

Gouvernance sociale en pays *moaaga* : deux figures emblématiques de la cohésion sociale au Burkina Faso

Payaïssédé Salfó OUEDRAOGO
Université Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso)
psalfoo@yahoo.com
Tionyéfé FAYAMA
INERA/CNRST (Burkina Faso)
tzyonele@yahoo.fr

Résumé

Se fondant à la fois sur des données théoriques et empiriques, l'analyse du rôle et de la place du Wεεmba et du forgeron révèle que ce sont des institutions et personnages à qui il échoit traditionnellement la gestion quotidienne de la cohésion sociale. Ils constituent en effet les médiateurs attitrés du Moogo et dont le pardon et la médiation ne peuvent jamais être refusés. En matière de réconciliation et de conciliation, le Wεεmba et le Sāyā sont les seuls à réussir là où tous ont échoué. Ils réconcilient toujours à succès les opposés et séparent ceux qui doivent être tenus distants pour ramener la paix. La légitimité du pouvoir médiateur de ces deux personnages ressort du sacré, du mythe ou de l'utilitarisme. Dans la cosmogonie moaaga le forgeron est même présenté comme le réconciliateur du ciel et de la terre car lorsque la foudre s'abat, les Moose considèrent qu'il y a dispute entre ces deux entités et il revient au forgeron d'intercéder pour éviter que la terre embrasée ne retombe dans son chaos originare. Avec ces deux institutions, la société est en quelque sorte contrainte à la culture permanente de la tolérance et de la paix. Pour capitaliser au mieux de l'expérience de ces figures historiques de la tolérance dans l'Etat moderne burkinabè, il convient de mener une lutte assidue contre le phénomène de désinstitutionnalisation.

Mots-clés : gouvernance sociale, cohésion sociale, désinstitutionnalisation, Moogo, Burkina Faso.

Abstract

Based on both theoretical and empirical data, the analysis of the role and place of the Wεεmba and the blacksmith reveals that they are institutions and people to whom the traditional management of social cohesion has traditionally belonged. They are indeed the appointed mediators of Moogo and whose forgiveness and mediation can never be denied. In terms of reconciliation and conciliation, Wεεmba and Sāyā are the only ones to succeed where everyone has failed. They always reconcile the opposites and separate those who must be kept apart to bring peace. The legitimacy of the mediate power of these two characters comes from the sacred, myth or utilitarianism. In the Moaaga cosmogony the blacksmith is even presented as the reconciler of heaven and earth because when the lightning falls, the Moose consider that there is a dispute between these two entities and it is up to the blacksmith to intercede to avoid that the burning earth does not fall back into its original chaos. With these two institutions, society is in some way constrained to the permanent culture of tolerance and peace. To capitalize as much as possible on the experience of these historical figures of tolerance in the modern state of Burkina Faso, it is necessary to wage an assiduous struggle against the phenomenon of deinstitutionalization.

Keywords: social governance, social cohesion, deinstitutionalization, Moogo, Burkina Faso.

Introduction

A une époque où dans la gouvernance de nos sociétés, on est confronté de plus en plus à des spectres divisionnistes, la quête de la cohésion sociale devient une entreprise permanente et un enjeu national majeur pour ce qui est du cas burkinabè. Si les conflits intercommunautaires, ont toujours existé dans ce pays, les violences de yirgou (dans le Centre-nord) et celles qui en ont suivi dans plusieurs localités du pays constituent toutefois un tournant particulier d'exacerbation de la fracture sociale. Dès lors, la cohésion sociale entendue à la fois comme état social marqué par la prégnance de la solidarité et de la conscience collective (Durkheim, 2007) et comme processus social (mécanisme de régulation permanente des différences et des divisions), devient l'objet de préoccupation politique explicite au Burkina Faso. Si la création d'un haut conseil pour la réconciliation et l'unité nationale (HCRUN) est antérieure à ces événements, la reconfiguration du ministère de l'administration territoriale pour l'y adjoindre un ministère délégué chargé de la cohésion sociale se présente comme une conséquence logique de cette déflagration sociale.

La question de la cohésion est désormais quotidiennement évoquée dans le discours politique et social, dans un contexte où sont mises en évidence des difficultés, en l'occurrence la détérioration continue du climat social, une insécurité et instabilité quasi généralisées, un manque de certitude concernant les façons de procéder face à ces situations sociales inédites. Que faire ? Peut-on mettre à profit les ressources culturelles dans cette politique de promotion de la cohésion sociale ? Quelles sont les expériences du *Weemba* et du forgeron (*Sâyâ*) institutions traditionnelles *moose* dans la recherche de la cohésion sociale ? Quels sont les fondements de leur succès et de leur efficacité en la matière ? Tels sont les questionnements auxquels tente de répondre la présente étude. L'objectif est de montrer qu'il existe dans nos sociétés des institutions traditionnelles de médiation sur lesquelles on peut s'appuyer pour refaire la cohésion sociale mise en difficultés dans l'État moderne burkinabè.

1. Considérations méthodologiques

Cette étude a lieu en pays *moaga* (ou au Moogo) au Burkina Faso. Zone de peuplement des Moose, le Moogo est constitué de quatre grands royaumes indépendants les uns des autres. C'est ainsi qu'on distingue le royaume central autour de Ouagadougou, le royaume septentrional (Yatenga), le royaume méridional de Tenkodogo et le royaume de Boussouma. Cette étude est localisée au Moogo central, notamment à Ouagadougou en tant que ville doublement capitale : capitale du Moogo (central), capitale du Burkina Faso.

Les résultats de l'étude sont le fruit d'une recherche à la fois théorique et empirique. Le volet empirique a été mené suivant une démarche ethnologique fondée sur des informateurs privilégiés (Olivier de Sardan, 2008). Dans un souci de triangulation le choix raisonné de ces "privilégiés" a tenu compte de la diversité des profils (chefs/leaders coutumiers, *weemdamba, sāaba*). L'accent a été mis sur la dimension discursive du discours en confortant les entretiens qui vont au-delà d'un simple recueil d'opinions ou d'une expertise livrée pour être une discussion dans laquelle le chercheur élabore ses propres thèses et, dans une certaine mesure, discute avec un "collègue" (Dubet, 1994). Les entretiens ont été enregistrés à l'aide d'un dictaphone puis, transcrits. Au regard de la nature essentiellement qualitative des informations collectées, la technique de traitement privilégiée a été l'analyse de contenu.

2. Les résultats de l'étude

Les résultats obtenus s'articulent autour de trois grands axes : les fondements du pouvoir médiat du *Weemba*, les ressorts du pouvoir conciliatoire du forgeron et enfin la situation de ces institutions/personnages dans l'Etat moderne burkinabè.

2.1. Le *Weemba* : historique et pouvoir

Le *Weemba* comme figure de paix et de cohésion sociale au Moogo précolonial est associé au *naam* (pouvoir, royauté). Après avoir situé le contexte historique de sa naissance, il sera question des sources et ressources de son pouvoir extraordinaire pouvant même plier le chef.

2.1.1. Historique de l'institution du *Weemba* comme médiateur du Moogo

La littérature scientifique sur la question est quasi-inexistante, mais, les regards croisés permettent de soutenir que l'institutionnalisation du *Weemba* remonte à Wubri, fondateur du Moogo central. Après l'œuvre de conquête et de stabilisation relative du royaume, Wubri, dans la gouvernance quotidienne, aurait été confronté à une sorte de vide institutionnel : l'absence d'une entité médiatrice en cas de conflit et d'opposition internes (entre individus ou groupes) et cela impactait la cohésion du groupe. C'est alors qu'il instruit, après consultation des dignitaires de la cour, qu'après lui, le benjamin de ses enfants, quel que soit son sexe soit investi de ce pouvoir. C'est ainsi que le premier *Weemba* fut une femme (*Weemba Poko*), affranchie de la tutelle masculine, jouissant d'une autonomie parfaite et d'une autorité quasi supérieure à celle du chef. Une fois investi de ce pouvoir, même le *Moognaaba* est tenu d'accepter son pardon lorsque celui-ci intervient dans un différend où le chef est l'un des protagonistes (cas des condamnés à mort).

2.1.2. Les fondements sacré et ancestral du pouvoir (re)conciliatoire du *Wɛɛmba*

« Dans le temps, personne n'osait même refuser le pardon d'une femme enceinte d'un *Wɛɛmbila*, car ce n'est pas en son nom propre qu'elle le fait, mais, au nom du fœtus qu'elle porte. C'est ainsi que ces femmes réconciliaient aisément des gens qui se querellent au puits ou au marché. Je ne parle même pas d'abord d'un adulte issu de cette famille, ni du *Wɛɛmba* lui-même» (leader coutumier).

Tout comme le pouvoir du chef *moaaga*, celui du *Wɛɛmba* lui est conféré par Dieu et les ancêtres. C'est au nom de ces derniers qu'il assume toujours à succès sa fonction de médiation. Celui-ci, après avoir écouté les protagonistes en conflit et sans les juger, engage les ancêtres en tapant trois fois, ses paumes, l'une contre l'autre. Il s'agit d'une définition de la situation dont le sens est univoquement connu de l'ensemble des interactants (Goffman, 1973). Les protagonistes savent bien qu'il y a derrière l'acte de pardon du *Wɛɛmba*, celui des ancêtres fondateurs de l'institution et du *naam* dont les prescriptions ne peuvent être refusées sous peine de malheur.

« Que ce soit un condamné à mort pour faute lourde et abominable, une femme coupable d'adultère ou d'un individu banni de sa famille, lorsque nous intervenons pour demander pardon, ce pardon ne peut être refusé, ni par le chef, ni par les différentes familles encore moins les individus ordinaires. Ils savent tous d'où vient mon pouvoir médiat et pourquoi ils doivent l'accepter ». (Extrait d'entretien avec *Wɛɛmba Ligdi*).

Comme le dit (Halpougou, 1992), tout pouvoir (traditionnel) est dénué de sens et de réalité sans l'investiture des ancêtres, C'est-à-dire, sans la dimension mystique et sacrée reconnue au pouvoir dans les sociétés traditionnelles. Il y a un sacré du pouvoir, comme il y a un pouvoir du sacré ajoute Izard (1970).

2.2. Le pouvoir médiat du forgeron : fondements mythique et utilitariste

L'une des spécificités du groupe des forgerons est son caractère a-historique même si eux-mêmes sont susceptibles de tenir à leur propre endroit un discours qui relève de l'histoire. Le groupe des forgerons est situé hors du temps comme si le caractère fondamental et singulier de la maîtrise du feu en avait fait, dès l'origine de l'humanité, des muets spectateurs d'une histoire qui ne les concerne pas (Izard, 1985). Damiba (2016) dira de lui qu'il est l'aîné des humains.

2.2.1. La théorie mythique du héros civilisateur et de l'antériorité

Les données empiriques triangulées permettent de donner un contenu au mythe forgé autour de la personne du forgeron ; mythe solidement ancré dans certains milieux et qui explique leur égard et leur considération vis-à-vis de ce dernier.

Pour les Moose en effet, le premier père que Dieu fit descendre sur terre fut un forgeron et la première mère une potière. Ils furent les premiers à arriver sur terre pour préparer la venue des autres hommes. Dieu descendit le forgeron avec trois instruments : une enclume (*zâare*), un marteau (*kisore*) et une pince (*yingo*) et la femme également avec trois instruments ; un pilon (*tulgu*), une moule (*lvngá*) et une lisseuse (*tebdre*). Mis face à ses responsabilités dans un environnement hostile, le forgeron se met à la tâche et fabriqua une pioche à semer (*tutoaagá*), une daba (*kevrí*), une hache (*lare*), un couteau (*svoga*), une faucille (*geooogo*). C'est alors que Dieu fit descendre les autres hommes. Des auteurs comme (Delobsom, 1932 ; Zahan, 1961 ; Damiba, 2016) font état de cette primogéniture du forgeron. Ce statut d'aîné du forgeron fait de lui un être respecté et revêtu d'autorité conciliant et réconciliant à succès les opposés.

« Même dans une famille si des enfants se bagarrent et qu'un aîné les approche et leur demande pardon, ils sont tenus d'accepter ce pardon, sinon, c'est n'est pas bon pour eux. L'aînesse n'est liée ni à l'intelligence, ni à la richesse, elle est un don de Dieu suivant une logique qui lui est propre ; c'est donc un statut qui mérite d'être respecté en toute circonstance comme il se doit » (propos d'un leader coutumier).

Damiba (2016) parle de « *Kasmalâtrie* » des Moose pour désigner ce respect et cette vénération quasi religieuse dus aux aînés dans la société *moaaga*. Aussi, accepter le pardon du forgeron, c'est accepter le pardon du créateur qui a fait de lui l'aîné des hommes en toute responsabilité. Tout refus équivaut à un affront qui va au-delà de sa personne avec des conséquences fâcheuses inéluctables. C'est au forgeron qu'on fait recours en dernière instance pour réconcilier les frères ennemis, s'il n'y parvient pas, personne d'autre ne le pourra. Généralement, les belligérants désarment car qui refuse le pardon du forgeron meurt foudroyé (Izard, 1985).

2.2.2. Le fondement utilitariste du pouvoir médiat du forgeron

« Si tu refuses le pardon du forgeron, c'est que la vie ne t'intéresse pas ; c'est lui qui nous fait vivre grâce à ses inventions » (extrait d'entretien avec un leader coutumier).

Le forgeron en tant qu'accoucheur social et tellurique (Damiba, 2016) était un personnage clé autour duquel s'organise la vie au Moogo. Il était en quelque sorte l'alpha et l'oméga de la vie terrestre. Accoucheur social, le forgeron donne la fécondité aux femmes qui l'ont perdue ou qui ne l'ont jamais eue car le *kudgu* (la forge) est un autel au même titre que la montagne, la rivière ou le fétiche (*mbó*),

tous sources de fécondité. Le forgeron rend aussi la santé aux malades car son soufflet sert à guérir les hémorroïdes et l'eau dans laquelle il trempe son fer incandescent au cours de son travail de forge est utilisée pour soigner les brûlés.

Le forgeron fait aussi accoucher la terre en lui extrayant du ventre le fer que l'on pourrait bien comparer à un petit d'homme. Il se substitue au temps pour accélérer et parfaire la croissance de l'enfant-métal. Ce qui aurait demandé des millénaires pour "mûrir" dans les profondeurs souterraines, le forgeron le fait venir dans l'intervalle miraculeusement bref d'une semaine (Eliade, 1977). Une fois le minerai extrait, le métallurgiste du Moogo, s'attèle à trouver aux agriculteurs de quoi cultiver (pioche, daba, faucille, etc.) pour avoir leur pain quotidien mais aussi de quoi s'offrir une sépulture digne à la fin de la vie terrestre. Il équipe des personnages aussi divers que le joueur du *bendre* (tam-tam), le *poëega* (devin royal) et jusqu'au chef lui-même en lui offrant notamment un mors et un étrier pour son cheval. Aussi, est-ce sans prétention qu'il s'appelle *Baamoogo* c'est-à-dire celui qui équipe non seulement les cultivateurs mais par-delà eux le monde des Moose, voire le monde tout court (Damiba, 2016).

Le forgeron, l'homme du feu, exorcise sans cesse le grand danger disparu mais toujours prêt à renaître d'un monde trop « chaud » pour que l'homme y ait sa place. Le forgeron a donné le feu à l'humanité ; il manipule la foudre ; il creuse le sol pour que les gens de la terre puissent y déposer les morts et pour en extraire les matières premières nécessaires à leurs artisanats (Izard, 1985). En échange de cette immense contribution et du risque qu'il prend pour cela, le forgeron demande aux hommes de vivre en paix et il le fait à succès.

Qui oserait refuser le pardon d'un tel personnage sous peine d'être privé de quoi vivre ou même d'être privé de quoi "bien mourir".

« A l'époque, si le forgeron demandait à des groupes ou individus ennemis de se réconcilier et de faire la paix, tous se pliaient à sa volonté et personne n'ose s'y opposer. Celui qui d'aventure s'entête dans la bagarre, s'il meurt, il n'y a pas de sépulture puisqu'il n'y a rien pour en creuser ; le forgeron ayant mis son véto sur ses instruments, sa marque déposée. Même si c'est le Moognaaba, on ne peut rien » (extrait d'entretien avec *Sā-naaba àbga*).

En matière de conciliation/ réconciliation, Izard (1985) dit du forgeron que sa parole vient après celle du chef ou du maître de la terre et qu'elle est dernière. Il "joue le rôle d'arbitre souverain" en cas de conflit interminable (Girard, 1972).

« Si nous partons pour demander pardon, nous transportons notre enclume (*zāaré*) sur les lieux pour le faire. Les connaisseurs savent que ce n'est pas de l'amusement. Les protagonistes savent maintenant que dans cette séance de réconciliation, se jouent leur avenir et le reste de leur vie. Ils sont tenus de se faire la paix sinon ce n'est pas bon pour eux » (Propos d'un leader forgeron).

2.2.3. Le pouvoir de conjonction/disjonction du forgeron : au-delà des hommes ?

Des entrevues, il ressort que le pouvoir de médiation du forgeron va au-delà des humains pour s'adresser aux puissances chtoniennes et célestes. En tant que souverain maître de la foudre et lorsque celle-ci frappe (*n wě*) c'est à lui que l'on fait encore appel en sa triple qualité de réconciliateur des opposés puis de fossoyeur extraordinaire et d'accoucheur tellurique.

Dans la cosmogonie *moaaga*, lorsque la foudre tombe, les Moose considèrent qu'il y a dispute entre le ciel et la terre et il revient au *Sāyā* d'intercéder pour éviter que la terre embrasée ne retombe dans son chaos originare. En homme des situations tragiques, il s'approche en faisant tinter deux pioches entre ses mains puis, fixant l'incendie, il supplie gravement le ciel par des formules incantatoires de pardon héritées de ses ancêtres. Avec ses paroles et ses fers tintinnabulants, il parvient à amadouer le ciel qui renonce à son dessein apocalyptique et l'incendie s'arrête (Damiba, 2016). « C'est parce que le forgeron aussi est venu du ciel qu'ils (avec la foudre) peuvent se comprendre ; personne d'autre ne peut le faire à sa place sans courir à sa propre perte, la foudre, ce n'est pas du jeu » (récit d'un leader coutumier).

2.3. Que sont devenus ces institutions/personnages dans l'Etat moderne burkinabè ?

Quand bien même ils survivent, le *Weemba* et le forgeron ne sont pas pris en compte dans les institutions officielles de gestion des conflits et de la cohésion sociale du Burkina Faso. Seulement quelques initiés et inconditionnels des traditions continuent de solliciter leur expérience et leur expertise en la matière. La création du médiateur du Faso indépendamment de ces personnages, peut s'analyser comme une façon pour l'Etat moderne de consacrer leur désuétude et leur chasse vers un néant historique. « Nos institutions traditionnelles se meurent et c'est ce qui fait tous nos problèmes aujourd'hui » (*Weemba ligdi*). Cette désinstitutionnalisation amorcée depuis la colonisation s'est accélérée ces dernières années dans un contexte de village planétaire et d'affirmation des technologies de l'information et de la communication. Selon Dubet (2002), la disparition de l'homogénéité relative des valeurs caractérisant ces institutions (traditionnelles) remet en question la relation entre socialisation et subjectivation : la production des normes est passée du côté de la subjectivation et de l'expérience individuelle. Les acteurs sociaux construisent alors leur identité à travers des stratégies d'ajustement ; à travers la routinisation des conduites Giddens (1987) et non à travers l'adhésion à des systèmes de normes transmis par la socialisation. De ce point de vue, l'on peut s'attendre à une réhabilitation de ces institutions à travers

la prise en charge assidue de la question par l'école et plus généralement par l'ensemble des institutions classiques de socialisation. Et c'est à ce prix que l'on pourra tirer meilleur profit de ces personnages dans l'implémentation de l'Etat moderne.

Conclusion

Les autorités immédiates du Moogo précolonial ont une tradition d'efficacité et de performance fondée sur le sacré et les ancêtres d'une part, d'autre part sur une rationalité instrumentale. Qu'il s'agisse du *Wεεmba* ou du forgeron, ce sont les puissances chthoniennes et célestes qui rendent légitime leur pouvoir de médiation et d'intermédiation ; de conjonction ou de disjonction des opposés. Wubri, fondateur de la dynastie du Moogo central et les ancêtres du « *Wεεmdoogo* » constituent le nœud sacré à partir duquel l'œuvre de conciliation/ réconciliation du *Wεεmba* est toujours acceptée de tous. Quant au forgeron, selon la théorie mythique, il a reçu mandat de Dieu de préparer l'arrivée des autres hommes sur terre. C'est pourquoi, il y a une sacralisation de son droit d'aînesse de telle sorte que personne ne puisse remettre en cause sa volonté. Les hommes doivent vivre en paix et en parfaite harmonie ; et il y veille personnellement en s'impliquant toujours à succès dans la construction permanente de cette cohésion sociale. Mais cette antériorité terrestre ne suffit pas, il a fallu que le forgeron soit l'équipementier général du Moogo, celui par qui on vit ou l'on périt parce qu'il détient et invente tous les moyens : ceux de l'existence tout comme ceux de la mort. Une position confortable dans la société faisant de lui un personnage à la fois craint et adoubé, charismatique et écouté, en matière de gestion des conflits. Dans un pays pluriethnique comme le nôtre, où la fracture sociale est de plus en plus prononcée, l'unité du peuple ne doit être comprise que dans la complexité qui le compose. Pour la réussir, le recours à des ressources traditionnelles comme le *Wεεmba* et le forgeron pourrait être salutaire. Pour ce faire, l'on doit commencer par lutter contre le phénomène de désinstitutionalisation en faisant en sorte que ces institutions retrouvent leur place dans la société.

Références Bibliographiques

DAMIBA FRANÇOIS-XAVIER (2016), *Risque et prudence des Moosé du Burkina Faso*, Paris, l'Harmattan.

DELOBSOM AUGUSTE ANTOINE DIM (1932), *L'empire du Mogho-Naba : coutumes des Mossi de la Haute-Volta*, Paris, Domat-Montchrestien.

- DUBET FRANÇOIS (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DUBET FRANÇOIS (2002), *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM EMILE (2007), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- ELIADE MIRCEA (1977), *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion.
- GIDDENS ANDRE (1987), *la constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF.
- GIRARD RENE (19972), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- GOFFMAN ERVING (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, traduit de l'anglais par Alain Kihm, Paris, Minuit.
- HALPOUGDOU MARTIAL (1992), *Approche du peuplement pré-dagomba : les Yônyôose et les Ninsi du Wubr-Tênga*, Stuttgart, Wiesbaden.
- IZARD MICHEL (1970), *Introduction à l'histoire des royaumes Mossi*, Paris, Tome 1, CNRS-CVRS.
- IZARD MICHEL (1985), *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la volta Blanche)*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- OLIVIER DE SARDAN JEAN-PIERRE (2008,) *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Bruxelles, Bruylant-Academia.
- ZAHAN DOMINIQUE (1961), « Pour une histoire des Mossi du Yatenga », *L'homme*, 1 (2), pp 5-22.