

---

# Errance, sédentarité ou la naissance d'une ethnie prohibée : les Silmimoose du Burkina Faso

Zakaria Lingane

---

**Résumé :** Les récentes recherches ont démontré les difficultés de la définition des réalités ethniques qui ne recourent pas forcément les critères habituellement utilisés que sont l'histoire, la culture, la langue, la généalogie, le territoire<sup>1</sup>. Fondé sur le cas de l'«ethnogenèse» des Silmimoose (sg. Silmimoaga) du Burkina Faso, nés de la rencontre entre Moose (sg. Moaga) agriculteurs sédentaires et Silmiise (sg. Silmiiga)<sup>2</sup>, pasteurs semi-nomades peul, ce travail tente de répondre à l'historicité du concept d'ethnie et au vécu de la réalité ainsi désignée dans cette communauté. L'État moaga connu comme un modèle de brassage et d'intégration interethnique a trouvé ses limites lorsqu'il s'est agi d'intégrer les Silmimoose. À bien des égards, les Silmimoose constituent une ethnie prohibée. Il s'agit d'analyser les fondements historiques et idéologiques de cette marginalisation par examen des sociétés moaga et silmiiga et, en dernière analyse, de savoir s'il y a une prise de conscience ethnique et les moyens de sa réalisation, ou si les Silmimoose resteront l'ethnie prohibée par les groupes dominants.

**Abstract:** Recent research has demonstrated difficulties in the definition of the ethnic realities which do not use the usual criteria : history, culture, language, genealogy and state boundaries. Based on the «ethnogenesis» of the Silmimoose (sing. Silmimoaga) of Burkina Faso, crossbreeds between Moose (sing. Moaga) sedentary farmers and the Fulbe (Silmiise; sing. Silmiiga) semi-nomadic pastoralists, this essay tries to show the history of the concept of ethnicity and day-to-day life as seen by this community. The moaga state, known as a model of ethnogenetic mixing and interethnic integration, found its limits when it tried to integrate the Silmimoose. In many ways, the Silmimoose are considered a «forbidden» people. Here we wish to analyze the historical and ideological roots of this marginalization by studying the moaga and silmiiga societies and in our final analysis to find out whether there has been a renewal of ethnic consciousness and how it came about or whether in fact the Silmimoose will remain the ethnic group shunned by the dominant cultures of the region.

Toi Peul, garde ton bétail. Noir, conserve ta bêche,  
celle qui fatigue. — Proverbe peul.

## L'espace ethnique burkinabé : une mosaïque face au bloc *moaga*

Le Burkina est une mosaïque ethnique. Une soixantaine de groupes se répartissent à l'intérieur de deux grandes familles ethnoculturelles : voltaïque et mandé. Selon la perspective la plus courante, une sorte de consensus semble nier, sauf par intermittence, toute réalité d'antagonisme à base ethnique. Dans cette «*pax ethnica*», l'histoire joue un rôle clé. Les nombreuses relations qu'entretenaient traditionnellement les populations entre elles en période précoloniale dont la plus marquée est la relation de «parenté à plaisanterie»<sup>3</sup> instaurent généralement une coexistence pacifique. Le Burkina serait donc a priori le «modèle idéal» de l'État-nation africain en construction dans lequel le fait ethnique conflictuel n'existe pas.

Le groupe *moaga* historiquement, géographiquement et démographiquement a malgré lui épousé une situation hégémonique feutrée<sup>4</sup>. Quelques protestations des élites issues des groupes minoritaires sont venues la lui rappeler. En effet, celles-ci, qui se sont assurées certaines positions de pouvoir ou de promotion sociale par le biais de l'éducation, de la christianisation ou encore de l'islamisation, ne manquent jamais de s'élever contre le «particularisme *moaga*» qui veut s'assurer une place prépondérante au sein de la nation moderne.

Nous verrons que l'inexistence officielle de rivalités entre les peuples est une «certitude» qui connote d'une réalité autre. Malgré tout, il est simplificateur d'opposer l'Est des Moose à l'Ouest et à l'Est des non-Moose. D'un côté un groupe homogène, hiérarchisé autour de ses puissantes chefferies, servi non seulement par le nombre mais par la localisation groupée amplifiant l'«effet de masse» et par un prestigieux passé d'empire conquérant<sup>5</sup>. De l'autre, une mosaïque d'ethnies, de densités dé-

mographiques sensiblement moins fortes et dépourvues de systèmes politiques centralisés et efficaces. Savonnet-Guyot (1986 : 19) le remarque judicieusement :

Sans être toujours dictée par des considérations uniquement ethniques, l'histoire politique et partisane de ce pays s'est souvent polarisée autour de la place politique du bloc *moaga* dans les institutions étatiques.

Dans la période de luttes nationalistes, on a cru distinguer une opposition entre l'Ouest et le bloc *moaga* de l'Est avant la création d'un front commun dans lequel les chefferies moose ont joué un rôle important pour mettre fin à la partition de la colonie de la Haute-Volta opérée par les Français en 1937 pour des raisons économiques<sup>6</sup>.

Le Colonel Saye Zerbo, président de la Haute-Volta et du Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National (1980-1982), issu pourtant d'une minorité de l'Ouest, fut accusé à cause de ses commissions d'épuration chargées d'enquêter sur les auteurs de détournements de fonds publics sous la III<sup>e</sup> république défunte, de favoriser le rééquilibrage ethnique de l'appareil d'État et du haut personnel des banques et institutions financières, au profit des Moose. Querelle d'arrière garde, si l'on considère que les Moose, peu représentés alors dans les élites dirigeantes ne pouvaient faire les frais de ces campagnes d'épuration du fait de la présence majoritaire, au nombre des élites économiques, politiques et intellectuelles, de membres d'ethnies minoritaires de l'Ouest et du Sud-Ouest.

Sous un autre aspect, les migrations agricoles intérieures des colons moose (depuis 1970) fuyant le plateau central déshérité à cause de la crise de subsistance liée à la surpopulation et à l'épuisement des sols pour les territoires de l'Ouest et du Sud-Ouest peu peuplés, mais écologiquement favorisés, se heurtent aux résistances des groupes ethniques autochtones qui craignent une invasion *moaga*. Malgré la garantie de la circulation des personnes et la libre installation sur tout le territoire burkinabé de tout citoyen, l'État<sup>7</sup> n'a pu empêcher certaines provinces comme la Sissili de refuser d'accepter à partir de 1995 des colons supplémentaires à cause de la congestion des aires de colonisation agricole et des bouleversements démographiques (Lingane, 1993).

Plus récemment, en 1993-1994, l'idée que l'État burkinabé finance un feuilleton consacré à l'histoire conquérante des Moose (*Épopée des Mossé*) par la Télévision nationale du Burkina<sup>8</sup> a entraîné une levée de boucliers tout comme l'idée que le maire de Ouagadougou, ancienne capitale royale devenue capitale administrative, projette en début du mois de janvier 2000 de débaptiser les rues de la ville afin de les nommer de héros moose.

(*Observateur Paalga*, quotidien burkinabé, 19 janvier 2000).

Les vives polémiques qui ont suivi ces deux affaires insistaient sur le caractère ethnocentriste, tribal du groupe *moaga* qui semblait dangereusement ou imprudemment confondre l'État-nation aux Moose. Ce qui paraît à première vue, comme une exaltation d'une nationalité au détriment d'autres composantes de la même nation burkinabé pour les uns, reflétaient pour les autres une désaliénation culturelle face à l'invasion des téléseries ou *télénovelas* étrangères (*Observateur Paalga*, 1994).

Malgré le caractère ambigu de ce projet «fossoyeur de l'unité nationale»<sup>9</sup>, selon le point de vue où l'on se situe et la volonté politique qui affirme que c'est «un projet national» (*Observateur Paalga*, 1994), il ne faut pas oublier de souligner le caractère exagéré et réducteur de ces réactions d'opposition contre ce que les opposants à l'*Épopée des Mossé* nomment la «mossification rampante» de l'État burkinabé. La morale de ce débat sain sur un sujet à controverse illustre aussi ce particularisme burkinabé sur l'importance de l'affrontement démocratique dans un pays qui a certes connu des régimes d'exception, mais jamais de parti unique ou de syndicat unique, un pays qui a su se préserver de revendications ethniques malgré quelques tensions régionalistes, un pays où le pouvoir a plus souvent échoué à un membre d'une ethnie minoritaire qu'à un *moaga*.

Probablement, comme l'a dit en conclusion Maître Pacéré Titinga, grand promoteur de l'*Épopée des Mossé*, le jour du premier tour de manivelle dans un long rappel historique : «... l'histoire de ce peuple implique celle des nationalités traditionnelles du Burkina, de l'Afrique et même du monde» (*Observateur Paalga*, 1994). Ainsi toutes les objections des adversaires de l'*Épopée* ont trouvé des contre-objections des partisans pour qui l'État a le devoir d'assurer la pérennité du patrimoine culturel national, sans oublier qu'il n'existe pas d'ethnie qui ne soit hybride par les différents apports et mélanges. Optimistes, les défenseurs de l'*Épopée* n'hésitaient pas à croire à l'éclosion d'autres productions du genre sur l'histoire des peuples qui contribueront à fabriquer un ciment national. Ce qui est certain, l'État a été contraint de se retirer du projet controversé en réduisant le montant de sa contribution initiale pour confier le financement de la série à une souscription de donateurs burkinabé et étrangers par l'entremise de la Société pour le financement des oeuvres cinématographiques et audiovisuelles du Burkina, une société privée créée pour la circonstance.

Au regard de cette controverse, il serait erroné de tirer argument de ces faits pour dresser un diagnostic fondé sur l'exclusion de certaines franges de l'État-

nation en dehors des inégalités économiques. Ces polémiques ne traduisent pas non plus la surenchère identitaire dont parlent Elbaz et Helly (1998), ni «un problème de cohabitation» dans un ensemble prématurément qualifié de «national», comme l'écrit Savonnet-Guyot (1986), même si Frédéric Guirma, homme politique et grand défenseur de l'identité *moaga*, a trouvé le moyen de dénoncer ce qu'il appelle le «terrorisme intellectuel des minorités»<sup>10</sup>.

L'*Épopée des Mossé* et son évocation passéiste dans le débat sur la dialectique de l'«identité ethnique» et de l'«identité nationale» fait aussi de mémoires singulières et parfois conflictuelles dans la mosaïque burkinabé a eu un effet cathartique. La mémoire samo a-t-elle moins d'importance que la mémoire *moaga*? On a pu voir à l'oeuvre l'orchestration de la «cohésion nationale» qui ne peut ou ne veut nier l'importance historique et démographique du peuple *moaga* (perçu pratiquement comme le «peuple fondateur du pays») autour duquel s'agrègent les différences historiques et culturelles des peuples du Burkina. En cela le Burkina n'échappe pas aux différents modes opératoires de l'État-nation africain dans son rapport à l'ethnicité fait de connivences, d'instrumentalisation, d'évitements, de ruptures voire de négation (Cahen, 1994). Toutefois, depuis la difficile genèse de l'État-nation, les Burkinabè ont évité dans leur majorité (et pourtant ce ne sont pas les occasions qui ont manqué pour mettre l'étincelle à la poudrière) d'entraîner les poussées de crispation identitaire vers des rivalités ouvertes. Le pacte tacite d'entente mutuelle, de tolérance réciproque entre des ethnies qui s'enrichissent de leurs différences dans la mosaïque nationale reste et demeure la première affirmation, la première attitude. En dépit des prohibitions coutumières limitant l'exogamie, la multiplication des mariages interethniques en milieu urbain témoigne largement d'une nette évolution des mentalités.

Par cette introduction dans la mosaïque burkinabé, je démontrerai dans les lignes qui suivent, à travers un exemple, les fines discriminations qui sont à l'oeuvre, non dans l'appareil d'État, mais dans les rapports entre différentes composantes du Burkina. Ces exclusions liées pour beaucoup à l'histoire et aux constructions identitaires peuvent prendre la forme de l'appartenance à une caste ou à un groupe stigmatisé plus ou moins ouvertement. J'aborde avant tout les rapports entre Moose sédentaires et Peul semi-nomades, et accessoirement leur avatar commun : les Silmimoose ultra-minoritaires nés d'une union officiellement prohibée. D'une certaine façon, les observations bousculeront certaines perceptions sur le métissage. Le propos de cet article se situe dans le regard qu'ont deux

groupes ethniques, l'un de l'autre et... des hasards du mélange prohibé. Il aborde aussi les éléments psychologiques contribuant puissamment à définir l'existence de barrières ou de seuils séparant les groupes à un moment donné. Sans prendre parti, je restituerai à chacun des groupes ainsi qu'aux ethnographes et à leurs schémas caricaturaux<sup>11</sup>, la responsabilité de leurs propos et laisserai le lecteur tirer lui-même la conclusion. Ne perdons pas de vue que ce travail entrepris périphériquement à mon sujet de thèse dans le Yatenga et qui fait une large part à l'histoire mérite d'être approfondi par une enquête de terrain sur les aspects contemporains de la situation des Silmimoose.

Il est admis que les relations interethniques peuvent s'établir sur un pied d'équilibre comme d'antagonisme et de dominance. Nous situons notre étude des rapports entre Peul et Moose dans ce contexte fort différent de celui des Peul du Mali et d'autres pays (Anselin, 1981; Amselle, 1990<sup>12</sup>). L'appartenance à une formation de premier type (comme celle des Moose du Burkina) implique toujours une position de rejet plus ou moins avoué du non-civilisé, de l'autre<sup>13</sup>. D'où la construction de stéréotypes, ce que Breton (1981) nomme le «degré subjectif d'acceptation ou de rejet» ou encore, pour reprendre le mot de Pantié (1969), la «distance ethnique». Quand un groupe cohabite avec un autre, il est plus exact et plus opérationnel d'affirmer qu'il cohabite avec l'image qu'il s'en fait (Camilleri, 1975) tant il est vrai que l'incapacité ou la volonté délibérée d'effacer ou non une différence entre soi et les autres fait partie des ressources idéologiques de la solitude ethnique.

Comment un groupe donné perçoit-il son identité ethnique? Comment celle-ci est-elle reconnue par ses voisins immédiats? Tout essai de définition d'une ethnie reste aléatoire tant les critères sont d'importance variable d'une situation à l'autre : ici la langue sera l'indice le plus visible, là l'économie, ailleurs l'observance de pratiques socioculturelles spécifiques, parfois la culture, tantôt l'endogamie, souvent un passé de caractère plus ou moins mythique. Cette plasticité du champ ethnique impose la nécessité d'étudier chaque situation dans sa complexité (Breton, 1981 : 58). L'ethnie est un groupe qui a un nom, des coutumes, des valeurs, généralement une langue propres. Il s'affirme comme différent de ses voisins (Nicolas, 1973 : 103). La prise de conscience ethnique se caractérise donc par le niveau de conscience de groupe des intéressés, la façon dont ils se conçoivent et se comportent les uns par rapport aux autres (Breton, 1981 : 58). En même temps que la «distance ethnique» construit le clivage entre différents groupes, un autre revers est celui de la mort de l'ethnie

soit par la force, la soumission, l'assimilation, ou plus sournoisement, le fait que des individus abandonnent leur parler, leur identité ethnique pour accepter ceux d'autres voisins plus influents.

Nous tenterons de répondre à la complexité du fait ethnique à partir de l'exemple des Silmimoose en nous fiant à la définition généralement donnée sur ce concept que Bromlei interprète comme :

un ensemble d'hommes historiquement formé qui sont unis non seulement par la conscience de leur communauté et de leur différences par rapport aux autres groupes humains (autoconscience ethnique, dont l'expression externe est l'ethnonyme), mais par une communauté réelle dans le domaine de la langue, de la culture et du psychisme (cette communauté les distinguant en même temps des membres d'autres groupes humains semblables). (1983 : 5)

L'histoire des Silmimoose<sup>14</sup> illustre les différents traitements que réserve l'idéologie politique *moaga* entre l'intégration ou la marginalisation des anciennes couches de peuplement ou de nouveaux groupes dans la société. Dans les nouvelles stratégies d'ancrage identitaire dans une société étatique plurielle, cette refondation suscite l'ostentation et/ou la dissimulation d'identités qui doivent être conçues comme la « mise en avant » et la « mise en retrait » ou encore « l'euphémisation » d'appartenances qui structurent le champ des représentations de « soi » et des « autres » (Fay, 1995). On sait peu de choses sur les Silmimoose, comme s'ils étaient victimes de procédures d'évitement non-dites, puisqu'ils sont au demeurant issus de l'union officiellement prohibée entre Moose et Siliüise. Groupe intermédiaire par excellence, ses caractères généraux fondés essentiellement sur l'agriculture et l'élevage, renvoient à la double origine. Les Silmimoose apparaissent, tout au moins pour la pensée politique *moaga*, comme une catégorie résiduelle qui ne participe pas directement aux relations sociales, économiques, culturelles et politiques. Ils semblent condamnés en quelque sorte, en l'absence de l'autoconscience ethnique et de la reconnaissance des sociétés avoisinantes, soit à la dissolution à terme dans la société *moaga*, soit à l'errance statutaire d'une catégorie mal définie. En d'autres termes, une formation soumise à l'hégémonie *moaga*, sans véritable moyen d'accéder à la plénitude de la conscience de son unité, de sa différence avec d'autres formations semblables (conscience de soi fixée dans son appellation ethnonymique), en un mot à la « souveraineté ethnique ».

Au terme de ma réflexion, j'essaierai de comprendre si les Silmimoose sont une ethnie, une sous-ethnie, une

subethnie, une ethnie prohibée, ou un sous-groupe de la société *moaga*.

## La société *moaga*

L'ensemble des formations monarchiques qui forment le *Moogo*, territoire d'ensemble des Moose situé dans le bassin de la Nakambé (ex Volta Blanche) à l'intérieur du Burkina Faso, nous est présenté par l'historiographie comme un modèle de compromis politique entre les conquérants *nakombse* (sg. *nakombga*) venus du Nord-Ghana actuel autour du XV<sup>e</sup> siècle et une mosaïque de groupes ethniques autochtones (Nyonyose, Ninise, Fulse, Kamboïnse, Kalamse, Kibse). À ces populations essentiellement paysannes, organisées le plus souvent en micro-sociétés lignagères ou villageoises, relevant quelques fois de petites chefferies, les cavaliers *nakombse* vont proposer un projet jusque-là inconnu, celui de l'État, leur demandant d'y collaborer. L'émergence de ce pouvoir centralisé, fruit de la domination militaire des aristocrates *nakombse* sur les autochtones, s'accompagne, cinq siècles durant, d'une politique d'unification, d'intégration ethnique et linguistique qui conduit à la formation de la communauté ethno-culturelle des Moose (appelés encore Mossi ou Mossé, sg. *moaga*) d'où est gommée l'hétérogénéité des origines initiales.

Malgré ce processus d'intégration d'un monde pluriel qui donne un seul peuple, l'identité ethnique des groupes constitutifs de la société n'est pas niée au titre du partage des fonctions. La société *moaga* (ensemble de la population des royaumes moose) est constituée par des groupes d'origines et de statuts socio-politique distincts, intégrés inégalement et selon des modalités différentes à l'ensemble étatique. Les facteurs d'intégration, écrit Izard (1985 : 13), sont ici : une autorité politique unique et centralisée symbolisée par un roi, une langue dominante (le *moore*, ce mot désignant aussi la manière d'être des Moose), une organisation sociale majoritairement homogène et patrilinéaire, une organisation politico-religieuse qui, à l'occasion des grands rituels annuels, associe « gens de la terre » (autochtones)<sup>15</sup> et « gens du pouvoir » (conquérants *nakombse*), un discours du pouvoir qui rend compte de l'identité du roi et du royaume et donc de l'unicité du peuple sur un territoire défini.

Le fondement idéologique principal du nouveau système politique, c'est-à-dire de l'État, vient de l'opposition entre les détenteurs de l'autorité politique qui ont statut de conquérants (les *nakombse*, maîtres du pouvoir – *naam* – et de la force – *panga* –)<sup>16</sup>, et les maîtres des cultes de la terre qui ont statut d'autochtones (les *tengbiise*, sg. *tengbiiga*, « fils de la terre » ou *tengdemba*,

«gens de la terre», la classe sacerdotale). Dans chaque village existe un *Naaba* (chef politique) et un *Tengsoba* (chef de la terre). En marge de cette opposition, on trouve les «gens de métier» définis par les statuts socio-professionnels: les forgerons (*saaba*), les serviteurs royaux y compris les captifs (*yemse*, *bindemba*). La bipolarité du partage des fonctions et des statuts entre «gens du pouvoir» et «gens de la terre» se révèle une stratification insuffisante quand de nouveaux groupes arrivent. D'où la nécessité de nouveaux reclassements des corps constitutifs de la société.

Une formation historique est en constant état de modification, surtout dans cette zone soudano-sahélienne soumise à la circulation pacifique ou guerrière des hommes. La stratification sociale au cours de l'histoire mue dans chaque société. La recomposition est permanente. L'apparente homogénéisation reste provisoire. L'arrivée d'un groupe étranger engendre un réajustement de l'organisation interne de la société pour la prise en compte des nouveaux venus. Si d'une manière générale, le pouvoir *moaga* intègre plus ou moins les nouveaux venus, tout en leur reconnaissant leur identité ethnique d'origine, il se refuse pour le cas des Silmimoose, à définir un réel statut ethnique. La relation Moose/Silmimoose/Silmimoose a valeur historique pour autant que l'on approche les caractéristiques principales des sociétés *moaga* et *silmuiga* et des relations qu'elles ont pu entretenir. Précisons que l'approche de l'entité *silmimoose* se fait essentiellement à partir de la vision interne *moaga*, du fait du rôle premier de cette société dans le destin des Silmimoose.

Dans le royaume de Wogodogo ainsi que tous les royaumes centraux et méridionaux, les premiers occupants du sol, les *tengbiise* – dont les traits culturels et linguistiques ont été totalement gommés – sont désignés sous les ethnonymes génériques Nyonyose et Ninise. Dans le royaume du Yatenga, l'identité des groupes soumis par conquête *moaga* a survécu à travers des fractions qui ont fui: Fulse, Kamboïnse, Kalamse, Kibse. Dans la région centrale, l'idéologie du pouvoir divise la société en deux moitiés. D'un côté les *nakombse* (*nanamse*<sup>17</sup> et les lignages qui en sont issus), de l'autre les *talse* (le reste de la population, les gens du commun, la masse). Cette dernière moitié comprend les *nakombse* évincés du pouvoir et roturisés (Izard, 1976: 69-81), les groupes liés à l'activité royale à savoir les fondés de pouvoir du chef (*nayirdendamba*), les personnes dépendantes du chef (*dapoya*), les devins (*pwese*), les griots généalogistes (*benda*), les captifs royaux qui manipulent les *regalia* et font des sacrifices sur les autels royaux (*yeemse*). Cette stratification cède au modèle suivant: *nakombse/*

*talse/tengbiise*. Les forgerons (*saaba*) dans le système politique de Wogodogo n'ont pas de statut politique bien défini. Ils sont soit d'origine *nakombga*, soit d'origine *tengbiiga*. Le système les intègre soit comme *talse* au niveau du village, soit comme *yeemse* au niveau de la cour. Par rapport aux couples d'opposition, ils font figure d'éléments neutres (Izard, 1970: 20).

Au Yatenga par contre, la diversité des peuples pré-moose donne une nomenclature ternaire de type *nakombse/tengbiise/saaba* mis en place à partir des couples d'opposition «gens du pouvoir»/«gens de la terre» et forgerons/non-forgerons. Ici, les conquérants ont été obligés de reprendre à leur compte l'exclusion initiale des forgerons soumis à l'endogamie stricte et à diverses procédures d'évitement par les groupes autochtones, notamment les Fulse<sup>18</sup>. Cette division tripartite laisse de côté les devins (*pwese*) et les musiciens royaux (*benda*, *lunse*, *pendese*) (Izard, 1985: 312). Dans le système, les *tengbiise* – à savoir Kibse (Dogon), Fulse (Kurumba), Ninise (Samo), Kalamse reconnus comme autochtones et désignés par des ethnonymes – sont intégrés dans la catégorie des «gens de la terre» après homogénéisation et assimilation linguistique. À ces groupes d'origine, succèdent de nouvelles populations attirées par le royaume ou capturées lors des guerres. Elles sont soit à spécialisation militaire (mercenaires Kamboïnse de Segou ou de Bay au Mali), soit à spécialisation technique (teinturiers et bijoutiers Maranse; Silmimoose pasteurs transhumants) ou commerciale et maraboutique (Yarse). Les Silmimoose, issus de la rencontre entre Moose et Silmimoose, forment un groupe spécifique.

L'émergence de ces nouveaux groupes introduit des reclassements qui touchent aussi bien les groupes déjà constitués (*nakombse*, *tengbiise*) que les nouveaux venus, notamment par les mécanismes de changement d'identité lignagère et d'autochtonisation. Sans entrer dans l'exégèse de ces procédures fort complexes qui opèrent des mutations des statuts sociaux et ethniques, on peut retenir qu'au niveau de Wogodogo, ces groupes sont reversés le plus souvent dans la catégorie des *talse* ou des *yeemse*, bien qu'une place à part doit être faite aux Yarse artisans-commerçants musulmans. Au Yatenga, le pouvoir autochtonise des groupes étrangers (Maranse), assimile «émigrés» et captifs par la centralisation et l'emploi du *moore* (Izard, 1970: 312).

Tout indique comme le dit Izard, que dans le long processus de formation de l'État, la constitution et la dissolution de l'ethnie passent de façon très générale par des processus de changements d'identité lignagère. La société est «ouverte», on passe d'un statut à l'autre,

selon les vicissitudes, le haut et le bas comme les pièces d'un puzzle. Finalement, les groupes à définition géographique ou ethnique cèdent la place à des groupes à définition fonctionnelle (1985 : 314). Des captifs sont affranchis et roturisés, des allochtones sont autochtonisés par la concession de maîtrises de terre explicitement créées à cet effet dans les régions frontalières ou à faible peuplement, des nobles *nakombse* évincés à la suite de luttes politiques entre factions rivales deviennent forgerons, des pasteurs transhumants deviennent des gardiens de troupeaux royaux et occasionnellement des mercenaires... Mais à regarder de près la société refaçonnée, l'on s'aperçoit que tous les groupes sont inégalement concernés par ces changements. À côté des Moose, dans les groupes d'origine étrangère dépendants de l'autorité directe des souverains, se distinguent les Silmiise. Leur statut est différent. On ne cherche point à les intégrer pas plus qu'à les «mossifier». Les relations entre eux et le pouvoir *moaga* ont un caractère contractuel et non institutionnel. Leur présence dans le *Moogo* est le fait d'une alliance avec les rois. Seule une relation particulière lie les *nakombse* aux griots silmiise (*seta*, pl. *setba* en *moore*) qui sont attachés au service de la cour.

### La société silmiiga

L'origine du noyau peul<sup>19</sup> est vraisemblablement à chercher chez les «pasteurs à bovidés» du Sahara préhistorique comme semble l'attester les peintures rupestres du Tassili du VI<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> millénaires avant notre ère, opinion que ne partage pas Amselle (1997). Les Peul apparaissent plus distinctement à partir des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles dans les *Chroniques de Kano* et dans Makrizi. Ils semblent s'être constitués dans la vallée du fleuve Sénégal et les régions adjacentes de l'Est et du Nord-Est, par apports berbères et surtout noirs à cette souche originelle. À partir du XV<sup>e</sup> siècle, de nombreuses sources font mention de leur extension géographique vers le Sud et l'Est, du fait sans doute de vicissitudes politiques et de la quête des pâturages. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, ces migrations amènent les Peul à occuper leur habitat actuel disposé en bande longitudinale entre le 16<sup>o</sup> de latitude nord et le 8<sup>o</sup> du Sénégal au Cameroun. Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles constituent pour eux un âge d'or d'affirmation politique par la constitution de plusieurs États ou chefferies quelques fois théocratiques. Leur distribution territoriale rend compte du fait que les Peul sont fondamentalement des éleveurs de zébus (*Bos indicus*) sensibles aux trypanosomiasés bovines des zones tropicales humides et équatoriales (Diallo, 1972; Lacroix, 1989)<sup>20</sup>.

Les troupeaux sont un élément essentiel dans leur définition en tant que groupe humain; l'élevage expliquant par ailleurs leur mode de vie entre nomadisme et transhumance. La mobilité est une constance historique de ce peuple depuis des siècles et encore aujourd'hui. Au *Moogo*, comme dans les autres régions d'agriculteurs sédentaires, les modalités de leur installation se sont faites par infiltrations successives à la recherche de pâturages ou par action guerrière au détriment des Fulse du Jelgoji. À la différence d'autres régions où les Peul se sont imposés par la force, généralement sous l'emblème de l'Islam, leur installation dans le *Moogo* s'est faite pacifiquement. Les premières sources de leur arrivée sur les marches septentrionales du pays *moaga* (Yatenga) sont fournies par les travaux de Vadier (1909) approfondis par d'autres auteurs (Tauxier, 1917; Diallo, 1979; Izard, 1985c). C'est dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle qu'il faut situer l'arrivée des premiers Fulbe islamisés du rameau Dyallube qui viennent du Macina, et plus lointainement du Futa Jalon. Par petits groupes, ils essaient dans la région du Gondo au peuplement assez lâche d'agriculteurs kibse et fulse. Ils atteignent le Jelgoji tout en fondant de petits commandements.

Mais c'est surtout dans le Jelgoji que les Fulbe Jelgobe (du Jelgoji) vont donner naissance aux commandements de Barabulle, Jibo et Tongomayel qui réduisent l'influence du royaume *moaga* du Ratenga sur le Lurum (pays *fulga*). À la suite des Dyallube, apparaissent les Fulbe Torobe venus du Futa Toro par le lac Debo dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Ils se fixent définitivement dans les localités de Todyam et de Bosomnore (royaume du Yatenga). Enfin et dans la même période, les Fulbe Fitobe venus de Kayes se fixent dans la région de Tyu et Ban, après avoir évincé les Fulse et les Maranse. Si les Fulbe Dyallube et Torobe, pacifiques envers les Moose, se sont présentés en demandeurs de terres pastorales dans un dispositif territorial faiblement peuplé – à un moment où leur pastoralisme nomade se transformait en activité semi-nomade –, il n'en va pas de même pour les Fitobe, qui pour le Yatenga seront toujours des gens à surveiller.

L'arrivée de ces populations d'éleveurs transforme l'économie essentiellement agricole et engendre des mutations. Les Moose, anciennement petits éleveurs de bovins en quasi-stabulation, voient l'avantage à tirer du partenariat des deux économies, pastorale et agricole. De nouvelles conventions usuelles relatives aux bovins sont édictées. Par le contrat d'élevage (bail à cheptel), le cultivateur *moaga* confie à l'éleveur *silmiiga* le soin d'élever ses bovins contre le lait et les produits en nature. Le second contrat dit de fumure engage l'éleveur

à faire stabuler le troupeau sur un champ désigné (Delobson, 1933<sup>21</sup>; Pageard, 1969). Très rapidement, le monopole des Silmiise s'affirme sur tout l'élevage bovin du *Moogo*.

Les structures sociales de la société *silmiiga* s'expliquent largement par le pastoral. Elles sont très variables à travers les différentes communautés fulbe de la boucle du Niger (Tauxier, 1917 et 1937, Gardi, 1989). Fortement individualistes et toujours prêts à fuir toute contrainte, les Silmiise n'ont connu en fait qu'une autorité politique assez lâche, démultipliée par la surconsommation spatiale. La société est caractérisée par la patrilinéarité et une hiérarchie de rang. Les différenciations sont fondées chez les Silmiise du Yatenga par l'opposition entre hommes libres non castés et castés (*fulbe* et *nyeybe*) et captifs (*rymaybe*, en *moore rabense*). Principalement éleveurs, les Silmiise laissent l'exercice des différents métiers nécessaires à l'équilibre économique de la communauté aux sous-groupes d'artisans d'origine étrangère, souvent captifs et formant à l'intérieur de la société des catégories socio-professionnelles endogames. Ils sont désignés par le terme général de *nyeybe* qui exprime l'habileté et l'adresse.

La société *silmiiga* comporte trois strates. Au sommet de la hiérarchie se trouvent les *fulbe* (sg. *pullo*), qui constituent comme chez les Moose la strate sociale des nobles (*rimbe*, sg. *dimo*). Ils détiennent l'autorité politique et fournissent les chefs de commandements (*ardo*) qui dirigent des chefs de lignages plus ou moins importants. Les hommes libres peuvent épouser les filles des *rymaybe* captifs sans que l'inverse ne soit possible. Ensuite viennent : les *nyeybe* (sg. *nyeyo*), artisans repartis en «castes» professionnelles mais ayant statut d'hommes libres; les *gargasabe* (sg. *gargasabo*), travailleurs du cuir; les *mabube* (sg. *maabo*), tisserands-griots présents uniquement au Jelgoji; les *laobe* (sg. *laabo*, *setba* en *moore*), constitués de griots rhapsodes et de boisseliers qui fabriquent notamment les ustensiles pour la collecte du lait; les *waybe* (sg. *baylo*) qui sont le groupe strictement endogame des forgerons-bijoutiers. Dans le cadre des prestations, les Silmiise délèguent à la cour du Yatenga les *setba* qui jouent et chantent pour le roi.

Il est courant qu'un forgeron *silmiiga* épouse une forgeronne vivant en milieu *moaga*. Les mariages sont fréquents entre les membres des différentes corporations constituant le groupe des *nyeybe* (Reisman, 1974 : 32). Malgré l'absence de rôle politique et la crainte qu'ils inspirent, les *nyeybe* jouent dans la société le rôle important de médiateurs. Enfin, les *rymaybe* (sg. *dymadyo*), sont les captifs affectés au travail agricole et secondaire-

ment au tissage. Ce groupe est exogame à celui des hommes libres *fulbe* par ses éléments féminins, mais reste strictement endogame vis-à-vis de la totalité des autres groupes<sup>22</sup>.

Le pouvoir *moaga* a pour pratique de nier la pertinence des différenciations internes des groupes assimilés à l'exception de l'endogamie stricte des forgerons (*saaba*) au Yatenga. Face à la société *silmiiga*, il a une attitude différente. Tout en évitant de l'assimiler, il en reconnaît l'organisation interne. Cette reconnaissance se traduit en diverses occasions cérémonielles liées au cycle annuel des rituels royaux du Yatenga, où les tambourinaires royaux (*benda*) nomment, parmi les six groupes constituant le «monde historique», les Silmiise et le groupe interne à la société *silmiiga* des *laobe* dont quelques représentants chantent à la cour royale<sup>23</sup>.

On peut admettre avec Izard, que les rapports entre Silmiise et Moose du Yatenga se sont appuyés sur l'alliance et le compromis. La coexistence entre éleveurs transhumants et agriculteurs sédentaires, entre Islam et religion *moaga*, entre pouvoir royal centralisé et celui démultiplié à l'extrême des chefs silmiise, semble avoir été empreinte de confiance. On ne trouve nulle part, des traditions faisant état de conflits entre Moose et Silmiise, exceptées les alertes de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle dans la région du Jelgoji lors de la poussée hégémonique de la théocratie de Hamdallay dirigée par Seku Amadu (Izard, 1985 : 466). L'esprit de collaboration s'est manifesté lors d'opérations de pillage concertées contre les sédentaires de la plaine du Gondo, les Moose rivaux de Yako et les groupes fulbe extérieurs au Yatenga.

Dans la région centrale et méridionale, les groupes silmiise dépendaient soit directement du roi, soit d'une autorité déléguée. À l'opposé du Yatenga, ils s'y consacraient uniquement au bail à cheptel, en relation strictement économique. Leur allégeance se manifestait par le don d'animaux aux chefs moose à l'occasion des fêtes rituelles (*basga*, *tense*, investiture royale).

### Stratégies matrimoniales et naissance du groupe des Silmimoose

La dispersion spatiale liée au pastoral transhumant entraînait chez les Fulbe une atomisation du peuplement dans des zones peuplées d'agriculteurs sédentaires. Dans leur progression, les nomades généralement minoritaires assimilent des populations ou se font assimiler eux-mêmes. L'expansion géographique née des «guerres saintes» du XIX<sup>e</sup> siècle et la domination d'un grand nombre de non-Fulbe assujettis ou capturés lors des *razzias* accélère le métissage des vainqueurs, qui sans cesser

d'être éleveurs, deviennent agriculteurs par l'intermédiaire de leurs captifs (Lacroix, 1989 : 1006-1007).

Dans le cadre du *Moogo*, on observe dans la coexistence entre Silmiise et Moose, la formation d'un nouvel *ethnos* à partir d'un brassage ethnogénétique : les Silmi-moose issus d'échanges matrimoniaux tacitement interdits ou relevant de tolérances mal explicitées. Et c'est de cette ambiguïté que se nourrit le destin des Silmimoose. Ils se forment en tant que groupe distinct à partir d'un mariage mixte entre *silmiiga* et *moaga*, même si Tauxier remarque que leur type physiologique, en se référant au fameux phénotype, est plutôt *moaga* que *silmiiga* (1917 : 608). Le nom qui les désigne en *moore* renvoie à leur double origine *silmiiga* et *moaga*, littéralement «Peul-Mossi».

Ce processus d'interaction ethnique ne peut s'éclairer qu'à la lumière des stratégies matrimoniales des groupes dominants moose et silmiise. Tauxier dans son ouvrage *Le noir du Yatenga* rapporte que :

pour ce qui est des empêchements de race et de religion, les Foulbés veulent bien épouser des filles mossis ou fouslés fétichistes, mais ne veulent pas donner les leurs à des Mossis ou à des Fouslés fétichistes, seulement à des Mossis ou à des Fouslés musulmans. Quant aux Samos, les Foulbés ne veulent pas prendre leurs filles ni leur donner les leurs. Ils sont trop sauvages ! Pour les Habbés, nos Peuls ne contractent alliance qu'avec les musulmans. (ibid : 632)<sup>24</sup>

L'Islam, on le voit ici, atténue les prohibitions matrimoniales traditionnelles. Pour cet auteur, l'oisiveté relative des femmes fulbe (elles ne vont pas aux champs) les conduit à une liberté de mœurs, à savoir des grossesses avant mariage et des divorces plus nombreux que chez les Moose (ibid : 633).

Pour Reisman, il est rare qu'un Peul épouse une femme *moaga* (1974 : 32). Dans son enquête menée sur le pastoralisme peul dans la région de Bema au Yatenga au cours des années 70, Benoît (1982 : 63) constate la rareté des mariages entre les différents groupes ethniques, si l'on exclut les Silmimoose qui prennent souvent femme chez les Moose. Sans que les règles ne soient claires, le désir de vivre entre soi est très conscient.

Le mariage entre un Silmi-moaga et une femme peul est une chose rarissime car le statut de la femme silmi-moaga – qui travaille la terre et n'accède pas aux bénéfices provenant de la vente du lait à la différence de la femme peul – semble moins enviable à celle-ci. Le mariage entre un peul et une moaga n'est pas prohibé mais cette pratique n'a pas cours. Il est par contre interdit pour un Nakomsé (noble) d'épouser une

femme peul. Seuls les Silmi-mossi sont vraiment exogames mais peut-être que l'habitude d'épouser des femmes mossi ira-t-elle en diminuant sous l'influence de l'Islam et de la «foulanité (l'art de vivre en Peul)».

Décrivant les règles matrimoniales dans le Yatenga, Izard relève que l'union entre Moose et Silmiise, était prohibée bien que le *napogsyure* permet le don de femmes aux *setba* et aux *rabense* ayant servi à la cour, dans le but d'assurer la reproduction interne du groupe des serviteurs royaux (Izard, 1980 : 57)<sup>25</sup>. De ce point de vue, dans la région de Wogodogo, Delobsom observe le même empêchement :

Les Mossis peuvent contracter mariage avec les races voisines (Boussancés, Gourounsis ramenés comme captifs et Yarsés), mais jamais il n'y a de mariage valable entre un moaga et une peulhe. Avant l'occupation française, les Peulhs, simples pasteurs, jouissaient de peu de considération. Les Mossis n'avaient pour eux aucun égard et on dit que tout moaga qui a eu des relations sexuelles avec une femme peulhe doit se laver dans neufs marigots différents pour se purifier. (1933, Section du mariage)

Cependant, une opinion plus nuancée peut être relevée chez Pageard qui en matière de droit coutumier observe que :

Les mariages interracialisés sont en fait très rares en pays mossi (2% de femmes seraient mariées à des non-Mossi), mais ils étaient généralement admis par la coutume... Contrairement à ce qui se passe dans la plupart des ethnies voisines, les unions avec les Foulbés sont admises.

Il ajoute qu'il semble que l'ancienne coutume des Nyonyose (branche aînée des *tengbiise*) interdisait cependant ces alliances (1969 : 286). Le sacerdoce de la terre se refuse-t-il à l'alliance avec des nomades ?

Selon nos propres investigations, nous avons appris que dans la région de Wogodogo, si les *talse* (gens du commun, roturiers) et les «gens de la terre» ne peuvent contracter mariage avec les Silmiise, il en va autrement des *nakombse*, principalement la branche des *Nabiise* (proches descendants de chef). Le *naam* se donnant ici les moyens de déroger aux règles communes et de transgresser l'éthique *moaga*. On remarquera au passage, que les deux branches de la société *moaga*, rencontrant au même moment une société de pasteurs, développent des attitudes contraires.

Un autre renseignement isolé fait état d'une curieuse pratique matrimoniale appelée «*A kula Sil-*



*miise*» qui peut se traduire par le «voyage de la fécondité» chez les Silmiise. Elle consiste à faire partir les femmes moose stériles chez les pasteurs réputés pour leur don de rétablir la fécondité (nous ne savons comment). Les femmes ayant effectué le séjour reviennent généralement en grossesse et l'enfant qui en est issu, est *silmimoaga*. Cette pratique adultérine volontaire (malgré le but thérapeutique) se concilia difficilement avec l'interdit de l'adultère et l'on ne peut durablement cacher à l'enfant son origine<sup>26</sup>.

On peut également citer l'apport probable, dans la constitution du groupe *silmimoaga*, des captives fulbe, razzées à l'extérieur du royaume au profit du système royal d'accumulation et de distribution de femmes, le *napogsyure* (Izard, 1980 : 1504-1505)<sup>27</sup>.

Il résulte de toutes ces versions de nombreuses contradictions qui ne permettent pas de rendre compte avec exactitude des modalités d'apparition des Silmi-moose qui sont le seul cas de mixité entre Fulbe et sédentaires dans la région. Cette particularité n'a pas échappé à Tauxier :

Dans la boucle du Niger où sont les races voltaïques, il y a peu de mélange avec les nègres. Les Silmi-Mossis étant la seule race mixte que l'on rencontre de ce côté et encore sont-ils fort peu nombreux<sup>28</sup>.

La monographie de Vadier déduit leurs origines en rapport avec la dynastie du petit royaume *moaga* de Tema (1909). Des versions postérieures à celles de Vadier font également référence au royaume de Tema. Malgré leurs nuances respectives, toutes les traditions rapportées par Vadier (1909), Tauxier (1917), Cheron (1924) et Izard (1970) mettent en présence, à l'origine des Silmimoose, un *Silmiiga* (probablement Fitobe du Yatenga) qui épousa la fille du souverain *moaga* de Tema, Naaba Nonga<sup>29</sup>, au XVIII<sup>e</sup> siècle (chronologie d'Izard, 1970 : 271-272). C'est de cette union qu'est issue la souche originelle des Silmimoose qui fonde au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle des hameaux autour de Bema, Kalsaka (Sud-Yatenga) et dans les régions de Tema, Yako et Wogodogo. Leurs établissements s'inscrivent à l'écart des villages moose afin de pouvoir pratiquer l'élevage sédentaire qui est pour eux le complément de l'agriculture. En dehors de ces hameaux, quelques Silmimoose s'installent en quartiers séparés dans des villages moose.

D'un point de vue politique, l'autorité s'exerce au niveau de leur communauté par les chefs de segment de lignage. Progressivement dans le Yatenga, selon des modalités qui nous échappent encore, les Silmimoose sont passés sous le contrôle de l'*ardo* (chef) des Silmiise Torobe de Todyam (Izard, 1985c : 72). La domination des

Torobe fut marquée par la tyrannie et le refus de toute alliance matrimoniale avec les Silmimoose. Ce n'est qu'avec l'arrivée des Français en 1897 qu'ils connurent une relative indépendance, avec la création d'un canton, celui de Bema, dédié à leur groupe (Tauxier, 1917 : 608). Dans la région de Wogodogo, les Silmimoose, établis comme au Yatenga dans des villages moose ou des villages périphériques, dépendent des chefs moose locaux et en dernier ressort du Moogo Naaba (souverain du royaume) à qui ils font des cadeaux annuels en signe d'allégeance. Ici également, ils sont agriculteurs avant tout et éleveurs de bestiaux.

Les structures sociales et la culture matérielle des Silmimoose sont héritées de leur double origine. Dans la monographie qu'il leur consacre, Tauxier (1917 : 609-619), remarque que leur habitat est la transition entre l'enclos d'habitation fulbe et l'habitat *moaga*. Leur industrie est médiocre. Ils ne travaillent ni le cuir, ni le fer, ni le bois cependant que le commerce sous-régional relativement développé chez eux, se spécialise dans le bétail et les cotonnades, au point de concurrencer celui, traditionnel, des Yarse. À l'instar des Peul, leur mobilité est forte et plus nébuleuse parce que moins orientée que celle des pasteurs. De plus, leur genre de vie, qui est lui-même un compromis, a des exigences moindres vis-à-vis de grands espaces (Benoît, 1982 : 58). Leur activité économique est en définitive triple : l'agriculture d'origine *moaga*, l'élevage d'origine *silmiiga* et le commerce inspiré par celui des Yarse.

Les structures sociales très lâches sont la transition entre la famille *silmiiga* et *moaga*. Des patrilignages avec à leur tête des chefs se subdivisent, comme chez les Moose, en villages ou en «quartiers» (*sakse* en *moore*) et enfin en *yiri* qui représente l'unité familiale de base. Comme chez les Silmiise, on distingue dans la société le groupe interne des *rymaybe* qui fabriquent des arcs. Leurs pratiques religieuses s'inspirent de la religion *moaga* simplifiée (culte des ancêtres) et de l'Islam<sup>30</sup>. Leurs règles matrimoniales, selon Vadier cité par Tauxier, font que les Silmimoose s'unissent d'une manière générale entre eux ou sont exogames vis-à-vis des filles moose, mais jamais avec les Silmiise, ce qui éclaire davantage l'apport des Moose dans la constitution du groupe. Excepté l'élevage du boeuf, rien d'autre n'unit le *Silmimoaga* au Peul. Leurs caractéristiques intermédiaires s'illustrent aussi par des patronymes dominants : Sankara (déformation de Sangare) et Bari empruntés aux Fulbe Fitobe; Zido (Zida), Guipo et Zoungrana d'origine *moaga*.

Je pense, comme Benoît (1982 : 52-56), qu'il est douteux d'attribuer à la seule souche originelle de Tema la formation de l'entité qui essaime plus à l'Est et plus au

Sud vers Ouagadougou. Il est plus plausible de croire à des «ruptures individuelles» dans le cas du Yatenga, d'un certain nombre de familles fitobe qui se fondirent avec la population *moaga* au cours de leur migration. Celles-ci, adoptant le mode de vie *moaga* qu'elles jugent supérieur, abandonnent alors l'idéal et les règles de la vie peul tout en gardant parfois un certain goût pour le bétail et l'élevage extensif. Ce sont ces «transfuges» qu'on a appelé littéralement les «Peul-Mossi». Plus tard, avec la création du fief *silmimoaga* de Bema, il est probable que des Moose ordinaires s'y réfugièrent pour se transformer à leur tour en Silmimoose, afin de fuir les excès de leurs chefs ou la dureté coloniale (le chef de Bema ayant la réputation de bien défendre les siens contre les abus). Tout comme les Peul dont l'extrême spécialisation technique et la sédentarisation partielle empêchèrent l'incorporation à la société *moaga* qui possède les mécanismes d'assimilation, ces «Peul-Mossi» demeurèrent des marginaux incomplètement assimilés.

Au regard de ces éléments, la société *silmimoaga* dégage quelques enseignements. Il faut distinguer dans le *Moogo* les Silmimoose de la souche originelle de Tema et ceux issus d'unions entre individus dans la société *moaga*<sup>31</sup>. Les Silmimoose sont numériquement réduits. Tauxier recensait 5627 individus dans le Yatenga en 1917 et l'Iwaco-Cieh (1987) comptabilisait 2,7% de Silmimoose dans la province dans les années 85.

Dans la vision du pouvoir *moaga*, les Silmimoose ne constituent pas un groupe ethnique à part entière, pas plus qu'ils ne sont totalement moose. La corésidence et les intermariages n'aboutissent pas à une absorption complète dans la société *moaga*. Ils sont exclus de l'exercice du pouvoir de même que les Silmiise, l'origine mixte expliquant en partie ce destin marginal. La représentation de l'univers social fait coexister trois sociétés : celle des Moose, celle des Silmiise et celle des Silmimoose. Les Silmimoose, comme de nombreux groupes métisses, souffrent de l'ambiguïté même de leur situation. Le fait d'être en partie d'origine *moaga* et moorephones ne les fait pas appartenir pour autant à la société du royaume. En leur donnant un nom qui les spécifie, dénomination qui ne comporte pas tous les attributs de l'ethnonyme, les procédures identitaires leur refusent toute forme de reconnaissance. Non identifiables à aucun des groupes dont ils sont issus, les Silmimoose finissent par se concevoir eux-mêmes comme un groupe différent plus ou moins en marge de la société. Ils n'ont pour eux ni autochtonie (au sens *moaga*), ni importance numérique, ni culture spécifique, ni spécialisation technique ou économique nouvelle susceptible de les faire intégrer, ne serait-ce que périphériquement, la société du royaume.

## Les fondements de la marginalisation

Modèle d'unification et d'intégration de la diversité sociologique et ethno-culturelle, l'État *moaga* a su recomposer un nouvel ordre social, unissant le monde agricole pré-étatique (*tengbiise*), au monde étatique tout en trouvant les moyens de reclasser les groupes tardivement arrivés comme celui des artisans (Maranse), des négociants (Yarse) et des mercenaires (Kamboinse), par diverses procédures de mutations lignagères, soit dans les groupes fondateurs (*tengbiise*, *talse*), soit dans les nouveaux statuts de «gens de métiers» (statuts socio-professionnels).

Étrangers au monde du royaume sont les Silmiise dans une moindre mesure (compte tenu des contrats d'élevage) et les Silmimoose dans une large mesure. À cet égard, l'absence des Silmimoose dans l'énumération annuelle tambourinée (*benda*) des groupes dont l'activité est fondamentale à l'État du Yatenga est significative (Izard, 1985 : 64)<sup>32</sup> : ils sont inclassables, stigmatisés, donc marginaux. Il nous apparaît utile de cerner les fondements de cette exclusion en référence aux catégories de pensée des Moose et des Silmiise. La négation de ce groupe est-elle liée aux distinctions socio-économiques et à l'origine *silmiiga*, du point de vue *moaga*? À l'origine *moaga* du point de vue *silmiiga*? Y a-t-il chez les Moose un véritable discours de détestation ou de discrimination «anti-*silmiiga*» à l'énoncé clair?

La représentation du *Silmiiga* dans l'imaginaire *moaga* illustre parfaitement l'existence de barrières ou de seuils séparant des groupes voisins dont la forme la plus visible est le stéréotype, plus familièrement de nos jours, «la blague»<sup>33</sup>. Je reprends à mon compte les concepts de marqueurs et de stéréotypes qui trouvent leurs sources privilégiées dans la culture matérielle, l'assignation statutaire, la spécialisation fonctionnelle, la rivalité, le rapport de force, les comportements rituels, les récits mythico-historiques, etc. (Bromberger, 1988; Martinelli, 1995). La représentation de l'autre se construit sans ménagement, en son absence, en fonction de son appartenance ethnique et des traits psychologiques qui lui sont associés. Ce jeu de miroir par le biais d'une véritable «idéologie de l'autre» vise directement à réaffirmer la prééminence de celui qui juge. Cet antagonisme est exprimé par un ensemble d'opinions sur les différences physiques apparentes (le *Silmiiga* mince, brun aux cheveux lisses), psychologiques (le *Silmiiga* fourbe et craignant la mort), culturelles (le *Silmiiga* nomade ignorant le culte des ancêtres) et économiques (le *Silmiiga* hostile au travail agricole et exclusivement pasteur buveur de lait dépendant des vivres des sédentaires).

L'énigme et l'origine des Fulbe (on dira aussi Peul), ces mystérieux «hommes rouges», a suscité des récits et des hypothèses les plus fantaisistes, tant anthropologiques que culturelles, faisant référence aux Sémites, Hamites, voire aux Romains, Malaisiens, Dravidiens, et opposant en définitive le type du Fulbe «pur», «nilotique» au type «nègre»<sup>34</sup>. Certes les Fulbe, comme le dit Lacroix, se distinguent fréquemment de leur contexte humain par des traits somatiques particuliers, peut-être imputables à une influence génétique sémite. Mais le teint clair, les cheveux ondulés, le front haut, les extrémités et les attaches fines qui frappent les étrangers et constituent aux yeux même des intéressés le canon de la beauté, sont souvent absents chez nombre d'entre eux (Lacroix, 1989 : 1006-1007). Encore le fameux phénotype!

Mathieu (1988 : 145) constate chez les Fulbe du Burkina que les jeunes filles à peau claire ou brune sont dites de la «maison du père», (allusion traditionnelle à l'ancêtre blanc) sont particulièrement louées. Celles qui, moins favorisées par la naissance, ont le teint foncé sont de la «maison de la mère» (les autochtones noirs avec qui des échanges matrimoniaux ont eu lieu) et doivent rivaliser d'élégance et de charme pour s'attirer l'attention.

Dans une certaine mesure, il nous apparaît que le groupe fulbe est un ensemble ethnogénétique spécifique marqué par une gamme complexe de métissages anciens et récents associant stocks sémites et négroïdes et différenciant et non seulement les individus à l'intérieur d'une même communauté, mais aussi l'ensemble de celle-ci des autres communautés. Ce qui a pour effet d'offrir à l'intérieur d'un même groupe différentes déclinaisons morphologiques ou de pigmentation<sup>35</sup>.

Par ailleurs Amselle (1990 : 73-75), en s'appuyant sur les recompositions ethniques au Mali qu'il appelle un «système de transformations», nous met en garde contre «la fascination du Peul» : la recherche du phénotype ou d'une race pure peul<sup>36</sup>. Caractériser l'ethnicité peul est pour cet auteur une chimère du fait même d'avoir affaire dès le départ à une indistinction originare, ce qui rend absurde le fait même de poser la question de l'identité peul. Dans le delta intérieur du Niger, l'on devient peul, toucouleur, bambara, au gré des conversions ethniques ou religieuses. Reprenant à son compte les travaux de Khasanov sur le fonctionnement des sociétés nomades fortement articulées sur le monde environnant, Amselle écrit que les Peul nomades, pas plus que les autres peuples pasteurs, ne constituent une enclave autosubsistante ou une survivance de la préhistoire<sup>37</sup>. La *fulanéité* s'exprime d'abord par le nombre d'adaptations : insertion

lâche dans une chaîne de sociétés sédentaires pour les Peul nomades, jusqu'à leur disparition en tant que groupe ethnique semi-autonome ou leur intégration dans les grilles statutaires des grandes formations ethniques.

Le *fulfulde*, la langue des peul, illustre bien cette adaptation liée à la dispersion. Selon Dupire (1981 : 167) «Les dialectes du *fulfulde*, influencés par les langues voisines, sont si différents les uns des autres qu'un apprentissage est nécessaire pour se faire comprendre d'Est en Ouest des sous-cultures dépendantes des histoires locales et dont certaines sont depuis longtemps isolées les unes des autres». Botte et Schmitz (1995) penchent eux aussi pour les «paradoxes identitaires» du monde peul, à savoir une conception pluraliste de l'identité au regard des processus de conversion énoncés par les Peul eux-mêmes. Ces processus illustrent des situations aussi variées que l'allégeance d'un groupe nomade à un autre, le retour d'un sédentaire chez des nomades, l'absorption linguistique et culturelle de conquérants Peul musulmans par les populations hausa vaincues, en passant par d'anciens alliés ou asservis qui se proclament Peul. C'est toute cette histoire contrastée faite d'étapes, de transhumance, de guerres, de conversion à l'Islam, de prosélytisme, de métissages, qui invite ces auteurs à utiliser la métaphore de «l'archipel peul».

Lacroix (1989 : 1006-1007) remarque que l'endogamie, essentielle chez les nomades pour conserver le plus grand nombre de bétail, donc de force et de prestige possible, subit chez les sédentaires des entorses institutionnalisées apportées par l'Islam et la nécessité de s'adapter aux cultures voisines. Aussi faut-il comprendre que les Peul ne sont pas cantonnés à des parcours de transhumance immuables dictés par la seule logique d'un mode de vie pastoral. Ils font partie de sociétés dans lesquelles ils se sont assimilés à cause des remaniements politiques et d'une évolution des rapports de force entre Islam et «paganisme». Les assertions d'Amselle sur le destin peul dans la société bambara<sup>38</sup> sont à relativiser dans le cas des sociétés sédentaires du bassin de la Nakambe, y compris le *Moogo* où, par définition, leur arrivée tardive et pacifique et les prohibitions matrimoniales des autochtones n'ont pas permis l'ampleur du brassage constaté ailleurs entre Peul et conquis, réalité décrite dans nombre de monographies coloniales et encore vécue de nos jours dans le cas de mariages «mixtes».

Il est douteux de croire que les Moose maîtrisent les subtilités biologiques. Ils appréhendent quelques différences physiques apparentes avec les Silmiise, encore que ce groupe au *Moogo*, comme le décrivent les voyageurs, compte en son sein une majorité d'individus aux traits négroïdes. Cependant de nos jours, le type phy-

sique constitue au Burkina l'élément premier de l'identification d'un Peul, ensuite le patronyme. Si l'on ne peut privilégier l'exclusion fondée uniquement sur les distinctions physiques, il reste les pistes sociologiques et historiques caractérisées par l'originalité propre du *Silmiiga* qui s'organise autour du troupeau de bovidés. Ces pistes mettent en présence le pouvoir, l'autochtonie, la fixation sur le territoire, l'économie.

Il existe une manière d'être *moaga*. Celle-ci n'est pas la même pour tous. Tous les Moose participent à une même communauté mais, le comportement de chacun est ajusté à son statut. Un des premiers critères d'intégration à la société du royaume est l'autochtonie fondée sur la première occupation du sol. Celle-ci prend tout son sens sociologique en ce qu'elle est à l'origine de la classe sacerdotale des «maîtres de la terre». Avant l'apparition de l'État existait donc une société pré-étatique. Le *naam* (le pouvoir) lui-même qui donne naissance à l'État, a abandonné dans ce cadre son itinérance (les cavaliers *nakombse* conquérants) pour se légitimer grâce à une double relation à la terre et aux ancêtres, en se territorialisant par des commandements politiques et des investitures ritualisées par *Tenga*, déesse *tengbiiga* de la terre (Izard, 1983 : 299-393)<sup>39</sup>.

Endochtones sont les *tengbiise* et les *nakombse*, exochtones sont les Silmiise, «gens du boeuf» qui apparaissent après la formation de l'État au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette exochtonie est exprimée par la relation à la terre qui se caractérise par les parcours de transhumance. Sans repère fixe (la terre appartient à Dieu, c'est un espace que l'on parcourt), les Silmiise ont conscience qu'ils ne peuvent exprimer des droits de propriété sur le sol, mais qu'ils y sont étrangers et seulement tolérés (Delobsom, 1932; Pageard, 1969).

Les Silmiise sont, du point de vue *moaga*, des pasteurs associés à la terre non habitée, non cultivée. Si l'on envisage un centre «humain» et une périphérie «naturelle», la place des Moose est au centre, celle des Silmiise à la périphérie (Izard, 1985b : 25-33). La terre apparaît à la fois comme une instance de la fertilité et de la subsistance (transformation de celle-ci par le travail agricole), un lieu de reproduction sociale garante du mode et de l'ordre de la société (cultes des ancêtres) et ne pourrait être en définitive étrangère à l'histoire (ibid., 1983 : 299-293). Le rapport à la terre est fondamental et commande tous les autres rapports. Le procès de territorialisation du monde *moaga* sédentaire contre le monde nomade pastoral apatride des Silmiise (même conjonctuellement sédentarisé, il n'a pas de rapport symbolique à la terre) introduit également le procès de la transformation de la nature par le travail : société agricole séden-

taire et société pastorale nomade. Bien que le groupe *silmiiga* intègre en son sein des captifs agriculteurs (*rymaybe*), il n'en demeure pas moins du point de vue des agriculteurs moose, qu'il est uniquement composé de pasteurs<sup>40</sup>. Faut-il, au regard de toutes ces assertions, souscrire aux propos d'Aubin (1974), spécialiste des peuples nomades d'Asie, qui affirme qu'une société de pasteurs nomades s'oppose par l'ensemble de son destin et de ses caractéristiques à une société d'agriculteurs sédentaires et qu'il ne faut pas nier les incompatibilités irréductibles qui confrontent les exigences des deux modes de vie?

L'exclusion est aussi politique. La question de l'instauration du *naam* ne se pose pas d'autant plus que les Silmiise sont postérieurs à l'apparition de l'État (Izard, 1985b : 25-33). Cependant, un consensus économique né de la cohabitation explique ou autorise la présence des Silmiise dans le royaume : le *silmiiga* ne travaille pas la terre mais a besoin de produits agricoles et de pâturages, d'où le compromis du bail à cheptel. Cette complémentarité économique profitable aux deux parties – en ce sens qu'elle consolide leur spécificité de production – se traduit par le quasi-monopole des Silmiise sur l'élevage bovin dans le *Moogo*.

Les fondements de la marginalité sont également d'ordre psychologique. L'imaginaire *moaga* présente le *Silmiiga* comme un homme rusé, fourbe et paresseux<sup>41</sup>. À cet égard, Delobsom rapporte l'anecdote suivante sur les Silmiise qui étaient fort méprisés par les autochtones :

Lorsqu'un Peulh passait derrière les habitations des Mossis, et que sans savoir de qui il s'agissait, on interrogeait, on se contentait de répondre, ce n'est personne, ce n'est qu'un Peulh. (Delobsom, 1933 : Section bail à cheptel)

Image de la négation du *Silmiiga* fuyant et insaisissable dans le décor. Dans un autre ouvrage, le même auteur cite une légende expliquant l'origine commune du forgeron, du *Silmiiga*, du *Yarga* et du *Naaba* (le titre désigne le chef politique) dans la société *moaga*. Ceux-ci étaient des frères à qui Dieu remit individuellement un destin. Le cadet qui devint le *Silmiiga* se trouva lors de l'accomplissement de son destin «à la tête de troupeaux de boeufs gardés par les gens de sa race, avec des habits blancs et propres et coiffé d'un bonnet avec du lait en abondance». Des trois frères venus s'installer dans le royaume du puiné devenu *Naaba*, seul le *Silmiiga*, lors de la première rencontre avec le puissant souverain, garda son bonnet, s'accroupit et salua le roi familièrement, tandis que ses frères, plus craintifs, adoptaient d'autres atti-

tudes. La légende concluait que le *Silmiiga* qui avait montré peu de déférence en avait gardé l'esprit d'indépendance (Delobsom, 1932 : 123)<sup>42</sup>.

La référence à la fourberie vient davantage des conflits relatifs au croît du cheptel confié aux Silmiise. Les Moose les accusaient de détourner une partie du bétail en violation des accords dictés lors du bail à cheptel notamment sous l'administration française qui protégeait les éleveurs contre les excès des sédentaires. Il faut dire que les Silmiise n'étaient pas propriétaires de la majorité du bétail qu'ils avaient en garde et l'inégalité des clauses du bail les acculait à la misère et à des pratiques quelques fois délictueuses. Certes, l'indifférence réelle ou étudiée, la complexité de la langue *fulfulde* ont contribué à forger la renommée du *Silmiiga* que l'on dit volontiers intrigant et aimant les apartés. Stéréotype qui persiste encore de nos jours et nourrit une série d'humiliations allégoriques par le mépris verbal ou réel. Mais cette psychologie propre qui différencie le berger du non-berger est à chercher, selon Lacroix (1989 : 1006-1007), dans un certain nombre de valeurs considérées comme fondamentales et qui forment le *pulaaku*. Cette philosophie qui traduit les qualités appropriées aux Peul, la manière de se comporter en Peul. Elle prône le discernement (*hakkiiilo*), la résignation (*munyal*), la réserve (*semteede*), le courage (*cuusal*) qui dictent en toute circonstance l'attitude du Peul. La non-observance de ces valeurs se traduit par l'exclusion du groupe, ce qui équivaut pour le nomade à une véritable mort sociale<sup>43</sup>. Paradoxalement, Benoît (1982 : 60-67) constate avec justesse que dans le Yatenga, au-delà des origines diverses, le fait de prôner un idéal de vie presque semblable et de cohabiter dans une même région et dans un statut politique identique n'a jamais créé de «solidarité pastoraliste» des différents groupes peuls (Dyallube, Fitobe, Torobe) face à la société *moaga*. Au contraire, et même encore aujourd'hui, chaque groupe peul assume sa condition. La religion musulmane non plus n'a pas aidé à forger une solidarité durable face au monde *moaga*, essentiellement animiste.

Nous avons tenté de montrer, en dehors de tout schéma interprétatif préconçu, les constructions idéologiques des Moose à travers leur histoire présentant les Silmiise comme étant inférieurs en tout point. Constructions qui fondent *a posteriori* en partie celles des Silmimoose, du fait de leur origine *silmiiga*. La marginalisation du *Silmimoaga* infère une relation directe à son origine *silmiiga* dépréciée, le *Silmiiga* jouant ici le rôle de relais. L'ostracisme n'est pas prononcé, il est indirect, spécifique et subtil. Dans l'inconscient populaire *moaga*, le *Silmimoaga* est mis en avant du *Silmiiga*, même si les

rois entretiennent une autre échelle de marginalisation. Les Silmimoose ont en quelque sorte les travers des Silmiise dont ils seraient le filigrane. Le vocabulaire, tout en évoquant à travers la dénomination *Silmimoaga* la nature du métissage, assigne par le terme «*silmi*» avant «*moaga*» la distinction par un classificatoire discriminant.

Si composite qu'elle soit et ouverte à l'exogamie avec d'autres peuples voisins, la société *moaga* n'a nulle part dans sa langue de terme équivalent pour désigner le produit d'un mariage interethnique<sup>44</sup>. Le nom stigmatisant développe le corollaire de la marginalisation rappelée de façon récurrente. Pour Izard, c'est à la fois dans leur origine prohibée qui leur vaut de pratiquer l'élevage et l'agriculture, de vivre à l'écart des villages mais d'être sédentaires et dans leur petit nombre et leur très faible poids économique et politique, qu'il faut chercher les raisons de leur exclusion (1985b : 25-33). Cette explication qui s'appuie sur leur position relative dans l'échelle de participation économique et sociale bien qu'intéressante ne rend pas compte de façon satisfaisante de leur exclusion.

Du point de vue de la société *silmiiga*, nous n'avons pas élucidé les raisons de l'exclusion des Silmimoose, comme en témoignait la pesante domination des Torobe de Todyam sur les fractions silmimoose du Sud-Est du Yatenga. Une première réponse peut être fournie par l'analyse de l'histoire commune des Fulbe et des sédentaires dans les savanes soudano-sahéliennes. Les Fulbe n'ont jamais accepté les métissages périphériques autrement que par l'assujettissement de non-Fulbe dans les sous-groupes de gens de métiers ou de captifs à l'intérieur de la société ou encore les métissages concertés dans le cadre de la formation d'États qu'ils contrôlaient, notamment les théocraties musulmanes du Macina, du Nord-Nigéria et du Cameroun.

Faut-il considérer les Silmimoose comme une communauté métisse, bâtarde et déshéritée à la lisière de l'histoire et de l'État, condamné en quelque sorte à occuper uniquement les espaces interstitiels de la société *moaga*? Il convient de souligner qu'ils ne subissaient pas d'évitement social excessif, comme le montre l'atténuation de leur condition par l'exogamie aux éléments féminins moose et la mobilité résidentielle qui les faisait parfois habiter dans des villages moose. À certains égards, l'attitude du monde *moaga* se faisait complice. Leur situation se définit beaucoup plus par la marginalité que par l'exclusion, la caractéristique d'un groupe résiduel plutôt que celle d'un groupe ethnique. Peut-on devenir *moaga* dans ces conditions? L'être, c'est évoquer le patronyme de Naaba Wedraogo, l'ancêtre commun à tous les Moose, parler le *moore* et accepter la manière

d'être *moaga* et tenir son rang. Le sont devenus les «gens de métier» liés au service royal, les captifs d'origines diverses et les autochtones par le processus d'unification linguistique et politique. Ne pas l'être, c'est la condition des Silmimoose pourtant de sang *moaga* et moorephones<sup>45</sup>. Un *silmimoaga* n'est pas un *moaga* et ne peut le devenir. Il n'existe qu'à travers le référent *moaga* sans être pour autant *moaga*. Ne pas être assimilés pour les Silmimoose génère-t-il pour autant l'autoconscience ethnique?

### Les Silmimoose, une ethnie?

Cerner les processus ethniques au sein d'un État est malaisé le plus souvent. S'il y a bien eu, dans le *Moogo*, unification et consolidation dans un même système linguistique et politique, Izard a bien raison de souligner qu'il n'y a eu «ni homogénéisation, ni massification» (ibid., 1980 : 1597) comme l'atteste la reconnaissance de l'altérité pluri-ethnique et l'usage d'ethnonymes.

Définir l'ethnie de manière acceptable, c'est distinguer un groupement d'hommes qui ont la conscience de l'unité historique, territoriale, communautaire, une identité qui se singularise par le nom, les usages, bref la culture, des groupements humains voisins (Bromlei, 1983 : 5). L'identité ethnique chez les Moose a un spectre élargi par l'histoire puisqu'elle ne fait pas toujours coïncider les éléments fondant l'ethnie ci-dessus définis. L'ethnonyme subit de nombreux transferts vers l'identité ethnique classique, le statut social, la spécificité de production, la religion et les changements d'identité lignagère. Nous ne partageons pas l'avis d'Izard pour qui il n'y a pas d'ambiguïté dans les dénominations ethniques, quelles que soient les appartenances ethniques de ceux qui dénomment et ceux qui sont dénommés (1985 : 310).

La volonté de dissoudre les différenciations internes des sociétés antérieures à la conquête n'a pas toujours été couronnée de succès. À cet égard, le cas des Fulse que la perspective propre au pouvoir *moaga* fond en un seul groupe est édifiant (Lingane, 1995). De par son caractère historiquement composite, et en chemin vers la formation d'un État, l'organisation sociale *fulga* laisse apparaître trois groupes qui correspondent à des horizons ethniques différents qui nous échappent : les «chefs» (*konfe*) gens descendus du ciel qui se font appeler kurumba, les «prêtres» (*berba*, de nom clanique *sawadugu*) caractérisés comme autochtones maîtres des nuages et fossoyeurs et les forgerons (Staude, 1961 : 209-260). Qu'arrivent les *nakombse*, s'opère une recomposition qui enlève toute sa perception aux catégories qui forment la société. Les *konfe* et les *berba* passent dans le groupe des *tengbiise*, les forgerons demeurent

dans une position invariante, immuable, marginale par la profession castée. Cette recomposition institutionnelle n'empêche d'ailleurs pas qu'en leur sein, les Kurumba maintiennent leurs anciennes différenciations et parlent leur langue (*kurumdo*) tout en étant «mossifiés».

Dans la charte identitaire du *Moogo*, il faut distinguer dans le vocabulaire, les termes qui ne font pas référence immédiatement à l'ethnicité, mais au groupe social créé dont on nie les origines ethniques par une opération totalisante (*tengbiise*) et les termes qui font référence à un horizon ethnique plus ou moins précis (Nyonyose, Ninise, Kibse, etc.). Nous avons souligné plus haut la pertinence du couple *nakombse* conquérants/*tengbiise* autochtones. Dans le *Moogo* central et méridional conquis avant le Yatenga, le discours politique oblitère les premières réalités ethniques pré-moose (Nyonyose, Ninise) au profit du terme totalisant et indifférencié de *tengbiise*, si bien que l'on ne sait plus qui étaient les autochtones présumés, principalement les Ninise (Grue-nais, 1985 : 19-24)<sup>46</sup>. Formaient-ils une même entité historique? Les historiens en discutent encore.

Dans le *Moogo* septentrional par contre, le terme *tengbiise* renvoie sans ambiguïté dans la plupart des cas à des réalités ethniques pré-*nakombse*, du fait même que des fragments de groupes ethniques assimilés survivent dans des formations ethniques et politiques voisines ou indépendantes du royaume : les Kibse dans le *Kibgo* (pays dogon), les Ninise dans la région du Mounhoun (pays samo), les Fulse dans l'Aribinda (pays kurumba), etc. Sans être exhaustif, on peut retenir que les ethnonymes renvoient à une altérité ethnique précise (Kalamse, Fulse, Kibse, Ninise, Kamboinse), à une origine géographique (Maranse, Zangweogo, Kamboinse de Segou et de Kong)<sup>47</sup>, à une religion (Yarse musulmans), à un métier (Maranse, Yarse, Silmiise) ou à des besoins politiques par le biais des mutations d'identité lignagère ou sociale : Fulse devenus Ninise, Kibse devenus Fulse, *Nakombse* devenus forgerons, Silmiise devenus Maranse, Silmiise devenus forgerons moose, etc.<sup>48</sup>. De façon restreinte, l'appellation ethnonymique renvoie au patrilineage (*buudu*), de façon élargie au *moos buudu* (ensemble des lignages moose)<sup>49</sup>.

Faut-il considérer les Silmimoose comme une ethnie? Pour Izard, cela ne fait pas de doute. Le terme *Silmimoaga* a valeur d'ethnonyme même si les Silmimoose n'appartiennent pas à la société du royaume du Yatenga (1985 : 309)<sup>50</sup>. Nous pouvons accepter ce fait de façon minimale. N'entrant pas dans les classifications ethniques sus-définies, la désignation ethnonymique, dans son étymologie fait d'abord référence au métissage des entités *moaga* et *silmiiga*. Elle sert ici beaucoup plus à

une catégorisation qu'à une reconnaissance ethnique. On peut aussi appréhender les Silmimoose comme une ethnie spécifique par «conséquence» ou comme un avatar.

Il aurait été logique pour les Silmimoose que la proximité avec la société *moaga* plutôt que celle des Silmiise minoritaires, finisse par aboutir à leur assimilation naturelle du fait de leur nombre réduit et des relations matrimoniales les liant aux Moose. Cependant le processus d'absorption même s'il a lieu «biologiquement» reste absent historiquement et sociologiquement en ce sens que le refus d'intégration est exprimé par un ethnonyme discriminatoire. L'enfant né d'un *Silmimoaga* et d'une femme *moaga*, par filiation, est un *Silmimoaga*. La référence à la mixité joue un rôle classificatoire et de dé-socialisation important<sup>51</sup>.

Pour les Silmimoose tenus dans cette position périphérique, intermédiaire, l'accès à l'histoire n'est possible qu'avec le développement d'un processus d'autoconscience ethnique, ou du moins la prise en compte d'une spécificité. En d'autres termes, «devenir par distanciation graduelle, par divergence progressive, une ethnie vraiment distincte» selon l'expression de Breton (1981); évolution qui dépendra du niveau de conscience des intéressés, de la capacité à cristalliser une physionomie collective autour de traits nouveaux, d'une identité propre. Utopie sans doute, car une telle tendance n'est pas observable, les Silmimoose cherchant toujours à être Moose.

Shapiro envisage à cet égard plusieurs attitudes selon chez les groupes métis :

S'ils sont peu nombreux, les métis tendront à être absorbés par l'un ou l'autre des groupes en présence; s'ils sont relativement nombreux, mais dispersés, leur absorption par la société globale finira par se faire, mais s'ils sont proportionnellement nombreux partout, ou nettement groupés en certains points du pays, les conditions seront plus favorables à leur stabilisation en groupe ayant son identité propre. (1954)

Pour Bromlei,

Il est quelque peu difficile de distinguer le brassage ethnogénétique de l'assimilation ethnique. Ce que ces processus ont de commun, c'est l'interaction d'*ethnos* non apparentés. Mais dans le premier cas, c'est un nouvel *ethnos* qui se forme alors que dans le second on ne voit que disparaître un des *ethnos* en interaction (généralement une partie de ses représentants). (1983 : 17)

Diakité nous cite au Mali le cas des Arma minoritaires mais groupés, qui se forment et s'affirment en tant que groupe ethnique issu de l'interaction entre éléments

d'origine principalement songhay (femmes) et conquérants marocains (hommes) du XV<sup>e</sup> siècle, en développant la prise de conscience ethnique (1989 : 135-148)<sup>52</sup>. Peut-on trouver cette forme d'autoconscience ethnique chez les Silmimoose? Oui assurément, ils avaient eu cette autoconscience en se sachant distincts des autres. Mais le processus a avorté, car il n'avait pas reçu la légitimation des groupes en présence pas plus que ses initiateurs n'ont eu les outils pour se constituer une communauté particulière ayant des caractéristiques bien à elle pouvant conduire à une affirmation et à une émancipation. Les Silmimoose bien qu'issus de deux groupes non apparentés, regroupés mais minoritaires au Yatenga, dispersés dans le reste du *Moogo*, n'ont jamais pu se former comme une entité possédant des caractéristiques propres fondant l'ethnie, pas plus qu'ils ne sont parvenus véritablement à se dissoudre dans l'ensemble *moaga*, comme l'ont été les autochtones et les peuples d'origine étrangère tels les Kamboinse, les Maranse, les Yarse. Les Arma en comparaison sont d'excellents artisans du cuir et de bons commerçants qui parlent l'arabe mais aussi le songhay, tout en revendiquant en premier l'origine arabe associée à une ascendance de conquérants. Dès lors, les Silmimoose ne pouvaient jouer un rôle déterminant dans l'histoire du *Moogo*.

L'occupation française a tenté de relancer le processus en libérant les Silmimoose de la domination des Torobe en 1897 par la création du cadre indépendant du canton *silmimoaga* de Bema. En outre, les colons suivaient leur évolution économique rapide associant l'agriculture, l'élevage et le commerce à l'imitation des Yarse, sous la pression de l'impôt (Tauxier, 1917 : 618-619).

La dénomination *silmimoaga* renvoie à un ancrage identitaire. On peut y voir une catégorie d'auto-assignation et d'exclusion utilisée dans un «sens comme dans l'autre». Cette dénomination présente tous les aspects du marqueur construit et codifié dont la fonction est le repérage et l'identification symbolique et sociale. Être *silmimoaga* aujourd'hui, c'est l'être d'abord par le patronyme, marqueur pour les «autres». En réalité c'est de parler *moore*, d'agir en *moaga* et sans le dire d'être une composante du monde *moaga* même si les Moose ne l'entendent pas toujours de cette façon en raison de fines discriminations qu'ils continuent d'observer. Ethnie prohibée, occultée et résiduelle en marge de l'histoire pourrait-on être tenté de dire à propos des Silmimoose. La nomenclature ethnodémographique de la République du Burkina ne les considère pas comme une ethnie mais comme un sous-groupe

*moaga*. L'exclusion des Silmiise et des Silmimoose du monde du pouvoir (la possibilité d'un *silminaam* «pouvoir *silmiiga*» ayant toujours été récusée) s'est traduite par l'attitude singulière du monde *moaga* vis-à-vis de deux tentatives qui ressemblaient fort à des intrusions, ou si l'on veut, à des parenthèses dans le monde du *naam*: la première dans le cadre précolonial et la seconde en prolongement dans les temps actuels.

Naaba Moatiba (1729-37), souverain de Wogodogo, est présenté par toutes les traditions historiques moose comme un «usurpateur peul»<sup>53</sup> ayant pris le pouvoir à la mort de Naaba Wubi au détriment du futur et légitime Naaba Warga. Son règne dura huit années et il disparut dans des circonstances non élucidées sans laisser de descendants<sup>54</sup>. Le second cas est illustré par le régime d'exception du capitaine Sankara, d'origine *silmimoaga* et Président du Burkina Faso de 1983 à 1987 dans le cadre du Conseil National de la Révolution (CNR). Le processus révolutionnaire qu'il a initié dans le but de «changer en profondeur la société burkinabé» s'est engagé, à l'instar de l'exemple de Yaméogo (premier président du Burkina) dans une épreuve de force contre le réseau des puissantes chefferies moose présentées comme «le pouvoir féodal» et «danger n°1 de la société» (Savonnet, 1986: 188). Pour les hiérarchies moose, c'était la deuxième tentative d'usurpation et l'on rappelait à l'envie dans les cercles fermés son origine interdite et sa volonté de vouloir régenter «un monde déjà pensé et organisé»<sup>55</sup>.

Les quatre années de son pouvoir s'achevaient avec sa mort lors du coup d'État du 15 octobre 1987. L'une des premières tâches de recomposition des alliances sociales et politiques traditionnelles du Front populaire (dont le Président était d'origine *moaga*) qui succédait au CNR et prônait une «rectification de la révolution», fut de se réconcilier avec les chefferies «bafouées» qui représentaient de fortes solidarités paysannes qu'aucune autorité politique ne pouvait ignorer. Si pour certains politistes, la révolution sankariste était dirigée contre l'hégémonie *moaga*, pour d'autres, l'arrivée au pouvoir de son successeur, Compaoré, ne peut être considérée comme une revanche des Moose. Même si quelques-uns encore, comme l'écrit Loada, expliquent la désinvolture de Sankara vis-à-vis de ce que le marxisme vulgaire appréhendait improprement comme une «féodalité», par son appartenance à une catégorie sociale dominée dans le référent *moaga* (1996: 277-297). S'il est établi, et l'histoire en jugera, que «la rectification de la Révolution burkinabé» puisait dans des divergences politiques plus profondes entre ses «chefs», il n'en demeurera pas moins que l'appartenance *silmimoaga* de Sankara et son «agressivité»

ont subtilement joué dans les souhaits des chefferies moose quant à l'urgence d'un changement politique face à l'«ennemi».

## Notes

- 1 Moulé par les vicissitudes de l'histoire, les manipulations diverses et au vécu sociologique, le concept de l'ethnie fait aujourd'hui l'objet d'une nouvelle approche par des travaux de recherches plus rigoureux qui remettent «les pendules à l'heure» en montrant les différences de sa perception selon les groupements humains. On peut citer entre autres Amselle et M'Bokolo (1985); Chrétien et Prunier (1989); Le Calennec et Richard (1996); De Bruijn, Van Dijk et Amselle (1996).
- 2 Lexique: La transcription des termes *moore* (langue des Moose ou Mossi, groupe ethnique majoritaire du Burkina Faso) se fait de la manière suivante: les tons ne sont pas notés; *u* correspond au «ou» français, *e* au «é»; une voyelle seule est brève, une voyelle double est longue, le *g* est toujours dur, *s* ne donne pas *z*, *j* se prononce *dj*.

Tous les ethnonymes *moore* ont la même forme: singulier en *-ga*, pluriel en *-se* ou *-si*, nom de la langue en *-re*, locatif local en *-se*, territorial en *-go*. Les ethnonymes et les appellations diverses que nous utilisons sont en *moore* ou en *fulfulde* (langue peul). Une parenthèse indique les noms communs par lesquels sont généralement connus les groupes désignés, la forme des noms au singulier est écrite en italique ainsi que d'autres dénominations locales. Nous employons le terme de Silmiise (ethnonyme *moore*) en place de Fulbe ou Peul quant nous parlons explicitement des Fulbe du *Moogo* et les termes de Fulbe et Peul dans les contextes extérieurs. Tous renvoient à la même désignation. Naaba signifie littéralement chef en *moore*. Le Burkina Faso est le nom de l'ex-Haute-Volta depuis 1984.

- 3 Une fraternisation spontanée s'exprimant par la blague codifiée qui amène des individus issus de deux groupes ethniques à se moquer mutuellement des travers supposés ou réels.
- 4 Cette apparente homogénéité du bloc *moaga* trouve quelques fois ses limites en fonction des thèmes mobilisateurs à travers lesquels réapparaissent les vieilles rivalités entre les anciens royaumes qui composent le pays *moaga* (un passé tout proche et encore agissant). Plus particulièrement, l'opposition entre le Yatenga au Nord-Ouest et Ouagadougou au Centre. Le premier président du pays (1960-1966), Maurice Yaméogo, *moaga* de Koudougou s'est ainsi heurté aux puissantes chefferies du Centre qui lui contestaient son pouvoir au point de tenter une sédition par la prise armée du palais de l'assemblée territoriale par des cavaliers (institution de transition mise en place par la France avant l'autodétermination) le 17 octobre 1958. Est-ce que ce que l'on nomma par la suite le «18 Brumaire» du jeune souverain Naaba Kougri était une réaffirmation de la vocation multiséculaire de son peuple à régner sur le territoire qui constituait la plus grande partie de la Haute-Volta? L'échec de l'instauration d'une monarchie constitutionnelle permit au président Yaméogo de faire voter des lois draconiennes pour museler et ruiner les chefferies moose jusqu'à sa propre chute en 1966 à laquelle prirent une part active



- ses ennemis aristocratiques. Sans avoir toujours été couronnées de succès, les entreprises des chefferies moose ont été souvent au coeur des changements politiques de l'État ou ont constitué l'enjeu des luttes politiques et partisans, ce qui traduit selon Savonnet-Guyot (1986 : 126) «la preuve de leur poids spécifique et de leur forte personnalité».
- 5 Les Moose représentent un peu plus de la moitié de la population soit plus de 6 millions de personnes sans compter les émigrés en Côte d'Ivoire. Territorialement, leur habitat représente également un peu moins de la moitié de la superficie du pays.
  - 6 En 1932, la colonie de la Haute-Volta est dissoute pour «non viabilité économique». En 1937, elle se trouve démembrée et ses territoires répartis entre la Côte d'Ivoire, le Soudan français et le Niger à cause de la possibilité d'utiliser le réservoir de main-d'oeuvre de régions climatiquement déshéritées au profit d'immenses besoins (plantations et chantiers publics de la Côte d'Ivoire; projets rizicoles de l'Office du Niger au Mali). La reconstitution de l'ensemble territorial obtenu en 1947 fut le projet obstiné de Naaba Kom, le roi *moaga* puis de son fils Naaba Saga pour sauver l'identité de leur peuple. Comme le souligne avec raison Savonnet-Guyot, au-delà de la reconstitution territoriale, et plus tard de la question de l'autodétermination, se profilaient les enjeux considérables des luttes politiques qui marquèrent la difficile genèse de l'État voltaïque. La sécession en 1954 qui consomme la rupture entre l'Est et l'Ouest du pays, est provoquée par le départ de Nazi Boni et de ses partisans du Parti Social d'Émancipation des Masses Africaines (le parti pilote voltaïque dominé par le pays *moaga* dans la revendication de l'indépendance) pour fonder un nouveau parti, le Mouvement Populaire Africain dont le rayon d'action et la zone d'élection sont la région de Bobo-Dioulasso, capitale économique de l'Ouest. Et c'est cette fronde de Nazi Boni qui alimentera, quelques années plus tard, l'éphémère Mouvement Autonomiste de l'Ouest (MAO). Dans les débats envenimés qui avaient entouré la création de deux grands pôles politiques entre lesquels se partageaient alors les pays de l'ancienne Afrique occidentale française, le Moogo Naaba Saga mettait en garde contre une entreprise «qui ne tiendrait pas compte des réalités intra-historiques de chaque peuple et, en particulier, du nôtre, dont on connaît les caractéristiques» (Savonnet-Guyot, 1986 : 135-142).
  - 7 Cette colonisation intérieure est encouragée par l'État, quelque soient les régimes, qui préfère faire profiter ce dynamisme démographique *moaga* au Burkina plutôt qu'à la Côte d'Ivoire, principal pays d'émigration des Burkinabè.
  - 8 Ce projet devenu réalité en 1997 est né de l'imagination de certains intellectuels et hommes politiques moose. Le président de la République, Blaise Compaoré, avait donné son aval pour que l'État finance ce film, dont le budget s'élevait à plus d'un milliard de francs CFA. *L'Indépendant* sous la plume de H.S., a été le journal le plus virulent, à travers plusieurs articles où il attirait l'attention du chef de l'État sur le délaissement dont était victime la ville de Bobo-Dioulasso dans l'Ouest, deuxième ville du pays qui se mourait et dans le même temps qu'il (le président, sous-entendu *moaga* d'origine) finançait une oeuvre qui sera retenue comme la sienne.
  - 9 Opinion du GRAVE (groupe de réflexion et d'actions valorisatrices de l'Éthique), *Observateur Paalga*, juillet 1993, no. 3462.
  - 10 Bien des critiques à l'encontre du monde *moaga* au Burkina comme en Côte d'Ivoire traduisent en fait une certaine impuissance face au dynamisme et à la forte identité culturels ou encore au sens de la discipline. Ces caractéristiques sont fondées sur la tradition hiérarchique propre aux Moose, aidés en cela par leur nombre, leur solide tradition expansionniste et assimilationniste, leur expérience historique en matière de contrôle politique.
  - 11 Le regard porté sur l'autre est toujours une affaire délicate. C'est le lieu ici d'évaluer l'instrumentalisation politique du savoir anthropologique et ethnologique pendant la période coloniale par l'association des variables psychologiques aux critères morphologiques (Boëtsch et Savarese, 2000). Quelles peuvent être pour les «observés» les conséquences de ce regard de l'anthropologie physique sur leur identité culturelle? On le verra plus loin dans cet article.
  - 12 Si la séparation ethnique au Burkina semble plus marquée entre Peul et sédentaires, probablement du fait de l'arrivée tardive de ceux-ci dans un espace déjà construit à la veille de la domination coloniale, ailleurs, comme le souligne Amselle (1990) dans *Logiques métisses*, l'on devient Peul ou toucouleur, Hausa ou Bambara, selon les nécessités du moment, à partir d'un système de conversion ethnique».
  - 13 Il est en ainsi de l'ethnonyme générique «Gurunsi» qu'attribuent les Moose aux Kasena, aux Lela, aux Nuni, sociétés segmentaires qu'ils n'ont jamais pu dominer militairement et qui signifie «non circonscrits», en d'autres termes barbares.
  - 14 La décision d'écrire cet article s'explique par l'effacement de cette «mémoire *silmimoaga*», mémoire récente vieille d'environ un siècle et demi. Marginalisés par la recherche ou traités incidemment ou accessoirement, les Silmimoose méritent d'être mieux connus par une collecte systématique des données. Ce travail qui mobilise mes recherches personnelles et celles d'autres chercheurs se veut comme une introduction.
  - 15 Le principe de l'autochtonie n'a pas toujours coïncidé avec la première appropriation de la terre. Des groupes allochtones ont été territorialisés et investis au gré des reclassements politiques, notamment dans le royaume du Yatenga.
  - 16 *Naam* : cette force qui permet à un homme d'en commander un autre. Le *naam* est le droit associé à *panga*, la force. C'est la conviction que tous les Moose, descendants de Wedraogo, l'ancêtre fondateur, ont vocation à exercer un commandement.
  - 17 Désigne les rois et leurs lignages. Les *nakombse* évincés du pouvoir étant relégués dans la catégorie des *talse* par un processus de roturisation.
  - 18 Les Kurumba ou Fulse. (sg. *Fulga* ethnonyme *moore*), passés progressivement sous la domination *moaga*, constituent le plus grand groupe d'«autochtones» du Yatenga. Ils sont, avant l'arrivée des *nakombse*, le groupe politiquement dominant regroupé autour du royaume du Lurum dont le territoire s'étendait sur la plus grande partie des régions actuellement dénommées Jelgogi et Yatenga.

Les forgerons sont issus de plusieurs origines ethniques pré-moose ou *moaga* et constituent par excellence un groupe « supra-ethnique » de populations ou d'individus

- asservis à un métier. Si dans le reste du *Moogo*, le statut de forgeron, pourtant toujours lié à une appartenance lignagère, mais dépourvu d'implications sociologiques et idéologiques particulières, n'est associé à aucune interdiction d'ordre matrimonial, dans le Yatenga, l'idéologie *moaga* reprend à son compte l'exclusion des forgerons pratiquée par les populations conquises. Gens dont la proximité à la sacralité de la terre où ils enfouissent leur forge et domptent le feu les fait à la fois redouter, et gens dont pourtant l'industrie est doublement indispensable à un peuple de guerriers et d'agriculteurs. Les forgerons sont perçus comme une catégorie socio-professionnelle distincte. On devient forgeron, on ne cesse pas de l'être.
- 19 Ayant déformé le terme wolof servant à les désigner, les Français dénomment Peul, ceux qui s'appellent eux-mêmes Fulbe (sg. *Pullo*), que les Anglo-saxons à la suite des Hausa nomment Fulani, et les Allemands Fulas ou Ful (Lacroix, 1989 : 1006-1007). Les Moose les désignent par l'ethnonyme Silmiise (sg. *Silmiiga*).
  - 20 Corrélée à la détérioration des pâturages sahélo-soudanais, la disponibilité de la chimio-prévention de la trypanosomiase depuis quelques décennies engendre de nouveaux flux migratoires des éleveurs de zébus vers les zones méridionales humides. Dans ces «nouveaux pays», les Peul doivent faire la preuve de leur adaptabilité aux conditions écologiques différentes et en même temps négocier de nouvelles formes de relations avec des populations qu'ils connaissent peu. On peut utilement consulter la carte établie par Boutrais (1994) pour rendre compte de cette mobilité contemporaine.
  - 21 Dim Delobsom, personnage à la trajectoire et aux écrits controversés, est un *nakombga* devenu fonctionnaire de l'administration française, puis éphémère chef *moaga*. Il consacra comme traditionniste ou comme «premier ethnographe autochtone» quelques monographies aux Moose. Ses travaux traduisent aussi son «époque», une époque coloniale pour un «indigène évolué» (Piriou, 1995).
  - 22 Dans l'ancienne stratification sociale précoloniale, ils étaient des *macube* (sg. *macudo*), esclaves, et depuis des *rymaybe* (sg. *rymaydyo*) affranchis (Mathieu, 1988 : 137).
  - 23 Izard (1985) signale également chez les prestataires silmiise à la cour des *rymaybe* (*rabense en moore*) bouchers et les guérisseurs maraboutiques de Todyam et Bosomnore.
  - 24 Foulés (Fulse ou Kurumba), Habbés (Kibse ou Dogon).
  - 25 *Napogysure* : système matrimonial royal d'accumulation et de distribution de femmes dans le cadre des prestations matrimoniales liant le souverain à ses sujets. Le chef donne une femme au serviteur à condition de recevoir en retour la première fille du couple dont il pourra disposer librement.
  - 26 L'adultère était sévèrement réprimé chez les Moose. Pour les *talse*, cet acte est passible de l'exclusion du lignage (*buudu*) et chez les nobles de la peine de mort. Les enfants nés hors mariage sont rejetés par la famille paternelle et souvent mis à mort. Ils ne peuvent être recueillis que par la famille maternelle en raison de l'attachement séculaire porté aux neveux (*yagense*) chez les Moose. L'installation des premiers Silmimoose dans les villages moose peut être liée à cette procédure d'obligation morale vis-à-vis des neveux. Selon Tauxier, la première branche des Silmimoose issue d'un mariage entre un *Silmiiga* et une femme *moaga* préféra s'installer en pays *moaga* (Kalsaka au Yatenga) plutôt que chez les Silmiise, craignant de ne pouvoir être reçue en ce milieu du fait de leur sang *moaga*. Par la suite, leurs descendants s'unirent avec des femmes moose et jamais avec des Silmiise (1917 : 608).
  - 27 Notamment au Yatenga sous le règne de Naaba Kango (1757-1787) marqué par l'arrivée massive de captifs kibse de la plaine du Gondo et fulbe du Jelgoji. (Izard, 1980 : 1504-1505).
  - 28 Tauxier souligne que les cas de mixité sont à situer à l'ouest de la boucle du Niger (1917 : 607). Notre sujet traite plus spécifiquement du cas de la société *moaga* face aux métissages. L'attitude des Moose vis-à-vis des pasteurs peul n'est pas isolée. On constate partout ailleurs dans le Burkina la prohibition formelle des unions avec les Peul pour des raisons sociologiques et idéologiques voisines de celles des Moose : le nomadisme, la peur de la mort, l'absence du culte des ancêtres, la «beauté excessive ou la légèreté des femmes». Fondamentalement cette discrimination est fondée sur la peur du nomadisme, la peur de l'autre qui n'a pas d'attache à la terre nourricière, à la terre-mère, à la terre divinité. Seule exception, les Samo, peuple sédentaire de l'Ouest, entretiennent une relation de parenté à plaisanterie avec les Peul.
  - 29 Sur l'origine des Silmimoose du Yatenga, les différentes versions collectées par Benoît (1982) dans la région de Bema font allusion à un ancêtre peul au cheminement migratoire variable qui a eu une liaison avec la fille d'un chef *moaga*.
  - 30 La religion traditionnelle l'emporte largement chez les Silmimoose du Yatenga sur l'Islam et inversement, ceux de Wogodogo sont en majorité musulmans. Selon Tauxier, ils seraient en 1917, 500 musulmans sur 5627 individus. En plus, la particularité au Yatenga réside en l'adhésion principale des chefs silmimoose à l'Islam qui est pour eux «une manière de se distinguer de la masse. Cela leur permet d'arborer le turban et des vêtements amples.» La religion traditionnelle, appelée aussi religion *sangare*, se réduit en culte des ancêtres, de *Wende* (dieu *moaga*), de la terre (divinité *Tenga*) et de l'usage des boissons fermentées (1917 : 618-788). Toutefois, de nos jours, les Silmimoose du Yatenga sont presque tous devenus musulmans.
  - 31 On ne sait pas trop bien l'origine des Silmimoose affectés, dans les villages spécialisés dénommés Bagare, à la garde des cheptels royaux. Ces villages dépendaient uniquement des rois et constituaient un refuge pour tous ceux qui étaient pourchassés. Les gens de Bagare sont en partie des Silmiise, des Silmimoose et autres captifs d'origines diverses. Ils sont tous soumis à l'endogamie stricte et ont statut de captifs royaux utilisés quelques fois comme guerriers.
  - 32 Ne sont pas énoncés les commerçants. Cependant, il est remarquable de voir apparaître dans l'énumération le groupe interne à la société *silmiiga* des *setba*.
  - 33 La fine discrimination verbale dans ses formes nouvelles se retrouve fréquemment par la précision «peul ou poulote au féminin» quand il s'agit de nommer un individu peul qu'il soit passager dans un autocar ou médecin en ville. On précisera moins souvent bissa, samo, etc.

Dans le cas du Bénin, Bierschenk (1995) nous livre avec beaucoup d'humour l'auto-représentation des Peul et le regard porté sur eux par les populations voisines.

- 34 L'idéologie coloniale et l'ethnographie qui en résulte a joué un rôle important dans la formation de certains préjugés favorables aux Fulbe à cause surtout de la tentation de la théorie des races qui explique l'intérêt des Européens à l'égard de populations classées rouges ou blanches, berbères ou sémites (Peul, Maures, Touareg) afin de rendre compte des différences entre populations (Amselle, 1990 : 72-73). Williams (1988) qualifie de «dualisme racial» les fondements mythico-anthropologiques des écrits des voyageurs et ethnologues français du XIX<sup>e</sup> siècle favorables aux Peul et à d'autres groupes. La théorie des faciès n'a pas échappée au Capitaine Binger, un explorateur français qui de passage au Burkina à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, oppose dans ses descriptions les Fulbe noirs de Boromo, de Wahabu (semblables à ceux du Futa sénégalais) aux Fulbe blancs du Jelgoji et du Kotédugu «peu métissés, presque blancs» comme ceux du Hausa, du Macina et du Ferlo. «Leurs femmes ont le type sémite très prononcé». Les premiers seraient issus d'un stock fulbe non renouvelé par de nouvelles vagues migratoires et dilués dans la région d'accueil, les seconds s'étant peu métissés (1892 : 380-391). Le même discours se retrouve chez Tauxier qui distingue à l'envie la «race peule» de la «race nègre», bien qu'il remarque que «du point de vue physique, le peul du Yatenga, assez mélangé de sang nègre, surtout le Diallubé, est aussi noir que les Mossis et Foulés. Le métissage lui ayant donné de la robustesse. Il n'a pas la maigreur, les reins de chat écorché, les oreilles caractéristiques énormes bien détachées de la tête, le petit menton en pointe et la couleur relativement pâle du visage des Peuls de l'Issa-Ber. Bref, il semble plus mélangé de sang nègre que ce dernier» (1917 : 661).

Dans la même veine, Dupire (1962 : 2-3) constate chez les Wodaabe du Niger l'«amalgame des traits», l'importance que ceux-ci accordent à leurs caractères physiques «à en juger par le souci qu'ils ont de leurs origines raciales» : peaux claires, traits fins, nez aquilin, membres longs, attaches délicates, visages étroits et fins, etc.

On trouvera chez Barry (1985) une excellente étude sur les préjugés concernant les Peul.

- 35 Par exemple, les Fulbe Dyallube sont d'origine Hal Pulaar (toucouleur), donc déjà issus d'un premier métissage entre Fulbe et Mandé avec une prédominance noire soulignée par les voyageurs. Incontestablement le groupe fulbe est le produit d'une interaction génétique longue et consolidée. Les recherches récentes ont montré que les ressemblances génétiques mutuelles entre trois populations fulbe étaient moins grandes que celles qui unissent chacune d'elles à des groupes non-fulbe, voisins ou géographiquement éloignés (Lacroix, 1989 : 1006-1007).

Certains Fulbe développent un discours de distinction. Ils désignent par le terme *Leydi Baleebe* (terre des noirs) les régions du Sud où ils s'établissaient. La langue *fulfulde* distingue le Blanc, l'Européen, par le terme *daneejo* et le Noir par *baleejo*. Péjorativement, nègre se dit *kaabo*, du radical *haad*, qualifiant ce qui est amer de goût. Les Fulbe ne se qualifient ni de «blanc» ni de «noir», mais de «rouge».

Le terme «*min Fulbe*» (Nous les Fulbe, le Nous étant exclusif) employé quelques fois par les Fulbe, traduit la séparation des bergers des non-bergers, c'est-à-dire des autres hommes. Par ce fait, le Fulbe se distingue des autres hommes dont il est anthropologiquement et techniquement distinct. Il est donc noble (*dimo*), spécialisé dans le pastoral, ignorant tout ce qui a trait au travail du bois, du fer et de la terre, confié à des artisans castés professionnellement (Mathieu, 1988 : 43-137).

- 36 En l'occurrence, le «Peul pur» serait-il le Peul, le nomade rouge, le *Bodaado* aux cheveux laineux qui se considère comme Blanc et qui pratique le *pulaaku*, c'est-à-dire la manière de se comporter en Peul, le code social et éthique. En cela, Amselle (1990 : 72-73) s'oppose à Dupire (1962) et à une tendance de l'anthropologie physique française à qui l'on a reproché de dévaloriser le Peul sédentaire et musulman au profit du «Peul pur», le nomade. En effet ce paradigme islamique interprété divise la société peul en deux composantes, l'une nomade et pastoraliste, l'autre sédentaire et musulmane : «Peuls de brousse» mauvais musulmans et «Peul des villes» qui n'ont plus de troupeaux.
- 37 Bernus (1993 : 162-167) au sujet des Touareg (ou Tamasheq), autre groupe nomade pastoraliste dispersé sur un vaste territoire, nuance cette affirmation. Tout en absorbant des populations autochtones, la société touareg fondée sur la guerre, l'esclavage et la maîtrise d'un espace, s'est culturellement préservée des sociétés environnantes notamment par le langage rattaché au rameau berbère, la hiérarchie sociale et la civilisation pastorale.
- 38 Et dans cette perspective, entre autres, l'intégration des métis Peul Bambara au groupe majoritaire.
- 39 Le rituel royal du *ringu*, quête de légitimité faite par tout nouveau roi auprès des maîtres de la terre, exprime exemplairement le type de relation qui lie les conquérants aux autochtones. Par le *ringu*, le roi des Moose du Yatenga devient le roi du royaume et le seul prêtre de cette religion abstraite qui associe *Tenga*, divinité des gens de la terre, à *Wende*, divinité des chefs et en fait un couple.
- 40 Les Fulbe considèrent l'agriculture comme une activité non noble et la réservent aux captifs *rymaybe* d'où le mépris pour les paysans sédentaires. On trouve le même constat chez Dupire pour qui «à cause de sa spécialisation outrancière, cette économie dépend étroitement de l'agriculture et de l'artisanat des sociétés voisines» (1962 : 127). Situation qui appelle un autre paradigme : celui de l'esclavage comme moyen de production indispensable dans la société peul. L'abolition de l'esclavage à la faveur de la colonisation entraîne une mutation majeure : l'avènement du Peul agriculteur et la déstructuration des groupes peul semi-sédentaires. Ce qui n'empêche la persistance d'une identité servile et la clientélisation de nouvelles formes de dépendance dans le champ des allégeances symboliques. Au Yatenga et ailleurs dans le Nord du Burkina, les *Rymaybe* ont confirmé leur «destin paysan» en une sorte de «revanche de victoire» économiques contre l'aristocratie peul condamnée à la vaine pâture. Les relations actuelles sont très formelles entre les asservis d'hier et les maîtres. (Benoît, 1982; Pillet-Schwartz, 1996).
- 41 On retrouve le même argumentaire chez Binger qui considère le Fulbe comme étant d'une intelligence supérieure à celle du

- Noir fétichiste sur lequel il l'emporte dans la domination politique excepté le Noir du Mande qu'il ne peut évincer (1892 : 393). Tauxier abonde dans la même description psychologique. Pour lui, l'imagination et la sensibilité du Peul sont supérieures à celles du nègre puisqu'il est plus familier avec l'Européen. Il serait en outre dissimulé, sournois et « au point de vue de l'énergie, le Peul est paresseux. L'art pastoral ne le prédisposant pas aux travaux durs et au courage patient . . . L'idéal pour le Peul est la prière dans la mosquée ou le maqam. Bref, les aptitudes du Peul à la production (sauf à celle du bétail) sont à peu près nulles » (1917 : 661). Dans le même registre, Dupire écrit que « même sédentarisé, il reste apatride, profondément individualiste, ignorant le culte des ancêtres, fuyant devant la mort, dont l'idée même lui est odieuse, comme en face des épidémies et des exactions » (1970 : 582).
- 42 Au contraire des sujets moose qui se prosternent devant le Naaba, les éléments d'origine extérieure (Silmiise, Yarse, Maranse, Hausa . . .) ne sont pas soumis à la même déférence.
- 43 Ces valeurs, comme le soulignent Dupire (1981) et Amselle (1990) qui se retrouvent dans bien d'autres sociétés africaines et dans l'Islam ne sauraient véritablement définir une spécialité peul. Encore que, ressuscité et instrumentalisé, le *pulaaku* sert de fondement idéologique à la transnationalité et à la spécificité identitaire peul sur la scène politique contemporaine au Cameroun, au Bénin et au Nigeria avec de nombreuses mésaventures (Vereecke, 1993; Guichard, 1990; Bierschenk, 1992 et 1995).
- 44 On aurait pu dire *Moosilmiiga* (*moaga* et *silmiiga*) pour mettre en avant l'ascendance *moaga*. En outre le produit des mariages entre Moose et groupes externes ou voisins (Maranse, Yarse, Bissa, Gurunsi . . .) n'a jamais donné des dénominations du genre *Marangmoaga* (*Maranse* et *Moose*) ou *Yargmoaga* (*Yarse* et *Moose*). La même appellation discriminatoire se retrouve en *fulfulde* qui désigne les Silmimoose par Natto (sg. *Natto*).
- 45 Même si la langue, comme le souligne Nicolas (1973 : 105) ne saurait à elle seule constituer le fait ethnique, il n'en demeure pas moins qu'elle véhicule l'identité du groupe qui la parle. Elle s'impose comme un donné naturel, irréductible, de l'ordre de l'apparence physique. La langue unit, isole et résiste plus efficacement aux influences que les autres aspects de l'ethnicité.
- 46 Les Ninise sont assimilés à la fois dans les différents travaux aux Kibse (région de Yako), aux Samo ou aux Gurunsi (région de Koudougou).
- 47 Zangweogo : ethnonyme *moore* désignant les commerçants hausa.
- 48 On trouvera chez Izard (1985 : 309-349), l'énumération complète de toutes les procédures de mutation lignagère dans le cas du royaume du Yatenga.
- 49 Les Moose sont répartis en patrilignages exogames ou *buudu*. Le *buudu* génère un semblant de conscience ethnique et les Moose y font référence assez souvent. C'est un groupe de descendance particulier par sa filiation. Il peut être défini par un ancêtre unique, un lieu d'origine marqué par un sanctuaire (*kiims roogo* – maison des ancêtres) et un nom-devise (*sandre*) ou plus exactement un corpus de nom-devises. Formation sociale de base, le *buudu* se subdivise en segments localisés qui forment les « quartiers » (*sakse*), répartis entre plusieurs villages (*tense*). À la tête du *buudu*, le *buud kasma* (ancien du *buudu*).
- 50 Très peu de Silmimoose bénéficiaient de nouveaux statuts lors des mutations d'identité lignagère.
- 51 On trouve cette même attitude dans les sociétés occidentales : un enfant d'un mariage mixte est rarement classé dans la catégorie raciale de son « ascendance dominante » comme c'est le cas aux États-Unis ou en Europe. Inversement, sous l'Apartheid en Afrique du Sud, les métis constituaient une catégorie spécifique intermédiaire entre Blancs et Noirs et bénéficiaient par conséquent de privilèges interdits aux autres groupes.
- 52 Dans le même ordre d'idée, Kouanda (1989 : 125-134) nous démontre comment le groupe externe au *Moogo* des Yarse est parvenu à la construction de ce qui s'apparente fortement à une identité ethnique en s'appuyant sur l'Islam dès le XIX<sup>e</sup> siècle. Il faut cependant souligner que les négociants Yarse intégrés dans la société *moaga* ont pratiqué un Islam peu prosélyte, en tout cas compatible avec l'extrême hiérarchisation des royaumes dont la cohérence est assurée par une constante référence aux ancêtres fondateurs et à la hiérarchie des représentants de l'idéologie du pouvoir et du sacré. En outre, l'ancienneté des relations entre Yarse et *nakombse* était gage de bonne entente, d'intégration dans la société et de la suprématie des premiers sur les groupes de négociants concurrents. Bien que moorephones, les Yarse à qui manquent nombre de traits qui fondent l'ethnie, sont parvenus, par leur dynamisme économique et leur religion, à s'affirmer et à construire une identité particulière dans l'ensemble *moaga* au point au point de se considérer, abusivement certes, comme une ethnie.
- 53 Tiendrebeogo rapporte qu'il était désigné par le terme méprisant de « Père des Peuls » (1964 : 25).
- 54 On se demande comment un *Silmiiga* pouvait prendre le pouvoir alors que les Silmiise en étaient exclus. Izard estime qu'il n'y a pas eu usurpation, mais plutôt une régence assurée par un homme de confiance de Naaba Wubi (probablement d'origine *silmiiga*) pendant la jeunesse du successeur légitime (1970 : 163).
- Par une réhabilitation tardive, Pacéré Titinga, dans son discours le jour du premier tour de manivelle de l'*Épopée*, souligna le caractère polyethnique du peuple *moaga* dont un Peul, Naaba Moatiba, fut un des souverains (*Observateur Paalga*, 1994, no. 3813). On peut se demander si cette réhabilitation au milieu d'une controverse est politique ou sincère.
- 55 Le CNR abrogeait dès le 3 décembre 1983, tous les textes régissant les modes de désignation des chefs de village, ceux fixant les limites territoriales entre autorités administratives et coutumières, ainsi que les textes relatifs aux rémunérations et gratifications des chefs coutumiers de Haute-Volta (AFP : 1984).

## Références

Agence France Presse  
1984 *Bulletin quotidien d'Afrique*, 6(2).

- Amselle J.-L. et E. M'Bokolo (dirs.)  
1985 *Au coeur de l'ethnie. Ethnies tribalisme et État en Afrique*, Paris : La découverte.
- Amselle, J.-L.  
1990 *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.
- Aubin, F.  
1974 Anthropologie du nomadisme, *Cahiers internationaux de sociologie*, 56-57 : 79-90.
- Anselin, A.  
1981 *La question peule*, Paris : Karthala.
- Barry, M. K.  
1985 *L'image du Peul à travers les écrits des explorateurs de la boucle du Niger*, Mémoire de DEA d'Histoire, Université de Dakar.
- Benoît, M.  
1982 *Nature peul du Yatenga, remarques sur le pastoralisme en pays mossi*, Paris : Travaux et documents de l'Orstom.
- Bernus, E.  
1993 Les Touareg, *Vallées du Niger*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris : 162-172.
- Bierschenk, T.  
1992 The Ethnicisation of Fulani Society in the Borgou. Province of Benin by the Ethnologists, *Cahiers d'Études africaines*, 32(3) 127 : 509-520.  
1995 Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des peuples du Bénin, *Cahiers des sciences humaines*, 31(2) : 547-549.
- Bierschenk, T. et P.-Y. Lemeur (dirs.)  
1997 *Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques*, Paris : Karthala.
- Binger (Capitaine),  
1892 *Du Niger au golfe de Guinée par le pays du Kong et le Mossi*, Paris : Hachette.
- Boëtsch G. et E. Savarese  
2000 Photographies anthropologiques et politiques des races. Sur les usages de la photographie des races à Madagascar (1896-1905), *Journal des anthropologues*, 80-81 : 247-258.
- Boutrais, J.  
1994. Pour une nouvelle cartographie des Peuls, *Cahiers d'Études africaines*, 34(1-3) : 137-146.
- Botte, R. et J. Schmitz  
1995 Paradoxes identitaires, Présentation introductive du numéro spécial l'Archipel peul, *Cahiers des sciences humaines*, 31(2) : 7-22.
- Breton, R.  
1981 *Les ethnies*, Que sais-je? Presses universitaires de France.
- Bromberger, C.  
1988 Comment peut-on être Rasti? Contenu, perception et implications du fait ethnique dans le Nord de l'Iran, *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris : CNRS, 89-107.
- Bromlei, Y.  
1983 Processus ethniques, *Études ethnographiques en URSS*, no. 4, Moscou : Académie des Sciences de l'URSS.
- Camilleri, C.  
1975 L'image dans la cohabitation de groupes étrangers en relation inégalitaire, *Cahiers internationaux de sociologie*, 59 : 239-254.
- Cahen, M.  
1994 *Ethnicité politique : pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris : L'Harmattan.
- Cheron, G.  
1924 Contribution à l'histoire du Mossi. Traditions relatives au cercle de Kaya (Haute-Volta), *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*, 4 : 635-691.
- Chrétien, J.-P. et G. Prunier (dirs.)  
1989 *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala-ACCT.
- De Bruijn, M., H. Van Dijk et J.-H. Amselle  
1997 *Peuls et mandingues : dialectique des constructions identitaires*, Afrika-Studiecentrum, Leyde, Paris : Karthala.
- Delobsom, D.  
1932 *L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute-Volta*, Paris : Musée de l'Homme.  
1933 *Coutumes mossis (région de Ouagadougou) Côte d'Ivoire*, Paris, manuscrit inédit.
- Diakite, D.  
1989 Unification étatique et processus ethniques. Le cas des empires soudanais de l'âge d'or (VIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles), *Les ethnies ont une histoire*, J.-P. Chrétien et G. Prunier (dirs.), Paris : Karthala-ACCT : 135-148.
- Diallo, H.  
1979 *Les Fulbe de Haute-Volta et les influences extérieures de la fin du XVIII<sup>e</sup> à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris I.
- Diallo, T.  
1972 Origine et migration des Peuls avant le 19<sup>e</sup> siècle, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines*, no. 1, Université de Dakar.
- Dupire, M.  
1962 *Peuls nomades*, Paris : Institut d'ethnologie. (réédition chez Karthala en 1996 sous le titre, *Peuls nomades. Étude descriptive des Woodabe du Sahel nigérien*).  
1970 *Organisation sociale des Peuls*, Étude d'Ethnographie comparée, Paris : Institut d'Ethnologie.  
1981 Réflexions sur l'ethnicité peule, *Itinérances... en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de P.-F. Lacroix*, Paris, Mémoire de la Société des Africanistes, 2 : 165-181.
- Elbaz, M. et D. Helly  
1998 Spectres et pouvoirs de l'ethnicité, *Anthropologie et sociétés*, 19(3).
- Fay, C.  
1995 Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes, Présentation introductive, *Cahiers des sciences humaines*, 31(2).
- Gardi, B.  
1989 Des ingénieurs traditionnels au Mali. Quelques remarques sur les gens de castes, *Les ethnies ont une histoire*, J.-P. Chrétien et G. Prunier (dirs.), Paris : Karthala : 91-98.
- Gruenais, M.-E.  
1985 Du bon usage de l'autochtonie, *Cahiers de l'Orstom*, Série Sciences Humaines, 21(1) : 19-24.

- Guichard, D.  
1990 L'Ethnisation de la société peule du Bénin, *Cahiers d'Études africaines*, 30(1), 117: 17-44.
- Iwaco-Cieh,  
1987 *Étude des ressources en eau souterraine dans le Yatenga. Inventaire, analyse et synthèse des études existantes. Rapport phase 1*, (2 Vols.), Ougadougou, Burkina Faso: Ministère de l'eau.
- Izard, M.  
1970 Introduction à l'histoire des royaumes mossi, *Recherches voltaïques*, Vol. 12 et 13, Paris-Ouagadougou.  
1976 Changements d'identité lignagère dans le Yatenga, *Journal des africanistes*, 41(1-2): 69-81.  
1977 À propos de l'identité ethnique, Séminaire dirigé par C. Levi-Strauss, *L'identité*, Figures: 305-316,  
1980 *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*, Thèse d'État, Vol. 2, Université de Paris V: Laboratoire d'anthropologie sociale.  
1983 Engrammes du pouvoir: l'autochtonie et l'ancestralité, *Le temps de la réflexion*, 6: 299-393.  
1985a *Gens du pouvoir, gens de la terre*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris: Cambridge University Press.  
1985b Des sociétés pour l'État, *Cahiers de l'Orstom*, Série Sciences Humaines, 21(1): 25-33.  
1985c *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris: Karthala.
- Kouanda, A.  
1989 La religion musulmane: facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso, *Les ethnies ont une histoire*, J.-P. Chrétien et G. Prunier (dirs.), Paris: Karthala: 125-134.
- Lacroix, P.-F.  
1989 Peuls, *Encyclopaedia Universalis*, 17: 1006-1007.
- Le Calennec, S. et G. Richard  
1996 *Les migrations africaines. Ailleurs, l'herbe est plus verte: histoire des migrations dans le monde*, Panoramiques.
- Lingane, Z.  
1993 La faim derrière soi: la question des migrations au Burkina Faso, *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 2467: 471-473.  
1995 *Sites d'anciens villages et organisation de l'espace dans le Yatenga (Nord-Ouest du Burkina Faso)*, Thèse de Doctorat Anthropologie-Ethnologie-Préhistoire, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.
- Loada, A.  
1999 Blaise Compaoré ou l'architecte d'un nouvel ordre politique, *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1983)*, R. Otayek, M. Sawadogo, et J.-P. Guingané, (dirs.), Paris: Karthala: 277-297.
- Martinelli, B.  
1995 Trames d'appartenances et chaînes d'identités entre Dogons et Moose dans le Yatenga de la plaine du Seno (Burkina Faso et Mali), *Cahiers des Sciences humaines*, 31(2): 365-405.
- Mathieu, J.-M.  
1988 *Les bergers du soleil. L'or peul*, Paris.
- Nicolas, G.  
1973 Fait «ethnique» et usages du concept d'«ethnie», *Cahiers internationaux de sociologie*, 54-55: 95-126.  
*Observateur Paalga*, (quotidien burkinabé)  
1993 L'Épopée des Mossé: pour ou contre? no. 3462 (juillet).  
1994 Épopée des Mossé. Envers et contre tout! no. 3754 (septembre).  
1994 Épopée des Mossé. Qui est moaga et qui ne l'est pas? no. 3813 (décembre).  
2000 Ouagadougou, Panthéon des Mossé, no. 3813 (janvier).
- Pageard, R.  
1969 Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution, *Recherches voltaïques*, 10 et 11.
- Pantié, D.  
1969 *Yugoslav Facts and Views*, no. 53, 14 avril.
- Pillet-Schwartz, A.-N.  
1999 Ethnisme et régionalisme dans l'ancien Liptako: un effet de la sécheresse ou de la révolution? *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1983)*, Otayek, R., M. Sawadogo et J.-P. Guingané (dirs.), Paris: Karthala: 23-41.
- Piriou, A.  
1995 Antoine Dim Delobsom, la mémoire d'une identité voltaïque? *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, G. Massa et G. Madiéga (dirs.), Paris: Karthala: 557-570.
- Reisman, P.  
1974 Société et liberté chez les Peul djelgôbe de Haute-Volta, Essai d'anthropologie introspective, *Cahiers de l'homme*, 14.
- Savonnet-Guyot, C.  
1986 *État et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris: Karthala.
- Shapiro, H.  
1954 *Les mélanges de races*, Paris: UNESCO.
- Stade, W.  
1961 La légende royale des Kouroumba, *Journal de la Société des Africanistes*, 31(2): 209-260.
- Tauxier, L.  
1917 *Le noir du Yatenga, Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, Silmi-Mossis, Peuls*, Paris: Larose.  
1937 *Mœurs et histoire des Peuls*, Paris: Payot.
- Tiendrebeogo, Y.  
1964 *Histoires et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*, (rédaction et annotations de R. Pageard), Ouagadougou.
- Vadier (administrateur)  
1909 *Monographie du cercle de Ouahigouya*, Archives du Haut-Sénégal-Niger, Dakar, manuscrit inédit.
- Verecke C.  
1993 Sub-National Fulbe Identity in Nigeria? Response to Political Change in Post-Independence Times, *Senri Ethnological Studies*, 35: 139-163.
- William, E.  
1988 Ethnology as a Myth: A Century of French Writing on the Peuls of West Africa, *Journal of History of Behavioral Sciences*, 24: 360-377.