur prescrivant la neutralité politique, l'administration aurait voulu qu'ils fussent à l'abri des influences politiques qui ne leur garantissaient pas toujours une autorité entière, et que par conséquent, ils restassent irréprochables et ne fussent pas trop contestés.

Jusqu'en 1954, les chefs ont conservé une autorité suffisante pour que la plupart des services administratifs soient exécutés par leur intermédiaire sans difficulté. On a pu souligner le caractère démocratique de leur manière de diriger des populations qui, elles-mêmes, se montraient dociles. Les difficultés n'apparaissaient dans un canton que lorsque la nomination d'un nouveau chef se faisait en dehors de la famille du précédent. Cette situation eut lieu à Bapla où la famille de l'ancien chef s'opposa au nouveau en essayant de lui créer des difficultés dans l'exercice de sa fonction et opta pour le RDA afin de contrebalancer son influence²⁸.

À l'inspection du cercle en juin 1954, l'inspecteur des affaires administratives, Jean Guillemet, n'a pu signaler l'existence d'aucun chef inapte à ses fonctions. Mais les trois chefs de Koper, Oronkua et Dano ont particulièrement retenu son attention comme les meilleurs auxiliaires de l'administration. On n'a pas noté en pays dagara une hostilité des missionnaires à l'égard des chefs, comme ce fut le cas dans les cercles de Bobo-Dioulasso et de Dédougou, où ils s'érigèrent souvent en défenseur de la cause des indigènes contre l'exploitation des chefs. Au contraire, dans la période de décolonisation, les chefs furent fortement impliqués dans les activités économiques et d'autopromotion communautaire entreprises par les missions. Lorsque celles-ci créèrent dès les années 1950 les coopératives de Dano et de Dissin, elles en confièrent la direction aux chefs de canton de Dano et de Zambo²⁹.

En plus de leur fonction politico-administrative, la question du développement économique et sociale devint une des préoccupations des chefs de canton et de village,

auxiliaires indispensables du nouveau système politique issu de la colonisation. Ils intervenaient donc au devant de la scène politique villageoise, occultant les chefs de terre (*tengan dém*) qui, dans la société précoloniale, représentaient les personnages de premier plan. Mais les chefs de terre, sans contester ces derniers, s'engageaient à défendre les intérêts coutumiers face aux transformations coloniales qui ébranlaient des structures sociales traditionnelles.

La résurgence des chefs de terre ou le refus de la mise sous tutelle ?

La création des chefferies de village et de canton a entraîné le repli en arrière-plan et dans le silence des chefs de terre. Les chefs administratifs étaient devenus de nouvelles références du pouvoir qui occupaient tout l'espace politique, passant souvent pour des garants de la paix et de l'ordre social avec le soutien actif de l'administration coloniale. S'ils exercèrent en partie la fonction qui fut celle des *Tengan dém*, de garant de la paix dans le village, ils se méfiaient d'intervenir dans le domaine du sacré. Il naquit donc, depuis la colonisation, la dissociation du politique et du religieux dans l'exercice du pouvoir villageois. Le pouvoir politique est exercé par le chef issu de la colonisation tandis que le domaine du sacré et de la manipulation des forces du surnaturel pour garantir l'équilibre psychologique de la société villageoise reste concentré entre les mains du *Tengan sob*. Plusieurs occasions s'offrirent à l'expression des chefs de terre qui firent l'objet d'une attention particulière, selon la circonstance, de la part de l'autorité administrative.

À partir des années 1950, la subdivision de Diébougou fut concernée par l'extension du culte du *Dieu de San*, destiné à assainir le village en y éliminant les sorciers et qui avait la réputation d'apporter des pluies abondantes, de bonnes récoltes et la fécondité pour les femmes. Dans un système colonial qui constituait un agent d'ébranlement des structures ancestrales, la fonction apparente de ce culte était de garantir la pérennité de l'ordre ancien par le recours aux préceptes religieux. La condition pour bénéficier des grâces du *Dieu de San* était

²⁸ Rapport politique annuel de 1954 du cercle de Diébougou. Archives du CNRST, B11.

²⁹ Inspection générale du cercle de Diébougou, 1954. Archives du CNRST, B11

d'amener les habitants du village postulant à obéir à leur chef, à respecter les coutumes ancestrales « *afin de n'avoir plus dans le village qu'une seule bouche et qu'un seul cœur* »³⁰. La seule obligation était le repos les lundis. Les préoccupations, d'ordre purement socio-économique de ce culte, axées sur la recherche de la cohésion sociale, ne heurtaient pas les croyances ancestrales. Elles impliquaient en plus la recherche de la sécurité individuelle et familiale par sa capacité supposée de donner à la collectivité villageoise la force de s'opposer au sorcier, cette menace constante contre la paix dans le village. Avec le nouveau culte, le sorcier était « *pris entre l'alternative d'être mis à l'index de la spécialité et de disparaître ou d'abandonner ses pratiques et de retourner à la vie normale* »³¹. Quelques exemples de disparition de sorciers avaient constitué la preuve de l'efficacité du nouveau dieu et entraîné l'adhésion de nombreux villages. La sanction prévue en cas de non observation de ces préceptes était le départ du « fétiche » et « *l'abandon des habitants du village à leur triste sort* »³². Le culte du *Dieu de San* apparaissait donc comme une pratique culturelle pacifique qui ne présentait pas d'incompatibilité avec les cultes ancestraux.

Dans la subdivision de Diébougou, quatre cantons sur treize étaient concernés par l'extention du culte. Le canton de Founzan peuplé en majorité de Bwa avait entièrement adopté le culte et envoyé par village une dizaine de délégués à Walo, près de San au Soudan français. Dans celui d'Oronkua, huit villages sur 21 avaient importé le culte. Six villages du canton de Diébougou et six autres du canton de Dolo firent de même. Le chef de terre de Diébougou-Djan fut tenté de l'importer, mais il se heurta à une interdiction coutumière qui s'opposait à l'introduction de cultes et de médicaments d'origine étrangère. Le culte pénétra donc par le nord, puis gagna progressivement les cantons méridionaux, touchant notamment les populations bwa, pougouli, djan et la fraction wulé des Dagara qui se trouvaient représentée par les trois villages d'Oronkua, Pana et Kankaniba. Dans les cantons de Dano, Guéguéré, Koper et Dissin, touchés par l'action missionnaire catholique, il était apparu une opposition idéologique au culte. On trouvait, comme à Diébougou, soit une justification d'ordre coutumier de rejet par *Tengan* des cultes étrangers, soit

une autre d'ordre plus rationnel qui mettait en doute les manifestations réelles de la puissance de ce *dieu*. D'autres personnes convaincues apportaient cependant des controverses à la première thèse en admettant la possibilité pour leur village d'adopter le nouveau culte. Mais comme les décisions en la matière, pour être valables, doivent être prises à l'unanimité, ces derniers n'ont pu obtenir l'importation du culte.

Le succès de ce culte au Soudan, dans l'Ouest de la Haute-Volta et au nord de la Côte d'Ivoire, avait amené l'administration française à lui accorder une importance particulière. Le culte était accordé par les chefs de terre qui entendaient, conformément à la coutume, apporter la paix et résorber le désordre dans leurs villages respectifs. La gestion de la paix par le recours au rituel religieux s'inscrivait dans l'ordre des phénomènes culturels qui restaient vivaces en dépit de l'existence de nouvelles structures administratives et judiciaires compétentes. Il n'y a pas eu de rupture, à l'intrusion coloniale, des systèmes politico-judiciaires de régulation de l'ordre social. Ainsi, la religion devenait-elle le meilleur facteur de résistance à la colonisation. Georges Hardy avait souligné l'importance du facteur religieux comme obstacle sérieux à la diffusion de l'influence française, parce que la religion rendait difficile le rapprochement entre les peuples colonisés et les Français. Il en conclut qu'« *une colonisation qui ne tiendrait pas un compte suffisant des forces morales courait à son échec* » (Hardy, 1940 : 6). En effet, la France eut une attitude soupçonneuse vis-à-vis des religions traditionnelles, supposées susceptibles d'animer des mouvements sociaux et politiques délétères à l'influence française. Certains cultes étaient sévèrement réprimés, comme celui du *Boron* qui connut en 1932 à Bobo-Dioulasso un succès immense (Somé, 1993 : 10). D'autres cultes, comme celui du *Dieu de San*, firent l'objet d'une attention particulière. Plusieurs enquêtes furent faites autour de ce dernier sur l'ensemble du territoire voltaïque, car on craignait l'établissement possible d'un réseau de communication entre le propriétaire du culte et les divers adeptes éparpillés à travers les colonies et qui l'achetaient. Une telle connexion entre eux pourrait constituer une menace contre l'influence française. L'administration coloniale redoutait d'autant plus une telle situation qu'elle

³⁰ Rapport de l'administrateur Bouquin, chef de la subdivision de Diébougou à Monsieur l'administrateur commandant le cercle de Gaoua, Diébougou le 30 septembre 1951.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

pourrait servir, comme ce fut le cas de l'islam noir, à la diffusion d'informations défavorables à la France, et être la source d'une résistance à la colonisation française.

Les importations de culte semblent correspondre à des moments de crise ou de conjonctures défavorables aux systèmes de production économique. Les populations entendent souvent rechercher la solution à la crise à travers des cultes plus appropriés, réputés capables de la résoudre. En 1973, plusieurs villages de l'ancienne subdivision de Dano avaient importé le culte du *Duba*, encore appelé *La'ho*, aux mêmes fins d'élimination des sorciers dans les villages. Ces derniers étaient accusés d'être la cause, en raison de leurs méfaits, de la sécheresse et de l'insécurité psychologique au sein des populations. Ce culte fut très vite décrié et abandonné parce qu'il était apparu comme la source de discordes dans de nombreux villages entre païens et chrétiens. Ces discordes furent vite oubliées puisqu'en 1990-91, ces mêmes villages allaient importer le culte du *Dén djugu* réputé plus efficace et qui impliquait en même temps le culte de la possession. Ces exemples d'importation de culte montrent que malgré l'influence de la modernité insufflée par la colonisation, les chefs de terre qui avaient refusé de collaborer avec l'administration coloniale et furent de ce fait marginalisés dans la prise de décision du nouveau pouvoir, entendaient conserver toutes leurs prérogatives coutumières et agir librement dans le sens que leur confèrait le pouvoir traditionnel. Ils ne se préoccupaient pas de contester les chefs de village, ni d'engager une concurrence d'aucune sorte avec ces derniers, mais ils ne manquaient pas l'occasion de montrer qu'ils étaient les gardiens de la tradition.

Au lendemain des indépendances, les chefferies de canton, qui firent l'objet de la plus grande contestation, furent supprimées. Restaient les chefs de village qui furent soumis à l'autorité directe des chefs de subdivision, comme représentants de l'administration dans le village. L'autorité de chef de village permit l'apprentissage de la démocratie. Le chef d'origine colonial, devenu depuis la Révolution d'août 1983 délégué du village, représente l'autorité d'ouverture au monde. Il réunit la population villageoise autour des objectifs de développement et collabore, de ce fait, avec les agents des services techniques établis dans les chefs-lieu de province, de département ou même dans le village, ainsi qu'avec les partenaires au développement intervenant dans les milieux ruraux. Cette fonction de développement est encore aujourd'hui refusée par le chef de terre qui s'enferme dans son rôle strict de gestion de la chose

sacrée. On se retrouve, comme chez les Mossé, dans une sorte de séparation du pouvoir où le chef politique est le délégué administratif et où le chef traditionnel reste le *tengan sob*, à la seule différence que, chez les Dagara, le pouvoir politique, qui relève du système d'administration moderne, n'est guère centralisé ou apparaît comme un maillon de la chaîne de la centralisation administrative burkinabé. Certains villages, comme ceux de Lofing et de Mébar, furent subdivisés depuis la colonisation en deux unités administratives dirigées chacune par un délégué ; mais ils restèrent pendant longtemps soudés par un même *tengan* avant que des conflits internes n'éclatent et ne nuisent à l'unité de la conception traditionnelle du village.

Le village administratif, qui avait été créé pour faciliter la mainmise coloniale sur les populations afin de les mobiliser à des fins de prestations de travail forcé, a fortement maintenu les liens de solidarité familiale et leur a donné une primauté sur le critère géographique de l'occupation de l'espace. Dans les villages traditionnels subdivisés en deux, les groupes de familles agissaient en fonction de leurs intérêts et pouvaient se désolidariser de leur chef dont ils étaient mécontents de l'autorité. Ils allaient à la préfecture se faire inscrire sur la liste du second village administratif issu de la division coloniale, donnant l'impression qu'ils avaient migré d'un village à l'autre. Ces pratiques montrent que des populations évoluant dans le même espace sociopolitique traditionnel, exploitant leurs terres ancestrales, peuvent paraître mouvantes sur la carte politico-administrative moderne. En situation frontalière, des familles évoluant dans un village dont le chef administratif n'a pas été choisi parmi leurs membres, préféraient, pour échapper à l'arbitraire de ce dernier, se faire recenser dans le village voisin d'où elles sont venues et où un des leurs avait été nommé chef par l'administration coloniale. Dans ces conditions, les statistiques en matière de population au niveau d'un village donné ne reflétaient pas souvent la réalité. Ces situations font aujourd'hui l'objet de griefs, sinon de tensions latentes entre les villages de Lofing et Mébar, Lofing et Bankandi, Bankandi et Mébar et Bankandi et Gnibama. En effet des populations de la famille des *Gané biir* sont installées à Lofing et à Bankandi, mais se font recenser à Mébar ; d'autres étant des *Birfuo biir* sont établis à Bankandi mais se font recenser à Lofing, etc. Ici, les revendications de rattachement au village d'exploitation de leur terre, particulièrement dans le cas de Bankandi, se font sur la base de la conception traditionnelle du village. Dans cette optique, c'est le délégué de village qui s'associe

avec le *tengan sob* pour exiger l'intégration dans leur village des familles qui se trouvent dans cette situation. Il y a comme une sorte de reconstruction des entités villageoises fondée elle-même sur une volonté de reconquête de l'espace géopolitique traditionnel. On entend ainsi amener des populations évoluant dans un même village à exprimer le sentiment d'appartenance à ce village.

A la transition démocratique de 1991, et en l'occurrence aux législatives de 1997, les délégués de village jouèrent un rôle important dans la mobilisation des populations autour du scrutin électoral. L'administration s'appuyait sur eux pour établir les listes électorales et les distribuait dans les différents villages par leur intermédiaire. Le parti du Congrès pour la démocratie et le progrès (CDP) qui constitue le Parti-Etat de l'heure, en s'appuyant sur l'administration pour battre sa campagne politique, a trouvé dans les délégués de village des agents de mobilisation efficaces qui lui permirent de gagner les élections.

Conclusion

Cette étude, qui n'est pas exhaustive, montre cependant que la religion a imbriqué le système politique traditionnel dagara au point de paraître comme un aspect du pouvoir, une condition essentielle de son exercice. Rien dans la gestion du pouvoir, que ce soit au niveau du foncier, de l'environnement ou de la cohésion sociale, n'échappe à la conception religieuse et à la manifestation du sacré. La religion intervient comme un moyen de contrôle et de protection sociale. Elle implique à la fois la gestion des hommes et des biens dans la société villageoise ainsi que celle du sacré pour prévenir la manifestation de l'entropie dans cette société. Elle intervient également pour définir un système politico-judiciaire qui fait que l'on se passe du tribunal pour sanctionner les entorses au système social et politique. On ne recourt qu'au surnaturel. Les interdits du village font l'objet d'une diffusion afin que la population en prenne connaissance, mais la correction d'un contrevenant à la « loi » se fait par intermédiation du surnaturel.

Toutefois, la colonisation a introduit une double référence du pouvoir dans la société villageoise, sans jamais modifier le système politique traditionnel. Le colonisateur, en instituant les chefferies de village et de canton, réprouvées dès le début par les chefs de terre (*tengan dém*), a créé un nouveau pouvoir qui permit au chef administratif de reléguer ces derniers en arrière-plan de la vie

politique villageoise. Intervenant comme les relais de l'administration coloniale et plus tard burkinabè auprès des populations, les chefs de canton et de village dominaient pratiquement tout l'espace politique. Mais les chefs de terre ont souvent tenus à montrer qu'ils occupent une place irremplaçable dans la vie politique villageoise, comme garants de l'équilibre psychosociologique et gardiens des traditions.

Les Dagara ont réussi à s'accommoder de ces deux pouvoirs qui ne s'excluent pas l'un l'autre, mais paraissent plutôt complémentaires. Il semble ainsi que si la chefferie traditionnelle garantit la survivance du système traditionnel de façon irrémédiable, la chefferie de village issue de la colonisation est le moyen d'ouverture au monde et la structure de contrôle de la population par l'administration burkinabè. Qui plus est, elle apparaît désormais dans le système politique national comme le rouage essentiel du jeu de la démocratie. L'exercice traditionnel de la prise de décision subsiste, mais l'apprentissage du jeu de la démocratie dans la société moderne trouve son point d'ancrage dans la chefferie villageoise. On est ainsi installé, depuis la colonisation française, dans un double système de référence au pouvoir. □

Références bibliographiques

- Amselle, J. L., 1990, Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris, Payot, 257 p.
- Amselle, J. L. et M'Bokolo, E., 1985, Au coeur de l'éthnie, Paris, La Découverte, 225 p.
- Balandier, G., 1971, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris, P.U.F. 3^e éd., 523p.
- Balandier, G., 1974, Anthro-po-logiques, Paris, P.U.F., 278p.
- Balandier, G., 1991, Anthropologie politique, Paris, P.U.F., 2^e édition, 240p.
- Copans, J., 1990, La longue marche de la modernité africaine : savoirs, intellectuels, démocratie, Paris, Karthala, 406p.
- Delafosse, M., 1972, Le Haut-Sénégal-Niger, tomes 2 et 3, Paris, Maisonneuve Larose, nouvelle édition, 428 et 316p.
- Domergues, D., 1977, « L'échec d'une conquête : le pays lobi, 1900-1926 », in Bulletin de l'IFAN, série B n°3, pp 532-553.
- Duperray, A. M., 1978, Les Gourounsi de Haute-Volta : conquête et colonisation, 1896-1933, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart 1984, 280 p.
- Fortes, M. et Evans-Pritchard, E. E., Les systèmes politiques africains, Paris, P.U.F. 1964, 267 p.
- Girault, L., 1959, " Essai sur la religion des Dagara ", in Bulletin de l'IFAN, série B, n°3-4, pp. 329-356.
- Goody, J., 1967, The social organisation of the Lo wili, London, Oxford University Press, 2^e éd., 116p.

- Goody, J., 1975**, « Religion, social change and the sociology of conversion », in *Changing structures in Ghana: Essay in comparative sociology of a new state and old tradition*. International African Institute, London, pp.91-106.
- Goody, J., 1986**, *La logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*, Paris, édition A. Colin, 199 p.
- Hardy, G., 1940**, *Le problème religieux dans l'empire français*, Paris, P.U.F., 156p.
- Hébert, J., 1976**, *Monographie historique du pays dagara*, Diébougou, 279 p.
- Heusch, (L. de), 1962**, " Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir " in Heusch et alii, *Le Pouvoir et le sacré*. Annales du centre d'études des religions, 1, Université Libre de Bruxelles, Institut de sociologie, pp. 15-47.
- Horton, R., 1990**, *La pensée métisse: croyances africaines et rationalité occidentale en question*. Paris, P.U.F., cahiers de l'I.U.E.D. - Genève, 1990, 264 p.
- Kambou-Ferrand, J.-M., 1993**, *Peuples voltaïques et conquêtes coloniales, 1885-1914*, Paris, L'harmattan, 480 p.
- Labouret, H., 1931**, *Les tribus du rameau Lobi*, Paris, Institut d'ethnologie, 512 p.
- Lombard, J., 1967**, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, A. Colin, 292 p.
- Meslin, M., 1988**, *L'expérience humaine du divin. Fondements pour une anthropologie religieuse*, Paris, éd. du cerf, 421 p.
- Père, M., 1988**, *Les Lobi : tradition et changement*, 2 vol. éd. Siloë, 922 p.
- Person, Y., 1975**, *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN, tome 3.
- Savonnet, G., 1986**, *Installation des Lobi dans le nord-est ivoirien et développement agro-pastoral*, Paris, ORSTOM, 79 p.
- Savonnet-Guyot, C., 1986**, *Etat et société au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, Karthala, 227 p.
- Somda, N. C., 1984**, *La pénétration coloniale en pays dagara*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris VII., 329p.
- Somé, M., 1993**, *La christianisation de l'Ouest-Volta : de la révolution culturelle au conflit culturel et à l'éveil politique, 1927-1960*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-IV Sorbonne, 488 p.
- Somé, M., 1995**, *Fondements historiques pour un développement endogène dans le Burkina occidental*. Ouagadougou, Organisation Néerlandaise de Développement (SNV), 100 p.

Résumé Le sacré et le système politique traditionnel des Dagara du Burkina à l'épreuve de la colonisation

Le système politique traditionnel des Dagara implique fortement la fonction religieuse notamment la manipulation du sacré. Le pouvoir villageois est exercé par le *Tengan sob* (chef de terre) qui s'appuie sur le *suo sob* (sacrificateur) et l'Assemblée villageoise. Il exclut, en raison de sa fonction religieuse, l'autoritarisme et la coercition et est orienté vers la recherche de la cohésion sociale et de la paix.

L'administration coloniale française a voulu s'appuyer sur l'autorité politique traditionnelle pour atteindre les populations, mais devant le refus de celle-ci de collaborer, elle a créé un nouveau pouvoir qui occupe désormais tout l'espace politique. Néanmoins, cela n'a pu empêcher l'expression de l'autorité traditionnelle qui, en défendant les intérêts coutumiers, résiste au choc colonial.

Avec la colonisation, il y a désormais chez les Dagara deux systèmes de référence politique qui se révèlent complémentaires plutôt que de s'affronter.

Abstract The traditional political system of the Dagara people strongly involves the religious function in general, and more specifically the manipulation of the sacred. The village government is in the hands of the *Tengan sob* (chief of the land), who is assisted by the *Suo sob* (sacrificer) and by the Village Assembly. The system, because of its religious function, excludes authoritarianism and coercion, and is geared toward the search for peace and social cohesion.

The French colonial administration initially tried to use the political traditional authority in order to reach the populations, but when it failed to get the expected collaboration, it decided to set up a new system that filled up the entire political gap. Nevertheless, this problem did not stop the expression of traditional authority which, through the defense of the customs continued to stand fast against the colonial shock.

With colonization, the Dagara people ended up using two different systems of political reference that are complementary rather than opposed.