Transformations d'une élite musulmane en Afrique de l'Ouest

Le cas des Dioula de Darsalamy (Burkina Faso)

Transformations of a Muslim elite in West Africa. The case of the Jula of Darsalamy (Burkina Faso)

Katja Werthmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/17178>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17178

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 octobre 2012

Pagination : 845-876

ISBN : 978-2-7132-2350-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Katja Werthmann, « Transformations d'une élite musulmane en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 208 | 2012, mis en ligne le 13 octobre 2014, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17178> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17178>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

© Cahiers d'Études africaines

Transformations d'une élite musulmane en Afrique de l'Ouest

Le cas des Dioula de Darsalamy (Burkina Faso)

Transformations of a Muslim elite in West Africa. The case of the Dioula of Darsalamy (Burkina Faso)

Katja Werthmann

- 1 Darsalamy est un village près de Bobo-Dioulasso, deuxième ville du Burkina Faso. C'est l'une des rares localités de ce pays à avoir été fondées uniquement par et pour des musulmans, dans l'intention de maintenir physiquement à distance les non-musulmans et les pratiques considérées comme païennes¹. Les musulmans qui quittèrent Bobo-Dioulasso vers la fin du XIX^e siècle pour fonder Darsalamy, aspiraient à habiter un lieu non « contaminé » par des modes de vie non musulmans. Cette émigration coïncida avec des événements qui bouleversèrent toute la région : le djihad d'Oumar Tall, les guerres de Samori Touré et l'arrivée des Européens. Ces événements transformèrent les relations entre les érudits musulmans, leurs alliés et protecteurs (les chefs guerriers Ouattara) et les élites locales (les Zara) de Bobo-Dioulasso. En particulier les Saganogo, un groupe de lettrés musulmans connus depuis bien longtemps en Afrique de l'Ouest, commencèrent à perdre leur statut d'élite en faveur d'autres groupes d'érudits.
- 2 À première vue, la situation qui règne aujourd'hui à Bobo-Dioulasso et à Darsalamy rappelle celle de la fin du XIX^e siècle. Certains érudits essaient toujours d'interdire des traditions dites « païennes » ou s'en distancient physiquement ou verbalement. On s'aperçoit cependant que même à Darsalamy, le caractère islamique ou non de pratiques telles que la vénération des saints musulmans ou la danse du *kurubi* pendant le mois du ramadan ne fait pas l'unanimité.

L'islam au Burkina Faso

- 3 L'expansion de l'islam en Afrique de l'Ouest s'est longtemps déroulée de manière pacifique le long des routes commerciales. Commerçants, artisans et érudits coraniques

musulmans de langue mandé, que l'on appelait Dioula² ou Wangara, quittèrent la boucle du Niger pour émigrer vers de nombreuses régions de l'Afrique de l'Ouest situées entre le moyen Niger et les forêts des côtes guinéennes. Certains de ces groupes se sédentarisèrent, se marièrent au sein de communautés paysannes locales et perdirent leur identité musulmane. D'autres restèrent musulmans, tout en adoptant certains rites locaux comme les danses de masques, comme en témoigne le cas des Dioula de la région de Korhogo dans le nord de la Côte-d'Ivoire (Launay 1982 : 18). Dans de nombreuses régions, une relation symbiotique s'instaura peu à peu entre souverains, guerriers et prêtres des sanctuaires locaux d'une part, et érudits coraniques de l'autre. Les musulmans occupaient souvent les fonctions de secrétaires, de diplomates ou de maîtres coraniques dans les cours royales (Levtzion 1968 ; Wilks 2000).

- 4 Les commerçants musulmans installés depuis le XVI^e siècle dans les pays mossi — communément appelés yarse (sing. yarga) — furent intégrés dans le système sociopolitique (Kouanda 1984, 1989). S'ils jouissaient de certains privilèges, ils n'en restaient pas moins une minorité répondant à un devoir de loyauté envers les monarques mossi. En dehors des zones mossi, les communautés musulmanes étaient essentiellement implantées au Sahel et le long des voies commerciales.
- 5 Contrairement à ses voisins (le Niger et le Mali), la région correspondant à l'actuel Burkina Faso connut une islamisation assez tardive mais d'autant plus rapide. Ce n'est qu'à l'époque coloniale que l'islam commença à s'étendre dans des régions jusqu'alors non islamisées. Les forces coloniales françaises s'efforcèrent avant tout de contrôler les activités soi-disant « anticoloniales » des érudits musulmans (en particulier des membres de la communauté « hamalliste ») par des mesures parfois brutales, comme la déportation des maîtres coraniques ou la destruction des lieux de prière (Audouin & Deniel 1978 ; Savadogo 1995, 1998).
- 6 Vers 1960, l'année de l'indépendance de l'ancienne Haute-Volta, les musulmans représentaient entre 20 et 25 % de la population du Burkina Faso (Clark 1982 : 214). Dans les années 1980, leur proportion a grimpé à 40 % et de nos jours, plus de 50 % des Burkinabè sont de religion musulmane (Lejeal 2002 : 293), du moins dans les villes. Il existe aujourd'hui une multitude d'associations islamiques (Kouanda 1998). En 2005, un certain nombre d'entre elles se sont regroupées en une Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB). L'État est laïc et ne se mêle généralement pas des affaires d'ordre religieux.
- 7 Si la plupart des habitants du Burkina Faso professent aujourd'hui leur appartenance à l'une ou l'autre des grandes religions monothéistes, les cultes dédiés aux ancêtres, aux divinités de la terre ou à d'autres forces spirituelles demeurent très vivants, en particulier en milieu rural. La population aborde l'appartenance et la pratique religieuse avec un certain pragmatisme. Cela dit, on constate depuis quelque temps au Burkina Faso comme ailleurs, un essor des tendances fondamentalistes. Les adeptes des wahhabites (qu'on appelle au Burkina Faso des « sunnites ») et les sectes chrétiennes protestantes gagnent en influence. Mais jusqu'à présent, la religion n'a été ni la source, ni l'étincelle de conflits sociaux graves.

Bobo-Dioulasso et Darsalamy, deux cités musulmanes dans l'ouest du Burkina Faso³

- 8 Bobo-Dioulasso est aujourd'hui la deuxième ville du Burkina Faso et regroupe une population d'environ 500 000 habitants à majorité musulmane. Dans cette cité, l'histoire de l'islam est étroitement liée à celle de Kong, une ville située à environ 250 km plus au sud, dans le nord de l'actuelle Côte-d'Ivoire. Autour du XVI^e siècle, des marchands musulmans s'établirent à Kong (Green 1986 : 104, 132 ; Launay 1982 : 14 ; Person 1968 : 100). Jusqu'au XVII^e siècle, ces commerçants restèrent une minorité au milieu de populations non musulmanes et essentiellement paysannes, jusqu'à ce que des clans guerriers de langue mandé viennent s'installer dans la même région et prennent le contrôle des routes commerciales. Au début du XVIII^e siècle, Sekou Ouattara s'empara du pouvoir à Kong. La ville marchande, qui était devenue également un centre d'enseignement islamique, se développa rapidement en un centre politique rayonnant dans tout le pays (Person 1984 : 276-281).
- 9 Bobo-Dioulasso est née de la fusion de plusieurs villages établis sur les rives des marigots We (Houet) et Sanyon. Quatre d'entre eux, qui se trouvaient sur une voie commerciale⁴, furent regroupés à l'époque précoloniale sous le nom de Sya. Sya comptait parmi ses habitants des cultivateurs bobo et des commerçants zara ou bobo-dioula (Le Moal 1999 : 9-32). Selon leurs propres récits, les Zara seraient les descendants d'un ancêtre musulman (Traoré 1996 : I-252). Celui-ci aurait confié ses enfants à un voisin non musulman avant de partir en pèlerinage à La Mecque. Mais, pendant ses longues années d'absence, ses enfants abandonnèrent la religion musulmane. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'islam connut à Sya une renaissance à la suite de l'implantation de guerriers, de marchands et d'érudits coraniques dioula⁵.
- 10 Au milieu du XVIII^e siècle, des guerriers originaires de Kong s'installèrent dans la région de Sya et y établirent différentes « maisons de guerre » (Saul 2003 : 393-395)⁶. Tous les guerriers portaient le patronyme Ouattara⁷, tout en se répartissant en sous-groupes plus précis dérivés de garnisons (Sissira, Numanbolo, Kinibolo, Janginajon et Bambajon).
- 11 À Kong, comme dans la région de Sya, une division du travail s'établit entre les guerriers et les familles musulmanes spécialisées dans le commerce et l'enseignement religieux. Les chevaux et les armes étaient les moyens de production et les symboles de prestige des guerriers, l'âne et le métier à tisser les emblèmes des commerçants, le tapis de prière et le Coran les insignes des érudits. Les marchands fournissaient aux guerriers des armes et des chevaux, tandis que les érudits leur apportaient un soutien spirituel sous forme d'amulettes, de prières, de bénédictions et de prédictions⁸. « Quand il y avait un pacte entre chefs de maisons de guerre, les marabouts le concluaient en faisant prêter serment sur un livre sacré (kali) » (Saul 2003 : 411). En échange, les hommes d'armes permettaient aux marchands d'étendre leur zone d'activité, protégeaient les routes commerciales et leur livraient des esclaves.
- 12 Des alliances s'étaient formées entre Ouattara et quelques familles d'érudits coraniques (Saganogo, Diané, Touré...). Ces pactes reposaient sur le renoncement des érudits à exercer le pouvoir politique. Seuls les membres de certains clans de guerriers avaient le droit de devenir chef de guerre, chef de village ou chef de canton. Aujourd'hui encore, les

anciens soulignent que la politique et la religion sont deux sphères distinctes (Fajabi Saganogo, 5/9/2007 ; Launay 1996 : 306).

13 En contrepartie, les Ouattara étaient tenus d'exprimer leur respect envers les Saganogo sous forme de dons et de gestes particuliers. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, les Saganogo étaient les érudits coraniques les plus influents d'une région qui engloberait aujourd'hui le nord de l'actuelle Côte-d'Ivoire, l'ouest du Burkina Faso, le sud-ouest de l'actuel Mali et le nord du Ghana. Depuis cette époque, les Saganogo sont les « maîtres de pardon » des Ouattara ce qui signifie qu'un Ouattara, même sur le point d'attaquer une autre personne, devait la laisser immédiatement tranquille dès qu'un Saganogo lui demandait pardon (*sabari*) (Quimby 1972 : 53). De même dans les conflits internes entre Ouattara, si les Saganogo demandent pardon aux deux parties en litige, celles-ci doivent cesser leur querelle. Cette façon de résoudre les conflits permet aux Ouattara de sauver la face, surtout quand ils avaient le dessous dans un conflit. Ces relations de pardon existent dans de nombreuses sociétés d'Afrique de l'Ouest et sont souvent associées à des liens de parenté à plaisanterie.

14 Selon Mohammed Sabti Saganogo (15/11/2006), le lien entre Ouattara et Saganogo existe depuis plus de 400 ans :

« Tous les Ouattara descendent de Sekou et Famagan [de Kong]. Il y avait un vieux Saganogo à Kong qui aimait faire des consultations [divinations]. Il a consulté pour le *dugutigi* de Kong et il lui a dit que des étrangers allaient lui ravir son village. Le *dugutigi* a ri, il s'est moqué de lui. "Comment cela sera-t-il possible ?", se serait-il exclamé. Le vieux s'est fâché et a quitté Kong. Deux Ouattara [Sekou et Famagan] sont allés voir le vieux. Il a consulté pour eux et il leur a dit que ce sont eux qui allaient gouverner Kong. Il a fait un travail (*baara*) pour eux. Il a fait le *baara* avec un épervier, un aigle, un pigeon et un autre oiseau. Ils ont mangé les oiseaux. Sekou n'aimait pas la viande d'épervier ; il triait, mais Famagan a tout mangé. Le vieux a rassemblé tous les os pour les faire sécher ; ainsi l'ensemble de ces os leur fut remis. Ensuite, il leur fit savoir ceci : "Là où ces os se transformeront en oiseaux, vous serez les gouverneurs de ces lieux dès ce jour." Il leur a cité ses conditions :

1. S'ils devenaient des chefs (*massaw*), que les Saganogo soit leurs karamogo [érudits]. Il ne faudrait pas que les Ouattara cherchent à devenir des marabouts ou Imams. Les Saganogo ne doivent pas non plus chercher à devenir massa.
2. Que les Ouattara respectent les Saganogo ; et qu'ils les appellent désormais *karamogo*, même si c'est un enfant.
3. Partout où les Ouattara se trouveront, les Saganogo doivent être leurs Imams.
4. Dès cet instant, les belles filles des Ouattara vont dans les familles Saganogo et des *massa* Ouattara pour le mariage. Si un Saganogo veut une femme Ouattara, même les *massa* doivent se mettre à l'écart.
5. Ce sont désormais les Ouattara qui fourniront tout le nécessaire lors du mariage de leurs filles avec un Saganogo.
6. À leur retour de la guerre, les Ouattara auront désormais l'obligance de partager avec les Saganogo les esclaves qu'ils auront ramenés.
7. Les Saganogo doivent être considérés comme les maîtres du pardon pour les Ouattara, même si le Saganogo est un petit enfant.
8. Les Saganogo ont plein droit de donner un nom musulman à chaque enfant né Ouattara.
9. Lorsqu'un Ouattara et un Saganogo seront en route vers une destination quelconque, les Ouattara devront toujours se mettre devant.
10. Les Saganogo ont aussi le plein droit sur toutes les cultures des Ouattara qu'ils doivent recevoir de la part des Ouattara comme sacrifice de leur récolte.

11. Seuls les Saganogo ont le droit de faire les prières et la toilette des corps [cadavres] des Ouattara.
 12. Lorsqu'il y aura un mariage ou un baptême chez les Saganogo, ils devront poser des cuvettes pour recueillir des dons de la part des Ouattara. »
- 15 Des liens existaient déjà entre Ouattara de Kong et Sanou (Zara) avant l'arrivée des Ouattara à Sya (Kodjo 2006 ; Le Moal 1999 : 21, n. 58 ; Rey 1998 : 143 ; şaul 1998 : 548 ; Traoré 1996 II : 253-257). Les Sanou étaient eux aussi spécialisés dans le commerce et la conduite de la guerre et contrôlaient avant tout le commerce de l'or. Comme dans d'autres localités de la région, le principal intérêt des Ouattara n'était pas au début d'obtenir le pouvoir politique, mais de contrôler les ressources économiques et de vivre de pillages (şaul 1998, 2003). Les Ouattara et les Sanou commencèrent par s'allier entre eux. Sur ce point, les récits diffèrent. Pour certains, les Ouattara étaient des conquérants, pour d'autres des mercenaires faisant payer aux Sanou leurs services en or, pour d'autres encore des guerriers alliés qui auraient « cédé » aux Sanou le contrôle des villages bobo qu'ils avaient conquis (Kodjo 2006 : 136 ; Le Moal 1999 : 21, n. 58 ; Sanon s.d. ; Sanou 1991 : 35 ; Sanou 2006 ; şaul 1998 : 548 ; Traoré 1996 I : 252-257)⁹.
- 16 Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, deux fils du célèbre érudit Muhammad al-Mustafa Saganogo, Seydou et Ibrahim Saganogo, quittèrent Kong pour Bobo-Dioulasso. Les deux hommes avaient été envoyés à Banakeledaga (au nord de Sya) pour y régler un conflit entre Ouattara¹⁰. Ils arrivèrent un mardi à Sya, juste à l'heure de la prière de l'après-midi. À la fin de leurs prières, des Bobo qui les avaient observés exigèrent d'eux qu'ils ramassent la terre à l'endroit où leurs fronts avaient touché le sol. Par la suite, les Saganogo s'installèrent dans le quartier Farakan, dans lequel les Zara leur auraient construit huit maisons d'habitation, et y érigèrent une petite mosquée¹¹. À cette époque, Sya ne comptait dit-on qu'un seul tisserand dioula du nom de Fofana. Les Saganogo offraient leurs services spirituels aux guerriers et servaient de médiateurs entre Ouattara et Sanou¹².
- 17 Sous l'influence des érudits dioula, un certain nombre de familles locales se convertirent à l'islam¹³. Au XIX^e siècle, un musulman zara du nom de Sakidi Sanou fit construire la mosquée qui est devenue depuis l'emblème de Bobo-Dioulasso¹⁴. Sakidi était le fils d'un sculpteur sur bois, un certain Kiétré, qui s'était lié d'amitié avec un Saganogo du nom de Seydou puis s'était converti à l'islam et avait, pour cette raison, adopté le nom de Mahaman. Comme la mère de Sakidi était morte à sa naissance¹⁵, Mahaman confia l'enfant à Seydou dont la femme Makossara venait, elle aussi, d'accoucher. Sakidi fut élevé dans la religion musulmane. Quand des membres non musulmans de sa famille voulurent l'initier au culte des masques, son père nourricier l'envoya à Dia (dans l'actuel Mali) étudier chez le célèbre érudit coranique Abubakar Karabinta. Dès son retour, Sakidi voulut construire une mosquée, mais les Zara s'y opposèrent. Le jeune homme dut tout d'abord faire preuve de ses dons surnaturels en aidant les Zara et les Ouattara face à leur ennemi commun, Tieba de Sikasso, avant que la mosquée puisse être érigée en 1893¹⁶. L'emplacement choisi par Sakidi pour construire l'édifice religieux se situait dans un bois dans lequel vivaient des esprits et où avaient lieu des danses de masques. Selon la tradition, la ville de Sya doit à Sadiki d'avoir été épargnée par Samori Touré en 1897. Sakidi aurait en effet ramené l'agresseur à la raison en lui rappelant leur période d'étude commune chez Abubakar Karabinta à Dia¹⁷. De nos jours, Sakidi est vénéré comme un saint (*waliyu* ou *kutubu*). Son tombeau repose dans une salle particulière de la mosquée qu'il a fait construire.

- 18 De nombreuses légendes entourent la personne de Sakidi. On raconte qu'une prophétie aurait annoncé que sa naissance apporterait le malheur, raison pour laquelle l'enfant fut abandonné dans une forêt à la merci des bêtes sauvages. Mais il fut recueilli par des Saganogo. Dès son plus jeune âge, il aurait eu le don de faire des miracles et il faisait preuve d'une telle ardeur à travailler pour son maître coranique qu'il lui arrivait souvent d'oublier les heures des repas. Quand il venait à table, les autres élèves avaient déjà tout mangé. Mais il lui suffisait de se pencher sur le plat pour que celui-ci se remplisse à nouveau de nourriture. Sakidi aurait également dit à Samori qu'avant de s'emparer du moindre Bobo, il devrait venir prier quatre fois dans sa mosquée. Et Samori vint en effet à quatre reprises, de nuit, prier en cachette. Mais à chaque fois, il se perdit dans l'obscurité et ne retrouva la sortie que grâce à Sakidi qui le guidait en le tenant par la main. On raconte aussi que Samori aurait offert de l'or à Sakidi. Celui-ci fit une inscription sur le sol, prononça quelques incantations et il apparut soudain plus d'or que ce que lui avait donné Samori. Sakidi précisa qu'il n'avait pas besoin d'or, que tout ce qu'il demandait, c'était que Samori épargne Sya, ce que le guerrier finit par faire. Sakidi était également en mesure de communiquer avec les esprits¹⁸.
- 19 Même si le contenu historique de traditions orales est toujours difficile à vérifier, ces récits réunissent pourtant des thèmes essentiels dans lesquels se cristallisent les relations entre les différents habitants de Sya. Sakidi symbolise aussi bien les alliances que les Zara conclurent initialement avec les Dioula que les tensions qui résultèrent de leurs rivalités par la suite. En même temps, Sakidi représente le glissement de l'autorité religieuse des Saganogo aux Sanou : Sakidi fit ériger une mosquée du vendredi et ses descendants devinrent imams (en 1904, un musulman zara devint pour la première fois imam ; l'imam actuel, Siaka Sanou, est l'un des descendants directs de Sakidi). Aujourd'hui encore, la mosquée de Sakidi est considérée comme la « grande mosquée » (*misiriba*) de Bobo-Dioulasso, même si plusieurs autres mosquées du vendredi ont été construites depuis.
- 20 D'autres groupes musulmans se sont installés à Bobo-Dioulasso à partir du XVIII^e et du XIX^e siècle : les Kassamba-Diaby originaires de Samatiguila (actuelle Côte-d'Ivoire), les Sangaré de Dokuy, les Sidibé de Barani (dans le nord-ouest du Burkina Faso) et les Diénépo de l'actuel Mali. Ces groupes établirent entre eux des relations limitant les rivalités potentielles. C'est ainsi que les Kassamba-Diaby intégrèrent la communauté des Zara en tissant des liens de mariage avec eux et devinrent leurs « maîtres du pardon » (et *vice versa*). Les Zara auraient proposé aux Sangaré de leur confier l'imamat de la mosquée du vendredi, mais ces derniers auraient décliné l'offre. Depuis, une délégation de Sangaré accompagne l'imam chaque semaine à la mosquée pour la prière du vendredi. Les Diénépo, qui ne sont venus s'installer qu'au début du XX^e siècle mais possèdent aujourd'hui leur propre mosquée et une importante école coranique, ont pu, eux aussi, établir des relations de mariage avec les Zara et les Kassamba-Diaby et sont leurs « maîtres du pardon » (et *vice versa*). Inversement, les Zara cultivent un lien de parenté de plaisanterie avec une famille dioula (Saganogo-Kumbala). Malgré tout, l'islam restera jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'islam restera la religion d'une minorité à Sya. Ce n'est qu'à l'époque coloniale qu'elle deviendra la religion du plus grand nombre.

La fondation de Darsalamy : des récits contradictoires

- 21 Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Sanou et Ouattara se disputèrent les voies de commerce et l'influence politique (Traoré 1996 II : 778-796). Les érudits dioula

considéraient que la consommation d'alcool et les mœurs païennes des Bobo et des Zara avaient atteint un degré intolérable. Dans ce contexte, une partie des Saganogo abandonnèrent Sya pour fonder Darsalamy. Un événement particulier aurait provoqué le départ des érudits : au cours d'une danse des masques, le disciple d'un maître de Coran Saganogo aurait perdu un œil en recevant un coup de fouet d'un des masques. Cet incident, vraisemblablement la goutte d'eau qui fit déborder le vase, souligne deux aspects à la fois distincts et liés entre eux, les relations entre musulmans et non-musulmans de Bobo-Dioulasso. D'un côté, les musulmans interprétèrent cet incident comme un manque de respect à leur égard. Mais de l'autre, ils craignaient aussi que leurs enfants ne se détournent de l'islam. En effet, il était évident que certains d'entre eux avaient à l'évidence l'habitude d'assister aux danses de masques (Bafaga Diané, 22/9/2007).

- 22 Darsalamy est un cas particulier dans l'histoire de la région de Bobo-Dioulasso, dans la mesure où les érudits dioula ne suivirent pas leurs alliés ouattara. Habituellement ceux-ci étaient sollicités par les communautés villageoises qui leur demandaient protection contre d'autres villages ou contre des chefs de guerre. Dans d'autres cas, les guerriers s'approprièrent les villages en les pillant ou en les soumettant à des tributs dans leurs zones de pouvoir respectives. Mais cette fois-ci, en revanche, les Ouattara ne précédèrent pas les Saganogo et ne les accompagnèrent pas non plus. Pourtant la fondation de Darsalamy ne marqua pas une rupture définitive entre érudits coraniques d'un côté et Ouattara et Zara de l'autre. Une branche des Saganogo (descendants de Seydou) revint s'installer à Kombougou, le quartier ouattara de Bobo-Dioulasso. De nos jours, l'imam de la mosquée de Kombougou est encore un Saganogo et les relations familiales entre les Dioula de Bobo-Dioulasso et de Darsalamy sont restées très étroites.

Droit des premiers arrivants, hospitalité et complémentarité rituelle

- 23 S'il existe plusieurs versions relatives à la fondation de Darsalamy, elles concordent cependant toutes sur le nom de son fondateur, un érudit qui s'appelait Mahmoud « Bassaraba » Saganogo. Lui-même était descendant d'un des deux frères Saganogo (Seydou et Ibrahim) qui avaient quitté Kong au XVIII^e siècle pour venir s'établir à Bobo-Dioulasso. Dans une version des Diané, Mahmoud Saganogo et les gens qui l'accompagnaient seraient tout d'abord allés à Maturuku, un village tiefo¹⁹ à proximité de l'emplacement actuel de Darsalamy. Mais les Tiefo étaient eux aussi des païens auxquels les musulmans ne voulaient en aucun cas se mêler. Au cours d'un rêve²⁰, Bassaraba aperçut l'endroit où ils s'installeraient. Les voyageurs ne tardèrent pas à le découvrir et demandèrent aux Tiefo, à qui la terre appartenait, la permission de s'y établir. Les Tiefo refusèrent. Bassaraba fit alors appel aux Diané de Sokorani (près de Sindou).
- 24 Les Diané, des lettrés dioula apparentés aux Saganogo, vivaient à Sokorani en bon voisinage avec les Tiefo. Profitant de ces relations de confiance, les Diané purent convaincre les Tiefo de céder de la terre aux Saganogo pour que ceux-ci y établissent leur nouvelle colonie. Certains Diané de Sokorani, ainsi que des Barro de Kotédougou, les suivirent et s'installèrent à leur tour à Darsalamy²¹. Par la suite, bien d'autres familles suivirent : Coulibaly, Diarra, Fofana, Kassamba-Diaby, Sesuma, Sissé, Touré et Traoré. Une partie des Saganogo résidant à Darsalamy avait fui Kong après la destruction de la ville et

le meurtre de bon nombre de musulmans influents par Samori Touré en 1897. Plus aucun Ouattara ne se trouvant sur place, on fit des Barro²² les chefs de villages (*dugutigiw*).

- 25 Comme c'est souvent le cas dans l'histoire du peuplement de la région du Mouhoun, il existe différentes versions parfois contradictoires de l'histoire de la fondation de Darsalamy. Ainsi, si les Tiefo sont considérés dans de nombreux villages de la région comme les maîtres de terre (*dugukolotigiw*), une version divergente attribue cette fonction aux Senufo/Minyanga. De même le refus initial des Tiefo de céder une partie de leur terre aux Saganogo s'expliquerait soit par le fait que la religion des musulmans leur était étrangère, soit qu'un important sanctuaire se trouvait déjà à l'endroit convoité. Dans la version des Saganogo, ce ne sont pas les Diané mais les Ouattara (Sissira) de Kombougou qui auraient cherché à obtenir de la terre des Tiefo au nom des Saganogo. Et, selon une troisième version, ce sont les Saganogo (Tunuma) de Loto, près de Diébougou, qui auraient fondé Darsalamy et c'est un certain Bema Seydou Saganogo qui aurait demandé de la terre aux Tiefo (Balaji Saganogo, 16/3/2007). À cette époque, Bassaraba aurait encore séjourné à Maturuku. Ce n'est qu'à la mort de Bema Seydou qu'un de ses fils aurait invité Bassaraba à venir s'installer à Darsalamy. De même, les Saganogo (Tunuma) auraient invité les Diané à venir s'établir dans la ville.
- 26 Ces différentes versions sont étayées de certains lieux communs légitimant les hiérarchies caractéristiques de l'ensemble de la région voltaïque : droit des premiers arrivants, hospitalité, hiérarchie des « maisons », complémentarité rituelle et transformation des lieux de culte.
- 27 Dans ces différentes versions s'exprime ici comme ailleurs la revendication d'être les premiers arrivants. Dans une région où résident essentiellement des groupes de population non centralisés, la séniorité et l'antériorité sont des principes essentiels de différenciation sociale et politique. Les sociétés segmentaires n'ont certes pas de chefs politiques, mais les décisions qui concernent l'ensemble d'une communauté sont prises en général par les hommes les plus âgés ou par les aînés de lignage. Celui qui s'installe en premier à un endroit devient l'hôte ou le « tuteur » de tous ceux qui arriveront après lui. Ces derniers doivent lui demander la permission de s'établir, ce qui équivaut dans de nombreuses sociétés de l'Afrique de l'Ouest à reconnaître l'autorité spirituelle et politique des premiers arrivants et à accomplir les offrandes en conséquence dans les sanctuaires locaux. Les derniers arrivants sont tenus de s'adresser aux premiers pour toute affaire importante et leur doivent des comptes quand leur comportement laisse à désirer.
- 28 Séniorité et antériorité jouent également un rôle important dans les relations entre musulmans et non-musulmans ou entre commerçants et paysans. Parmi les gens faisant du commerce sur de longues distances, il n'est pas rare que l'hôte (*jatigi*) implanté sur un lieu de commerce fasse également fonction de créancier, d'entrepôseur ou de courtier pour les autres marchands. En milieu paysan, le *jatigi* est l'hôte non musulman d'un commerçant musulman venant régulièrement acheter des produits locaux pour les transporter vers des marchés plus éloignés²³.
- 29 Mais les principes d'antériorité et de séniorité pouvaient également exister bien avant l'installation dans une région. Les familles d'érudits saganogo et diané résidant à Darsalamy se considèrent comme parents, leurs ancêtres ayant quitté ensemble le pays mandé il y a de nombreux siècles. Ce lien de parenté se reflète dans l'ordre hiérarchique : les Saganogo sont les « oncles », les Diané leurs « neveux » (Traoré 1996 I : 421). À Darsalamy, ce lien s'exprime aussi par le fait que les Saganogo érigèrent la première mosquée et que toutes les autres familles vinrent y célébrer leurs fêtes essentielles

(comme les mariages ou les baptêmes). Si la ville compte aujourd'hui plusieurs mosquées, quelques familles se rendent encore chez les Saganogo pour célébrer certaines cérémonies religieuses. Par ailleurs, les Diané sont toujours les « représentants » des Saganogo : si aucun Saganogo n'est présent à la cérémonie, c'est un Diané qui le remplace pour accomplir les tâches rituelles (prière, bénédiction, etc.). En présence de représentants des deux familles, ce sont les Saganogo qui ouvrent la cérémonie et les Diané qui la clôturent. Les érudits dioula étant alliés avec les Ouattara, la règle leur impose de leur demander l'autorisation de commencer la cérémonie ou du moins de les en informer.

- 30 On peut reconnaître ici un certain modèle de « complémentarité rituelle » (Oberhofer 2008 : 313-315) dans les relations d'échange à l'intérieur et entre les différents groupes de population du sud-ouest du Burkina Faso. Chacun des groupes établis assume la responsabilité rituelle d'un certain culte ou d'un certain sanctuaire (Kuba 2004 ; Kuba & Lentz 2002 ; Le Moal 1999 ; Lentz 2006). Un village n'est complet qu'une fois réunis différents sanctuaires ou groupes de parenté spécialisés dans des cultes particuliers. Cette répartition s'appuie sur une hiérarchie très claire. Ainsi, le sanctuaire de terre des premiers arrivants est plus important que les sanctuaires secondaires accordés aux groupes arrivés plus tard. De même, les lignages des chefs de terre qui ont hérité du culte de la terre sont mieux considérés que ceux qui se le sont approprié. Comme l'indiquent les exemples fournis ci-dessus, on peut également observer ce principe de complémentarité rituelle chez les musulmans.
- 31 Cette hiérarchie sociale existe tout autant à l'intérieur des groupes de parenté. La génération la plus ancienne des personnes encore en vie d'un lignage dioula dont l'origine remonte à un ancêtre commun est considérée comme celle des « pères », les générations les plus jeunes comme celles des « fils » ou des « petits-fils ». Tous les membres d'une même génération se nomment entre eux « frères » et « sœurs ». Chaque membre d'une génération plus jeune appelle les membres de la génération précédente « père » ou « mère », même quand ceux-ci sont de *facto* des enfants bien plus jeunes que leur « fils » ou leur « fille ». Cet ordre générationnel va au-delà des limites de lignage, de telle sorte qu'un membre de la famille ouattara-sissira (par exemple) sait toujours reconnaître parmi les Janginajon son « père », son « frère » ou son « fils ». Le chef de lignage (*gurutigi*) est toujours le doyen de la génération la plus ancienne encore en vie. Le *gurutigi* est responsable entre autres de résoudre les conflits à l'intérieur ou entre des sous-unités du lignage (appelées *so* ou *lu*, « maisons »). Si le *gurutigi* est encore un enfant ou un jeune homme, il arrive que l'homme chronologiquement le plus âgé se charge de l'instruire. À la mort d'un *gurutigi*, au cas où aucun membre masculin de sa génération ne lui survit, la charge est transmise à l'homme le plus âgé de la génération suivante, ce qui entraîne parfois des rivalités entre ce dernier et les fils du *gurutigi* précédent (Quimby 1972 : 18-19).
- 32 L'exemple des Saganogo permet de mieux comprendre cette hiérarchie des lignages et des maisons. Dans les études publiées jusqu'à présent les Saganogo étaient souvent définis comme une « famille » ou un « clan », ce qui prête à confusion car un groupe de parenté ne se constitue pas uniquement par des liens de mariage ou de descendance mais aussi — du moins autrefois — par l'intégration d'esclaves ou de clients. En outre, aussi bien des individus que des groupes entiers adoptèrent les patronymes dioula (*jamu*) pour des raisons très diverses (Launay 1982 : 18 ; şaul 1998 : 562). Les unités sociales constituées par descendance ou par co-résidence, comme les maisons (*so* ou *lu*) ou les quartiers

(*kabila*), portent le nom de leur fondateur ou d'une caractéristique particulière. C'est ainsi que l'on trouve à Darsalamy plusieurs sous-familles des Saganogo : Soba (la « maison mère ») fut fondée par Bassaraba, tandis que d'autres « maisons » sont considérées comme ses « enfants » (*sodeni*), comme par exemple Koko (ceux qui sont derrière le marigot), et d'autres comme ses « petits-enfants », comme Jukorora (ceux qui sont vers le bas). S'y ajoutent les maisons des Saganogo venus de Kong après 1897, comme les Manankoro et les Torokoro. Certaines maisons ont un statut ambivalent, comme celle des Massaso (maison du chef) : Ici, il s'agit d'un surnom car les Massaso ne sont pas de « vrais » Saganogo et encore moins des chefs mais des descendants d'esclaves. Cependant, ils occupent une fonction particulière à Darsalamy dans la mesure où ils sont chargés d'arbitrer les conflits entre Saganogo²⁴.

- 33 L'imam de Loto, un représentant des Saganogo-Tunuma, livre quant à lui une version singulière de l'histoire de la fondation de Darsalamy. D'après lui les Saganogo-Tunuma se seraient déjà trouvés à Kong, dans la région de l'actuel sud-ouest du Burkina Faso, avant l'arrivée des fils de Mustafa (voir note 7) et se seraient établis parmi les Jan, les Gben, les Lobi et les Senufo (Table ronde sur les origines de Kong 1977 : 230)²⁵. Dans ces familles, ils se seraient mariés aux femmes non musulmanes de la région. Le fait que leurs enfants ne parlent plus le dioula aurait manifestement amené les autres Saganogo à leur attribuer un statut plutôt ambigu. Pendant une certaine période non datée difficile à préciser, il n'y aurait eu aucun mariage entre les Tunuma et les autres branches saganogo. La version des Tunuma selon laquelle Darsalamy aurait été fondée par les Saganogo-Tunuma²⁶ pour tenter de contrer de façon offensive le manquement dont les Saganogo les rendent responsables et de revendiquer un lieu important pour les érudits dioula en appliquant leur droit de premiers arrivants dans la région.
- 34 L'imam Bafaga Diané de Kotédougou récuse quant à lui de manière concluante la version de Loto :
« Il n'y a pas de coutume qui montre que les Diané étaient étrangers des Tunuma. [Exemple d'une coutume ?] Par exemple, les Diabaté et les Diané à Kotédougou : c'étaient les Diabaté qui sont allés chercher les Diané [pour s'installer à Kotédougou]. Les Diané marchent toujours derrière les Diabaté, même si le Diabaté est plus jeune et le Diané vieux. » (Bafaga Diané, 22/3/2007)
- 35 Cet exemple montre clairement que le droit des premiers arrivants ou le statut d'hôte confère un statut social spécial. C'est pourquoi les rivalités entre les différents clans pour améliorer leur position sociale s'expriment dans les revendications d'antériorité et de séniorité.
- 36 Mais ces revendications ne parviennent pas toujours à s'imposer, comme l'illustre l'exemple de Baflémory, le doyen actuel des Saganogo-Soba chargé traditionnellement de l'imamat de la mosquée du vendredi de Darsalamy. Alors que Baflémory bénéficiait théoriquement d'une prérogative, les anciens du village, désignant l'imam par consensus, lui ont préféré son gendre et neveu Busa, qui dispose d'une formation religieuse plus solide. Mais Baflémory s'affère à son privilège : il est officiant pour toutes les prières, sauf celle du vendredi qui est tenue par Busa, et conserve chez lui l'insigne de l'imam, une canne qu'il ne remet à son jeune collègue que sur le seuil de la mosquée et juste pour la prière du vendredi. À ses yeux, Busa n'assume la fonction d'imam que « par intérim ».
- 37 Un lieu commun fréquent dans les histoires de peuplement et qui apparaît aussi dans les récits sur Darsalamy est le transfert ou la transformation de lieux d'importance spirituelle. Dans les histoires des populations segmentaires non musulmanes du sud-ouest

du Burkina Faso, on rencontre sans cesse des versions contradictoires concernant la construction ou l'appropriation de sanctuaires de terre. Ces contradictions reflètent les rivalités autour du droit des premiers arrivants. Au-delà des barrières linguistiques ou culturelles, le culte de la terre ou l'institution du sanctuaire de terre sont reconnus en soi, mais les différents groupes s'opposent sur la manière de le construire ou de le transmettre d'un groupe à l'autre. Une variante en est la description de la transformation de lieux de culte païens en lieux de culte islamiques ou en colonies, comme le bois sacré de Sya dans lequel Sakidi fit construire sa mosquée (voir *supra*). Darsalamy a été fondée à un endroit où — selon les différentes versions — se trouvait auparavant un sanctuaire tiefo ou un arbre habité par des *djinns* (esprits). Un autre motif récurrent est l'établissement de la ville à un endroit apparu en rêve à son fondateur. Aussi bien les ancêtres des Zara de Bobo-Dioulasso que Bassaraba, le fondateur de Darsalamy, avaient reçu en rêve une vision de l'endroit où leur communauté irait s'installer.

- 38 Pour les nouveaux arrivants, il semble important de ne pas s'établir n'importe où mais de choisir au contraire un lieu habité soit par des forces soutenant le bien-être de la nouvelle colonie, soit par des êtres que des forces spirituelles supérieures devront vaincre. Dans toutes les régions du monde, on rencontre des histoires similaires soulignant la continuité des mêmes lieux sacrés à travers différentes époques en dépit des changements de religion.

Darsalamy dans le contexte historique du djihad du xix^e siècle

- 39 Selon Traoré (1996 II : 690-691), la fondation de Darsalamy doit être mise en relation avec le djihad d'El Hadj Oumar Tall. Les musulmans dioula étaient adeptes de la doctrine fondée par Salim Suwari qui refusait un djihad militaire (Traoré 1996 II : 785 ; Wilks 1968 : 177-180, 2000 : 97). Les conceptions du chef du djihad Oumar Tall s'écartaient de la tradition suwarienne. Contrairement aux djihads menés auparavant en Afrique de l'Ouest, dont l'objectif essentiel avait été de renverser des souverains musulmans de nom seulement et d'abolir des pratiques de domination non musulmanes, le djihad d'Oumar Tall avait un caractère impérialiste et visait à l'expansion territoriale du *dar-al-Islam* (Robinson 1985 : 3-4, 323). Oumar Tall n'hésitait pas à s'attaquer aussi à des musulmans quand il considérait que ceux-ci s'étaient alliés avec des païens, comme ce fut le cas dans le Massina. En 1861, il prit la ville de Segou (dans l'actuel Mali) puis envoya un émissaire à Kong pour ordonner à la ville de se soumettre. Compte tenu de la proximité géographique entre Kong et Bobo-Dioulasso et des relations étroites entre les musulmans de ces deux villes, on peut s'imaginer que la menace d'Oumar Tall ait alarmé les musulmans de Bobo-Dioulasso au plus haut point. Le fait que les Dioula aient toléré depuis longtemps des souverains non musulmans ou musulmans de nom seulement les mettait désormais en péril. D'autre part, Oumar Tall figurait parmi les membres les plus renommés de la confrérie Tijaniyya, tandis que la majorité des musulmans dioula faisaient partie de la Qadiriyya. Dans le contexte du djihad, les Dioula se retrouvèrent dans l'impasse, ne pouvant maintenir plus longtemps leur tolérance traditionnelle envers les guerriers musulmans de nom seulement et les habitants païens de Sya, mais ne voulant pas non plus les combattre ouvertement. Cette situation suscita probablement entre les lettrés dioula une discussion sur les différentes manières de réagir. Quoi qu'il en soit, une partie des Dioula préféra émigrer²⁷.

- 40 Selon Mohammed Sabti Saganogo (30/8/2007), Oumar Tall était déjà venu à Bobo-Dioulasso pour obtenir des érudits des moyens surnaturels :

« Le but de la venue de Oumar Tall était de rechercher des secrets qui lui permettraient de faire les batailles qu'il avait déjà entreprises. Quand il était arrivé, ils [les vieux musulmans] l'avaient bien accueilli et ils ont fait la prière du matin ensemble dans notre mosquée [à Farakan]. [...] Les Saganogo lui ont donné des secrets, mais ils l'ont aussi prévenu que s'il revenait pour faire la guerre aux gens de Bobo, ils pourraient l'arrêter avec cinq autres sourates. [...] Pour convaincre les vieux, Oumar avait dit que le prophète a dit qu'il n'accepte pas les musulmans qui résident et vivent avec des *kafr* [non musulmans], sauf pour leur propre intérêt. Après cela, Oumar est reparti. Après le départ de Oumar Tall, les responsables des musulmans qui sont jeunes et qui faisaient des retraites sont partis fonder Darsalamy. Mais les vieux qui étaient des chefs de famille ne sont pas partis à Darsalamy. [...] Oumar Tall a envoyé une lettre aux vieux qu'il reviendrait faire la guerre aux *kafr*²⁸. Cette lettre était écrite sur une peau. [...] Un vieux Saganogo est rentré en retraite pour quatre mois pour empêcher Oumar Tall de revenir à Bobo pour une bataille. »

- 41 Robinson (1985 : 96) réduit à une légende le récit selon lequel Oumar Tall aurait séjourné entre 1810 et 1820 chez les Saganogo de Bobo-Dioulasso sur le chemin de La Mecque. En ce qui concerne l'histoire de Bobo-Dioulasso, cette information a à peu près autant de valeur que celle qui rapporte que Sakidi Sanou et Samori Touré auraient étudié ensemble chez Abubakar Karabinta à Dia (voir *supra*), ce qu'Yves Person (1975 : 1903, n. 53) réfute à son tour comme une légende. Comme dans d'autres régions d'Afrique de l'Ouest, la référence à une personnalité musulmane, que ce soit un chef de guerre ou un érudit coranique, contribue ici — et pas seulement en milieu musulman — à replacer l'histoire locale dans un contexte historique plus large et à valoriser ainsi sa propre position.
- 42 D'après Mohammed Sabti Saganogo, la menace potentielle représentée par Oumar Tall n'était pas la seule cause de la fondation de Darsalamy. Pour les érudits, une autre raison importante de quitter Sya était leur besoin de calme pour pouvoir pratiquer la *khalwa* (retraite spirituelle) (Traoré 1996 II : 674-679). Pendant la *khalwa*, un croyant se retire pour plusieurs jours — souvent jusqu'à 40 jours — dans une pièce dans laquelle il garde le silence et médite et qu'il ne quitte que pour aller prier à la mosquée ou pour se rendre aux toilettes. Beaucoup de musulmans n'ont pas la possibilité de pratiquer la *khalwa* car ils vivent à l'étroit dans de grandes communautés urbaines ou doivent remplir de nombreux devoirs sociaux et religieux (assister à des baptêmes, des mariages, des enterrements, etc.). Dans des localités plus petites situées à la campagne comme Darsalamy, la *khalwa* est plus facile à accomplir (*ibid.* : 674-680).
- 43 Pratiquer avec succès la *khalwa* exige d'avoir déjà atteint une certaine maturité intérieure et spirituelle sans être pourtant trop âgé car cette retraite exige de la force. C'est pourquoi la fondation de Darsalamy entraîna la concentration géographique d'un nombre important d'érudits dans la fleur de l'âge (entre 40 et 60 ans). Cette présence disproportionnée d'érudits dans la petite localité fit que Darsalamy attira de nombreuses personnes en quête d'un conseil religieux ou d'un soutien moral.

« Si ce n'est pas maintenant, on ne faisait rien à Darsalamy sauf la prière. À la gare de trains de Darsalamy, il y avait des gens qui accueillaient les étrangers. Lorsque tu descendais, c'était comme à l'aéroport avec les pancartes de tel ou tel hôtel. Là, il n'y avait pas de pancartes, mais ils te demandaient : toi, tu vas chez quel marabout ? » (Mohammed Sabti Saganogo, 29/8/2007)

- 44 D'un autre côté, cette concentration dans une même ville de tant de lettrés à qui on attribuait des forces spirituelles fit d'eux la cible des autorités politiques. Un épisode de la période coloniale explique pourquoi les relations entre Saganogo et Ouattara se refroidirent. Dans le cadre de leur « politique des races », les forces coloniales françaises avaient désigné les chefs de guerre ouattara comme chefs de canton, sans se rendre compte qu'en réalité, les Ouattara avaient déjà perdu une grande partie de leur influence (Quimby 1972 : 170-194). Les Ouattara profitèrent de l'occasion pour exploiter et opprimer les groupes de population placés sous leur autorité.
- 45 D'après le récit de Mohammed Sabti Saganogo (*Interview* du 20/8/2007), les Saganogo se brouillèrent avec les Ouattara à l'occasion d'un événement concret. Un chef de canton, qui s'appelait Kobana Ouattara et appartenait à la puissante maison de guerre de Kotédougou, désirait épouser une femme de Darsalamy qui était déjà mariée. Pour cette raison, les érudits coraniques lui refusèrent le mariage. Pour se venger, Kobana ordonna à l'érudit de Darsalamy de participer à la construction de la route reliant Darsalamy à Bobo-Dioulasso.
- 46 Que Kobana abuse de son pouvoir en contraignant les érudits à accomplir de lourds travaux de construction de routes fut un grave affront. À l'origine, les Ouattara étaient tenus de donner aux Saganogo des offrandes et des marques de respect. Cela incluait en particulier que les Saganogo pouvaient revendiquer des femmes ouattara ou des femmes que ces derniers avaient ramenées comme butin, mais jamais l'inverse. Les travaux physiquement pénibles étaient réservés aux esclaves. Par ses exigences injustifiées, Kobana s'attira la colère de tous les érudits et les amena ainsi à utiliser leurs forces spirituelles contre lui. Il paya le prix de son affront en perdant le pouvoir en 1927²⁹.
- 47 Même s'il s'agit ici vraisemblablement d'une explication postérieure, ce récit montre clairement que les alliances entre guerriers et érudits n'étaient pas dénuées de tensions. Les Saganogo avaient certes renoncé à exercer directement le pouvoir politique, mais ils entendaient bien conserver leur influence sur les hommes désormais au pouvoir. En rompant les relations de réciprocité avec les Saganogo, les Ouattara perdirent la possibilité de leur demander leur aide spirituelle.
- 48 De fait, la colonisation rendit ce soutien obsolète en contraignant les Ouattara à abandonner leur mode de vie guerrier et à trouver d'autres activités pour se nourrir, un changement qui s'accompagna de l'adoption d'un mode de vie de plus en plus orthodoxe (Green 1986 ; Launay 1982 ; Quimby 1979). Si cette évolution a contribué à ce que les Saganogo perdent leur statut de maître religieux des Ouattara, les liens entre ces deux groupes n'en restent pas moins marqués par cet aspect spirituel, comme l'indique la réponse légèrement agacée des Ouattara quand on les interroge sur l'état actuel de leurs relations avec les Saganogo. « *An ga karamogo lo !* » (« Ce sont nos marabouts ! »), sous-entendu, « Vous devriez le savoir ! ».

Des pratiques controversées : culte des saints et danses de filles

- 49 À première vue, la situation qui règne actuellement à Bobo-Dioulasso et à Darsalamy rappelle celle de la fin du XIX^e siècle. Certains érudits essaient toujours d'interdire des traditions dites « païennes » ou s'en distancient physiquement ou verbalement. Aujourd'hui, Darsalamy est un village d'environ 2 000 habitants situé à 15 km au sud de

Bobo-Dioulasso. La localité a conservé un rayonnement bien au-delà des frontières régionales grâce à sa forte concentration d'érudits coraniques. Comme depuis plusieurs siècles, ces maîtres du Coran assument les fonctions d'accompagnateurs spirituels, de conseillers et de médiateurs en cas de conflits. Jusqu'à présent, les activités mystiques (*baara*) et les bénédictions (*duaw*) sont la plus grande source de revenus des familles « maraboutiques » de Darsalamy.

- 50 Alors que Darsalamy a été fondée pour se distancier des coutumes non musulmanes, on s'aperçoit cependant que, même dans cette ville, le caractère islamique ou non des pratiques comme la vénération des saints musulmans ou la danse du *kurubi* pendant le mois du ramadan ne fait pas l'unanimité.
- 51 Le cimetière de Darsalamy abrite les sépultures d'hommes considérés comme des saints. On y trouve non seulement les tombes des fondateurs de Darsalamy, mais aussi de personnes qui avaient mené une vie normale. En général, les tombes ne portent pas d'inscription. Certaines tombes anciennes ne réapparaissent qu'au moment où l'on en creuse une nouvelle au même endroit. Ainsi, il y a quelques années, le sol a cédé sous les sabots d'un cheval, laissant apparaître en-dessous le cadavre d'une femme inconnue encore intact, ce qui est un signe de sainteté pour les musulmans. On a entouré la sépulture d'un muret et les gens viennent s'y recueillir et prier pour recevoir la bénédiction de la sainte (Baflémory Saganogo, 8/2/2007). Cela dit, à Darsalamy comme ailleurs, la visite de tombes sacrées fait l'objet de controverses dans la mesure où elle peut mener à des pratiques non musulmanes. Mohammed Sabti Saganogo (30/9/2007) en décrit les conséquences de la manière suivante :
- « Dans l'histoire des musulmans, les idoles (*jo*) ont vu le jour grâce aux décès des personnes saintes. Lorsqu'elles meurent et que les gens ont des problèmes et qu'ils ont besoin de leur bénédiction comme de leur vivant, ils peuvent prendre quelque chose de ces personnes, par exemple l'endroit où la personne s'asseyait ou sa chaise ou la peau sur laquelle elle s'asseyait, en tout cas quelque chose de la personne sainte. Ils [les gens qui viennent les vénérer] parlent de leur problème en disant que Dieu leur accorde leurs vœux. Il y a d'autres visiteurs qui peuvent ramasser du sable, un caillou ou quelque chose qui se trouve dans la tombe de ce saint et le ramène chez eux pour l'adorer comme un *jo*. C'est pourquoi les musulmans ont interdit ces pratiques de traiter quelqu'un comme un surnaturel, de peur qu'il soit traité comme un *jo* après sa mort. »
- 52 Ce récit montre bien comment des pratiques religieuses non orthodoxes peuvent très vite se développer. Ces pratiques sont caractéristiques de l'islam en général et en aucun cas limitées au continent africain, comme le prouvent dans la tradition islamique les débats historiquement très anciens sur le culte des saints (Hirschler 2006). Dans l'histoire de Bobo-Dioulasso comme d'autres régions d'Afrique de l'Ouest, la conversion à l'islam n'était pas toujours définitive ou constante, comme l'illustre l'exemple des ancêtres des Zara (voir *supra*). C'est pour éviter de telles fluctuations que Darsalamy a été fondée. Pourtant, même dans cette ville, on rencontre différentes conceptions des pratiques religieuses comme celle du culte des saints. Certains érudits demandent expressément que les tombes ne portent pas d'inscription pour contrarier l'apparition d'un culte. D'autres au contraire souhaitent être enterrés juste à côté d'une de ces tombes sacrées.
- 53 Comme au XIX^e siècle, les musulmans de Bobo-Dioulasso et de Darsalamy continuent de se disputer au sujet de traditions considérées comme non musulmanes. Les termes de païen ou de non musulman s'appliquent tout particulièrement aux danses de masques des Bobo et des Zara, mais aussi aux danses *kurubi* et *jomene* qui ont lieu les jours fériés islamiques.

Les danses de masques, que les Bobo et les Zara représentent lors de l'enterrement de personnalités connues ou de certaines fêtes marquant les saisons, ont mauvaise réputation parmi les groupes de population venus d'ailleurs. En effet, les danseurs paradent en maniant dangereusement des fouets qui peuvent blesser les passants, comme ce fut le cas dans l'incident rapporté plus haut qui aurait entraîné la fondation de Darsalamy. C'est l'une des raisons pour laquelle de nombreux habitants de Bobo-Dioulasso qui ne sont ni bobo, ni zara préfèrent éviter les anciens quartiers.

- 54 Il est tout autant controversé que de jeunes filles ou de jeunes femmes dansent les jours fériés islamiques. Les fillettes dioula dansent le *kurubi* dans la 14^e puis à partir de la 27^e nuit jusqu'à la fin du ramadan ; les fillettes zara dansent le *jomene* l'*ashura* (le jour du Nouvel An islamique). Jusque dans la période coloniale, voire jusqu'à nos jours, ces fillettes n'étaient que très légèrement vêtues. Autrefois elles dansaient les seins nus, aujourd'hui elles portent un simple bustier.
- 55 On danse le *kurubi* dans de nombreux villages du nord de la Côte-d'Ivoire et du sud-ouest du Burkina Faso, là où les Dioula se sont installés. Le *kurubi* est dansé essentiellement pendant le ramadan mais aussi lors des mariages, de nuits de pleine lune ou d'autres occasions particulières. Seules les jeunes filles qui ne sont pas encore mariées ou qui ne sont pas enceintes ont le droit de danser. Elles portent donc un costume traditionnel composé entre autres d'une coiffure spéciale et d'un chasse-mouche fait de crins de cheval (Bauer 2007 : 347-375 ; Derive 1978).
- 56 Entre les années 1960 et 1980, le *kurubi* suscita un conflit ouvert qui dégénéra même en empoignade³⁰. Une partie des lettrés dioula et peul essayèrent en effet d'interdire le *kurubi*, considérant qu'il s'agissait d'une tradition non islamique et qu'il était déplacé de chanter et de danser pendant le ramadan. Finalement, cette tentative n'aboutit pas, même si dans quelques familles les jeunes filles ne participent plus au *kurubi*. Même à Darsalamy on continue de danser le *kurubi*, bien qu'une partie des érudits s'efforcent toujours d'en dissuader leurs femmes et leurs filles. Il en est de même pour le *jomene* des Zara à Bobo-Dioulasso : quand en 2007 l'imam de la grande mosquée s'est prononcé publiquement contre cette coutume, il n'a pas réussi à convaincre grand monde.
- 57 Si les érudits musulmans de Bobo-Dioulasso et de Darsalamy ne parviennent à interdire le *kurubi* et le *jomene*, cela tient entre autres au fait que ces danses sont devenues des emblèmes importants du patrimoine culturel. Depuis les années 1980, le *kurubi* et le *jomene* sont célébrés au même titre que les danses de masques comme des éléments de la « tradition », des « coutumes » ou de « l'héritage culturel », dans le cadre de festivals nationaux comme la « Semaine nationale de la culture », le « Festival de la rue » ou lors de journées nationales comme la « Journée de la femme ». En même temps, ces manifestations du patrimoine culturel s'inscrivent dans la reconnaissance symbolique du pouvoir politique : au cours du ramadan 2007, le cortège du *kurubi* est passé devant le siège des autorités politiques modernes de Bobo-Dioulasso (commissariat, mairie, gouvernorat) pour leur exprimer par des chants de louanges leur respect (Arnaut 2004 : 184 ; Bauer 2007 : 350).

Concurrence et pouvoir politique

- 58 En émigrant à Darsalamy, la majorité des familles d'érudits musulmans de Bobo-Dioulasso se distancierent de leurs anciens hôtes, les Zara, et des anciens maîtres à qui ils

« appartenait » à l'origine, les Ouattara (voir *supra*). En fondant Darsalamy, ils créèrent un lieu « pur » (« *sanyiani* ») dans lequel aussi bien la consommation d'alcool que l'usage de la violence ou les coutumes non musulmanes étaient proscrits. À l'époque coloniale, les érudits musulmans prirent encore plus leurs distances des Ouattara à l'époque coloniale, quand ces derniers abusèrent du pouvoir que les Français leur avaient confié sous forme de chefferies de canton et s'en servirent pour opprimer la population, y compris les érudits de Darsalamy.

- 59 Jusqu'à leur conquête en 1897 par les Français, Sya et sa région étaient marquées par le pluralisme socioreligieux (Launay 1996 : 307) et l'existence de plusieurs centres de pouvoir politique (« polycéphalie », şaul 1998 : 541). Différents groupes socialement reconnus se disputaient le pouvoir ou le prestige, en constante recherche d'un équilibre précaire. Ceci concerne aussi bien la relation entre les maisons de guerre zara et ouattara que le rapport entre différentes familles de guerriers et d'érudits musulmans. À partir de 1898, la nomination des Ouattara comme chefs de canton dans le cercle de Bobo-Dioulasso créa un nouveau rapport de forces. La destitution des chefs ouattara pour abus de pouvoir à partir de 1915 permit à d'autres groupes d'accéder à des positions influentes, ce qui renforça en même temps la concurrence entre ces groupes.
- 60 Depuis que les autorités coloniales ont privé les Ouattara de leur charge de chefs de canton au profit des Zara, les relations entre Ouattara et Saganogo sont plutôt distantes. Aujourd'hui, ni les Ouattara ni les Zara de Bobo-Dioulasso ne dominent la scène politique locale, même si le chef de canton (*jamanatigi*) et le chef traditionnel des Zara (*dugutigi*) incarnent toujours une certaine autorité morale. Si les Saganogo restent érudits coraniques et maîtres de pardon des Ouattara, cette relation se limite désormais essentiellement au cadre de cérémonies. Ainsi, les Saganogo doivent encore demander aux Ouattara l'autorisation de célébrer leurs cérémonies religieuses.
- 61 Par la colonisation, aussi bien les guerriers que les lettrés perdirent le contrôle de ressources ou d'activités — comme le commerce des armes, la traite des esclaves et le soutien spirituel des guerriers — qui avaient formé une base économique déterminante de leur relation complémentaire (Griffeth 1971 : 175). De plus les Ouattara perdirent leur pouvoir politique, ce qui entraîna également pour les lettrés de leur groupe une perte de prestige. En outre, la concurrence croissante avec d'autres érudits musulmans fut une autre raison de leur affaiblissement. Jusque dans les années 1920, il n'existait qu'une seule école coranique à Bobo-Dioulasso, celle des Saganogo (Traoré 2010 : 4). Mais à partir du début du *xx^e* siècle, d'autres musulmans originaires de colonies françaises ou britanniques s'installèrent aussi à Bobo-Dioulasso, où ils se mirent eux aussi à ouvrir des écoles coraniques ou des mosquées. L'islamisation croissante depuis la période coloniale s'accompagna de l'ouverture d'écoles coraniques aux programmes scolaires modernisés et de la création d'associations réunissant les groupes d'intérêt musulmans. À partir des années 1940, le nombre d'écoles coraniques augmenta nettement à Bobo-Dioulasso, tandis que dans la même période, les Saganogo perdirent des élèves (*ibid.* : 11).
- 62 De nos jours, les lettrés coraniques les plus considérés de Bobo-Dioulasso ne sont plus les Saganogo. La ville compte désormais quarante-trois mosquées du vendredi, ainsi que d'innombrables mosquées privées ou de quartier. Pendant le ramadan, les sermons tenus par des érudits populaires ou controversés comme Hema Diafar Ouattara (Comité culturel de la génération des trois testaments) ou Abdoulaye Borro (Zaitoun islamique) attirent bien plus la foule que les *tafsir* des Saganogo ou des autres familles musulmanes établies de longue date. Mais ces prêcheurs doivent à leur tour faire face à la concurrence des

wahhabites ou d'autres groupements réformistes ou fondamentalistes comme Ahmadiyya ou Ançar Dine.

- 63 Si les Saganogo comptent encore parmi eux quelques rares érudits de renommée nationale ou même internationale et si Darsalamy est resté un lieu où trouver un soutien spirituel, désormais les Saganogo ne sont plus désormais qu'un groupe d'érudits coraniques parmi tant d'autres. Les Saganogo de Darsalamy compensent essentiellement leur perte de prestige par une dévotion ostentatoire. Contrairement à d'autres familles, ils cultivent un mode de vie plutôt traditionnel et ascétique qui se distancie de façon démonstrative de certains acquis du monde moderne occidental. Cette attitude se reflète nettement dans l'équipement de l'habitat, la formation scolaire et la séparation entre hommes et femmes (Schönauf 2010). Tandis que d'autres familles envoient leurs enfants — y compris leurs filles — à l'école publique locale, les Saganogo préfèrent leur propre école coranique, que seuls les garçons ont le droit de fréquenter. Cette école attire également des élèves de localités très éloignées et contribue à renforcer la renommée traditionnelle des Saganogo qui auraient, dit-on, des lettrés supérieurs aux autres. D'autre part, les Saganogo possèdent toujours la grande mosquée du vendredi, dont l'un d'eux est l'imam. Enfin, une autre source de revenus essentielle est leur bénédiction, dont la réputation d'efficacité fait venir la « clientèle » de très loin³¹.

Perte de statut social et ethnisation

- 64 Aujourd'hui, les lettrés et les anciens guerriers ressentent cette perte de pouvoir, de statut social et de prestige de façon particulièrement forte dans l'arène politique où ils sont désormais quasiment invisibles. Ainsi, contrairement aux autres représentants de groupes ethniques, socioprofessionnels ou de différents intérêts, les Dioula ne sont pas invités aux festivités tenues à l'occasion de la visite d'hommes politiques influents ou de fêtes nationales. Cette situation entraîne actuellement une évolution intéressante, dans la mesure où les Dioula s'efforcent de surmonter leurs différences internes entre anciens guerriers et lettrés au profit d'une nouvelle unité « ethnique » pour être mieux perçus à l'extérieur en tant que « Dioula ».
- 65 Sur l'invitation à une assemblée générale tenue à Darsalamy le 15 août 2009, on peut lire :
- « Depuis plusieurs décennies, un constat se fait que la communauté "Dioula" tend à disparaître au Burkina Faso. La plupart des personnes confondent la communauté dioula à d'autres groupes ethniques de ce pays compte tenu de notre désorganisation : Absence d'un Chef suprême Dioula ; Absence d'un leader ; Disparition des cultures Dioula. De ce fait, pour trouver des voies et moyens afin que le "Dioulaya" puisse être reconnu sur l'échiquier national et international, il est organisée une grande assemblée générale "Dioulaya" à Darsalamy le 15 Août 2009 à partir de 9 h. Par conséquent, tous les villages Dioula et Dioulas du Burkina Faso sont invités à cette grande rencontre. Votre présence dans cette rencontre donnera un apport pour une coalition totale de la communauté "Dioula". »
- 66 À l'évidence, le modèle social repris ici est celui des Mossi, le groupe démographique dominant du Burkina Faso, dont le sens hiérarchique est très prononcé. D'un côté, cette mentalité fait l'objet de plaisanteries incessantes, comme la suivante : deux Mossi ne peuvent pas se retrouver dans une même pièce sans devoir aussitôt discuter lequel d'entre eux est le *naaba* (chef). Mais d'un autre côté, on reconnaît tout à fait qu'un groupe d'intérêt est bien mieux perçu dans l'opinion publique quand il est représenté par un

chef. D'où l'indication dans l'invitation citée plus haut que les Dioula manquent d'un chef suprême ou d'un *leader* politique.

- 67 Au cours de l'assemblée générale d'août 2009, un *leader* de tous les Dioula (*golotigi*, chef de guerre) devait être élu. Par ailleurs, il était prévu la création d'une association transfrontalière regroupant les intérêts des Dioula de Côte-d'Ivoire et du Burkina Faso. Il semble bien que des personnalités influentes du monde politique et économique incitent les Dioula depuis plusieurs années à prendre une telle initiative. Ainsi, dès 1990, à l'occasion de l'inauguration du mausolée destiné à Guimbi Ouattara, le politicien Soungalo Ouattara a appelé les Dioula à se rassembler pour mieux être entendu par le chef de l'État sur les dossiers importants.
- 68 L'agenda impliqué par cet appel à créer un rassemblement des Dioula a été très clairement évoqué dans une conversation : à moyen terme, il s'agit d'avoir un maire dioula à Bobo-Dioulasso. De telles aspirations découlent de la décentralisation de l'administration politique instaurée depuis 1995 qui a, au Burkina Faso comme ailleurs, pour effet secondaire contre-productif une ethnisation des différences politiques. Dans la reconfiguration de la scène politique, être autochtone devient un facteur de légitimation (Geschiere 2009). Bobo et Zara réclament ainsi respectivement le statut de fondateurs de la ville de Bobo-Dioulasso, ce qui est une manière de légitimer leur prépondérance politique³². Comme dans d'autres cas, de telles rivalités mettent en évidence d'anciennes revendications d'antériorité ou de séniorité qui ont pris des connotations ethniques depuis la période coloniale. C'est ainsi que des catégories de la population qui vivent ensemble depuis des siècles se retrouvent divisées en « autochtones » et « étrangers ».
- 69 De nombreux habitants de Bobo-Dioulasso ont le sentiment que pour pouvoir participer à la vie politique, il est nécessaire de se construire une identité « ethnique ». Pour cette raison, certains groupes d'intérêts choisissent de se former sous un label ethnique. Cette tendance devient tout aussi intéressante pour les groupes qui étaient considérés comme des alliés ou des « étrangers » (hôtes) des populations « autochtones » à l'époque précoloniale. C'est ainsi que les Peul originaires de Barani ont eux aussi intronisé un chef coutumier à Bobo-Dioulasso en 2009. En désignant leur chef suprême et en s'organisant en assemblée, il est probable que les Dioula — quelle que soit ou devienne la définition de la « Dioulaya » (« Dioulaïtude ») — cherchent à retrouver le statut d'élite dont ils jouissaient avant l'arrivée des Européens et à exercer ainsi une influence politique.
- 70 Mon interlocuteur principal, Mohammed Sabti Saganogo à Bobo-Dioulasso, illustre bien le renoncement au principe vieux de plusieurs siècles qui interdisait à un lettré musulman de faire de la politique. Bien qu'agé d'une quarantaine d'années seulement, cet érudit jouit déjà d'une renommée internationale. Fidèle à la tradition des Saganogo, non seulement il pratique l'étude des textes religieux, juridiques et historiques et se retire régulièrement pour méditer (*khalwa*), mais il propose également son accès au savoir ésotérique moyennant finances. Ses clients viennent pour la plupart des pays voisins mais aussi d'Europe, des États-Unis et du Canada. En 2008, un client particulièrement satisfait lui a envoyé un « 4x4 » (véhicule tout terrain). D'autres clients lui offrent des billets d'avion pour La Mecque ou pour Abidjan, etc. Mohammed Sabti a commencé depuis peu à intensifier l'organisation des musulmans établis de longue date à Bobo-Dioulasso. En 2009, il a fondé une association de jeunes musulmans (Association Fiti Yath Islam). Il a également soutenu l'organisation de la grande assemblée générale des Dioula en août 2009. En outre, il a décidé d'apprendre le français pour pouvoir mieux évoluer sur la scène politique burkinabè. De ce point de vue, il semble prendre ses distances avec ses

proches de Darsalamy qui continuent eux à souligner leur statut de lettrés traditionnels et leur abstinence à toute activité politique.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1998 – *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*, Stanford, Stanford University Press.

ARNAUT, K.

2004 – *Performing Displacements and Rephrasing Attachments. Ethnographic of Mobility in Art, Ritual, Media and Politics*, Thèse de doctorat, Gent, Université de Gent.

AUDOUIN, J. & DENIEL, R.

1978 – *L'Islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan.

BAUER, K.

2007 – *Kleidung und Kleidungspraktiken im Norden der Côte-d'Ivoire*, Berlin, LIT.

BINGER, L.

1980 [1892] – *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays Kong et le Mossi*, Paris, Société des Africanistes.

BOUJU, J.

2002 – « Se dire Dogon. Usages et enjeux politiques de l'identité ethnique », *Ethnologies comparées*, 5 <<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>>.

DE BRUIJN, M. & VAN DIJK, H. (DIR.)

1997 – *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala.

CISSÉ, I.

1998 – « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », in O. KANE & J.-L. TRIAUD (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala : 101-115.

CLARK, P. B.

1982 – *West Africa and Islam. A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*, London, Edward Arnold.

DASSETTO, F. & LAURENT, P.-J.

2006 – « Ramatoulaye. Brotherhood in Transition », *Isim Review*, 18 : 26-27.

DENIEL, R.

1970 – *Croyances religieuses et vie quotidienne : Islam et christianisme à Ouagadougou*, Paris, Éditions du CNRS.

DERIVE, J.

1978 – « Le chant de Kurubi à Kong », *Annales de l'Université d'Abidjan, série J, t. II*, 85-114.

FOURCHARD, L.

2001 – *De la ville coloniale à la cour africaine : espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin 19^e siècle-1960*, Paris, L'Harmattan.

GESCHIERE, P.

2009 – *The Perils of Belonging : Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.

GREEN, K.

1986 – « Dyula and Sonongui Roles in the Islamization of the Region of Kong », *African and Asian Studies* (Haifa), 20 : 97-117.

GRIFFETH, R. R.

1971 – « The Dyula Impact on the Peoples of the West Volta Region », in C. T. HODGE (ed.), *Papers on the Manding*, Bloomington, Indiana University ; The Hague, Mouton & Co. : 167-181.

HAGBERG, S.

2003 – « Amoro et Guimbé. Histoire et religion dans la construction de l'identité tiefo », in R. KUBA, C. LENTZ & C. N. SOMDA (dir.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala : 237-257.

HÉBERT, J.

1970 – « Révoltes en Haute-Volta de 1914-1918 », *Études Voltaïques*, 3-4 : 3-54.

HIRSCHLER, K.

2006 – « Umstrittene heilige Orte im sunnitischen Islam : Syrien und Ägypten im späten Mittelalter », in A. C. MESSNER & K. HIRSCHLER (eds.), *Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung*, Hamburg, EB-Verlag : 113-137.

KODJO, G. N.

2006 – *Le royaume de Kong (Côte-d'Ivoire). Des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan.

KONÉ-DAO, M.

2005 – « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 449-459.

KOUANDA, A.

1984 – *Les Yarse : fonction commerciale, religieuse et légitimité culturelle dans le pays moaga*, Thèse de 3^e cycle, Paris, Université Paris I.

1989 – « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique », in J.-P. CHRÉTIEN & G. PRUNIER (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala : 125-134.

1995 – « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », in G. MASSA & Y. G. MADIÉGA (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala : 233-248.

1998 – « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », in O. KANE & J.-L. TRIAUD (dir.), *op. cit.* : 83-100.

2000 – « La Hamawiyya et les changements toponymiques au Burkina », in J.-L. TRIAUD & D. ROBINSON (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala : 249-267.

KUBA, R.

2004 – « La grammaire rituelle des hiérarchies : migrations et chefs de terre dans une société segmentaire (Burkina Faso) », *Autrepart*, 30 : 63-76.

KUBA, R. & LENTZ, C.

2002 – « Arrows and Earth Shrines : Towards a History of Dagara Expansion in Southern Burkina Faso », *Journal of African History*, 43 : 377-406.

LANGEWIESCHE, K.

2003 – *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Münster, Lit Verlag.

2005 – « Religiöse Mobilität. Konversionen und religiöser Wandel in Burkina Faso », *Paideuma*, 51 : 67-88.

LAUNAY, R.

1982 – *Traders without Trade : Responses to Change in Two Dyula Communities*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

1996 – « La Trahison des Clercs ? The "Collaboration" of a Suwarian 'Alim », in J. HUNWICK & N. LAWLER (eds.), *The Cloth of Many Colored Silks. Papers on History and Society Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press : 297-318.

2006 – « An Invisible Religion ? Anthropology's Avoidance of Islam in Africa », in M. NTARANGWI, D. MILLS & M. BABIKER (eds.), *African Anthropologies. History, Critique and Practice*, Dakar-London-New York, CODESRIA-Zed Books : 188-203.

LEJEAL, F.

2002 – *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala.

LE MOAL, G.

1999 – *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

LENTZ, C.

2006 – « First-Comers and Late-Comers : Indigenous Theories of Landownership in West Africa », in R. KUBA & C. LENTZ (eds.), *Landrights and the Politics of Belonging in West Africa*, Leiden, Brill : 35-56.

LEVTZION, N.

1968 – *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford, Clarendon.

MAYOR, A.

1997 – « Les rapports entre la Diina peule du Maasina et les populations du Delta intérieur du Niger, vus au travers des traditions historiques et des fouilles archéologiques », in M. DE BRUIJN & H. VAN DIJK (dir.), *op. cit.* : 33-60.

OBERHOFER, M.

2008 – *Fremde Nachbarn. Ethnizität im bäuerlichen Alltag in Burkina Faso*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

OTAYEK, R.

1988 – « Muslim Charisma in Burkina Faso », in D. B. CRUISE O'BRIEN (ed.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon : 91-112.

1993 – « L'affirmation élitaine des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », in R. OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, Paris, Karthala : 229-252.

PERSON, Y.

1968 – *Samori. Une révolution dyula*, vol. I, Dakar, Ifan.

1975 – *Samori. Une révolution dyula*, vol. III, Dakar, Ifan.

1984 – « The Atlantic Coast and the Southern Savannahs, 1800-1880 », in J. ADE AJAYI & M. CROWDER (eds.), *History of West Africa*, Harlow, Longman : 262-307.

PHILIPONEAU, M.

2009 – « Micro-histoire de la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest. Création de réseaux et de chaînes d'enseignement en Bwamu (Burkina Faso) », *Cahiers d'Études africaines*, XLIX (4), 196 : 969-1000.

QUIMBY, L. G.

1972 – *Transformations of Belief : Islam among the Dyula of Kongbougou from 1880 to 1970*, PhD.,

Madison, University of Wisconsin.

1979 – « Islam, Sex Roles, and Modernization in Bobo-Dioulasso », in B. JULES-ROSETTE (ed.), *The New Religions of Africa*, Norwood, Ablex Publishing Corporation : 203-218.

REY, P.-P.

1998 – « Les gens de l'or et leur idéologie. L'itinéraire d'Ibn Battuta en Afrique occidentale au XIV^e siècle », in B. SCHLEMMER (dir.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Paris, Karthala : 121-155.

ROBINSON, D.

1985 – *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press.

ROTH, C.

1996 – *La séparation des sexes chez les Zara au Burkina-Faso*, Paris, L'Harmattan.

SANON, S.

1994 – *Bobo-Dioulasso : dictionnaire historique des rues de la vieille ville*, Bobo-Dioulasso, Imprimerie de la Savane.

SANON, S. M.

s.d. – *Aperçu historique sur Bobo-Dioulasso*.

1973 – *Bobo-Dioulasso ou Sia : République de Haute-Volta, Jumelage-coopération*, Bobo-Dioulasso-Châlons-sur-Marne, Bobo-Dioulasso, Imprimerie de la Savane.

SANOU, A.

1993 – « Les chansons de danse de Zomele », *Cahiers du Centre de recherche en lettres sciences humaines et sociales*, 9, Université de Ouagadougou, FLASHS.

SANOU, D. B.

1991 – *La pénétration coloniale et l'évolution de la société madarè, les relations entre les Boboy et les Zara dans l'ex-canton de Sia (1897-1947)*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, Département d'histoire et d'Archéologie.

1996 – *Commune de Bobo-Dioulasso. Les racines du futur*, Bobo-Dioulasso, Édition CAD.

2005 – *Promotion culturelle à Bobo-Dioulasso. Proposition d'une méthode dans un contexte de décentralisation*, Ouagadougou, Éditions Découvertes du Burkina.

SANOU, D. B. & SANOU, S.

1994 – *Odonymes et noms de places de Bobo-Dioulasso : la mémoire collective à Sia, source d'inspiration, à travers les rues et places, 1927-1993*, Bobo-Dioulasso, Centre africain de recherche pour une pratique culturelle du développement.

SANOU, M. Y.

2006 – *Le pays madarè, vu par la Chefferie traditionnelle (à l'attention de la Direction générale des archives nationales)*, Bobo-Dioulasso, manuscrit non publié.

ŞAUL, M.

1997 – « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal des Africanistes*, 67 (2) : 7-24.

1998 – « The War Houses of the Watara in West Africa », *The International Journal of African Historical Studies*, 31 (3) : 537-570.

2003 – « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabé précolonial », in Y. G. MADIÉGA & O. NAO (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire 1895-1995*, Paris, Karthala : 381-417.

ŞAUL, M. & ROYER, P.

2001 – *West African Challenge to Empire. Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War*, Athens, Ohio University Press ; Oxford, James Currey.

SAVADOGO, B.

1995 – « L'Islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya Hamawiyya au Moogo central », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 10 : 7-23.

1998 – *Confréries et pouvoirs. La Tidjaniyya Hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte-d'Ivoire, Mali, Niger) : 1909-1965*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université de Provence.

SCHÖNAU, E.

2010 – *Zwischen Islam, Ökonomie und Moderne. Religiöses Krisenmanagement in einer islamischen Gelehrtenfamilie im Südwesten Burkina Fasos*, Mémoire de maîtrise, Mainz, Universitaet Mainz-Johannes Gutenberg.

SHADYC/Marseille & GRIL/Ouagadougou

2002 – *Une anthropologie politique de la fange. Conceptions culturelles, pratiques sociales et enjeux institutionnels de la propreté urbaine à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)*, Rapport final.

SKINNER, E. P.

1966 – « Islam in Mossi society », in I. LEWIS (ed.), *Islam in Tropical Africa*, London, Oxford University Press : 350-373.

TABLE RONDE SUR LES ORIGINES DE KONG

1977 – *Annales de l'Université d'Abidjan*, série J. (Traditions orales), 1, Abidjan, Université nationale de Côte-d'Ivoire.

TIENDRÉBÉOGO, A.

1979 – *Bobo-Dioulasso à la veille de l'arrivée des Français*, Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.

TRAORÉ, A.

1993 – *Sakidi Sanou : la légende et l'histoire*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou.

TRAORÉ, B.

1984 – *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou.

1996 – *Histoire sociale d'un groupe marchand : les Julia du Burkina Faso*, Thèse de doctorat, 2 vol., Paris, Université de Paris 1.

2005 – « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit.* : 417-447.

2007 – « Toponymie et histoire dans l'ouest du Burkina Faso », *Journal des Africanistes*, 77 (1) : 75-111.

2010 – *L'Islam à Bobo-Dioulasso : facteur d'intégration et enjeu des luttes d'influence de personnes et politiciennes*, Manuscrit, Colloque « Bobo-Dioulasso dans son contexte régional », Centre Point Sud, Bamako, 4 au 7 mars.

WERTHMANN, K.

2008 – « Islam on Both Sides : Religion and Locality in Western Burkina Faso », in S. SCHIELKE & G. STAUTH (eds.), *Dimensions of Locality : The Making and Remaking of Islamic Saints and their Places*, Bielefeld, transcript : 125-148.

À paraître « Kurubi : une fête des femmes en Afrique de l'Ouest », in A. KEITA & K. WERTHMANN, *Le soleil dansant. Chants des femmes Dioula au Burkina Faso*.

WILKS, I.

1968 – « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. GOODY (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press : 162-197.

2000 – « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », in N. LEVTZION & R. L. POUWELS (eds.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press : 93-115.

WISE, C.

n.d. – « Entrevue avec El Hadj Tall Sékou, enquête concernant Ouologuem Yambo », <http://faculty.www.edu/wisec/umariantidjaniya/el_hadj_transcription.shtml, pageupdated11-13-2008>.

NOTES

1. Les villages de Ouahabou près de Boromo (KOUANDA 2000 : 253, 256-258) et de Ramatoulaye près de Ouahigouya (DASSETTO & LAURENT 2006) en sont d'autres exemples.

2. Autres écritures : Jula, Juula, Dyula. Je retiens ici l'écriture la plus connue au Burkina Faso.

3. Les résultats de mes recherches s'appuient sur plusieurs séjours réalisés à Bobo-Dioulasso entre 2006 et 2009, financés par le projet SFB 295 de l'Université Johannes Gutenberg de Mayence. Voir aussi WERTHMANN (2008, à paraître). De nombreuses personnes y ont contribué en m'offrant leur hospitalité et en répondant à mes questions. J'aimerais ici remercier tout particulièrement El Hadj Baflémory Saganogo (Darsalamy), El Hadj Bafaga Diané (Kotédougou), El Hadj Mohammed Kassamba-Diaby, El Hadj Fajabi Saganogo, El Hadj Mohammed Sabti Saganogo et El Hadj Siaka Sanou (Bobo-Dioulasso). Je remercie Bakary Traoré pour ses commentaires. Alimatou Konaté a traduit vingt-trois entretiens sur Darsalamy du dioula au français et Claire Naveau, <www.metapher.net> a traduit cet article de l'allemand au français.

4. Cette voie commerciale, qui reliait les ports du sel (Tombouctou et Djenné, au Mali actuel) aux centres de récolte de kola (Wa au Ghana actuel) et d'exploitation de l'or (Kong en Côte-d'Ivoire), traversait la région de Bobo-Dioulasso.

5. Dans la maison fondatrice des Zara se trouve un autel sous lequel serait enterré un Coran, une canne ou le tapis de prière de cet ancêtre (WILKS 1968 : 170, n. 1). De tels cas sont connus dans toute la région : « Dans la zone pré-forestière, on nous raconte souvent comment les descendants d'un célèbre Ladyi ont transformé en "fétiche" le Coran que leur ancêtre avait acheté à la Mecque, sur lequel ils exécutent très régulièrement leurs sacrifices » (PERSON 1968 : 145) ; voir AMSELLE (1998 : 122), LEVTZION (1968 : 144).

6. Mahir ŞAUL (1998, 2003) a réfuté de façon convaincante l'hypothèse selon laquelle l'établissement de ces maisons de guerre ouattara correspondrait à la création d'un « royaume » gwiriko.

7. Il semblerait que le mot ouattara désignait à l'origine une fonction et signifiait « hommes de pouvoir » (*fāngatigi*). Par la suite, ce nom fut aussi adopté par des esclaves et par des groupes alliés ou soumis (BAUER 2007 : 99 ; TABLE RONDE SUR LES ORIGINES DE KONG 1977 : 116-118). Les guerriers étaient désignés comme des *sonongui/sonangui/sonanki* ou *tuntigi*, la catégorie « dioula » n'apparaissant qu'à l'époque coloniale ; les érudits étaient appelés des *karamogo* ou *mori* (BAUER 2007 : 98-102 ; GREEN 1986 ; LAUNAY 1982 : 25 ; QUIMBY

1972 : 13 ; §AUL 1998). Certains descendants des clans guerriers refusent encore aujourd'hui qu'on les appelle des Dioula (§AUL & ROYER 2001 : 329, *sq.*).

8. Cependant, il n'était pas exclu qu'un commerçant devienne guerrier ou inversement, les catégories commerçants/lettrés (*mory*) et guerriers (*sonangui*) n'étant pas hermétiques (BAUER 2007 : 101).

9. Entretiens à Bobo-Dioulasso, Darsalamy, Kotédougou et Loto entre 2006 et 2008.

10. D'après el Hadj Marhaba (TABLE RONDE SUR LES ORIGINES DE KONG 1977 : 108-110), Seydou fit jurer sur le Coran les deux partis en discorde de ne plus se combattre mutuellement. Par la suite, Ibrahim aurait voyagé pendant dix-huit ans à travers la région pour bénir et fixer par écrit les zones de pouvoir de chaque Ouattara.

11. TRAORÉ (1996 : 245), WILKS (1968 : 174) et recherches personnelles à Bobo-Dioulasso 2006-2008. Quand on questionne aujourd'hui les habitants de Bobo-Dioulasso, on constate une certaine tendance au « télescopage » : les grands événements historiques — tels que l'alliance entre Ouattara et Zara, l'arrivée des Saganogo, la bataille contre Tieba à Bama, la construction de la grande mosquée, l'arrivée des Samori — auraient tous eu lieu à la même époque, voir par exemple TIENDRÉBÉGO (1979 : 34) dont les informateurs ont repoussé l'arrivée des premiers Saganogo à la fin du XIX^e siècle.

12. Interviews avec Asséou Saganogo et fils, 26/10/2006 ; Ali Moulaye, 14/11/06 ; Fajabi Saganogo, 23/3/2007 ; voir KOUANDA (1995 : 235), OTAYEK (1988 : 105), §AUL (2003 : 411).

13. WILKS (1968 : 170) cite un Mule du quartier Dogona qui se convertit à la fin du XVIII^e ou au début du XIX^e siècle et prit le nom d'Uthman Tarawiri (Traoré).

14. Dans le village de Karba près de Safané, on affirme que c'est un certain Mamadou Diarra Sako, originaire du village, qui aurait construit cette mosquée (PHILIPONEAU 2009 : 979). Mais à ma connaissance, ce nom n'apparaît dans aucune publication sur Bobo-Dioulasso et n'est évoqué dans aucune *interview* menée sur place.

15. 1245/1829 d'après un document d'el-Hadj Marhaba que possède Mohammed Sabti Saganogo ; 1840 selon TRAORÉ (1993 : 44), qui s'appuie lui aussi sur un document des Saganogo. SANOU et SANOU (1994 : 126) indiquent, quant à eux, une date de naissance située entre 1820 et 1830.

16. D'autres sources indiquent les années 1875 et 1880, mais 1893 ou 1894 semblent plus plausibles. BINGER (1980 [1892] : 366-370), qui se trouvait à Sya en 1888, ne mentionne pas la mosquée. L'année de la guerre contre Tieba est confirmée par d'autres sources, voir par exemple, HÉBERT (1970), SANON (1994). Sakidi ne fut jamais lui-même imam, bien qu'on le nomme ainsi. Le premier imam fut un Dafing, le second un Saganogo (Imam Siaka Sanou, 28/10/2006).

17. Selon PERSON (1975 : 1903, n. 53), il s'agit d'une légende : « Ce que nous savons de la jeunesse de l'Almami rend la chose absolument impossible, mais il était notoire que les Touré étaient originaires de Dia et de Djenné. C'est en ce sens que Sakidi a pu se dire "compatriote" de Samori et faire appel à sa clémence. »

18. Siaka Sanou, 28/10/2006 ; Mohammed Kassamba-Diaby, 4/11/2006 ; Ali Moulaye, 14/11/2006 ; Baflémory Saganogo, 5/2/07 ; Fajabi Saganogo, 23/3/2007.

19. Les Tiefo sont une population éparpillée dans la région entre Bobo-Dioulasso et Banfora. La majorité d'entre eux portent le patronyme Ouattara en raison d'alliances historiques conclues avec les chefs de guerre ouattara (HAGBERG 2003 ; §AUL 1998 : 548-549). Dans la guerre contre Tieba de Sikasso, le chef de guerre Tiefo Amoro de

Numudara s'était allié aux Ouattara et aux Zara de Bobo-Dioulasso. Mais cette alliance fut dissoute face à Samori Touré (ŞAUL 2003 : 396).

20. Ces visions peuvent être suscitées par la récitation de certaines sourates, de prières (*istikhara*) ou encore de méditations.

21. Ali et Bakoba Diané, 21/3/2006 ; Baflémory Saganogo, 31/1/2007 ; Bafaga Diané 17/2/2007. Il est difficile d'établir de manière incontestable la date de fondation. Selon Mohammed Sabti Saganogo qui s'appuie sur un manuscrit d'el-Hadj Marhaba Saganogo, Darsalamy fut fondée en 1266-1849. D'autres sources indiquent de façon plutôt vague le milieu ou la seconde moitié du XIX^e siècle (TRAORÉ 1996 : 785 ; GRIFFETH 1971 : 174).

22. Les Barro sont un groupe de parenté où l'on rencontre des érudits, comme chez les Saganogo, les Diané et les Touré, mais aussi des marchands et des guerriers. Une branche des Barro vivait déjà dans la région avant la fondation de Darsalamy.

23. Dans l'ouest du Burkina Faso, de nombreux noms de localité ont une terminaison en -*dougou* ou -*so* dérivée du nom de l'hôte d'un commerçant. Ces familles ou communautés villageoises adoptaient souvent le patronyme de « leur » Dioula (TRAORÉ 2007 : 81).

24. Les conflits sont réglés de préférence à l'intérieur de la famille ou du groupe social, ce qui permet à tous les acteurs de sauver la face et d'éviter que des affaires internes ne filtrent vers l'extérieur. Les familles d'anciens esclaves ont un devoir de loyauté et de discrétion envers leurs anciens maîtres.

25. D'après Balaji Sagango, son ancêtre l'imam Bema se serait rendu à Poura à la recherche d'un partenaire de commerce. De là, il aurait rejoint Diébougou en passant par Pa, Founzan, Dano et Djikologo. Des marchands et des artisans dioula s'étaient établis à l'ère précoloniale dans la région de Diébougou, entre autres dans des villages jan où ils cultivaient la terre (OBERHOFER 2008 : 32).

26. ŞAUL (1998 : 565) rapporte que jusqu'aux environs de 1870, les Saganogo-Tunuma étaient à Sya les médiateurs les plus importants entre Ouattara et Sanou. À la suite d'une discorde, ils auraient quitté la ville et fondé Darsalamy.

27. Les descendants de Seydou restèrent à Sya. À l'évidence, ceci n'était pas le premier différend entre les descendants d'Ibrahim et de Seydou Saganogo. Cette décision pourrait être liée au fait qu'une des maisons ouattara de Kombougou était plus étroitement en contact avec les Tiefo et les Zara que d'autres maisons ouattara (HAGBERG 2003 : 253 ; ŞAUL 1998 : 549 ; Bafaga Diané 22/9/2007).

28. Selon une expertise anonyme, cet aspect serait « exagéré » dans la mesure où Oumar Tall aurait eu lui-même des alliés païens, à savoir les Dogon. Sur ce point, il est important de remarquer que — de même sans doute que parmi les autres populations paysannes de l'ensemble de la région — si certains Dogon se convertirent, ils ne restèrent pas « Dogon » (AMSELLE 1998 ; BOUJU 2002 ; DE BRUIJN & VAN DIJK 1997). Il existe des informations indiquant que ce n'étaient pas « les Dogon » en soi qui étaient alliés à Oumar Tall, mais certains clans ou mercenaires (WISE s.d. ; MAYOR 1997). Ceci mis à part, il n'est pas étonnant qu'un chef de guerre musulman estime ou dénigre la pratique religieuse de ses ennemis ou de ses alliés selon la situation. D'autre part, il me semble méthodologiquement inadmissible de discréditer les déclarations d'un informateur. Si Oumar Tall joue un rôle dans les récits des Saganogo sur Darsalamy, il s'agit d'interpréter de tels récits en les replaçant dans leur contexte historique et social, non pas de douter de leur degré de véracité.

29. Kobana Ouattara était depuis 1918 chef de canton de Logofourouso tout en contrôlant onze villages bobo, Darsalamy et la colonie tiefo de Matroukou (SANON s.d. ; ŞAUL & ROYER 2001 : 114, 117).

30. Interview avec Makossara Saganogo, 26/9/2007 ; voir aussi BAUER (2007 : 349-350), Q UIMBY (1979), WERTHMANN (à paraître).

31. On raconte que l'ancien président de la Côte-d'Ivoire, Houphouët-Boigny — un catholique — serait même venu à deux reprises à Darsalamy pour y recevoir la bénédiction des marabouts.

32. De nombreux habitants des anciens quartiers se sentent refoulés dans une position minoritaire sous l'afflux massif d'émigrants depuis la période coloniale et considèrent que leurs intérêts ne sont pas représentés dans les commissions administratives des villes modernes (SHADYC-GRIL 2002 : 223).

RÉSUMÉS

Résumé

Darsalamy est l'une des rares localités du Burkina Faso fondées uniquement par et pour des musulmans dans l'intention de maintenir à distance les non-musulmans et les pratiques considérées comme païennes. Les musulmans dioula qui quittèrent Bobo-Dioulasso vers la fin du XIX^e siècle pour fonder Darsalamy aspiraient à habiter un lieu non « contaminé » par des modes de vie non musulmans comme les danses des masques. Cette émigration coïncida avec des événements qui bouleversèrent toute la région : le djihad de Oumar Tall, les guerres de Samori Touré et l'arrivée des Européens. Ces événements transformèrent les relations entre les érudits musulmans, leurs alliés et protecteurs et les élites locales de Bobo-Dioulasso.

Transformations of a Muslim elite in West Africa. The case of the Jula of Darsalamy (Burkina Faso)

Darsalamy is one of the few places in Burkina Faso that were intentionally founded by and for Muslims who wanted to keep a distance from non-Muslims and from practices considered as pagan. Jula Muslims who left Bobo-Dioulasso at the end of the 19th century in order to found Darsalamy wanted to inhabit a place that was not "contaminated" by non-Muslim ways of life such as mask dances. This emigration coincided with the events that shook the entire region: the jihad of Umar Tall, the wars of Samori Touré and the arrival of the Europeans. These events changed the relationship between Muslim scholars, their allies and protectors and the local elites of Bobo-Dioulasso.

INDEX

Mots-clés : Burkina Faso, Bobo-Dioulasso, Darsalamy, Dioula, Saganogo, islam

Keywords : Burkina Faso, Bobo-Dioulasso, Darsalamy, Dioula, Saganogo, Islam

AUTEUR

KATJA WERTHMANN

Institut d'Anthropologie culturelle et d'Ethnologie, Université d'Uppsala, Suède.