

ET SI L'ETHNIE BO N'EXISTAIT PAS ?

© L'HARMATTAN, 2007
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-03850-9
EAN : 9782296038509

Joseph TANDEN DIARRA

ET SI L'ETHNIE BO N'EXISTAIT PAS ?

Lignages, clans, identité ethnique et sociétés de frontières

Préface de Mamadou Diawara

L'Harmattan

Etudes Africaines

Collection dirigée par Denis Pryen et François Manga Akoa

Dernières parutions

Jacques CHATUÉ, *Basile-Juléat Fouda*, 2007.

Bernard LABA NZUZI, *L'équation congolaise*, 2007.

Olivier CLAIRAT, *L'école de Diawar et l'éducation au Sénégal*, 2007.

Mwamba TSHIBANGU, *Congo-Kinshasa ou la dictature en série*, 2007.

Honorine NGOU, *Mariage et Violence dans la Société Traditionnelle Fang au Gabon*, 2007.

Raymond Guisso DOGORE, *La Côte d'Ivoire : construire le développement durable*, 2007.

André-Bernard ERGO, *L'héritage de la Congolie*, 2007.

Ignatiana SHONGEDZA, *Éducation des femmes en Afrique australe*, 2007.

Albert M'PAKA, *Démocratie et vie politique au Congo-Brazzaville*, 2007.

Jean-Alexis MFOUTOU, *Coréférents et synonymes du français au Congo-Brazzaville. Ce que dire veut dire*, 2007.

Jean-Alexis MFOUTOU, *La langue française au Congo-Brazzaville*, 2007.

Mouhamadou Mounirou SY, *La protection constitutionnelle des droits fondamentaux en Afrique. L'exemple du Sénégal*, 2007.

Cheikh Moctar BA, *Etude comparative entre les cosmogonies grecques et africaines*, 2007.

Mohamed Saliou CAMARA, *Le pouvoir politique en Guinée sous Sékou Touré*, 2007.

Pierre SALMON, *Nouvelle introduction à l'histoire de l'Afrique*, 2007.

Pierre KAMDEM, *Camerounais en Ile-de-France*, 2007.

Vincent MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956 – 1992)*, 2007.

COLLECTIF, *L'Afrique, histoire d'une longue errance, Colloque au Lucernaire du 24 et 25 mars 2007*, 2007

BOUOPDA Pierre Kamé, *Cameroun, les crises majeures de la présidence Paul Biya*, 2007.

André MBENG, *Recueil de chansons épiques du peuple bassa du Cameroun*, 2007.

Souraya HASSAN HOUSSEIN, *Économie du développement et changements institutionnels et organisationnels*, 2007.

André Julien MBEM, *L'Afrique au cœur de l'Europe. Quel projet pour le Nouveau Monde qui vient ?*, 2007.

Djibo HAMANI, *L'Islam au Soudan Central*, 2007.

William BOLOUVI, *Quel développement pour l'Afrique subsaharienne ?*, 2007.

Simon-Pierre E. MVONE NDONG, *Bwiti et christianisme*, 2007.

Pour Dany

PRÉFACE

Joseph Tanden Diarra me fait l'amitié de préfacer son ouvrage que j'ai eu l'honneur d'apprécier en tant que membre de son jury de soutenance de thèse doctorat d'histoire à la Sorbonne. L'auteur dresse la micro histoire du Bwatun, le pays des Bwa, un peuple marginalisé dans l'histoire sous-régionale jusqu'en 1916. Il n'oublie point de le placer dans le vaste contexte des États *médiévaux* et des royaumes du XIX^{ème} siècle.

Non sans modestie, l'auteur montre combien l'histoire de nos grands empires devient moins floue, lorsqu'on apprend plus sur celle d'entités plus modestes, du moins en renom. On nous a souvent appris, suite au beau livre de Dipesh Chakrabarty intitulé *Provincializing Europe* (2000), à relativiser l'influence de l'Occident, à interroger les certitudes de l'Occident impérial parfois si bien partagées dans certains milieux du Sud. C'est à cette relativisation que procède Joseph Tanden Diarra en décidant de visiter le passé du peuple *bo*.

Restituer l'« histoire en miettes » des Bwa, un peuple noyé dans le monde mande, habitué aux glorieuses chroniques orales de ses griots telle est l'ambition de Joseph Tanden Diarra. L'auteur entreprend d'écrire l'histoire du peuplement des *Bwa*, un groupe segmentaire. Il se pose la question de la pertinence de l'identité *bo* dans un contexte de regain identitaire et ethnique d'un vingtième siècle finissant au Mali. L'auteur renonce volontiers à étendre ses travaux au peuple *bo* du Burkina Faso avec le bon argument du temps et des moyens financiers, sans toutefois ignorer les voisins, leur passé et leur conception.

Le Père Joseph Tanden Diarra pose en des termes crédibles sa problématique et arrive à se distancier tant des thèses défendues par l'Église dont il est serviteur, que de celles d'historiens classiques ou d'anthropologues de talent comme Jean Capron. Il a l'avantage de connaître la littérature anthropologique et la langue. Au terme d'une démarche rigoureuse, Diarra parcourt les sentiers de l'histoire tracés par ses aînés qu'il ne manque pas de critiquer objectivement tout en formulant à la fin de son itinéraire une véritable thèse. Nulle part on ne peut soupçonner l'historien de croire détenir la science infuse sur les siens. Collé aux faits, réels ou mythiques, il s'atèle à en extraire ce qui mobilise l'historien.

Diarra se fait l'analyste rigoureux de sources et de témoignages minutieusement collectés. En historien averti, il marque de réserve l'exploitation des documents mis à jour. L'affluence des *Bwa* dans la production d'hypothèses des plus fantaisistes a été remarquée. L'auteur nous rappelle non sans humour la thèse fantaisiste de l'origine centrafricaine. Il thématise les problèmes de méthode qui surgissent sans cesse au long de son

travail décennal. Pour ce faire, il adresse une critique acerbe et justifiée au « concept valise » de l'identité et fait preuve d'une bonne maîtrise du débat anthropologique.

La sédimentation extrême du peuplement, la créolisation de la langue, l'illusion identitaire fondée sur des constats précis constituent tant d'expressions qui témoignent d'une analyse fiable des regards croisés que l'auteur par *Bwa* interposés jette sur l'autre, qu'il soit Mande, Soninke, Bamana, Pullo ou Boso.

Là l'historien sans prétention devient anthropologue, toute chose qui sied à la réalité du terrain, car quelle paysanne, quel paysan nous parle-t-il compte tenu de ces catégories, celles de l'Université, les nôtres. L'auteur navigue aisément entre les deux disciplines, en tirant le meilleur de chacune d'elles.

L'ampleur des questionnements, la clarté dans la démonstration, la constance dans la recherche de ce qui sied à un groupe segmentaire logé dans un pays de grandes entités politiques, le talent d'historien accompli font de l'ouvrage du Père Joseph Tanden Diarra une véritable référence.

Francfort/Main, le 22. Mars 2007

Mamadou Diawara

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'ethnologue Jean Capron écrivait en 1973 « *qu'il faut reconnaître qu'aujourd'hui encore, malgré le net regain de faveur dont jouissent les recherches historiques en Afrique de l'Ouest, l'origine du peuple bwa nous demeure inconnue (...) De leur origine lointaine, dont ils ne se soucient guère, ils ne parlent qu'en termes vagues, citant des noms de villages ou de contrées mais ne situant leur emplacement que par une direction cardinale ou un accident géographique imprécis*¹. » Cette vérité tranchée est avancée non par un historien, mais par un ethnologue. Comment peut-on être si sûr de soi quand on n'a pas pénétré les systèmes de représentations des Bwa et les ellipses langagières autour de la terre, de l'occupation du sol et des mécanismes symboliques régissant les migrations ? En partant de l'hypothèse non vérifiée que Bwa et Bobo ne formaient qu'un même peuple qui se serait scindé par la suite, les chercheurs précurseurs ont pu faire fausse route et aboutir à des conclusions décevantes².

En effet, *l'histoire en miettes*³ des Bwa que nous avons tentée il y a quelques années, en essayant de faire la synthèse de tout ce qui a été écrit sur le sujet et que les uns et les autres reconduisent inlassablement, cette synthèse fait ressortir que, si ce que l'on appelle communément *histoire précoloniale des Bwa* a été faite, l'histoire du peuplement est encore balbutiante. À la question : « D'où viennent les Bwa ? », depuis Delafosse jusqu'aux écrits de Jean Capron, la réponse est d'abord qu'on ne sait pas ; ensuite, qu'ils auraient occupé depuis longtemps le territoire actuel en termes d'ancienneté et de fixité⁴. Cette ancienneté et fixité du peuplement ne permettant pas de présager de l'origine des populations qui colonisent actuellement le territoire des Bwa, il semblerait quand même que l'hypothèse d'un centre de dispersion situé dans le bassin moyen de la Volta Noire ne soit pas à exclure⁵. Certaines hypothèses parlent même de deux foyers possibles de dispersion. Le premier concernerait la région au sud du fleuve Bani, située au nord du 12^e parallèle entre Djenne – au nord et Mahou – au sud. Le deuxième foyer se situerait dans la région au sud de la Volta Noire, autour de Dédougou⁶. En partant de ces hypothèses de travail, nous devrions pouvoir faire état des autres populations qui sont venues grossir les rangs de ces premiers occupants.

¹ Capron J., 1973, p. 42, note (4).

² Lire Capron J., 1973, p. 43 et note (8).

³ Diarra J. T., 1994, p. 57.

⁴ Delafosse M. 1912.

⁵ Capron J., 1988, note (4), p. 27.

⁶ Diassana J., 1987, p. 67 à 68.

Selon Joseph Diassana, de la tradition recueillie et rapportée par Desplagnes auprès du grand Hogon de Bankassi on peut retenir que les Bwa sont installés depuis très longtemps dans la région de Kounari près de Mopti, dans la falaise de Bandiagara et la plaine située à l'Est. D'autres populations seraient venues du Nord et de l'Est pour se mêler à ce premier groupe⁷. Toutes ces affirmations sans d'autres fondements sinon les écrits de C. Monteil peuvent laisser plus d'un sceptique⁸. Il est dit, en effet, que lorsque après le déclin de la ville de Dia les Soninke ont fondé Djenne, ils trouvent aux environs du site actuel de la ville des populations Bozo et Bobo. Cette présence des Bobo – sont-ils des Bwa ? – n'est pas étayée par d'autres preuves, ce qui rend difficile la recevabilité de l'hypothèse.

En se penchant sur les autres périodes de l'histoire des grands empires de l'Afrique Occidentale, du X^{ème} au XIX^{ème} siècle (l'empire du Ghana, du Mali, l'empire Songhoï, le Royaume Bambara de Ségou, le Royaume Peul du Macina), il est dit que le *Bwa-tu* (pays des Bwa), dans son ensemble, semble avoir été une zone neutre, contournée le plus souvent par les envahisseurs. Ce sont seulement les territoires septentrionaux – la vallée du Bani et l'arrière-pays, plus le plateau gréseux – qui connurent des passages sporadiques d'envahisseurs : Marka, Bambara, Peul. Jean Capron a dressé une carte des migrations de populations qui font apparaître le *Bwa-tun* comme un centre contourné. L'enchevêtrement de ces migrations est tel qu'il est vain, selon lui de tenter de donner des cadres chronologiques fiables. On peut supposer seulement qu'elles remontent à des périodes reculées, ont duré dans le temps et ne sont peut-être pas achevées de nos jours. Et de fait, Gérard Heyte a également dressé une carte des migrations de populations de l'arrière-pays de la rive droite du Bani précédant les années 1960. Elle montre un glissement de populations – bwa surtout – du Nord vers le Centre et du Centre vers le Sud et le Sud-ouest⁹. C'est un peu comme si le *Bwa-tun* avait été quadrillé par des populations conquérantes déniaient aux Bwa la maîtrise de leur propre histoire, raison pour laquelle, nous en avons parlé en termes de *l'histoire des Bwa, une histoire des autres* ?¹⁰. Au demeurant, on reste perplexe devant le bilan socio-économique de ces « empires » qui se sont succédé en Afrique de l'Ouest depuis le X^{ème} jusqu'au XIX^{ème} siècle. On est plus frappé par le caractère prédateur de leur passage que par leurs réalisations qui brillent par leur absence¹¹. Du reste, Mahir

⁷ *ibid.*, 1987, p. 69.

⁸ Monteil C., 1932.

⁹ Diassana J., 1987, p. 83.

¹⁰ Diarra J. T., 1994, p. 53.

¹¹ En pays *bo*, on ne voit nulle part une réalisation sociale laissée par l'une ou l'autre formation politique. On entend seulement parler de la désolation après chaque passage.

Saul¹² préfère utiliser le concept de « maison de guerres » (*war houses*), parlant par exemple de la dynastie des Ouattara ou de Gwiriko au lieu de la terminologie traditionnelle qui va de « empires » à « royaumes » en passant par « État », « formation étatique ou politique ». Ce nouveau concept d'analyse, à la fois politique et ethnographique, permet de mieux comprendre l'histoire politique de l'Afrique de l'Ouest à la veille de la pénétration coloniale, en ce qui concerne certaines formations politiques – plus dynastiques ou familiales qu'organisations politiques au sens actuel du concept – qui razziaient dans la région entre le X^{ème} et le XIX^{ème} siècles. Il est peut-être temps que les populations Ouest-africaines se re-approprient chacune sa propre histoire¹³, et cela ne peut être possible sans l'exégèse de l'histoire du peuplement de la région, qui restituera à chacune la part originale de son dynamisme propre dans la construction de l'histoire de cette sous-région. En effet, l'historien indien Dipesh Chakrabarty suggère de « provincialiser l'Europe », dans ce sens qu'il faut repenser l'histoire et l'altérité hors de la classique matrice universaliste occidentale, aller vers une rupture dans la manière de faire l'histoire des sociétés marquées par le fait colonial. Il faut désormais faire cette histoire par « le bas » en tenant compte du discours des masses rurales¹⁴. Il est aussi nécessaire pour ceux qui travaillent sur l'Afrique Occidentale précoloniale de repenser l'histoire des « empires ouest-occidentaux » en la croisant avec celle

¹² Saul, M., «The War Houses of the Watara in West Africa», *The International Journal of African Historical Studies*, 31,1998, p. 537 à 570. Il nous semble que cette analyse à la fois politique et anthropologique pourrait bien, au-delà de la «case Watara», s'appliquer à certaines formations politiques qui se sont développées en Afrique de l'Ouest juste avant la colonisation française (Samory, le Macina, Ségou, etc.).

¹³ Selon Djibril Tamsir Niane, c'est avec les indépendances que les Africains prennent conscience de l'histoire précoloniale, « époque heureuse où les africains étaient les vrais acteurs de leur histoire », *Le Soudan Occidental au temps des grands empires, XI^{ème}-XVI^{ème} siècle*, Paris, Présence Africaine, 1975, p. 10.

¹⁴ Chakrabarty D., *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000, 301 p. Cette production est dans la même veine que celles des *Subaltern Studies* sous la direction de l'historien indien R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982. Il propose d'aller vers une histoire « décolonisée » de la colonisation. C'est en ce sens que F. Cooper dans un numéro spécial de l'*American Historical Review* (Conflict and connection. Rethinking colonial african history, *American Historical Review*, December 1994, vol. 99, n° 5, p. 1516-1546) consacré aux travaux des *Subaltern Studies* s'est interrogé sur ses transferts possibles vers l'histoire de l'Afrique et de l'Amérique Latine. Frederick Cooper met en évidence l'intérêt de l'historiographie indienne pour les historiens africanistes. En effet, comme leurs homologues de Delhi, ceux-ci se trouvent confrontés à des oppositions binaires préconstruites (colonisateurs/colonisés, modernité/tradition, domination/résistance, etc.), souvent héritées de l'historiographie elle-même. Or, ces oppositions peuvent fausser le regard de l'historien sur des situations beaucoup plus complexes dans leur lecture.

On peut lire en ce sens V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*, Indiana University Press/James Currey, 1996 ; Mbembe A., *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, 2000.

des populations dites segmentaires. Une certaine histoire produite par le colonisateur d'hier et l'histoire nationale produite par les États indépendants de la sous-région ont trop souvent pensé les populations dites « sans État » comme les « sujets passifs » d'événements qui se passaient sans elles. Si la colonisation peut désormais être pensée comme une période « non centrale » du devenir du continent envisagé désormais sur la longue durée, mais une phase limitée, bien cernée dans le temps : un siècle environ dans une histoire plurimillénaire¹⁵, l'irruption des peuples organisés en État dans l'environnement des populations segmentaires peut être lue au-delà de la matrice oppositionnelle : société à État/société sans État, razzieurs d'esclaves/victimes des razzias, etc. Notre présupposé méthodologique qui prend le lignage et le clan comme sujet s'explique par le souci de quitter cette structure binaire contraignante aux vérités générales formulées sur un ton doctrinaire¹⁶.

Peut-on vraiment connaître l'histoire du peuple *bo* à partir des sources écrites et de l'histoire de ses voisins ? L'histoire des Bwa est-elle tout simplement l'histoire des autres ? Ces autres qui sont ses turbulents voisins (Peul, Bambara, Soninké, Mossis, etc.). Selon J. Capron, bien que la région ne fût point sur le plan géographique une zone refuge où des populations eussent pu vivre repliées sur elles-mêmes, le pays *bo* n'en apparaît pas moins comme une zone neutre où les envahisseurs hésitèrent à s'engager profondément¹⁷. Peut-on en tirer la conclusion que le brassage important de population que connaît le pays *bo* n'est pas réel ? Lors même que cet auteur affirme par ailleurs, dès le XII^{ème} siècle, les Bwa du Nord-Ouest – région du Bani – sont en contact avec les envahisseurs bambara, même si l'information est empruntée à Delafosse¹⁸ qui, se basant sur les migrations bambara, les suit jusqu'à leur installation dans le cour inférieur du Bani. Selon J. Gallais, cette rencontre entre Bwa et Bambara a été pacifique, ce qui permit une assimilation réciproque¹⁹. Aujourd'hui encore, dans cette partie nord du pays *bo* appelé *Duwe-tun* – pays des *Duwena*, le dialecte est fortement influencé par la langue *bamanan* – la langue des Bambara²⁰.

Notre certitude est qu'une histoire du peuplement du pays *bo* est somme toute possible, même s'il est avéré que les Bwa sont un peuple sans pouvoir central, et que cette composante rend l'entreprise difficile, mais comme le disent beaucoup d'historiens du peuplement, l'approche de l'histoire peut passer

¹⁵ Goerg O., Postfates de Awenengo, P. Barthélémy, C. Tshimanga, 2004, p. 264-272.

¹⁶ E. W. Said, 2005, p. 266.

¹⁷ Capron J., 1973, p. 44.

¹⁸ Delafosse M., I, 1912, p. 284.

¹⁹ Gallais J., 1967.

²⁰ Diarra J. T., 2006, A5.3, *Un peu d'histoire*, mai 1970, A p. 59-62.

par des instruments en apparence étrangers à l'histoire classique²¹. En se penchant sur les récits, les généalogies, l'archéologie, les mythes, les toponymes et ethnonymes, les noms composés de clans, les influences socio-linguistiques, etc. On peut tenter de reconstituer une histoire précoloniale des Bwa sans avoir à la subordonner à celle de leurs voisins. En effet, J. Ki Zerbo écrit que :

Nous sommes pour une histoire poly-sources et polyvalente, qui prenne en compte absolument toutes les traces humaines laissées par nos ancêtres, depuis les restes de leurs poubelles jusqu'aux dessins et aux chants qui traduisent leurs émotions les plus intimes ou les plus élevées (...) Et s'il fallait à tout prix un mot pour désigner l'histoire des pays ou des périodes sans écrits (...), il faudrait préférer le mot « d'histoire sans texte » employé par l'Encyclopédie de la Pléiade²².

Enfin, au regard de notre interrogation : les Bwa sont-ils marginalisés ? Pourquoi et comment ? Notre parcours historiographique nous a révélé que la fascination que les Européens, surtout les ethnologues n'ont cessé de manifester à l'égard de populations, tantôt classées comme « rouges », tantôt comme « blanches » ou « berbères » ou encore « sémites » a pesé lourd sur le processus d'auto-identification et d'identification tout court de ces populations. En effet, comme s'interroge Amselle, en assignant un rôle historique à certains peuples (Peul, Tuareg, etc.) au détriment des autres (Bwa, Bobo, Minyanka, etc.), ils pouvaient rendre compte des différences entre sauvages, barbares et civilisés, tribus primitives et communautés évoluées, anarchistes et bâtisseurs d'empires, soudanais et hamites, païens et musulmans, sociétés à État et sociétés sans État²³. Ces dernières n'ont pas intéressé l'occidental, parce qu'elles n'avaient pas d'organisation politique centralisée à l'instar des autres populations environnantes, et de surcroît, elles n'étaient pas islamisées, elles étaient cataloguées « animistes »²⁴. Pour le colonisateur/administrateur d'alors, ces populations en étaient au stade embryonnaire de leur développement. Pour entrer en contact avec elles, on est passé par des intermédiaires pris dans les populations « plus civilisées », et plus tard, pour les coloniser, on fit de même. Ce regard négatif sur ces populations, comparées à certains de leurs voisins – qu'on trouve plus civilisés tout simplement parce qu'ils ont construit des royaumes, qu'ils sont musulmans et commerçants des Bwa – l'ont

²¹ Perrot C.-H., « Les documents d'histoire autres que le récit dans la société Anyi (Côte d'Ivoire) », estratto dal volume a cura di B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi, *Fonti orali. Antropologia e storia*, Milano, Franco Angeli, 1978, p. 494.

²² Ki-Zerbo J., 1978, p. 15.

²³ Lire Amselle J.-L., 1990, p. 72.

²⁴ En ces temps-là on parlait « d'animisme » ou même de « fétichisme ». Il suffit pour s'en convaincre de lire les travaux des premiers ethnologues du pays « bo » et le langage de l'Administration coloniale. Depuis lors, les Sciences Sociales ont fait du chemin, et on recourt à d'autres concepts pour caractériser ces Religions Traditionnelles d'Afrique Noire.

progressivement intériorisé et ont développé des comportements de primitifs²⁵. Ils vont s'imposer de se penser dans les catégories élaborées par les dominants les occidentaux d'abord et des autochtones ensuite – confirmant l'hypothèse de E. Goffman pour qui :

*l'individu stigmatisé tend à avoir les mêmes idées que nous sur l'identité (...) Il peut fort bien percevoir, d'ordinaire à juste titre, que, quoi qu'il professe, les autres ne « l'acceptent » pas vraiment, ne sont pas disposés à prendre contact avec lui sur « un pied d'égalité. » De plus, les critères que la société lui a fait intérioriser sont autant d'instruments qui le rendent sensible à ce que les autres voient comme sa différence, et qui, inévitablement, l'amènent, ne serait-ce que par instants, à admettre qu'en effet il n'est pas à la hauteur de ce qu'il devrait être*²⁶.

Face à cette entreprise de stigmatisation de leur image, nous avons dit que des Bwa ont recours à des pratiques que nous appelons *pratiques désidentificatoires*, une obligation que se font certains de se dépouiller des attributs et pratiques identitaires propres à leur groupe social, pour endosser ceux du groupe dominant en l'occurrence, la part *dyoulatisée*²⁷ de la population nationale. En effet, selon Louis Tauxier²⁸ et J. Gallais²⁹, les populations les plus primitives du Soudan Occidental n'ont cessé d'imiter *la race la plus civilisée, le Dyoula*, et cette opération passe souvent par l'adoption de l'islam, l'initiation à la pratique du commerce, et, plus prosaïquement, par l'adoption de certains signes extérieurs propres au monde dyoula tels l'habillement, l'habitat, l'alimentation, etc³⁰. Au-delà des aspects anecdotiques de l'identité des Bwa comme entité ethnique, une approche renouvelée de cette identité doit être menée en posant de nouvelles questions. En effet, si aujourd'hui, au Mali, la

²⁵ Le concept est de l'administration coloniale, surtout pendant la révolte des Bwa (1915-1916). On le rencontre souvent chez le missionnaire, dans les premières années de sa présence sur le terrain.

²⁶ Irving Goffman, 1975, 175 p. L'hypothèse de travail de l'auteur est que les stigmates (handicap physique ou mental, stigmatisme de l'alcoolisme, de la drogue, la couleur de la peau, l'appartenance ethnique, etc...), ces stigmates ont pour fonction sociale de marquer une différence entre ceux qui les portent et qui sont jugés « anormaux » et ceux qui se disent « normaux ».

²⁷ Notre mémoire définissait le « dyoulatisant », comme la personne convertie à l'Islam, pratiquant le commerce, et pourquoi pas, pratiquant la langue bamanan/dyoula, selon la taxinomie des études africanistes d'alors (avant et après la colonisation).

²⁸ Tauxier L., 2003, p. 184, note 13.

²⁹ Gallais J., 1984.

³⁰ C'est ainsi que la figure du *Dyoula* comme *type du commerçant* de la sous-région fut créée et figée. Si bien que faire du commerce pour un Bo, un Minyanka ou un Sya signifiera vouloir imiter le Dyoula. C'est ce que stigmatise E. W. Said en parlant de l'Orientalisme qui a contribué à créer ce type d'abstraction par son pouvoir de généralisation qui convertit des exemplaires d'une civilisation en porteurs de valeurs...2005, p. 282.

transition démocratique va de pair avec *un regain identitaire et ethnique*³¹, et le pays *bo* participe de cette même logique, il nous semble que le mouvement n'est pas anodin, et qu'une approche critique du concept d'identité ethnique permettrait d'y voir plus clair. Poser la question de l'historicité de l'identité *bo*, c'est accepter de remettre en question les assurances tranchées, les certitudes les plus affirmées. C'est surtout accepter et croire que cette identité ethnique s'est construite tout au long de l'histoire en harmonisant, suivant son génie propre, des éléments divers. Y a-t-il vraiment une ethnie *bo* avec une culture propre, ou sommes-nous tout simplement en présence de subtiles stratégies identitaires, conduites par des acteurs identifiables et qui veulent capter à leur profit les produits dérivés de l'ethnicité ? Quand on sait qu'un pourcentage très élevé de populations Bwa se dit d'origine Soninke, Dyoula, Bozo, Mande, etc.³², on peut se poser la question : l'ethnie *bo* existe-t-elle ou est-elle tout simplement en construction, commencée hier et continuant aujourd'hui, donc jamais terminée ? Comment une population dite de *Bwa autochtones* si peu nombreuse a-t-elle pu assimiler une si grande quantité de populations allogènes ? Quand on voit ce que *identité individuelle et communautaire* veut dire pour les Bwa, quand enfin, on soupçonne l'idéologie – sinon le manque d'idéologie – qui préside aux migrations ou aux regroupements dans les villages, se pourrait-il qu'il y ait eu un « essentialisme » de la communauté villageoise ? Selon Jean-François Bayart, la collusion entre éducation et travail des missions chrétiennes a participé de la création de la *fable de la communauté villageoise*. En effet,

*l'expansion impériale de l'Europe est contemporaine de la révolution industrielle, qui a inspiré maintes variations de la nature, l'innocence menacée des campagnes et la corruption des villes. Le mouvement d'invention de la tradition a participé de cette sensibilité, en particulier dans les pays d'Europe centrale et orientale (...). Or les missions chrétiennes et les milieux qui leur étaient liés ont fait grand cas de cette représentation idéalisée de la vie rurale*³³.

Cela autoriserait-il une critique du concept de *communauté villageoise bwa* tel qu'il a été mis en œuvre par Jean Capron³⁴ ? Rien n'est moins sûr ! Le village est-il la condition *sine qua non* de la vie sociale des Bwa ? On pourrait penser que face aux turbulences politiques ainsi qu'aux calamités naturelles, les Bwa, dispersés dans des hameaux, se sont regroupés dans des entités fortifiées pour mieux se défendre et se protéger. En effet, se poser la question du

³¹ Depuis 1992, les Associations à base ethnique, régionale oeuvrant pour la « soi-disant réhabilitation des cultures » se sont multipliées, au point que le ministère de l'Administration Territoriale et des Collectivités locales, serait incapable d'en faire le tour, alors que c'est lui qui délivre les récépissés.

³² Tableau : appartenances ethniques avouées, p. 141.

³³ Bayart J-F., 1996, p. 56 et 59.

³⁴ Capron J., 1988 ; Capron J., 1973.

resserrement des villages n'est pas invalider le concept de la communauté villageoise, mais le remettre dans la perspective historique de sa mise en œuvre par des populations dont la priorité était de se protéger contre les ennemis plutôt que de se poser la question théorique de la fondation du village³⁵.

Les Bwa sont-ils tellement préoccupés d'intégration villageoise qu'ils en oublient leurs origines³⁶ ? Notre enquête montre des Bwa prompts à migrer, à quitter leur village pour aller chercher des terres plus hospitalières au Sud. Quitter un village pour un autre n'est pas exceptionnel³⁷. Il peut arriver que, pour des raisons indépendantes de sa volonté, le *lo-so* d'un village soit obligé de vivre dans un autre. Il peut cependant continuer à assumer ses responsabilités culturelles en faisant le déplacement chaque fois que le besoin se fait sentir³⁸. Sans nier l'importance du village pour le *bo*, nous pensons qu'on ne doit pas l'y enfermer³⁹. Cela est tellement vrai qu'en langue *bo*, il n'y a aucune expression pour dire « mon village », on dit toujours « notre village » pour signifier que c'est une construction communautaire, une institution qui relève d'abord de l'entente entre les différents lignages qui y vivent. Nous voulons simplement mettre en garde contre la réification d'un concept ; situation qui peut conduire à terme à l'enfermement d'un peuple à l'intérieur d'un concept. On pourrait avancer l'hypothèse que c'est la texture même du groupe *bo*, son environnement géographique et socioculturel, son environnement économique et politique qui l'ont forcé à vivre en « communauté villageoise » et non dans un système étatique centralisé que les circonstances ne permettaient pas encore. Andréa

³⁵ Moal G. (le), 1980, p. 36.

³⁶ Capron J., 1973, p. 41 à 43.

³⁷ Diarra J. T., 2006, A3.13, Tableau : nouveaux villages bwa créés au *Ba-wa* (à côté du fleuve), Ap. 38.

³⁸ Le village de La'ui dans l'arrondissement central de Tominian a son *lo-so* qui réside à Wara. Il est obligé de rejoindre La'ui chaque fois que sa présence est exigée dans le village. Ce cas n'est pas isolé, loin s'en faut !

³⁹ « Les saisons se suivent, imposant un éventail de tâches distinctes, une répartition différente des activités entre les divers groupes de travail ; mais cet ample balancement entre la nature et l'homme, entre les travaux agricoles et les échanges sociaux, entre la maison et la communauté villageoise, n'est qu'une ligne mélodique sur laquelle le goût des Bwa pour les efforts physiques collectifs et les festivités plaque des accords plus sonores et joyeux. Faut-il poursuivre plus avant cette comparaison musicale ? Le déroulement des saisons et, au-delà, des années apparaît alors une partition que dirige, avec une science consommée des exigences de la vie en groupe et des valeurs propres à la culture bwa, les responsables de la maison et les anciens du village. Les rythmes changent, de journée en journée, de saison en saison, d'âge en âge, faisant succéder les temps de repos et les débauches communielles du corps et de l'esprit (...) Comme il est enfermé dans cet espace communal, qu'il parcourt chaque jour, le paysan bwa est enserré dans cette durée continue qui le projette sans cesse vers la communauté villageoise, dans ce dépassement et cet accomplissement de soi qui sont proprement son mode et son bonheur de vivre. », Capron J., 1973, p. 349.

Cette citation tirée de la conclusion du livre traduit bien ce que nous appelons « enfermer le *Bo* » dans le village.

Reikat affirme que l'organisation de l'espace reflète non seulement la structure sociale de la population qui l'habite mais aussi son histoire. En ce sens, les structures spatiales peuvent être analysées d'un point de vue aussi bien particulier que général⁴⁰.

C'est souvent par nécessité que les villages ont été créés. Dans l'urgence, un ou deux lignages décident de vivre ensemble sur un site et sont prêts à accueillir tout passant qui accepte de vivre l'aventure villageoise avec eux⁴¹. Face aux dérèglements politiques, des villages sont cassés et rasés et les populations qui s'en échappent se coalisent pour construire une structure plus forte et mieux armée face aux envahisseurs de toutes sortes. Le village a-t-il toujours existé chez les Bwa en tant que groupement organique ? Il faut penser, qu'après un long travail de déconstruction, l'accent peut être mis sur l'aspect familial, lignager, à cause de ce foisonnement de hameaux, de groupes sociaux plus ou moins importants qui ont pris racine sur ce territoire⁴². En effet, nulle part, on ne voit de régions ou de groupes humains homogènes, au demeurant, ce sont des petits pays n'excédant jamais quelques kilomètres à l'intérieur desquels des hommes semblent avoir réalisé un semblant d'ethnie, avec des densités plus fortes que la moyenne, inscrivant leurs techniques agraires dans le paysage. Et comme le dit Gallais, la région est en marge de ce qui se dessine actuellement comme le Mali « utile », s'inscrivant comme déséquilibre majeur qui, à terme pourrait affaiblir l'État⁴³.

Enfin, comment imaginer qu'un groupe ethnique qui a peut-être été construit à partir de la part immigrante de plusieurs autres ethnies⁴⁴, puisse identifier l'individu comme le *bonuu* (*bo* = mûr, cuit et *nuu* = personne) « l'homme mûr, vrai, cuit. » C'est un peu ce que C. Lévi-Strauss définissait comme l'ethnocentrisme dans *Race et histoire*, préjugé par lequel un groupe pense que,

l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie « les hommes », (ou parfois, dirons-nous avec plus de discrétion, « les bons », « les excellents », « les complets », impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus, ou même de la nature humaine, mais sont,

⁴⁰ Kuba R., C. Lentz et C. N. Somda (Sous la dir.), 2003, p. 167.

⁴¹ Diarra J. T., 2006, A6.2, Récit de fondation du village de Fura, Ap. 163-164, et cette situation n'est pas exceptionnelle.

⁴² Schwartz A., 1968, p.3-38.

⁴³ Gallais J., 1967, p.612.

⁴⁴ Au cours de nos enquêtes, près de 34 % de 705 lignages se disent à l'origine non Bwa, ce qui n'est pas négligeable. Cette proportion pourrait augmenter dans la mesure où nous pensons qu'il y a parmi ceux qui se disent Bwa, des « étrangers » qui s'ignorent.

*tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d'« œufs de poux »*⁴⁵.

Nous sommes en tout cas étonnés qu'un groupe ethnique issu d'un *melting-pot* d'apports ethniques ait pu dans une situation très complexe et sur un intervalle difficilement mesurable⁴⁶ se définir comme « l'homme mûr, le vrai » par opposition aux autres groupes, à moins que cet exclusivisme ne soit qu'à usage interne. Si d'aventure ce postulat n'était pas vrai, et que l'ethnonyme *bonuu* (homme mûr) n'était pas destiné aux voisins immédiats, mais qu'il était à comprendre à l'intérieur même du groupe *bo*, alors il faudrait se pencher sur la situation bien insolite en pays *bo*, des deux groupes de caste⁴⁷ : les griots et les forgerons. En effet, à l'intérieur même du groupe, les agriculteurs se définissent toujours en termes de *bonuu* par opposition au *anu* (le griot) et au *vinnu* (le forgeron), comme si quelque part le griot et le forgeron n'étaient pas l'un et l'autre des Bwa.

Ce sont quelques-unes de ces hypothèses, affinées dans notre travail des années 1994 et enrichies par des réflexions ultérieures, que nous voudrions développer dans ces lignes. Les interrogations sont nombreuses et, sans doute ne pourrions-nous pas en faire le tour, aussi, allons-nous arrêter deux directions d'investigation : la problématique de l'histoire du peuplement du pays *bo*. En prenant le lignage comme objet, nous interrogerons le parcours des différents clans bwa. D'où sont-ils venus ? Quand sont-ils arrivés ? Quelles circonstances socio-politiques les ont poussés à migrer ? À quel groupe ethnique disent-ils appartenir à l'origine ? La réponse à ces questions devrait nous permettre de formuler des hypothèses quant au peuplement du pays. Plus ou moins pertinentes, elles ne pourront être toutes étayées, discutées et avalisées ou réfutées dans ce travail. Qu'il nous soit permis pour l'heure d'en faire le répertoire, de sortir ces hypothèses des « brumes » de l'oralité où une certaine histoire iconoclaste les a confinées en « délires de vieux ». D'autres générations d'historiens Bwa – ou autres – armés d'instruments d'investigation plus performants pourront à l'occasion les reprendre les uns après les autres et les confronter aux acquis de l'histoire qui nous sont connus ou qui le seront à l'avenir⁴⁸. Dans un deuxième temps nous aborderons la problématique de

⁴⁵ Lévi-Strauss C., 1961, 2^e édition 1973, p. 21.

⁴⁶ Encore que nous ne pouvons dater avec précisions quand précisément le groupe s'est donné le nom de « Bwa. »

⁴⁷ Nous aurons l'occasion ultérieurement d'analyser ces deux groupes pour voir par rapport à leur position à l'intérieur du groupe « bo », s'il faut en parler en termes de « castes » comme en Inde.

⁴⁸ Capron J., 1973, p.40, « Les Bwa, qui font partie du groupe de peuples enfermés dans la boucle du Niger, ont vécu en marge, non de l'histoire, mais des événements de cette histoire qui nous sont, actuellement connus ; essentiellement, ils sont demeurés à l'écart des mouvements politiques qui, tant au Soudan qu'en Haute-Volta, aboutirent à la formation d'états centralisés. »

Ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas pu mettre en place un système politique étatique que les Bwa ont vécu en marge de la construction des formations étatiques qui ont émergé au Soudan et en

l'identité ethnique des Bwa. Notre propos ne sera sans doute pas tant de dire si oui ou non l'ethnie *bo* existe que de relever les modalités qui ont permis à diverses populations de vivre ensemble et de revendiquer un certain nombre de référents identitaires. Le type de société à laquelle appartient le peuple *bo*, les conditions dans lesquelles ce travail a pris corps et les vicissitudes qui ont accompagné son élaboration ne lui permettent pas de revendiquer un caractère d'achèvement – au contraire – dans l'état actuel de son avancement, il ne peut et ne doit être considéré que comme une introduction, un répertoire tentant de fixer un certain nombre de données de la tradition orale et, partant, de constituer des éléments « d'archives sociales » au sens où l'entend Marcel Griaule. En tant que tel, il est susceptible de servir d'outil de travail pour des recherches plus approfondies sur la problématique du peuplement du *Bwa-tun* en général et celui du Mali en particulier.

Pour des raisons pratiques et d'autres, l'édition de notre travail a été allégée, spécialement, d'une part très importante des annexes (les interviews transcrits ainsi que les manuscrits du révérend P. Bernard de Rasilly). Les références à ces sources de l'histoire du peuplement des Bwa sont libellées comme suit : (An.m), renvoyant au numéro d'ordre des Annexes, (Ap k) indique la numérotation des pages des Annexes. Ceux qui voudraient s'y référer pourront se reporter à notre thèse qu'on peut consulter à la bibliothèque de Paris I, à la bibliothèque nationale du Mali, au Centre Djoliba à Bamako.

Qu'il nous soit permis de nommer ici les personnes et institutions sans qui ce travail n'aurait jamais été possible lorsqu'il fut soutenu comme thèse à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne en avril 2006. Nous voulons nommer : V. Hertrich qui nous obtint notre première bourse d'enquête, la Conférence Épiscopale du Mali, nos enquêteurs et guides, Madame Claude Hélène Perrot qui fut à l'origine l'inspiratrice de ce créneau de recherche, Madame Hélène d'Almeida-Topor qui fut directrice de notre thèse, Madame Danièle Gibert dont l'hospitalité, la générosité et l'amitié permirent la mise en forme de nos travaux. Que soient remerciés le Docteur Professeur Mamadou Diawara qui a accepté de préfacier cette édition ainsi que tous ceux et celles, très nombreux, dont l'aide, l'amitié et les encouragements ont concouru à la réussite de ce travail.

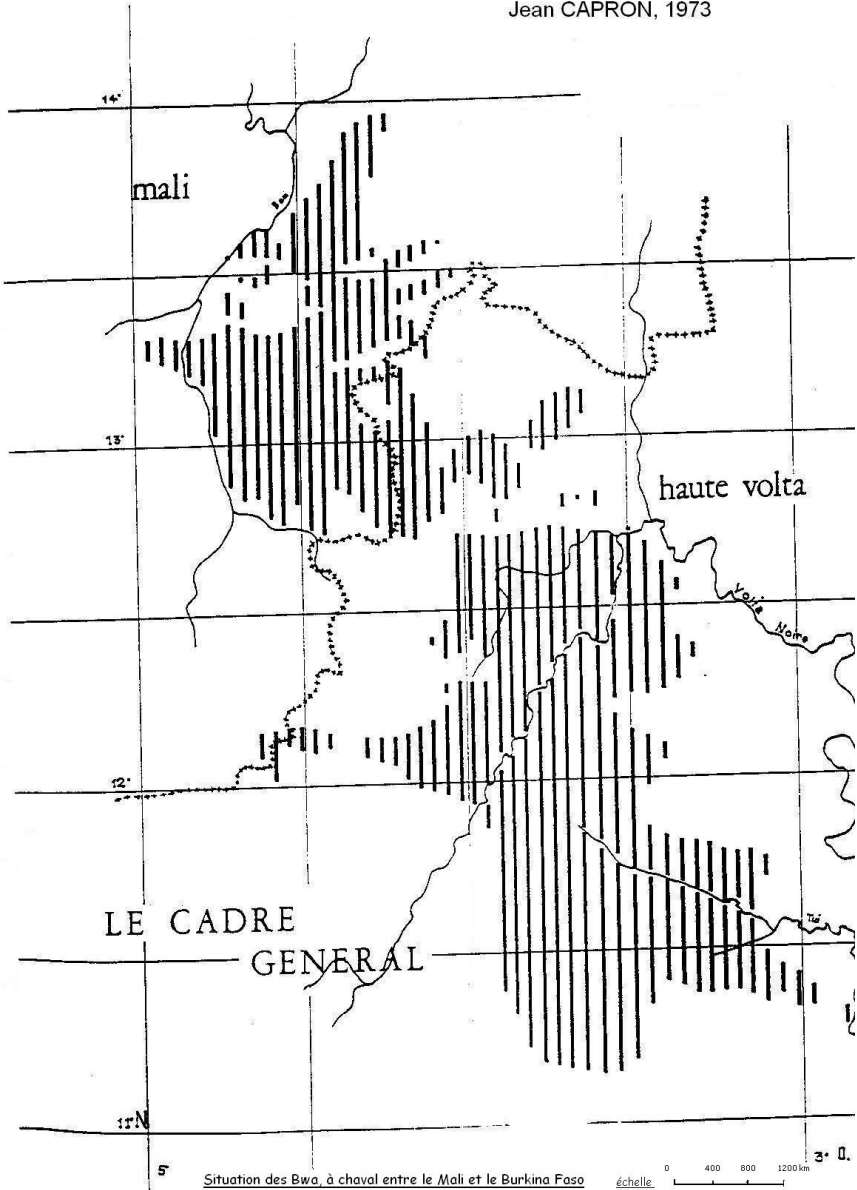
Haute-Volta du XI^{ème} au XIX^{ème} siècles. Ils en ont ressenti les contre-coups lorsque ces conquérants arrivaient jusqu'au pays *bo*. De plus, selon l'informateur Étienne Kone, ceux de Manzan'ui ont essayé de coaliser tous les Bwa dans un système fédéral. Les guerres vicinales n'étaient pas seulement des escarmouches provoquées par des rapt de femmes ou des empiètements sur des limites de champs comme le pense J. Capron, il faut y voir aussi des tentatives de fédérer les villages par la force. Cf A6.5, entretien avec Étienne Kone.

carte n°1



Carte / J.T. Diarra

Jean CAPRON, 1973



Première Partie

DE LA CONNAISSANCE ANCIENNE DES BWA DU NORD-OUEST

Introduction : Quelles sources pour quelle histoire du peuplement ?

Notre travail se veut, d'abord, basé sur les sources orales. En effet, les sources écrites, à quelques rares exceptions près, donnent peu de renseignements sur l'histoire ancienne des Bwa. Or, à n'en pas douter, au cours d'une histoire qui nous est presque complètement inconnue, des peuples se sont mis en place, portés par des événements qui les dépassaient, mais les créant aussi par leur propre dynamique interne. Un peuple s'est construit, sinon par agrégations successives de diverses populations, du moins par la mise en place d'institutions sociales qui l'ont petit à petit, individualisé, identifié, et placé comme sujet en face d'autres peuples.

Connus comme la population la plus archaïque de toutes celles de la Volta, selon les mots de Baumann et Westerman, les Bwa, initialement appelés « sous-groupe » bobo le plus septentrional ont connu diverses fortunes avant la pénétration coloniale. En effet, probablement dès le IX^{ème} siècle déjà, ils sont en contact avec des populations étrangères et ce, jusqu'au XIX^{ème} siècle qui voit le triomphe du colonisateur. Au cours de ces dix siècles, le territoire compris entre la vallée du Bani au Nord et la Volta au Sud est le théâtre de mouvements politiques qui participent de la composition et recomposition des différents groupes sociaux qui vivent dans la région – des populations segmentaires aux populations à État comme les Mossi ou les Marka et Dyoula.

Vouloir remonter aux sources, à la formation du peuple *bo* exigeait naturellement de s'intéresser aux sources orales. Celles-ci qui sont de divers types – récits, généalogies, contes, proverbes, mythes, toponymes, noms composés, totems, etc. – ont été récoltées dans les villages auprès des personnes les plus autorisées. Bien souvent, ces narrateurs sont les véhicules d'une tradition vieille de plusieurs décennies, voire de plusieurs siècles, si bien que ces documents oraux ont souvent subi des altérations conscientes et/ou inconscientes.

Nous avons donc été obligé de confronter ces traditions à plusieurs autres types de sources :

Les sources d'archives : Ce sont le plus souvent des écrits d'explorateurs d'abord, puis d'administrateurs coloniaux et de missionnaires sur le terrain. Très souvent, ces écrits ne doivent pas être pris au premier degré. En effet, comme nous le verrons, ils sont marqués parfois par la personnalité de leur auteur, son degré d'instruction et l'idéologie dont il est porteur. Comme les sources orales, les écrits des explorateurs et des administrateurs coloniaux ont besoin d'être confrontés à d'autres sources écrites.

Les sources écrites : Elles aussi sont d'inégale valeur. En effet, les premières compilations des premiers anthropologues et ethnologues-historiens, qui, le plus souvent, étaient sous le contrôle de l'appareil

colonial, s'écartent peu de l'idéologie coloniale. Du reste, ces travaux – synthèses des premières observations sur le terrain – sont le substrat anthropologique, ethnologique et historique sur lequel les productions ultérieures se sont basées, soit en les critiquant, soit en les avalisant.

Les autres productions que nous pouvons situer chronologiquement de 1960 à nos jours, en ce qui concerne les Bwa, sont généralement des mémoires, thèses et autres essais. Ils sont d'une quantité moyenne, mais en général, ils se sont gardés d'aborder la question du peuplement du pays *bo*, ce qui fait qu'ils ont parfois reconduit à l'identique, à quelques exceptions près, ce que les précurseurs en ont dit, et qui, du reste, se réduit à peu de choses.

Les vestiges sur le terrain : Nous n'avons pas pu nous aventurer sur le terrain de l'archéologie. Toutefois de vieux sites de villages abandonnés dispersés à travers la brousse témoignent d'une occupation antérieure de l'espace. Ce sont ensuite des champs de scories de fusion du fer. Ces derniers vestiges jalonnent la brousse du pays *bo*, et ils témoignent eux aussi d'une occupation antérieure – ou simultanée avec des Bwa – de certaines zones du pays *bo* par une ou des populations qui étaient rompues à l'industrie du fer. Quelles sont-elles ? D'où venaient-elles ?

Toutes ces sources ont besoin d'être critiquées, d'être confrontées les unes aux autres. Mais avant de nous investir dans la critique des sources proprement dite, il nous faut tenter de dire pourquoi l'histoire du peuplement du pays *bo* n'a jamais fait l'objet d'une recherche systématique jusqu'à ce jour. L'histoire du peuplement du pays *bo* est-elle une histoire impossible ? S'aventurer sur le terrain de la construction/déconstruction identitaire, alors que la polémique soulevée autour de l'identité ethnique dans les années quatre-vingt n'a pas encore été soldée, n'est-ce pas prendre trop de risques ? C'est à ces questions que le chapitre premier voudrait répondre. Il s'attachera à répondre à des questions d'ordre général et à présenter très brièvement la population concernée par notre étude, présentation largement tributaire des travaux antérieurs sur les Bwa. Le chapitre deuxième est une présentation de nos sources doublée d'une historiographie des Bwa, cette dernière mettant en exergue la pauvreté des recherches sur l'histoire du peuplement du pays *bo* en général et celui du Nord-Ouest en particulier. Le chapitre troisième présentera ce que nous appelons les « Objets Historiques Non Identifiés » (OHNI). En effet, parallèlement aux sources classiques de l'histoire du peuplement, sont conservées des sources non classiques dans le monde *bo*, leur rapport à l'histoire n'est pas évident, une exégèse critique et serrée est parfois nécessaire. Enfin le chapitre quatrième, plus austère, donne quelques résultats globaux de nos enquêtes, résultats qui sont plus des ordres de grandeur que des outils statistiques particulièrement affinés.

Chapitre premier

LES BWA DU NORD-OUEST :

L'IMPOSSIBLE HISTOIRE DU PEUPLEMENT ?

Introduction : quelles sources ?

Les problèmes d'ordre méthodologique rendent difficile l'histoire du peuplement des populations dites sans État. Comme nous l'avons dit, ces peuples n'ont présenté aucun intérêt pour le colonisateur, et souvent ils n'ont pas retenu l'intérêt des chercheurs en général et des historiens en particulier. C'est sans doute parce qu'ils ne disposent pas d'informateurs officiels comme c'est le cas dans les sociétés à organisation étatique, comme cela a été le cas pour les Peul, les Mossi, les Bambara, etc. Leur mode de vie ainsi que leur organisation sociale ne donnent pas lieu à la mise en place d'institutions légitimant un pouvoir centralisé ni la conservation d'une mémoire collective.

Dans ces conditions, on est en face d'une entreprise extrêmement difficile et périlleuse quand il s'agit de retracer l'histoire du peuplement chez eux. Ainsi, malgré l'intérêt renouvelé pour les études sur les Bwa, la production historique et surtout celle de l'histoire du peuplement reste le parent pauvre. Et pour cause ! La question est de savoir à partir de quels matériaux on peut essayer de retracer, ne serait-ce qu'approximativement, cette histoire ? L'originalité des sources de cette histoire, leur dispersion à travers des instruments non classiques font que l'histoire du peuplement des Bwa du Nord-Ouest est encore à ses débuts. Nous allons présenter les différentes catégories de sources dont nous avons pu disposer, en montrant ce que chacune d'entre elles peut apporter à l'histoire du peuplement du pays *bo*, mais aussi les difficultés rencontrées dans la collecte et le traitement de ces sources.

I - L'histoire du peuplement : un sujet impossible ?

En 1993, en rédigeant notre mémoire de Maîtrise : *La Terre enchantée, Les représentations de la Terre chez les Bwa du Cercle de Tominian*⁴⁹, nous avons ressenti un malaise. En arrivant aux conclusions de notre travail, nous étions persuadés qu'un certain nombre de questions devaient être éclaircies comme préalable à tout travail scientifique sérieux sur le peuple bo : qui sont ces Bwa dont nous parlons ? D'où viennent-ils ? Quelle(s) trajectoire(s) migratoire(s) ont-ils connue(s) ? Autant de questions auxquelles nous ne pouvions donner de réponse. Comment peut-on parler des « représentations » d'un peuple dont on ignore les modalités d'implantation sur l'espace qu'il occupe actuellement ? Pendant les enquêtes de terrain effectuées pendant l'été 1992 au Mali, nous avons eu un premier contact avec ces populations dans les villages et, très souvent, les discussions avec les vieux effleuraient les questions de peuplement, de migration et surtout d'autochtonie. En effet, parler de la « terre » chez les Bwa, c'est tout de suite toucher à des questions aussi fondamentales que celles des « premiers arrivés » et des « nouveaux venus », la frontière entre autochtones et étrangers. Or les discours d'autochtonie jouent aujourd'hui en Afrique de l'ouest, un rôle important dans trois champs qui se chevauchent partiellement : la définition de l'appartenance sociale des migrants, le lien entre territorialité et droits politiques et enfin, l'accès aux ressources économiques telles que la terre⁵⁰.

L'année universitaire 1993/1994 a donc été l'occasion pour nous d'approfondir la connaissance de ce peuple. Arrivé au terme de ce premier séjour d'études en France, et manquant de temps pour faire des enquêtes de terrain, nous avons tenté un travail purement livresque sur les Bwa du Nord-Ouest – ceux du Mali. Notre hypothèse était de faire le point sur la connaissance des Bwa depuis les rapports des premiers explorateurs qui ont traversé leur pays, jusqu'aux derniers travaux universitaires les concernant. Parallèlement à cette historiographie, nous nous posions la question : les Bwa sont-ils marginalisés hier et aujourd'hui au Mali⁵¹ ? Ce travail de dépouillement d'archives et de lecture critique des productions sur les Bwa nous avait permis de stigmatiser la part très marginale de l'intérêt pour ce peuple jusque dans les années soixante-dix. Si l'histoire du peuplement reste à faire, les données dispersées dans les productions universitaires et reconduites d'articles en mémoires relèvent surtout de l'histoire subie par les Bwa des divers envahisseurs. Enfin, la complexité du peuple *bo*, et la confusion ethnonymique

Richard Kuba et Carola Lentz, (Sous la dir.), 2003, p. 6.

⁴⁹ Diarra J. T., 1993.

⁵⁰ Kuba R. et C. Lentz (Sous la dir.), 2003, p. 115.

⁵¹ Diarra J. T., juin 1994.

qui en découle confinent-ils définitivement ces Bwa à n'être que des individus dont le concept politique ne dépasse par la *soukala*, dominés qu'ils sont par leurs instincts pillards et sanguinaires, vivant dans l'anarchie la plus complète⁵².

Au sortir de ce mémoire de DEA, nous avons décidé de nous intéresser à l'histoire du peuplement du pays bo du Nord-Ouest. Que pratiquement personne ne se soit penché sur l'histoire du peuplement du *Bwa-tun* peut s'expliquer soit par le peu d'historiens intéressés par les Bwa, ou encore par la difficulté de l'entreprise. Mais un autre avis stipule que cette histoire est impossible tout simplement parce que les populations bwa n'ont pas la mémoire de leurs migrations au-delà du dernier village qu'ils viennent de quitter. Un jugement sans appel qui conclut que les enquêtes de terrain ne conduisent qu'à des *lo-nunna*, sites de vieux villages abandonnés⁵³. Il semble en effet, qu'en ce qui concerne les Bwa, les faits migratoires soient fragmentaires, constitués de poussées centrifuges, mouvements *browniens* ne s'ordonnant nulle part le long d'axes géo-spatiaux privilégiés⁵⁴.

L'expérience nous a montré en effet sur le terrain que faire cette histoire n'allait pas de soi. Le traitement des données pour essayer justement de repérer des axes géo-spatiaux n'a effectivement pas toujours été possible. Nos pérégrinations à l'intérieur du pays bo entre 1995 et 2005 nous ont révélé que les choses n'étaient pas aussi évidentes que nous le pensions. Parfois, des informateurs nous ont induit délibérément en erreur. Il nous est arrivé plusieurs fois de nous voir opposer une fin de non-recevoir. Cependant, avec près de 220 villages enquêtés, même si la gestion informatique des résultats a été laborieuse, nous ne regrettons pas d'avoir continué à creuser le sujet. Selon le P. B. de Rasilly qui a effectué beaucoup de recherches sur le *Bwa-tun*, l'enquête de peuplement serait, sinon impossible, du moins conduirait toujours à une impasse. En effet, en mai 1970, il écrivait,

*Des groupes Bwa viennent de l'Est, d'une région de collines, et s'établissent près du Bani, constituant le noyau du groupe Dwena (près de Fangasso et Togo) ; d'autres s'installent plus au Sud. Les mouvements de population continuent. Les traditions de villages remontent à plusieurs générations, conservant le nom du village d'origine, souvent simple étape d'une origine plus lointaine. Des villages comme Bo'o, Sombora, Oso, sont souvent cités. Un véritable brassage en résulte, rendant illusoire le travail de reconstitution de l'histoire de ces mouvements*⁵⁵.

⁵²Madiéga Y. G., O. Nao (Sous la dir.), *Burkina Faso, cent ans d'histoire 1895-1995*, Paris, Karthala/P.U.O, 2003, p. 800.

⁵³ Nous avons transcrit très librement les propos de cet éminent africaniste, mais le fond est surtout le plus important.

⁵⁴ Le concept est de J. Capron, 1973.

⁵⁵ Diarra J. T., 2006, A5.3, *Un peu d'Histoire*, mai 1970, A p. 59-62.

Alors, l'histoire du peuplement du pays *bo* du Nord-Ouest est-elle vraiment impossible ? Un certain nombre de données nous permettent de penser que même si des vérités toutes tranchées ne peuvent pas être avancées pour le moment, des hypothèses pionnières peuvent être proposées :

- Ce genre de travail a déjà été tenté avec plus ou moins de succès sur des peuples dits segmentaires par des chercheurs confirmés comme Guy le Moal⁵⁶ (sur les Bobo), J. Capron, Ciré Ba Birahim (instituteur)⁵⁷, Révérend Père Bernard de Rasily⁵⁸, Joseph Diassana⁵⁹. Jean Blaise Millogo⁶⁰. Enfin, selon Guy Le Moal, depuis une dizaine d'années, un certain nombre de chercheurs d'organismes français comme l'Institut de Recherche pour le Développement, les Centres Nationaux de Recherches Scientifiques ou africains, comme le Centre Voltaïque de Recherches Scientifiques, au Burkina Faso, l'Institut des Sciences Humaines au Mali et le Centre Nigérien de Recherches Scientifiques au Niger poursuivent, dans la partie soudanaise de l'Afrique de l'ouest, le recueil de traditions orales avec comme objectif la constitution d'une histoire du peuplement⁶¹.

- Certains de ces chercheurs ont déjà émis des hypothèses globales quant aux centres de dispersion, à partir desquelles on peut travailler. Ainsi, Delafosse dans son *Haut-Sénégal-Niger* (1912), Tauxier dans son *Le Noir du Soudan* (1912), Guy Le Moal dans *Les Bobo, Nature et fonction des masques* de 1980, Jean Capron dans *Communautés villageoises Bwa* en 1973, les écrits du Père B. de Rasily échelonnés sur les décennies 1960 à 1990, etc. Ces diverses hypothèses pourront être confrontées aux résultats des enquêtes orales, pour les confirmer ou les infirmer.

- Une masse abondante de données a été moissonnée au cours des enquêtes, il reste le délicat travail de critique et de confrontation avec les autres sources.

⁵⁶ Moal G. (le), « Peuplement du Pays Bobo, Bilan d'une enquête », *Cahiers de l'ORSTOM*, Sér. Sci. Hum., vol. XIII, n° 2, 1976, p. 137 à 142 ;

⁵⁷ Ciré Ba Birahim, *Esquisse historique sur les Bobo, document* ; P. B. de Rasily (pages photocopiées).

⁵⁸ Diverses notes sur l'histoire du peuplement du pays *bo*.

⁵⁹ Diassana J., 1987.

⁶⁰ Millogo J. B., 1998, 552 p.

⁶¹ *Cahiers de l'ORSTOM*, sér. Sci. Hum., vol. XIII, n° 2, 1976, p. 137.

II - La construction/déconstruction identitaire : un sujet trop polémique ?

Nos précédents travaux sur les Bwa en nous confrontant aux problèmes d'autochtonie ainsi qu'aux questions identitaires plaident pour un approfondissement de ces questions. En effet, pendant les enquêtes de terrain, nous avons fréquemment achoppé sur les questions relatives à l'antériorité de l'occupation du sol, la propriété du territoire villageois, et surtout le « brouillage ethnique » sur les frontières du pays *bo*. En effet, la multiplicité ethnique sur les frontières Nord (Peul, Dogons), Nord-Est (Marka), Nord-Ouest (Bobo, Bambara), Sud (Peul, Marka), Ouest (Bobo, Minyanka etc), doit interroger tout chercheur travaillant sur le peuplement et l'identité⁶². Comment cette mosaïque de populations avait-elle été possible dans un espace si restreint ? Plus prosaïquement, comment une identité *bo* avait-elle pu émerger au travers des emprunts culturels, certains contractés auprès des populations voisines ?

Enfin, ces dernières années, nous avons été mis en relation directe avec un certain réveil identitaire dont le centre de bouillonnement est Bamako, la capitale du Mali. Depuis les événements de mars 1991, qui ont débouché sur une transition démocratique, la société civile, qui semblait plombée depuis des décennies, s'est réveillée. Cela se traduit par une surenchère des Associations à base ethnique et/ou régionalistes. Nous savons tous qu'au sortir de la colonisation, les nouveaux dirigeants africains, héritiers de formations étatiques problématiques, dont la logique interne était l'administration des populations, n'ont pas osé remettre ces découpages en question⁶³. Face à la peur des « ethnies », ils ont donc entériné ces frontières, et ont le plus souvent adopté le Parti Unique, pour, disent-ils, construire la Nation. Or, selon le chercheur Thierry Michalon :

*les rigidités d'un jacobinisme sourcilieux éloignent avec persistance l'Afrique officielle de l'Afrique réelle : l'État-Nation invoqué jusqu'à l'incantation demeure largement dépourvu de substrat sociologique et concret et incapable de supplanter autrement qu'en apparence, les puissantes et persistantes solidarités régionales*⁶⁴.

⁶² carte n° 3, source, Capron J., 1973, environnement culturel des Bwa, p. 38.

⁶³ Annick Bohec-Vicente, 1974, 171 p.

La colonie indépendante du Soudan créée par les décrets du 18 août 1890 et 27 août 1892, fut intégrée dans le Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française en 1895 puis supprimée en 1899. Celui-ci en répartit les territoires entre le Sénégal, la Guinée, la Côte d'Ivoire, le Dahomey et deux Commandements militaires relevant du Gouvernement Général de l'A.O.F. En 1902, fut créée la colonie de Sénégal-Niger suivie d'un décret de 1904 instituant la colonie du Haut-Sénégal-Niger. La colonie vivra sous ce label jusqu'aux événements de 1916, la révolte des populations dites segmentaires. Ainsi, en 1919, amputation de la colonie de Haute-Volta, le décret du 4 décembre 1920 donna aux territoires composant le Haut-Sénégal-Niger ainsi réduit le nom de Soudan Français.

⁶⁴ Thierry Michalon, Présence Africaine, n° 107, p. 13 à 56.

En revisitant ce sujet sur l'identité, vous voudrions tout simplement nous poser la question de la construction du groupe *bo*. À partir de quels éléments ? Les rigidités ethniques, telles qu'elles sont parfois répercutées par des « porte-parole », sont-elles aussi « rigides » qu'on le dit ? Les deux pôles de notre sujet de recherche ne sont pas déconnectés, ils vont de pair. En effet, c'est pendant le peuplement d'un espace par une ou plusieurs populations venues d'ailleurs que se construit aussi une identité ethnique. Les modalités de mise en place des populations ainsi que les modalités « d'ethnisation », processus de fusion des différents groupes à travers diverses modalités sont en interaction permanente⁶⁵.

Même s'il s'avère difficile, aujourd'hui, de mettre au jour ces processus, ils ont existé. Et comme le dit Richard Kuba, les frontières ethniques étaient moins formatées qu'elles l'ont été sous la colonisation, ou qu'elles le sont aujourd'hui. Les mécanismes de mutations ethniques ou linguistiques sont multiples et les mécanismes d'assimilation pouvaient effacer plus ou moins complètement les identités premières. L'altérité pouvait être une ressource à travers laquelle une société dite égalitaire se structurait et créait ses hiérarchies⁶⁶. C'est parce que tous les systèmes de domination en Afrique – qu'ils soient coloniaux ou post-coloniaux – ont allègrement instrumentalisé les théories de l'ethnie et habilement manipulé les sentiments ethniques que le concept est aujourd'hui dangereux et sujet à la polémique⁶⁷. Mais, c'est depuis que les études anthropologiques et historiques ont commencé, dans les années quatre-vingt, à soupçonner « l'ethnicité » et les « problèmes d'identité ethnique » que le sujet est devenu objet de polémique. Sinon, pendant longtemps, anthropologues et ethnologues, tout comme les journalistes ont usé et abusé de ces concepts pour décrire les sociétés africaines, pour expliquer les problèmes sociaux et surtout politiques, qui, régulièrement faisaient irruption, et cela, depuis la colonisation !

Alors, « construction ethnique, déconstruction ethnique » ; « identité ethnique » : sujets trop piégés et trop polémiques ? Sans aucun doute ! Mais nous espérons qu'en définissant les concepts, en les dépouillant de la part « idéologique » dont ils ont été parfois habillés, nous pourrions utiliser le concept dans une acception construite, ajustée au sujet qui est le nôtre : l'identité ethnique *bo*.

On pourra lire aussi le livre de Madame Hélène d'Almeida-Topor, 1996, p. 77-93.

⁶⁵ Poutignat Ph., J. Streiff-Fenart, 2^e partie : Fredrick Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, p. 203-249.

⁶⁶ Kuba R. C. Lentz, (Sous la dir.), 2003, p. 160.

⁶⁷ Amselle J-L. et Elikia M'Bokolo (Sous la dir.), 1985, p. 9.

III – Ce que parler veut dire⁶⁸ : précisions conceptuelles

Jusqu'à présent, nous avons usé d'un certain nombre de concepts en français comme en langue *bore*, concepts parfois porteurs d'un passé tellement chargé que les guillemets n'ont sans doute pas pu le gommer. En attendant les développements théoriques sur les concepts d'identité et d'ethnie, de *zun* (la maison), de *loo* (le village), (cf. troisième partie), nous nous devons ici de préciser dans quel sens nous utilisons ces concepts, sachant que pour bon nombre d'entre eux, la définition donnée ici pourra ultérieurement être re-précisée, affinée et critiquée.

III.1 – Les Bwa, le pays et les hommes

Les Bwa occupent, sur les territoires du Mali et du Burkina Faso une aire étroite et allongée qui s'inscrit obliquement dans un rectangle délimité par les 11° et 14° degrés de latitude nord, et par les 5° et 3° degrés de longitude ouest⁶⁹. Ils sont dispersés depuis Sofara au Nord, jusqu'à Kari au sud. La limite nord-ouest de leur implantation est constituée par le cours supérieur du Bani (affluent du fleuve Niger), cependant qu'au sud-est, les villages bwa les plus excentriques sont situés près de la frontière du Ghana, sur la rive gauche de la Volta Noire. Notre présent travail ne s'intéressera qu'aux Bwa du Mali, mais peut-on parler des Bwa du Mali, sans parler de ceux du Burkina Faso ?

III.1.1 – Le Bwa-tun : le pays des Bwa

Le pays des Bwa est une région de plaines⁷⁰, excepté une zone de relief de largeur variable (20 à 40 km) qui traverse le pays direction Nord-Sud. L'altitude moyenne oscille entre 250 et 300 m. Ces collines, qui descendent des falaises de Bandiagara traversent donc le pays *bo* du nord au sud, jusque dans l'arrière-pays, où elles forment parfois des dépressions rocheuses en forme de barrières infranchissables. Nous l'avons déjà dit, le pays est traversé, côté Burkina Faso par la Volta Noire, et limité au Nord, côté Mali par le Bani. Ces fleuves offrent aux riverains Bwa l'opportunité d'une activité économique secondaire, la pêche, à côté des professionnels, les Bozo. L'ensemble du pays appartient à ce qu'on appelle le climat tropical humide, caractérisé par deux saisons : une saison

⁶⁸ Nous empruntons le concept au sociologue P. Bourdieu, Fayard, Paris, 1982, 243 p. L'hypothèse de l'auteur est que le discours étant le produit d'un habitus linguistique, une compétence acquise par des techniques sociales de communication, tout discours est donc porteur d'un rapport de pouvoir. Il est donc important de décrypter tout discours à partir des lieux où se tient le locuteur (milieu social, pouvoir économique ou politique, etc.).

En empruntant son concept, nous voulons simplement dire que nous allons définir et préciser le sens que nous donnerons aux concepts utilisés.

⁶⁹ Capron J., 1973, p. 3.

⁷⁰ Diarra J.T., 1994, p. 64.

sèche, qui va pratiquement d'octobre à mai, et une saison pluvieuse, qui va de juin à septembre. La végétation est une savane herbeuse dominée par quelques grands arbres tels le baobab (*adansonia digitata*), le caïllédrat (*khaya senegalensis*), le karité (*bassia parkii*), le fromager (*eridendron africanum*), etc. Les cultures auxquelles s'adonne cette population essentiellement agricultrice sont le mil (*pennisetum spicatum*), le fonio (*paspalum longiflorum*), l'arachide (*arachis hypogea*), etc. La saison des pluies est donc capitale pour les Bwa, mais les pluies présentent de grandes et constantes irrégularités. Insuffisantes et mal réparties d'une année à l'autre, ces paramètres présagent toujours le pire en ce qui concerne les récoltes⁷¹. Cette donnée écologique pèse lourdement sur la vie du *bo*. En effet, l'histoire du pays est rythmée comme par un métronome par des famines⁷² dont celles de 1914, 1974 et 1984 restent encore vivaces dans les mémoires collectives⁷³.

III.1.2 – Ba Bwa : les Bwa, une civilisation de village⁷⁴

Selon les estimations de la démographe V. Hertrich, les Bwa seraient entre 450 000 et 500 000 en tout dont 38 % au Mali⁷⁵. Ils habitent un territoire de près de 6363 kilomètres carré selon les estimations du P. de Rasilly⁷⁶. Ils forment une société de type lignager, à filiation patrilinéaire, avec résidence patrilocale. L'organisation socio-politique traditionnelle s'articule autour d'unités familiales (lignagères). Elle s'inscrit dans le groupe B de la classification de M. Fortes et E. Evans-Pritchard⁷⁷, groupe formé par les sociétés dites segmentaires, qui manquent de gouvernement centralisé et dans lesquelles c'est le pouvoir lignager qui règle tous les problèmes au sein de la maison ou du segment de lignage. Les recherches de Jean Capron mettent en évidence la réalité de *la maison*⁷⁸ – unité de production et de consommation – les maisons (*zunwin*) se

⁷¹ Hertrich V., 1994, document de travail n° 1, p. 7.

⁷² Quand elles ne sont pas causées par l'insuffisance des pluies, alors c'est par des nuées de sauterelles, ou de criquets, ou encore de chenilles, qui ravagent des récoltes qui souvent étaient prometteuses. Ex. L'arrivée des criquets pendant l'hivernage 2004.

⁷³ Diarra J. T., 1994, p. 65.

⁷⁴ Le concept de « civilisation de village » appliqué aux Bwa est de Jean Capron, 1973.

⁷⁵ Hertrich V., 1996, p. 18, lire aussi la note (7).

Les estimations sont faites à partir du recensement de 1987, qui, du reste confond Bwa et Bobo. La DNAFLA en 1993 dénombrait, quant à elle, 163. 800 locuteurs natifs de la langue *bore* au Mali, *Alphamali*, Revue semestrielle d'information de Recherche scientifique N° 60, décembre 1993.

⁷⁶ Diarra J. T., 2006, A5.4, *Notice sur le cercle de Tominian*, A p. 63-65.

⁷⁷ Fortes M. et Evans-Spritchard E., 1964.

On ne peut plus affirmer aujourd'hui, comme ils semblent le dire en ce qui concerne les populations sans pouvoir centralisé, que les Bwa n'ont pas d'institutions administratives et judiciaires.

⁷⁸ *Zun* (la maison) chez les Bwa est, il est vrai, la construction en banco qui abrite les gens, mais *zun* veut dire aussi, et surtout la famille nucléaire ou la grande famille. Ainsi, quand le *Bo* dit :

retrouvent sous la coupe d'un chef de lignage et plusieurs lignages forment *loo*/le village⁷⁹. Cette organisation par « cercles juxtaposés » produit un système politique où, pouvoir « personnel » – du chef de village ou du chef de lignage – et pouvoir « démocratique » au cœur des différentes instances, essayent de s'équilibrer pour sauvegarder l'intégration villageoise. On distingue trois sortes de citoyens dans un village :

- *Ba lonuwan* (les autochtones) : Cette population est composée des fondateurs ainsi que des autres lignages arrivés par la suite et qui sont reconnus par les fondateurs comme autochtones. Ils ont en partage les responsabilités politiques et culturelles les plus prestigieuses.

- *Ba Ennan* (Ceux qui « sont avec ») : Ce sont les lignages arrivés récemment et qui n'ont pas encore le statut d'autochtones. Ils n'ont pas de responsabilité politique ou culturelle dans le village. Les aînés de ces lignages peuvent faire partie d'un conseil consultatif du village, mais sans pouvoir de décision. Le temps fera d'eux des *lonuwan*.

- *Ba nuhunwan* (Les étrangers) : Ces derniers ne sont pas comptés avec les gens du village. Ils viennent d'arriver et observent la vie du village. Peut-être qu'un jour ils opteront de rester définitivement, alors ils seront comptés parmi les *Ennan*. Très souvent ils payent encore leur impôt dans le village qu'ils viennent de quitter, et leurs affaires culturelles sont réglées dans leur village d'origine. On compte souvent les lignages des gens de castes parmi cette population.

Les Bwa sont distribués en trois groupes bien distincts :

- Les agriculteurs (*ba Bwa* = les Bwa). Ils s'attribuent l'appellation : un *bo* (sing.) des *bwa* (pl.). Leur activité principale est l'agriculture, une agriculture itinérante sur brûlis⁸⁰ qui, jusqu'à ce jour n'a pas encore pu s'émanciper de la tutelle des aînés de lignages. Selon Véronique Hertrich, les activités développées au village sont fort peu intégrées à l'économie moderne, si bien que la faible intégration des villages à l'économie de marché ne semble pas liée à des facteurs exogènes. Elle serait plutôt liée à un mode de vie réfractaire à l'accumulation⁸¹. Jean Capron a donné partiellement raison de cette

« *wa zun* (notre maison) », il signifie sa famille nucléaire ou grande famille. Quand nous disons la « maison », nous signifions donc la famille soit, nucléaire, soit la grande famille – nous préciserons le cas échéant.

⁷⁹ Capron J., 1973.

⁸⁰ Les Bwa usent très peu de fumure chimique ou organique. Aussi, un champ est cultivé pendant trois à quatre ans, puis laissé en jachère et l'agriculteur perce un nouveau champ dans la brousse autour de son champ, Savonnet, G., *Bull. IFAN*, T. XXI, 1959, p. 425-458.

⁸¹ Hertrich V., *Permanences et changements de l'Afrique rurale, Dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*, Les Études du CEPED N° 4, Paris, 1996, p. 28 à 29.

situation. L'intégration communale ne peut souffrir de voir émerger des positions de richesse qui remettraient en cause l'unité villageoise. L'intransigeance des chefs de famille par rapport aux besoins des cadets sociaux a conduit la société *bo* aujourd'hui à être la première pourvoyeuse des villes du Mali en travailleurs saisonniers – jeunes garçons et filles.

- Les personnes de caste : *are* (les griots) et *vina* (les forgerons). Nous aurons l'occasion de revenir sur la question dans notre deuxième partie. Ils ont des fonctions économiques bien définies, ainsi que des fonctions sociales très précises. Les premiers tissent la cotonnade, travaillent le cuir et sont musiciens professionnels. Leur fonction sociale va de la dédramatisation des crises sociales au rôle d'entremetteur. Les seconds ont la main-mise sur le feu et le fer alors que, socialement, ils sont impliqués rituellement et jouent aussi un rôle d'intermédiation entre les agriculteurs.

Ce qu'il faut retenir, c'est que ces trois groupes vivent ensemble dans les villages. Un village uniquement peuplé de griots ou de forgerons est impensable, mais tous les villages n'ont pas toujours la chance d'avoir « leurs griots et/ou leurs forgerons »⁸².

III.1.3 – Les Bwa : une société religieuse

Du point de vue religieux, les Bwa sont majoritairement adeptes des religions traditionnelles africaines⁸³. La religion *bo* connaît un Dieu unique qu'elle nomme *Deḡwenu*. Entre ce Dieu trop éloigné et les hommes abondent les intermédiaires dont les plus importants sont sans doute les ancêtres(*nasio*). Chaque lignage a son autel des ancêtres et le chef de lignage en est le prêtre-sacrificateur. Il y a *Do*⁸⁴ le principe d'unité de tous les Bwa. Chaque village a son *Do*, en principe. Souvent, c'est le deuxième lignage arrivé dans le village qui en assure les rites. *Do* et les ancêtres sont les cultes les plus communs à tous les Bwa. À côté de ces cultes, existent divers autels autochtones ou étrangers –

⁸² Chez les Bwa, les habitants d'un village parlent des griots et des forgerons en termes de : « nos griots, nos forgerons », comme s'ils étaient « propriété » des agriculteurs du village. Un village qui n'a pas « ses » griots ou « ses » forgerons peut aller en faire la demande dans un village où il pense que le ou les lignages griots et forgerons sur place peuvent éventuellement se segmenter.

⁸³ On peut difficilement parler d'une religion traditionnelle africaine. De plus en plus, les chercheurs parlent des religions traditionnelles africaines, car, au-delà d'un fond commun réel, chaque société africaine pratique une religion bien différente de celle de son voisin.

⁸⁴ *Do* est-il une divinité ou un principe ? Les avis sont partagés. Pour les uns, comme Jean Capron, P. de Rasily, *Do* serait une divinité en-dessous de *Deḡwenu*/Dieu, il serait « fils de *Deḡwenu* », pour d'autres, Nazi Boni, Jean Blaise Millogo, et nous – mêmes, *Do* est plutôt ce qu'on appelle communément un autel, un intermédiaire entre *Deḡwenu* et les hommes. Il est le principe qui unit la brousse (nature) et le village (la culture). Son culte est le plus populaire des cultes bwa, car tous les autres ne revêtent qu'un caractère individuel ou familial.

parfois achetés, importés et institués à grands frais par des individus ou des familles. Cette religion sans prosélytisme ouvert et sans credo standard recourt aux rites sanglants – sacrifices d'animaux et de volaille – et connaît une morale de l'interdit et de la transgression/réparation.

Si la société *bo* a refusé l'islam dès son arrivée dans la région autour du XI^{ème} siècle ; elle a accueilli le christianisme avec une certaine ferveur par le biais de la colonisation. Il n'est pas lieu ici de nous appesantir sur les raisons de cette option. Elles ont largement été débattues par divers travaux dont les hypothèses couvrent, nous semble-t-il, le champ des possibles⁸⁵. Le prélude à la colonisation est le passage de l'explorateur Binger dans le pays du 15 au 18 mai 1888⁸⁶. Il a demandé aux anciens l'autorisation de laisser ses frères venir ici. Il a annoncé des choses merveilleuses, il promettait, entre autres, d'ouvrir de larges sentiers que les gens pourraient emprunter sans crainte d'être piqués par les épines⁸⁷. Si au début les populations bwa étaient heureuses d'être enfin débarrassés des roitelets Peul, Bambara, et Dyoula qui rançonnaient le pays, elles ont déchanté très rapidement, c'est alors qu'elles ont cherché dans des procédures non violentes, les moyens de desserrer l'étau du vecteur autoritaire. L'échec de cette stratégie a conduit à la révolte ouverte en 1916 qui marquera durablement l'imaginaire des populations bwa. Comme l'écrit Achille Mbembe,

*Elle (la colonisation) fut aussi brusque qu'elle fut brève. Mais elle fut suffisamment brutale pour laisser de profondes entailles au sein des sociétés qu'elle ne parvint jamais à domestiquer en totalité. Non pas que tel ne fut point son projet, mais parce que ce projet fut constamment corrigé par des sociétés qui, du fait de leur vitalité propre, avaient su inventer des procédures d'enveloppement du vecteur autoritaire*⁸⁸.

Ces propos illustrent bien la trajectoire du colonisateur au pays *bo*. Y a-t-il eu conquête du pays ? On hésite entre conquête et pénétration. Deux révoltes ont illustré « l'indocilité » des Bwa, en 1916 et en 1935, pendant que leur attitude tour à tour de douceur, puis de subtilité, en dit long sur leur tentative de

⁸⁵ Selon Mbembe A., 1988, 222 p., globalement en Afrique, les conversions étaient une part de ruse et de calcul de l'indigène dans une situation où il était à la merci du colonisateur et du missionnaire.

Diarra Pierre, 1992. Son hypothèse est que le christianisme a été instrumentalisé aussi bien par les missionnaires que par les populations bwa. Chacun a mis en œuvre les stratégies propres à maximiser ses profits.

Some Magloire, 1993, 448 p. Son hypothèse est que les Bwa ont recouru au missionnaire dans l'intention de bouleverser l'ordre colonial.

Diarra Joseph Tanden, 1994, selon ce dernier, les Bwa, en recourant au missionnaire dans une situation où ils veulent contourner l'ordre colonial, ont été « capturés » par le missionnaire.

⁸⁶ Boni N., 1973, p. 215.

⁸⁷ *ibid.*, 1973, p. 216.

⁸⁸ Mbembe A., « État, violence et accumulation, leçons d'Afrique noire », *Foi et Développement*, (Centre Lebreton), N° 164/165, août-septembre, 1988, p. 3.

subvertir cet ordre colonial. Le christianisme catholique est réellement arrivé dans la contrée *bo* qui nous intéresse en 1922, avec l'ouverture de la mission de Manzan'ui/Mandiakuy. Et si aujourd'hui, on peut dire que le pays *bo* est la contrée malienne la plus massivement convertie au christianisme avec près de 10 % de chrétiens contre 1 à 2 % pour l'ensemble du pays, cela ne veut pas dire que toute la région lui est acquise, les parties nord au bord du Bani et celle de San étant encore très peu christianisées.

III.1.4 – Li bore : la langue des Bwa

Les Bwa parlent la langue *bo* (*bre*), mais celle-ci est pratiquée sous une mosaïque de dialectes que le chercheur G. Manessy a essayé dans les années soixante de répertorier. Il en avait dénombré dix-sept et affirmait même que ce décompte n'est pas exhaustif⁸⁹. Pour notre part, nous avons utilisé et utiliserons le dialecte dit de *Mandiakuy*⁹⁰ ou encore *dahanle*⁹¹. Ce dialecte, sur lequel le Père B. de Rasily a travaillé pendant des décennies, sera transcrit ici tel recommandé par la DNAFLA⁹². Ce dialecte dominant de la langue *bo* au Mali est parlé parallèlement avec le *duwere* (pratiqué par les *Duwena*) dans la région nord du pays, près du Bani. D'autres variantes dialectales plus ou moins marquées existent et sont pratiquées parfois par une population très restreinte.

Ce regard sur le pays *bo* et les hommes est loin d'être exhaustif. Il nécessiterait encore quelques développements, par exemple sur l'égalitarisme *bo* qui empêche tout processus d'accumulation⁹³. Mais là n'est pas la question. Nous avons surtout voulu présenter très succinctement la population dont nous voulons mettre au jour la dynamique d'occupation de son territoire. Cette histoire est parfois tributaire en grande partie de la géographie, certains faits historiques demeurant difficilement explicables si on ne connaît pas suffisamment le relief, les ressources, les voies naturelles de communication ou les obstacles naturels qui deviennent dans certaines situations des positions de refuge⁹⁴.

III.2 - Précisions conceptuelles

Le lignage : C'est le noyau du peuple *bo*, il regroupe une lignée de membres descendant d'un ancêtre commun par des liens généalogiques connus. Un lignage regroupe des individus qui descendent unilinéairement d'un ancêtre commun. Ce dernier est un personnage réel connu et non un héros mythique. Les Bwa appellent généralement un lignage *zun* (maison).

⁸⁹ Manessy G., « Le bwamu et ses dialectes », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXIII, série B, 1-2, janvier-avril 1961, p. 119 à 178.

⁹⁰ Mandiakuy est un gros village au sud du pays *bo* qui a donné son nom à la région sur laquelle ce village a rayonné depuis l'époque précoloniale (*dahan-tun* = pays *dahan*). Le village se dit Manzan'ui en bore, mais la transcription sous la colonisation a donné Mandiakuy ou Mandjakuy, selon les administrateurs coloniaux. .

⁹¹ *Dahanle*, c'est le dialecte parlé par les habitants du *Dahan-tun* (pays *dahan*).

⁹² DNAFLA (Direction Nationale de l'Alphabétisation Fonctionnelle et de Linguistique Appliquée) devenue depuis peu le Centre National des Ressources en Éducation Non Formelle (CNRENF).

⁹³ Hertrich V., 1996, p. 29 ; Diarra J., 1994, p. 78.

⁹⁴ Diarra J. T., 2006, *Notes pour servir à l'histoire de la ville de San, des cercles de San et de Tominian et de sa région*, A p. 66-77.

Le clan : Il se situe à un échelon au-dessus du lignage et est beaucoup plus étendu. Il regroupe également des individus qui descendent unilinéairement d'un ancêtre, mais celui-ci est tellement ancien qu'il a un caractère mythique⁹⁵.

L'ethnie : quand nous disons « ethnie », nous pensons à cette définition très classique : un ensemble de personnes vivant sur un même territoire, parlant une même langue, ayant une même culture et une même histoire. Nous sommes conscients des limites de cette définition. Il n'est pas évident que dans les cas concrets toutes les variables, géographique, culturelle, historique, politique et linguistique soient vérifiées. Nous savons enfin que l'ethnie n'est pas toujours toute donnée, elle se construit et se déconstruit au cours de l'histoire.

Les Bwa : nous parlons d'une population – les Bwa – qui ont été depuis les temps coloniaux appelés Bobo. Ils ont même partagé cet ethnonyme avec une autre population voisine, ce qui a donné les appellations « Bobo-oulé » – Bobo-rouge – pour les Bwa et « Bobo-Fing » – Bobo-noir – pour les autres. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces confusions ethnonymiques⁹⁶, mais sachons d'ores et déjà que nous userons des concepts de *bo* - singulier et *bwa* - pluriel pour les populations qui nous intéressent et le concept de « Bobo-Fing ou Bobo » pour la population voisine étudiée par Guy Le Moal.

IV - Les contours de notre terrain d'investigation

Notre champ d'enquêtes n'a pas dépassé les limites du *Bwa-tun* du nord-ouest, donc ceux habitant l'actuelle République du Mali. Plusieurs raisons ont présidé à cette réduction, en soi très regrettable du champ de recherches. En effet, en toute logique, l'histoire du peuplement d'un pays de l'ouest-africain ne peut se faire valablement à l'échelle nationale, car les grandes aires culturelles transcendent les États nationaux modernes et les groupes ethno-culturels ont été souvent traversés par les frontières de ces derniers. Tel est, par exemple, le cas des Bwa, des Minyanka, des Bobo qu'on trouve de part et d'autre du Mali, du Burkina Faso⁹⁷. Mais des impondérables nous ont obligé à nous en tenir aux Bwa résidant au Mali, alors que nous savons pertinemment que comme l'écrit Jean Capron,

⁹⁵ En exemple : Dakouo, Diarra, Keita sont des clans. Pour les Bwa, tous les Dakouo sont parents à travers un ancêtre mythique. Il peut arriver que cet ancêtre soit un animal à quatre pattes, un oiseau, un reptile, etc. L'ancêtre mythique des Diarra est le lion.

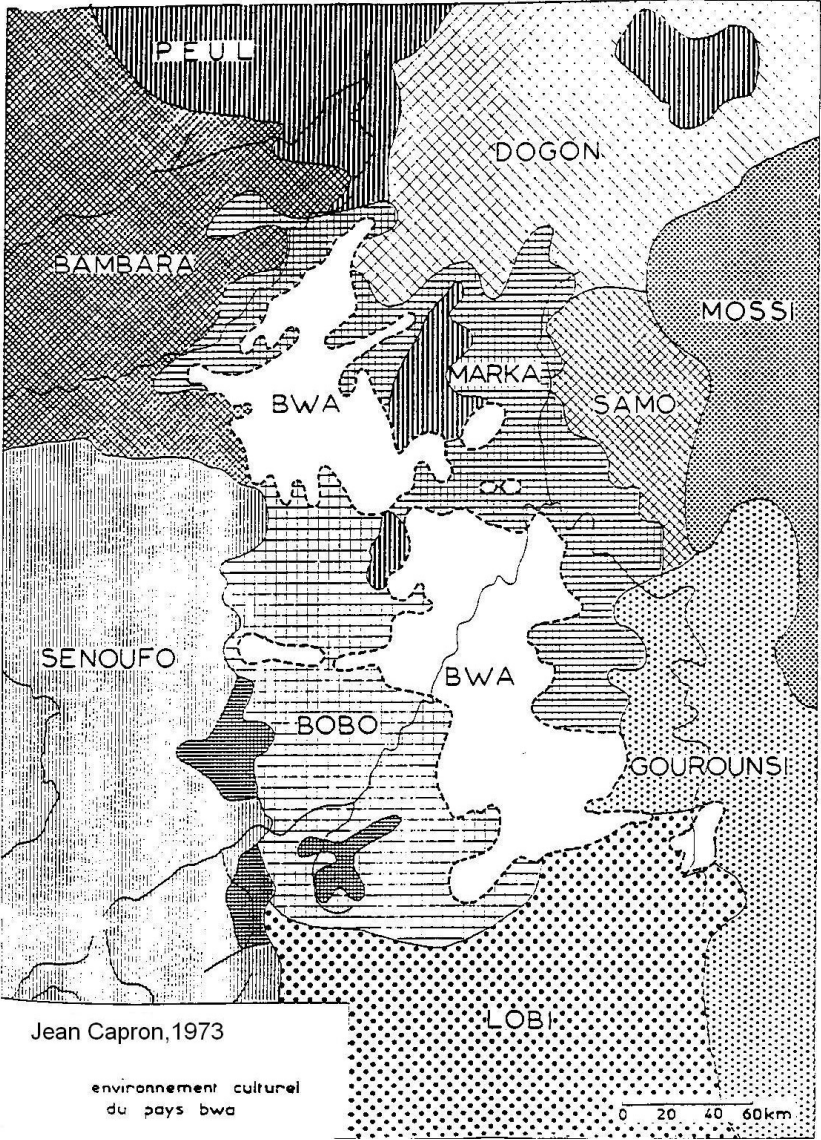
⁹⁶ Lire *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Tome XIX, série B, n° 3, 1957, p. 420 à 430.

⁹⁷ Konate D., « Problématique de l'histoire nationale en Afrique : cas de l'Afrique de l'Ouest », Kuba R. et C. Lentz, (Sous la dir.), 2003, p. 39.

*les Soninké, arrivés à la hauteur de Sofara, s'enfoncèrent vers l'Est, contournèrent les groupes bwa et, redescendant vers le sud, établirent un rideau de villages entre les populations dogon et peul d'une part, bobo de l'autre et que le premier résultat de ce mouvement fut de couper les Bwa en deux groupes dont les relations se relâchèrent petit à petit*⁹⁸.

Malgré ce relâchement, nous pensons que la frontière entre le Mali et le Burkina Faso n'a entamé en rien ces liens séculaires de parenté entre les Bwa des deux côtés de la frontière. Nous avons dû sacrifier le groupe *bo* du Burkina Faso, d'abord pour des raisons pécuniaires. Les enquêtes de terrain coûtent cher et malgré les différentes aides reçues, nous n'avons pas pu financièrement inclure le groupe *bo* du Burkina Faso dans nos recherches. Enfin, la variable temps s'est imposée à nous d'une façon dramatique. Du 15 septembre 1994 au 1^{er} décembre 2003, nous étions Secrétaire général de la Conférence Épiscopale du Mali et professeur au grand séminaire régional Saint Augustin de Samaya près de Bamako. Ces diverses responsabilités ne nous ont pas toujours donné la latitude d'aller sur le terrain au pays *bo*, à plus de 400 km pour enquêter. Les enquêtes auprès des Bwa du Burkina Faso devaient se conjuguer avec la consultation des productions universitaires sur les Bwa de l'université de Ouagadougou, sans négliger l'éventuel dépouillement des archives nationales du Burkina Faso. Tout ce manque à gagner est imputable aux deux outils incontournables et primordiaux de la recherche scientifique : le temps et l'argent. Il est évident que l'histoire de certaines populations ayant été en rapport avec les Bwa, parfois bien longtemps avant la colonisation éclairera d'une façon particulière celle des Bwa, que ce soit les Bambara, les Peul, les Minyanka, ou les Bobo.

⁹⁸ Capron J., 1988, p. 7 à 8.



Jean Capron, 1973

environnement culturel
du pays bwa

Chapitre deuxième

LES BWA DU NORD-OUEST :

HISTORIOGRAPHIE ET APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Introduction : Enquêtes orales, à chacun ses méthodes ?

L'histoire du peuplement du pays *bo* du nord-ouest, telle qu'elle doit être entreprise, se fonde principalement sur la collecte des traditions historiques relatives aux conditions dans lesquelles s'est effectuée la mise en place de tous les éléments de la population⁹⁹. Dans un premier temps, nous avons été amené à recueillir les traditions historiques des villages bwa, et dans ces villages, plus précisément les traditions relatives à chaque lignage (*zun*) la maison.

Comme nous l'avons dit, les Bwa n'ont jamais connu d'organisation politique centralisée. Ils n'ont donc ni histoires dynastiques ni généalogies de princes à transmettre. Si les peuples conquérants ont laissé au cours de l'histoire pré-coloniale de l'Afrique de l'ouest des traces visibles de leur passage, les Bwa quant à eux, ont laissé peu de traces. Leurs migrations par petits groupes lignagers n'ont pas retenu l'attention, puisqu'elles ne portaient aucun caractère agressif ou guerrier. Ce qui ressort des travaux historiques qui nous sont parvenus, c'est leurs démêlés avec ceux qui les ont dominés pendant les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Les griots Bwa, contrairement à leurs homologues du Mandé, ne sont pas des spécialistes de l'histoire, mais plutôt des généralistes dont la mobilité et le style de vie limitent l'activité¹⁰⁰. En fait, l'histoire des Bwa est la conjugaison de l'histoire des villages, et cette dernière, la conjugaison de l'histoire des lignages ou clans qui les composent. Selon Le Moal, l'exigence d'exhaustivité est posée à priori, puisque chaque lignage détient une partie de l'histoire du village et ce dernier une part irremplaçable de l'histoire régionale¹⁰¹. Ici encore, il faut avouer que nous n'avons pas pu tenir le pari de l'exhaustivité, en effet, sur plus de 300 villages recensés sur le cercle de Tominian, notre enquête n'a touché que quelques 220 villages en tout, en comptant les nouveaux villages du *Ba-wa* au bord du fleuve. Cependant, nous pensons que la quantité de matériaux accumulée permet de construire des hypothèses valables quant au peuplement du pays des Bwa du Nord-Ouest.

⁹⁹ Moal G. (le), 1976, p. 137 à 142.

¹⁰⁰ Millogo J. B., 1998, p. 26.

¹⁰¹ Moal G. (le), 1976 : p. 137 à 142.

Au niveau du village, les Bwa conservent encore avec une fidélité assez relative les traces de leurs origines ainsi que les diverses migrations de leurs ancêtres. Ils localisent parfois avec précision de quel village est arrivé leur lignage en ce dernier lieu ; ils se souviennent des segmentations subies par le lignage, ainsi que les directions prises par ces segments de lignages. Certains se souviennent bien du village d'origine de leur lignage fondateur, mais ils ignorent, parfois complètement, l'itinéraire de leur migration jusqu'au village actuel.

En abordant ce travail d'enquête, nous pensions naïvement, qu'en suivant les divers lignages à travers leurs migrations, nous finirions bien par aboutir à quelques deux, trois ou quatre villages qui seraient les villages d'origine de tous les Bwa, nous avons dû déchanter très vite, et pour cause ! À part quelques clans, nous verrons qu'il y a parfois, dans les villages, autant d'origines qu'il y a de lignages. En tout cas, allant de village en village, nous espérions, à terme, arriver à reconstruire l'histoire du peuplement du pays *bo* du Nord-Ouest, et cela, en passant par l'histoire particulière de chaque clan enquêté. En achevant nos enquêtes sur le terrain, au-delà des surprises rencontrées, nous avons eu l'impression de ne rien tenir de consistant quant à l'histoire du peuplement, tellement les lieux de dispersion supposés étaient multiples ! Nous pensons cependant que l'analyse des données et leur recoupement avec les autres sources peut permettre de dégager des lignes directrices !

I- Les sources orales

I.1 – première étape de l'enquête

Contrairement à beaucoup de chercheurs qui commencent par regrouper la population du village pour introduire leur questionnaire¹⁰², nous avons préféré procéder autrement, et cela, pour un certain nombre de raisons propres à la société *bo*.

- Sur une question aussi délicate que le peuplement qui renvoie directement aux problèmes d'autochtonie, donc à la terre, il est inutile de regrouper la population d'un village pour en parler. Nos enquêtes précédentes sur les représentations de la terre chez les Bwa, nous ont informé à suffisance que la population globale d'un village sur ce genre de question n'est pas l'interlocuteur indiqué. Il y a dans chaque village des personnes préposées à dire l'histoire officielle, du reste, toutes les fois qu'on réunit tout un village pour ce genre d'enquête, le rassemblement se disperse dans la confusion et les éclats de voix.

¹⁰² C'est la procédure adoptée par Guy Le Moal dans son travail d'enquête de peuplement du pays *bobo*.

- Chez les Bwa, toutes les questions qui concernent de près ou de loin la terre relèvent d'un interlocuteur légitime, le *lo-so* : propriétaire du village¹⁰³. C'est lui que d'aucuns appellent « chef de terre » ou encore « prêtre de la terre ». Dans tous les cas, chez les Bwa, il est l'aîné du lignage fondateur du village. Il peut, très librement, s'associer des personnes de son entourage immédiat ou venant des autres lignages, mais jamais sous une pression externe.

En arrivant dans un village, nous demandions donc tout de suite à rencontrer le *lo-so*. En principe il est différent du *lo-be* : « chef administratif du village ». Il n'est pas rare qu'une même personne joue les deux rôles. Au début de nos enquêtes, il nous est arrivé à plusieurs reprises, trouvant les gens sous l'arbre à palabres ou sous un hangar, d'introduire notre sujet après les salutations d'usage, espérant qu'ils allaient accepter de répondre à nos questions, mais à chaque fois, ils répondaient : « pour ces questions, il serait préférable qu'on vous conduise auprès du *lo-so* » ; et quand ce dernier était présent, il y avait toujours quelqu'un pour lui dire : « *lo-so*, voici une préoccupation pour toi ! » Il est rare que le *lo-so* accepte de parler sans témoins : chaque fois, autant que faire se peut, il a exigé la présence de quelques-uns de ses conseillers ou des chefs de lignages du village, à titre de témoins, voire d'aides pour suppléer aux défaillances de sa mémoire. Ce principe de précaution est un signe fort, envoyé en direction de tous les habitants, il faut que tout soit dit devant témoins.

Nous avons comme guide de la conversation un questionnaire¹⁰⁴, mais la discussion a toujours pris l'allure d'un dialogue ouvert, dans la mesure où, fils de ce peuple, nous pouvions parler la langue *bo* comme eux. Le questionnaire demandait d'abord le nom du village, le sens de ce nom, le lignage fondateur, d'où il venait, le récit de fondation du village, le totem principal du lignage (avec, si possible, le mythe fondateur de ce totem), les totems secondaires, la formule développée de leur nom de clan s'ils la connaissaient. Ceci nous conduisait aux autres lignages présents dans le village par ordre d'arrivée si possible. Les mêmes questions étaient posées sur chaque lignage. Un certain nombre de questions subsidiaires venaient relancer la discussion : les raisons du départ des villages quittés, depuis leur première migration jusqu'à ce jour, l'identité ethnique dont chaque clan ou lignage disait relever, les lignages de castes (griots et forgerons) présents dans le village. Généralement, le *lo-so* connaît bien l'histoire de chaque lignage, les questions les plus discutées sont

¹⁰³ *lo* = village/ *so* = propriétaire/ *lo-so* = l'aîné du lignage fondateur d'un village. Il n'est pas d'abord un prêtre de la terre, il en est le gestionnaire au niveau villageois (répartition, règlement des conflits fonciers, etc.). Il peut être « prêtre de la terre » pour son lignage, mais chaque lignage peut avoir son « prêtre de la terre », tout dépend de ce qu'on met sous le vocable « prêtre ».

¹⁰⁴ Diarra J. T., 2006, A6.1 Guide d'entretien, A p. 161-162.

parfois les domaines du totem et autres mythes fondateurs des interdits totémiques.

À certains moments de nos enquêtes, nous avons bénéficié de l'aide de quelques étudiants, surtout pendant l'été 1995. Nous avons, par la suite, profité de cette situation de fait, pour revenir dans certains de ces villages pour une contre-enquête. Nous avons alors comme souci de vérifier d'une part la crédibilité des renseignements déjà récoltés, et d'autre part la constance et la pertinence de la position des dépositaires légitimes de la tradition villageoise. Il faut noter que chaque fois, il nous a été dit que quelques mois, auparavant des jeunes gens étaient passés dans le village, en quête des mêmes renseignements. Ce qui veut dire que la mémoire collective légitime, celle du *lo-so* et son conseil est attentive aux canaux de diffusion des renseignements qu'elle donne. Nous avons même trouvé dans quelques villages des cahiers d'émargement que tous les enquêteurs doivent signer à la fin de leur rencontre avec le *lo-so*¹⁰⁵. Dans d'autres villages encore, nous avons dû promettre un exemplaire de notre travail final avant d'avoir accès aux renseignements. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette « néo-méfiance » des villageois à l'endroit des enquêteurs en pays bo avec toutes les dérives qui en découlent.

Cette première étape de nos enquêtes dont les résultats étaient écrits ou enregistrés – selon l'humeur de nos interlocuteurs ou les conditions matérielles en présence – nous a permis d'engranger beaucoup de renseignements, parfois, trop dans bien des cas, mais trop peu d'informations intéressantes. Cependant, des raisons culturelles ou des erreurs méthodologiques ont souvent participé de la pauvreté des enquêtes.

I.2– Deuxième étape

Pour avoir accès au même renseignement, plusieurs entrées sont possibles : l'entrée principale – le *lo-so* et son conseil – ou des entrées dérivées, à savoir les rencontres dites informelles avec des détenteurs de l'information qui n'ont pas la légitimité de la transmettre, surtout à un étranger au village. L'enquêteur est un agent constamment sur le qui-vive, tellement pris par son sujet qu'à tout moment il peut faire des découvertes intéressantes. Au-delà des dépositaires légitimes de la tradition villageoise, il y a par ailleurs, des personnes très versées dans la connaissance de l'histoire ancienne, tout simplement parce qu'elles s'y sont intéressées par des voies de traverse. Il n'est pas toujours facile de les repérer, encore moins, d'avoir des entretiens avec elles au grand jour. Il faut biaiser, guetter le moment opportun, et payer parfois cher pour avoir les renseignements.

¹⁰⁵ Ces cahiers d'émargement ont été introduits par certaines ONG, soit dans le but de contrôler les relations du village avec d'autres ONG, soit dans le but d'arriver à coordonner leur action avec celle d'éventuelles autres ONG qui voudraient investir dans le village.

On doit distinguer dans les villages, information officielle et information juste. La marge est parfois ténue et, bien souvent, c'est par les canaux non officiels de transmission qu'on a accès à ces informations. Il fallait éviter de créer dans les villages des crises après notre passage si bien que, souvent, nous avons été obligé de nous contenter d'un discours « officiel » chargé de sous-entendus, un peu éloigné de la vérité, alors que nous savions que nous aurions pu la faire rétablir par un informateur non-légitime¹⁰⁶. Les choses ne sont pas toujours faciles pour l'enquêteur issu du même milieu. Prendre du recul par rapport à ce dernier, par rapport à un certain habitus sont pourtant les conditions indispensables pour le chercheur du cru.

Nous avons eu quelques entretiens avec des griots Bwa. D'aucuns pourraient s'étonner que la place du griot ne soit pas prépondérante dans ces enquêtes, c'est qu'en matière de littérature orale, il existe des situations où le monopole ne peut pas être laissé aux griots. Ce sont d'autres instances qui prennent en charge cette oralité, longtemps niée, mais aujourd'hui, reconnue et élevée à la dignité d'un savoir¹⁰⁷. Et quand Amidu Magasa parle de littérature orale, il fait référence à celle qui est produite hors des cercles de griots qui ont été trop longtemps tenus en Afrique Occidentale, comme les dépositaires de la tradition. Si nous n'avons vraiment pas privilégié la « filière griot » de l'information, c'est que comme le dit l'un d'entre eux :

*Nous les griots Bwa, nous ne sommes pas comme les griots du Mande, nous, nous véhiculons un discours pour chercher notre nourriture, donc, tout ce qui ne nous procure pas notre pain quotidien n'est pas intéressant pour nous*¹⁰⁸.

Une certaine anthropologie, mais aussi des productions ethnographiques et sociologiques, ont imposé le griot à toute l'Afrique de l'ouest comme la figure omnipotente et omniprésente de l'histoire orale. Et nombre de productions universitaires prouvent en effet, que sa renommée n'est pas surfaite¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Dans la bibliographie, dans la rubrique « Sources », nous avons présenté les *lo-sio* comme les « informateurs légitimes » et les autres comme des « informateurs illégitimes », tout simplement parce qu'ils ne peuvent pas de leur propre chef délivrer de l'information concernant le village sans autorisation du *lo-so*.

¹⁰⁷ Magasa, M., 1978, p. 18.

¹⁰⁸ Diarra J. T., 2006, A6.3, Keita Cyriaque (griot, 51 ans, Touba), entretien 30/05/2004.

Lorsqu'ils sont transcrits, les propos des informateurs le sont dans une forme littérale proche de l'expression en langue *bo*. Il nous a semblé que cette traduction littérale permettait de mieux saisir les nuances des discours.

¹⁰⁹ Camara, S., 1992.

Cissé Y. T. et W. Kamissoko, 2000, 426 p.

Diawara M., 2003.

Jansen J., 2001, 307 p. Ce dernier ne croit pas vraiment au griot comme « historien ».

Malgré ses nombreux travaux sur les traditions des griots du Mande, J. Jansen travaille à déconstruire l'historicité de ces traditions. Ainsi, après un an auprès des griots de Kela il écrit :

Cependant, si l'hypothèse de la diffusion de l'institution « griot » dans tout le Soudan occidental est vérifiée, il faut reconnaître que cette figure n'est plus la même partout. Au sein de certains peuples, du fait de leur organisation sociale singulière, l'institution du griot s'est adaptée. Il en est arrivé dans certains contextes, comme celui des Bwa, à perdre progressivement son statut de traditionaliste, pour d'autres fonctions inédites.

Pour nous résumer sur ce point, l'enquête menée visait d'abord à faire connaître les modalités et les circonstances de la mise en place des populations dans les villages Bwa et comment petit à petit une « ethnie » dite *bo* a émergé. Elle visait en second lieu à nous informer que les enquêtes de peuplement en pays *bo* sont difficiles. Les structures sociales s'y prêtent difficilement et les détenteurs de l'information sont parfois sourcilieux par rapport à leur savoir. Le manque d'institutions officielles de conservation de la mémoire collective fait que l'histoire du peuple est dispersée dans les lignages. Et comme il n'y a aucun cadre juridique ou cultuel où cette histoire est commémorée, quand elle ne tombe pas dans l'oubli, elle est sujette à des altérations que ne connaîtrait pas une histoire formalisée à travers une institution¹¹⁰.

L'organisation sociale gérontocratique des Bwa donne aux anciens, spécialement aux *lo-sio* (aînés des lignages fondateurs), une autorité incontestable sur la parole touchant la terre et l'histoire des villages. La croyance que *tun* (la terre) peut tuer quiconque en parle, sans y être autorisé par la tradition, protège cette prérogative des vieux et du coup protège la communauté villageoise des dérapages verbaux qui pourraient mettre en péril l'équilibre social¹¹¹. Mais cette main-mise des *lo-sio* sur l'histoire des lignages et des villages pénalise le chercheur chaque fois qu'ils refusent de parler ou que leur mémoire n'est pas fidèle. En effet, souvent il s'est avéré très difficile de remonter le cours de l'histoire des lignages. Comme l'écrit Jean Capron, les aînés de lignages ont parfois du mal à remonter leurs origines au-delà du dernier village quitté¹¹². Comment expliquer ce manque de profondeur historique ? Comment cela peut-il se faire qu'un peuple se résolve à perdre ses origines tout

« Je m'oppose à une interprétation par trop littérale de la « tête historique » attribuée aux griots. Si ces derniers connaissent beaucoup de récits sur le passé, c'est qu'ils représentent des phénomènes contemporains en termes de passé. Il ne faut pas croire que ces récits contiennent une information historique substantielle : la mémoire humaine est aussi catégorie sociale. », p. 218.

¹¹⁰ Les Bwa ne connaissent pas de commémorations culturelles régionales, tout simplement parce qu'à part *Do* qui est un culte à portée villageoise, tous les autres sont familiaux ou individuels. Le culte de *Do* est strictement villageois, parfois d'un village à l'autre, il connaît des variantes. En revanche, on peut voir les membres dispersés d'un lignage se rassembler dans un village pour un culte familial.

¹¹¹ La pratique de « manger la terre » chez les Bwa est utilisée pour débusquer le menteur dans une situation de conflit foncier.

¹¹² Capron, J., 1973, p. 42 et suivantes.

en clamant son identité ethnique ? Ce manque de profondeur – si manque de profondeur historique il y a – est-il une sorte d'autocensure que les populations bwa se seraient imposée volontairement à un moment de leur histoire ou est-il une simple spécificité du peuple *bo*¹¹³ ? En effet, peut-on logiquement se prétendre Bo tout en faisant référence à ces sources lointaines où l'on était Bambara, Bobo, Minyanka ou Dyoula ? Il faut penser que la logique d'une « intégration ethnique » voulue a pu censurer la référence trop fréquente aux origines lointaines diverses et parfois chargées de ressentiment. Cet oubli sélectif a pu jouer sur les mémoires lignagères. Faut-il alors parler de manque de profondeur ? Rien n'est moins sûr !

Une autre donnée, toute récente, rend la collecte des informations très difficile dans les villages. Depuis peu, les ONG se sont multipliées dans le *bwa-tun*. En 2004 on pouvait en dénombrer plus de cinq à Tominian, toutes s'investissant dans des projets intéressant l'éducation, la prévention du Sida, la santé en général, etc. Ces organismes commandent régulièrement des enquêtes dans les villages. Les enquêteurs, pour mettre les populations en confiance, peuvent parfois leur faire miroiter des promesses. Or ces dernières, non tenues, rendent les populations encore plus méfiantes. Nous avons ainsi été pris à partie dans des villages comme Ennen, Iyo et Sara. Les stratégies de contestation mises en place par ces Bwa vont du refus de recevoir l'enquêteur à la livraison de fausses informations en passant par l'évitement. Il faut promettre de plus en plus et avoir bourse déliée pour espérer rencontrer les détenteurs de l'histoire locale. Ces pratiques sont venues compliquer une situation qui était déjà floue, mais où la patience, la négociation et le dédommagement symbolique étaient la règle de longue date¹¹⁴.

Enfin, l'ostracisme à l'endroit de gens de caste est une donnée avec laquelle il faut compter en pays *bo*. Ainsi, une opinion majoritairement admise veut qu'une personne de caste ne peut pas être *lo-so*, donc, incapable de fonder un village. Or, il existe des situations où des personnes de caste ont fondé des villages, mais par un tour de passe-passe, le titre de fondateur est revenu au deuxième lignage d'agriculteurs qui est arrivé quelque temps après. Quand on demande d'où vient tel ou tel lignage de griot, il n'est pas rare d'entendre :

¹¹³ Puisqu'il est connu que la société Bobo, très proche des Bwa, connaît au contraire une profondeur historique qui n'aurait rien à envier aux communautés à pouvoir central. Guy Le Moal, 1980, p. 10, note (1).

¹¹⁴ Diawara M., 2003, L'auteur parle de phénomène de « brûlure de terrain » : « Il s'agit d'endroits où des chercheurs fortunés habituent les informateurs à des rétributions qui dépassent les moyens financiers de tout chercheur autochtone, voire des étudiants étrangers ». p. 362.