

« NOUS, LES KURUMBA, NOUS SOMMES DES GENS A PROBLÈMES : CE QUE NOUS AVONS TROUVÉ, NOUS NE POUVONS PAS LE LAISSER »

Bertrand GÉRARD

Anthropologue ORSTOM, 213, rue La Fayette, 75010 Paris

RÉSUMÉ

L'espace traditionnel du Lurum aujourd'hui constitué en une chefferie coutumière, résulte du démantèlement d'un ancien espace politique et territorial par les conquérants mossi et peul. Bien que dépourvu de tout pouvoir politique, la chefferie du Lurum reste un lieu coutumier incontournable et immuable à la condition de se tenir à distance de toute tentative de l'inscrire en un espace historique chronologiquement défini.

MOTS-CLÉS : Burkina-Faso — Haute-Volta — Yatenga — Lurum — Mossi — Kurumba.

ABSTRACT

"WE, THE KURUMBA, ARE PROBLEM PEOPLE : WE CANNOT DROP WHAT WE FOUND"

The Lurum traditional territory which is nowadays composed of a customary chieftainry results from the breaking up of an old political and territorial area by the Mossi and Peul conquerors. Although it is devoid of any political power, the Lurum chieftainry remains a fixed customary place provided that one takes care not to fit it into a chronologically defined historical sequence.

KEY WORDS : Burkina-Faso — Upper Volta — Yatenga — Lurum — Mossi — Kurumba.

La population du Lurum, qui se compose de *Kurumba*, de *Peul* (2) et de *Moose*, constitue un groupe de peuplement dont l'activité principale est l'agriculture. Elle vit dans un milieu sahélien, par 14° de latitude Nord et 2° de longitude Ouest, dans une région nommée Lurum.

La chefferie *kurumi* est installée depuis cent cinquante ans environ dans un village qui a pour nom Mengao; c'est aujourd'hui une chefferie administrative, située à 30 kilomètres de la sous-préfecture de l'ancien département du Sahel, Djibo, qui est une des principales agglomérations secondaires de cette région sahélienne du nord de la Haute-Volta.

Cette région était autrefois relativement riche puisqu'elle passait, il y a moins d'un demi-siècle de cela, pour le grenier à mil d'une des formations mossi de la région, la plus importante : le royaume mooga du Yatenga. Elle est devenue, en quelque vingt ans, une région aride, ce dont témoignent la régression des zones arborées et l'extension massive de zones sablonneuses résultant du démantèlement de la couche argileuse superficielle.

Historiquement, cette formation socio-politique du Lurum résulte de l'implantation, sur les marches des Émirats peul du Djelgodji, d'une chefferie coutumière relevant de la sphère socio-politique

(1) Communication au colloque franco-allemand de Frankfurt : « *Perspectives anthropologiques sur l'histoire africaine* ». Mai 1984. La transcription des termes vernaculaires est provisoire et correspond aux seules nécessités de la poursuite de ce travail.

(2) Les Peul sont, dans cette région, des agriculteurs-éleveurs ; la transhumance n'excède pas quelques kilomètres et est souvent confiée aux jeunes. Nombre de communautés Peul se sont regroupées au point de se constituer en véritables villages construits en « dur ».

mossi. Dans une perspective politique, il s'agit donc de l'implantation d'une chefferie mossi sur un territoire dominé par les Peul depuis le XVIII^e siècle.

L'installation du chef du Lurum à Mengao semble donc avoir été imposée aux Peul par l'autorité coutumière mossi du royaume de Rissyam, il y a un siècle et demi; elle est aujourd'hui présentée par les Mossi et les *Kurumba* comme le retour d'une population, les *Kurumba*, sur ses terres ancestrales. A 4 kilomètres environ, dans le Nord-Est de ce village, se trouve en effet le lieu-dit *Ure*, qui passe pour avoir été le lieu d'émergence de cette chefferie venue du ciel dans une case fermée, à l'époque où la terre n'était encore habitée que par des êtres non fixés dans la temporalité, intermédiaires entre les génies et les hommes : les *Berba*.

Ce sont ces mêmes *Berba*, qui provoquent la « venue au monde » de cette chefferie en pratiquant une ouverture dans cette maison sans porte, nommée en *a.kurumfe*, la langue coutumière des *Kurumba*, *a.Kosudan* (littéralement : la maison du fer), ce qui est le terme également utilisé pour parler d'un haut-fourneau.

De la confrontation de la chefferie et des *Berba*, marquée par l'exercice de la force (*a.panga*), surgit une organisation villageoise fondée sur une double polarité : la chefferie venue du ciel et la maîtrise de la Terre, confiée à des *Berba* qui prirent comme nom-de-voix, Sawadugu, terme *moore* (langue des Mossi) qui renvoie aux nuages et à la pluie.

« La venue au monde » de la chefferie eut donc pour effet l'émergence des *Berba* en tant que Sawadugu, c'est-à-dire celle de gens liés à la chefferie par des liens coutumiers et matrimoniaux.

Les *Kurumba* du Lurum constituent, de ce fait, une configuration socio-politique 'délocalisée' en ce qu'ils sont des étrangers sur la terre de leurs ancêtres. Il est difficile de démêler les circonstances historiques qui ont abouti à une telle situation, mais il est possible de montrer qu'elles imprègnent le rapport à l'Histoire et aux lieux des *Kurumba*; ceci peut être résumé en une formule quelque peu lapidaire : un *Kurumdo* (singulier de *Kurumba*) se pense là où il n'est pas et se débrouille de là où il est.

De ce fait, on constate chez les *Kurumba*, une tendance manifeste à produire des récits en des termes tels, que la raison, le sens et la certitude historique ne parviennent pas à cerner les contours de cette configuration (ce qui serait une des caractéristiques propres aux populations frontalières).

La question, dès lors, se pose de savoir si ce contournement constant de toute certitude historique correspond à une tentative naïve et malheureuse de colmater une absence de « Savoir » ou à une volonté de dissimuler des faits susceptibles de porter atteinte à une certaine image que les *Kurumba*

veulent montrer d'eux-mêmes; ou si, plus simplement, l'absence d'historicité ne constituerait pas la condition même, pour les *Kurumba*, d'être à l'Histoire.

Ce refus de l'historicité se marque, entre autres choses par l'incohérence apparente des généalogies et des successions dynastiques, ainsi que par l'attribution indifférenciée à un quelconque règne, d'un événement donnant prétexte à un récit.

D'une façon un peu sommaire, ce paradoxe peut prendre le tour suivant : interrogé sur le fait qu'il vit sur des terres qui lui ont été attribuées par les Peul, le *Kurumdo* y répond en nommant la Terre qu'il habite et cultive, Lurum, évacuant ainsi toute référence à la domination peul.

Assez régulièrement, des conflits surgissent entre Peul et *Kurumba* à propos de l'attribution aux villageois des terres cultivables. Le point de vue des Peul est que leurs ancêtres ont occupé, il y a près de deux siècles, une région dont la population autochtone, c'est-à-dire demeurée sur place, est aujourd'hui représentée par certains de leurs *rimaybe* (captifs). Les *Fulse* ou *Kurumankobe* du Lurum sont des gens, installés sur ces terres depuis un siècle et demi, après qu'ils en ont eu demandé l'autorisation à l'*Amiru* de Djibo, qui la leur a accordée : ce sont donc des étrangers, quoique installés de longue date, et il n'y aurait pas d'autres rapports à établir avec eux que ceux qui régissent l'ensemble des relations possibles entre un propriétaire terrien et un métayer.

Tout en réaffirmant la légitimité de leurs liens ancestraux à la Terre, les *Kurumba* ne remettent pas en question la réalité historique d'une conquête de leur territoire par les Peul. Ils leur attribuent le démantèlement d'un ancien royaume du Lurum qui n'aurait pas compté moins de 47 villages. Par village, il ne faut pas entendre un simple regroupement de quartiers d'habitation (*a.kunne*), mais un quartier de commandement (*na.yiri*), c'est-à-dire une chefferie dont le titulaire aurait été nommé et investi par le *Lurum.yo*.

Le démantèlement de cet ancien royaume aurait eu pour conséquence, l'errance de cette chefferie de Lurum, incapable de se maintenir dans les villages où elle entraînait en conflit avec les nouveaux maîtres des lieux (Peul ou Mossi). La fin de cette période d'errance fut marquée par le retour du chef sur la terre de ses ancêtres, fût-elle une parcelle des Émirats Peul du Djelgodji, il y a 150 ans.

Approche idéographique

Ce qui manifestement fait problème, réside dans la vision *Kurumi* du pouvoir : celle-ci exclut qu'une situation de pouvoir résultant de l'emploi de la

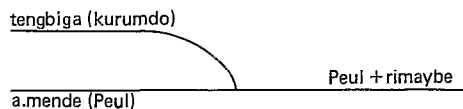
force (*a.panga*) puisse légitimer celui d'attribuer la Terre : le conquérant (le guerrier : *a.mende*) est celui qui peut imposer, par la force, son pouvoir sur les gens; il peut tuer, chasser, faire des captifs, exiger un tribut, mais non occuper la place de l'Ancêtre qui est et reste le seul médiateur possible entre la Terre et les hommes.

Ceci rejoint un certain regard face au pouvoir : il n'y a pas de chefferie sans autochtonie. Le chef du Lurum, lui-même, ne peut être investi par les Mossi que comme *Lurum.naaba* et il n'en reçoit que les seuls regalia issus du *Tiido*, qui est l'autel du pouvoir, propre à la nature du pouvoir *mooga*. Pour devenir *Lurum.yo*, il doit être intronisé par ses *tengbise*, ou « enfants de la Terre », c'est-à-dire par les représentants des lignages qui occupent cette place dans la configuration *kurumi*.

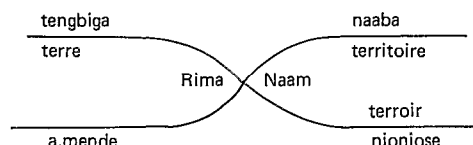
Or, les *tengbise* du Lurum, qui portent le nom-devisé Sawadugu et se disent des *Berba* ou *Dora*, *Beria*, *Doria* en *a.kurumfe*, n'ont jamais intronisé un quelconque chef peul. Cette intronisation serait d'ailleurs impossible, dans la mesure où elle implique que le nouveau chef abandonne la langue qui le constitue comme chef, et exige de lui qu'il se soumette et adopte les coutumes des *Berba* : investi par les Mossi, le *Lurum.naaba* se voit imposer, entre autres interdits, de ne plus parler le *moore*.

Le pouvoir de l'*Amiru* ne peut donc s'inscrire que dans le seul registre de *panga*, celui de la force; celui du *Lurum.yo* s'inscrit dans celui du *naam*.

Cette relation *panga-naam* peut faire l'objet d'une formalisation simple :



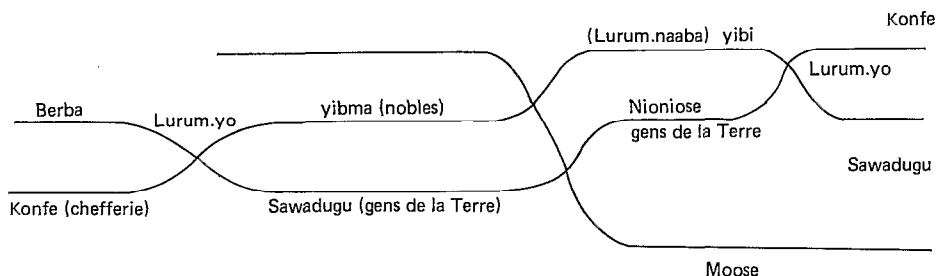
La capture de la configuration des « gens de la Terre », par celle du guerrier : c'est *panga*, « la force ». Le *naam* est le lieu d'une transformation, isologue (symétrique à celle de la capture).



Le guerrier devient chef; le fils de la Terre devient maître de la Terre.

Cette nouvelle configuration est garantie par le Rima, le Roi, qui devient le point d'accumulation de cette dynamique nouvelle.

Il est intéressant de noter à ce propos, que les *Berba* du Lurum parlent de l'investiture du *Lurum.naaba* par les Mossi comme résultant d'une révolte (d'un coup de *force*) des lignages de chefferie. La dynamique historique de cette chefferie pourrait, dès lors, être représentée de la manière suivante :

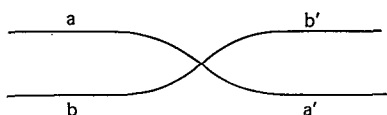


Le premier schéma de capture :



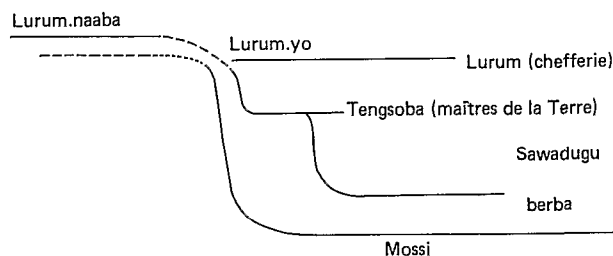
caractérise la conquête : il n'y a plus que des Peul et des Rimaybe (des maîtres et des captifs).

Le deuxième schéma caractérise une transformation de la configuration autochtone du fait de la conquête :



et traduit ce que nous pouvons nommer l'effet de sédimentation culturelle.

Une série de captures successives 'donnent' une configuration toujours nouvelle, caractérisée par la permanence des différents termes de la configuration originelle.



Telle se présente actuellement la configuration socio-politique traditionnelle du Lurum. La coupure, non pertinente pour les *Moose*, entre un *Lurum.naaba* et un *Lurum.yo* se marque par l'interdiction pour le *Lurum.yo* :

- d'avoir recours à la force,
- de porter le rouge,
- de parler en *moore*.

Ce conflit entre Kurumba et Peul à propos de l'attribution des terres, nous permet de mettre en évidence une des caractéristiques de la configuration socio-politique *kurumi* en ce qu'elle relève de la sphère *mooga* et non de la sphère *peul*.

Un des corollaires en est que, à supposer qu'il y ait, de la part des *Kurumba*, la reconnaissance d'un pouvoir temporel *peul*, même fondé sur le seul *panga*, cela ne légitimerait en rien la possibilité pour les *Peul* d'attribuer des terres : le conquérant peut exiger que les gens marchent sur les mains, il peut faire tomber des têtes, mais en aucun cas, il ne peut se mêler des « histoires de la Terre » qui sont l'affaire des autochtones. Ce qu'exprime clairement le proverbe : « le *Naam* et le *Tense* ne se rencontrent pas », dans la mesure où le *Naam* procède du *Tense* : le chef commande au *tengsoba*, l'autel contrôle le chef.

Sur le plan coutumier donc, il n'y a pas de pouvoir *peul*, du moins tel que les *Kurumba* peuvent le concevoir. Il n'y a pas eu davantage de pouvoir colonial ; l'usage du terme la *Force*, pour caractériser cette période coloniale et les recrutements autoritaires de main-d'œuvre ainsi que les déplacements forcés de populations, nous semble résulter de la conjoncture de deux tropes ; la *force*, comme contraction de « travaux forcés », figure étayée par l'idéologie « anti-coloniale » et « coloniale-culpabilisée », présente en Haute-Volta depuis près d'un demi-siècle, et la *force-panga*, caractérisant l'instauration d'un pouvoir non légitimé, c'est-à-dire n'ayant pas abouti à un contrat entre le pouvoir et la Terre.

Au-delà de cette non légitimité du pouvoir *peul*, se marque l'existence des temps actuels telle qu'elle est affirmée par le proverbe : « là où le marigot se tord, le caïman doit se tordre aussi ». La figure du caïman est ordinairement l'emblème de la chefferie du Lurum, mais connote, dans la perspective abordée ici, l'ensemble de la configuration *kurumi*. Cette adaptation de la « *Bodenständigkeit* » (immuable de la configuration) aux nécessités du temps s'est marquée, entre autres choses, par le don d'une fille du chef à l'Amiru de Djibo qui cumulait sur lui les fonctions de député, de chef de canton et de responsable du syndicat des chefs coutumiers : à ces différents titres, le « chef de Djibo » pouvait exercer une influence non négligeable en vue de la nomination du nouveau chef du Lurum.

Le mariage d'un *Peul* et d'une femme *kurumi* est autorisé, mais celui d'un *Kurumdo* et d'une femme *peul* ne l'est pas ; d'autre part il est possible de parler le *fulfulde* en présence du *Lurum.yo*. Ceci nous introduit aux relations entre les *Kurumba* et leurs autres voisins, les *Moose*, qui sont réglées par un interdit symétrique : les mariages réciproques sont autorisés mais il est interdit de parler le *moore* sur les lieux culturels *kurumi* et, en particulier, en présence du *Lurum.yo* lui-même, qui est pourtant « moorophone ».

Il est un fulga et il pense kurumdo.

De ce qui a été précédemment dit, il ressort que la condition première pour accéder à la chefferie est, à Mengao, d'avoir été nommé et investi par un *Rima mooga*, c'est-à-dire d'être *Lurum.naaba*. Cet investissement fait du *Lurum.naaba* le chef des populations *kurumi* et *moose* implantées dans un territoire *peul*.

Si les *Peul* parlent de *Kurumankobe* pour désigner l'ensemble des populations installées sur le territoire qu'ils contrôlent, et parlant *l'a.kurumfe*, il n'est pas rare qu'ils dénomment *fulse* l'ensemble des habitants non *peul* de Mengao, reconnaissant par là que cette configuration relève de la sphère socio-politique *mooga*. Ce même terme *fulse* (singulier : *fulga*) est un terme *moore* qui désigne, en pays mossi, l'ensemble des lignages repérés comme ayant une origine *kurumi* et qui se réclament, le plus souvent, comme ayant une origine commune, le Lurum.

La revendication de cette origine se produit là où les *Moose* l'interrogent : chez les *Fulnanamse*, les gens relevant des lignages exerçant la chefferie chez les gens de la Terre (*Tengbise*). Ces gens de la Terre occupent, dans la configuration mossi, une place spécifique qui découle directement de ce qui a été dit précédemment, à savoir d'un fait de conquête suivi d'un contrat entre Terre et Pouvoir, d'où se légitime le pouvoir *mooga* : le *Naam*.

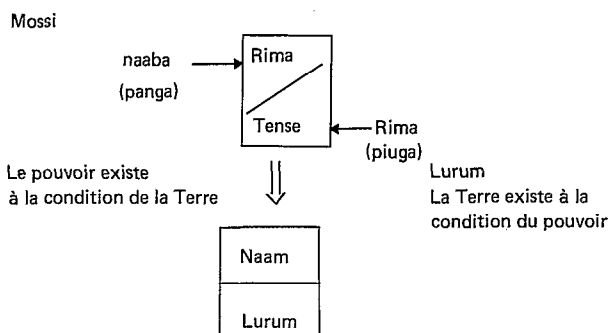
Il en découle un fait sémantique important dans la tradition orale *kurumdo*. Le terme *a.mende* (le guerrier) s'applique, soit au *Peul*, dont le pouvoir institutionnel est pourtant reconnu, soit au guerrier-pillard mossi, c'est-à-dire à des bandes échappant à tout contrôle, mais pratiquement jamais aux armées royales mossi. La connivence magico-guerrière du *kurumdo* et du *mooga* caractérise les rapports *Kurumba-Moose* : lorsque les Mossi partent en guerre contre les *Peul*, ils s'arrêtent au Lurum pour y faire des sacrifices propitiatoires ; en cas de succès, ils s'arrêtent à nouveau au retour pour « remercier » en donnant au Lurum des animaux prélevés sur le butin de guerre.

L'échec des Mossi contre les *Peul* est également attribué au Lurum : c'est parce qu'ils auraient

dérobé au Lurum certains regalia de la chefferie et qu'ils les auraient confiés à un forgeron *rimaybe*, *Kurumdo* d'origine, que les Peul parviendraient à mettre en échec les plans d'invasion du Djelgodji par les Mossi. Bien que les guerres entre Mossi et Peul aient été nombreuses, les armées mossi sont toujours dites commandées par *Naaba.Kango* qui apparaît ainsi comme une figure paradigmatique de l'exercice du *panga* (la force) : *Naaba.Kango* n'a pas accompli le *Ringu*, ce voyage qui, de lieux ancestraux en autels de la Terre, débouche sur l'investiture et intronise le chef dans la sphère du *Naam*. Pour justifier de la collusion entre *Naaba.Kango* et le Lurum comme instance de la Terre, la tradition du Lurum s'est emparée de l'errance de ce chef, antérieure à sa nomination, pour poser qu'il doit aux *Kurumba* d'avoir pu conquérir son trône par la force : il fut, en quelque sorte, intronisé avant d'avoir été investi.

De ce qui vient d'être brièvement présenté, il ressort que le Lurum serait, en quelque sorte, un 'régulateur' des espaces territoriaux mossi et peul. Ce rôle de médiateur, le Lurum le joue également entre les différents royaumes *moose* de la région : il arbitre les conflits frontaliers entre les différents royaumes. Ainsi, la tradition du Lurum raconte-t-elle la déroute des armées du Rissyam devant celles du Ratenga, due au refus du Rissyam d'obéir à l'injonction du *Lurum.yo* d'avoir à se retirer des espaces revendiqués par ces deux royaumes.

Bien que le *Lurum.yo* soit investi par le *Ratenga.naaba*, après l'avoir été, en des temps plus anciens, par le *Rissyam.naaba*, c'est avec le grand voisin, le Royaume du Yatenga qui domine l'ensemble des royaumes mossi de la région, que le Lurum se sent principalement lié : les royaumes de Rissyam et de Ratenga, ainsi que le Zitenga sont perçus comme des émanations de Yatenga. Les *Kurumba* disent : « le Yatenga commande la région », il nomme les chefs et fait les rois ; « le Lurum commande la Terre », c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'instauration du *Naam* sans une polarité complémentaire qui est l'instance de la Terre : le Lurum. *Naam* et Lurum sont



des pôles inversés et complémentaires dans la mesure où il n'y a pas de *Lurum.yo* (Tense) qui ne soit d'abord investi par les *Moose* ; il n'y a pas de Roi (*Rima*) qui n'ait été intronisé après son investiture par le Lurum ou un autel qui en est l'émanation.

Cette complémentarité ou opposition est ressentie de façon suffisamment forte pour qu'il soit dit que la mise en présence du *Lurum.yo* et d'un *Rima* est totalement impossible : « le Naam et la Terre ne se rencontrent pas ».

Chef d'un royaume sans terres, le Lurum est la Terre.

Si nous envisageons maintenant la relation du Lurum à lui-même, nous y découvrons un nouveau paradoxe : le *Lurum.yo*, gardien de cette configuration et d'un autel qui légitime le pouvoir traditionnel de l'ensemble des royaumes voisins, commande à une population aujourd'hui islamisée en sa quasi-totalité. Pourtant, pour accéder à la chefferie, le chef dut abandonner la pratique islamique dont il avait une profonde connaissance.

On dit aujourd'hui, à Mengao : « le chef et l'Imam gouvernent ensemble ». Cette autre bi-polarité se marque, dans le village même, par l'utilisation du *moore* pour l'enseignement du Coran et la gestion administrative du village, déléguée à un proche parent du chef et celle de l'*a.kurumfe* à la cour du *Lurum.yo* et pour gérer des affaires coutumières. L'*a.kurumfe* tend ainsi à devenir la langue de l'autel. Il n'en demeure pas moins que l'Islam et l'autel sont deux entités incompatibles, mais qu'il n'y a d'accès à la chefferie que *par et de* l'autel.

La légitimation de cette opposition fait l'objet d'une procédure également repérable à l'analyse des archives orales : l'apostasie du chef y est présentée comme une nécessité découlant du contrat primordial, passé entre la chefferie et les lignages des *Berba*, qui sont, rappelons-le, en position d'autochtones. Le récit d'origine pose qu'après le surgissement de la chefferie, suivi d'une phase d'identification réciproque puis de conflit (l'exercice de *panga*), le premier chef du Lurum dut accepter que ses successeurs soient nommés et intronisés par les gens de la Terre. Il est donc dit que le chef actuel a dû, dans l'intérêt du village, accepter aujourd'hui comme hier de renoncer à sa propre tradition, mais qu'il n'en garde pas moins une connaissance profonde des secrets et vertus de l'Islam : autrement dit, il n'en demeure pas moins un marabout. Nous trouvons ainsi une situation comparable à celle qui oblige un chef mossi, nommé par les Mossi, à abandonner sa langue pour devenir un *Lurum.yo*, et n'en demeure pas moins un *Lurum.naaba*.

Il est dit par ailleurs, et ceci est une formulation récente, que le surgissement de la chefferie, présenté dans le récit d'origine comme la chute d'une case fermée, dans une forêt habitée par des *Berba*, s'est

fait à partir d'un lieu nommé selon les différentes versions, *Gaogo*, *Kuffa*, *Kukkia* que l'on pose comme se trouvant sur la « route de la Mecque ». Il existait autrefois, ceci est historiquement attesté, un lieu nommé *Kukkia*, non loin de Gao, qui fut un haut lieu de rayonnement de l'Islam, à l'époque de la domination Songhay.

Cette maison sans porte est « tombée » dans un endroit nommé *Ure*, qui, dans cette région comme dans d'autres, connote le fondement des origines. Il est dit aujourd'hui que les sacrifices faits en cet endroit exigent la couleur blanche : un mouton blanc, un poulet blanc, du lait frais. Or, le blanc est la couleur de l'Islam.

Ainsi donc, le premier chef du Lurum, *Yo. Sandigsa* aurait eu, dès l'origine, à abandonner l'Islam pour accéder à la chefferie : la situation actuelle ne ferait donc que refléter la situation primordiale, à ceci près que le chef actuel commande une population aujourd'hui islamisée. Les *Konfe* (les gens de la chefferie) soulignent que ceux d'entre eux restés à Gao, donc en pays islamisé « dès l'origine », ont eu la chance de ne pas avoir eu à changer de tradition et se trouvent, de ce fait, dans une position plus lucrative puisqu'adaptée aux temps actuels.

A cette situation paradoxale, nous pouvons trouver un certain nombre de raisons dans la perspective d'une explication immédiate. Ces raisons peuvent se découvrir dans le registre du discours politique :

— accepter un chef du Lurum musulman, c'est-à-dire non légitimé par l'instance de la Terre, c'est légitimer de fait le pouvoir peul ou la simple nomination du chef du Lurum par les *Moose*; mais rien ne s'oppose plus dès lors à ce que soit élu ou nommé par l'extérieur un Peul ou un Mossi, ce qui signifierait la perte de la langue et de la tradition et, de ce fait, la fin du Lurum et de l'identité *kurumdo*.

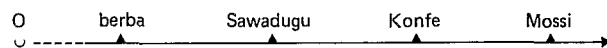
Cette explication est insatisfaisante, dans la mesure où l'argument selon lequel la chefferie serait issue d'un monde islamisé (*Kuffa*) aurait pu être évoqué justement pour permettre la nomination d'un nouveau *Lurum.yo* qui ne renoncerait pas à l'Islam. Peut-être est-ce là ce qui se prépare, mais dans cette perspective, les *Sawadugu* devraient y être opposées : c'est vrai de certains d'entre eux. Alors, est-ce la fin de cette configuration du Lurum ? C'est cette dynamique que je voudrais tenter d'aborder.

La sédimentation culturelle et l'exercice de la parole

Au cours de cette brève présentation, nous avons mis le doigt sur un effet de sédimentation culturelle marquée par le maintien des structures apparentes

les plus anciennes, au cours des différentes transformations subies par la configuration.

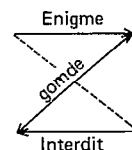
Très schématiquement, la structure socio-politique qui en découle peut être représentée de la façon suivante :



A l'origine, dans le hors-temps de l'Histoire, il y a des génies, des êtres indifférenciés (*a.kirenkangne*); de ces génies sont issus des *Berba* (*a.birifoba*) qui, au contact de la chefferie, sont devenus des *Sawadugu* (il y a à Mengao contraction des récits d'origine des *Berba* et des *Sawadugu*; ces récits sont différenciés à Kumbri, Bugure, Rambo, et même, dans une certaine mesure, à Tugu). Cette chefferie, pour des raisons que nous n'avons pas à expliciter, échappe au contrôle des *Sawadugu* pour être conférée par les Mossi; enfin, surgit la configuration la plus récente qui est celle d'un pouvoir islamique au niveau national.

A cette structure, faite d'emboîtements successifs de titulatures nouvelles, correspondent deux possibilités, au moins, de prise de parole : une « parole légère » qui permet à chacun d'évoquer l'ensemble de la configuration — elle peut être dit en français en *moore* ou en *a.kurumfe* — et une « parole lourde » dont le contenu et le moment de l'expression sont garantis et contrôlés par les ancêtres, ce qui impose à chacun de n'évoquer que ce dont il se trouve en droit de parler. Ainsi, la chefferie ne se mêle pas des affaires du *Tense* (de l'autel de la Terre) et un *Berba* ne se mêle pas des affaires de chefferie.

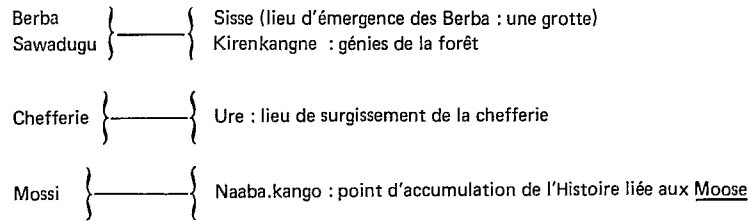
Parole lourde et parole légère se déploient selon trois principaux registres qui sont ceux de *solemde* (de l'énigme), du *gomde* (la vérité nécessaire) et du *yubga* (l'oubli inévitable ou imposé). *Solemde* et *yubga* sont dans un rapport structural médiatisé par le *gomde*, ce qui peut être sommairement décrit ainsi : il y a énigme parce qu'il y a perte ou interdiction de parler; le déploiement de l'énigme (*gomde*) est sous-tendu par la valeur propre à l'énigme et les nécessités de la parole actuelle. Cela peut être représenté ainsi :



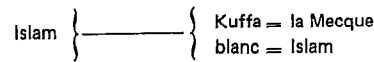
Ce rapport à la parole est garanti par les anciens et il implique qu'il n'y ait, sur le passé, qu'un discours prospectif, c'est-à-dire qui tient compte de ce qui est et doit rester 'perdu', des nécessités actuelles et de la valeur, par définition, inaltérable de l'énigme.

Si nous reportons ce schéma sur celui de la structure socio-politique du Lurum actuel, nous pouvons mettre en relation les différents niveaux

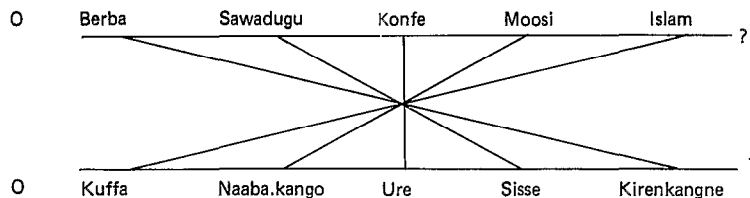
de cette structure et certains termes clé de l'énigme (en l'occurrence les différents récits d'origine).



et plus récemment :

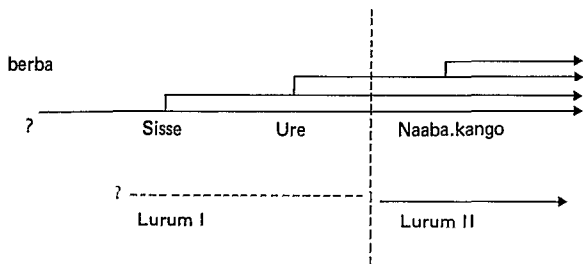


Du 0 de l'énigme se déploie donc une structure sociologique actuelle et un discours prospectif sur le passé, ce qui peut être représenté ainsi :



Est alors mis en évidence un point d'accumulation : le Lurum, comme point d'origine et de fondement de l'ensemble des configurations successives connues.

Ce qui est refusé, c'est une parole remémorative sur le passé, fondée sur des événements historiques et qui reviendrait à dissocier chaque niveau de la structure en une accumulation d'histoires spécifiques :



c'est-à-dire une succession de phases dont l'approfondissement permettrait de mettre en évidence :

- I) des discontinuités lignagères au niveau de la chefferie,
- II) l'implantation récente d'un lignage de maîtres de la Terre auprès de la chefferie,

III) l'arrivée récente à Mengao de ceux qui occupent aujourd'hui la position des *Berba* : les Boena et les Weremi.

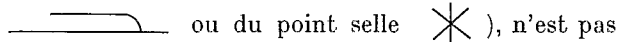
Il resterait à montrer en quoi ce refus de l'historicité et la constitution du Lurum comme point d'accumulation de l'Histoire de ce monde autochtone est une nécessité, non seulement pour les *Kurumba* du Lurum mais pour la légitimation de l'ensemble des royaumes mossi du nord (Yatenga, Rissyam, Ratenga) ce qui est développé dans l'article de M. IZARD : « Engrammes du pouvoir : l'autochtonie et l'ancestralité » (1983).

Ce que vise cette étude, c'est à montrer un cas spécifique dans la région, où une configuration socio-politique, les *Kurumba* du Lurum, ne trouve à maintenir sa place dans l'Histoire que dans un refus de toute historicité. A. SCHWEEGER-HEFEL et W. STAUDE ont noté dans leurs différents articles qu'un *Lurum.yo* ne succède pas à un autre mais est le Lurum originel sans cesse reproduit et réincarné.

Sur le plan méthodologique, nous avons été conduit à ne pas dissocier le temps du récit d'origine de celui de toute autre parole, dite en d'autres lieux et en d'autres circonstances, c'est-à-dire à considérer

toute explication de ce récit non comme un argument mais comme un prolongement de ce même récit en fonction des circonstances actuelles de son dit et des événements extérieurs.

L'appel à une formulation graphique, d'inspiration mathématique (l'emprunt à René THOM de la représentation de la catastrophe de capture

 ou du point selle ✱), n'est pas

destiné à constituer une *idéographie* dont la valeur heuristique serait nécessaire pour compenser les insuffisances du langage naturel, il n'est qu'un détour susceptible de provoquer un questionnement nouveau : la distinction entre un *Lurum.yo* et un *Lurum.naaba*, pourtant pertinente, n'est pas évidente à la simple écoute de quelques récits ou descriptions ; il s'agit de la même personne et les interlocuteurs semblaient utiliser indifféremment l'un ou l'autre de ces deux termes pour désigner le chef.

Quant au schéma qui pointe le terme *Lurum* comme point d'accumulation de l'ensemble du dit des

Kurumba, il sous-tend nombre d'interrogations. Parmi celles-ci, la ré-interrogation du déplacement du locuteur en fonction des circonstances de l'énonciation : la reprise de l'ensemble de ces dits, consignés par écrit et à partir de ces écrits, effectuée en fonction de ce schéma à propos de l'un quelconque de mes informateurs, peut nous permettre de saisir le « lieu » d'où il parle, ce lieu pouvant être celui de la chefferie, du Tense, d'un niveau de structure quelconque de la configuration, et peut-être, dans la perspective qui nous intéresse, celui d'un nouveau pôle de pouvoir qui ne fait pas l'objet d'une « titulature » définie coutumièrement.

L'intérêt d'une formulation graphique des « chemins de la Parole » et de ses différents parcours, résiderait donc, non dans la valeur explicative du schéma — « le langage naturel n'est réductible à aucun formalisme logique » (R. THOM, 1978) — mais dans sa capacité interrogative. Telle est aujourd'hui l'orientation de mes recherches.

Manuscrit accepté par le Comité de rédaction le 5 mars 1985

BIBLIOGRAPHIE

1. Travaux sur les moose

- IZARD (M.), 1967. — « Recherches sur l'histoire du peuplement de la Haute-Volta ». *Notes et Documents voltaïques*, I (1) : 9-17.
- IZARD (M.), 1973. — « Remarques sur le vocabulaire politique mossi ». *L'Homme*, t. XIII, cah. 1-2 : 193-206.
- IZARD (M.), 1975. — « La naissance d'un village ». *Ethnologische Zeitschrift*. Zurich, I : 49-54.
- IZARD (M.), 1976. — « Changement d'identité lignagère dans le Yatenga ». *J. Soc. Afr.*, Paris, t. XLVI, fasc. 1-2 : 69-81.
- IZARD (M.), 1977. — « A propos de l'identité ethnique ». *L'identité. Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss*. Paris, Grasset 305-316.
- IZARD (M.), 1980. — Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga. Paris, 2 tomes en 7 volumes (thèse de Doctorat d'État).
- IZARD (M.), 1981. — Histoire du Yatenga des origines à 1895. CVRST, Ouagadougou.
- IZARD (M.), 1983. — « Engrammes du pouvoir : l'autochtonie et l'ancestralité ». *Le Temps de la Réflexion*. Paris, Gallimard, IV : 299-323.

2. Travaux sur les Kurumba

- SCHWEEGER-HEFEL (A.), 1962. — « Les insignes royaux des Kurumba (Haute-Volta) ». *J. Soc. Afr.*, t. XXXII, fasc. 2 : 275-323.
- SCHWEEGER-HEFEL (A.), 1980. — Masken und Mythen. Sozialstrukturen der Nvonyosi und Sikomse in Ober-volta. Verlag A. Schendl.
- STAUDE (W.), 1961. — « La légende royale des Kouroumba ». *J. Soc. Afr.*, t. XXXI, fasc. 2 : 209-2.

STAUDE (W.), 1963. — « La structure de la chefferie chez les Kouroumba du Louroum. (Haute-Volta Septentrionale). *Anthropos*, n° 57 (3-6) : 757-7.

STAUDE (W.) et SCHWEEGER-HEFEL (A.), 1965. — « Struktur veränderungen in einem Kurumba Dorf durch den Islam (Ober-Volta) ». *Bustan*, 6 (4) : 4-14.

STAUDE (W.) et SCHWEEGER-HEFEL (A.), 1972. — Die Kurumba von Lurum. Monographie eines Volkes aus Ober-Volta. Wien.

3. Ce texte doit enfin beaucoup à un certain nombre de lectures qui, pour éloignées qu'elles soient du champ spécifique de la recherche ethnologique, ont beaucoup contribué à l'orientation de ma recherche, parmi celles-ci :

- TOUSSAINT DESANTI (J.), 1981. — « La question du sujet et les mathématiques *Ornicar*, n°s 22-23 : 17-29. Paris.
- THOM (R.), 1978. — in R. THOM, C. LEJEUNE, J.-P. DUPORT. « Morphogenèse et imaginaire ». *Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire*, 8-9. Circé. Paris :
- « De quoi faut-il s'étonner ? » : 7-23.
 - « Les racines biologiques du symbolique » : 40-51.
 - « La double dimension de la grammaire universelle » : 78-90.
- BARTHES (R.), 1970. — « Par où commencer ? ». *Poétique*, n° 1 : 3-9. Paris, Seuil.
- HEIDEGGER (M.), 1978. — Identität und Differenz. Neske, 1978.
- MANN (T.), 1982. — Joseph und seine Brüder. V 1 : Die Geschichten Jaakobs « Vorspiel. Höllenfahrt » : 5-39. Fischer Verlag, 1982.
- HALLIDAY (M. A. K.), 1979. — Language as social semiotic. The social interpretation of language and mapping. Edward Arnold. London, 1979.