

Une trifonctionnalité africaine ?

Représentations de la souveraineté
et catégories socio-fonctionnelles dans le Yatenga¹

MICHEL IZARD*

Est posé ici un problème dont je ne suis pas assuré qu'il appelle une solution, à moins que, s'il en admet une, elle revête la forme d'une tautologie, en ce que ses prémisses en contiendraient le résultat. L'analyse du corpus des positions d'identité des unités lignagères localisées (quartiers) des villages du royaume du Yatenga (*Yaadtenga*)² a permis de dégager ce très simple résultat : au sein de la société, quatre grands groupes peuvent être distingués, sur la base d'un système partagé de dénominations fonctionnelles. Les quatre dénominations sont, en *moore*, langue des *Moose* ou *Moosi* (sing. *Mooga*) : *nakombse*, *tengbiise*, *saaba* et *Yarse*, ou, dans un autre langage : « gens du pouvoir », « gens de la terre », forgerons et commerçants. Il n'est pas inutile de rappeler que nous ne disposons pas d'énoncés internes à la société du Yatenga qui permettent de prédire ce résultat, ou de le valider. Plus précisément, nous n'avons trouvé, en fait d'énoncé de ce type, que la brève relation mytho-historique de la fondation de l'ancien commandement de Bursuma (IZARD, 1980, t. I : 1154-1157, t. II : 106), qui met en scène l'apparition de quatre premiers personnages, arrivés ensemble d'un improbable Orient : un chef, un maître de la terre, un forgeron et un *Yarga* (sing.). On a là indéniablement une pièce à conviction, mais qui est unique et se rapporte à une situation trop particulière pour qu'elle serve à éclairer une problématique qui, par-delà le Yatenga, concerne

*Anthropologue CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris.

¹ Lors de la mise au point définitive de cet article, je me suis efforcé de tenir le plus grand compte des remarques d'Alfred Adler, Claude Fay, Jean-Claude Muller et Emmanuel Terray, que je remercie bien vivement.

² Pour les problèmes évoqués dans cet exposé liminaire, cf. notamment IZARD (1980, t. I : 1050-1430 ; 1992 : 67-74).

le Moogo tout entier, c'est-à-dire la région que constitue dans le bassin des Volta l'ensemble des territoires des formations politiques *moose*. La preuve par la tradition de Bursuma est d'autant plus indécidable qu'un énoncé émanant directement du lieu du pouvoir central met à mal le schéma quadripartite pour présenter une image de la société en général, englobant la société particulière du royaume, beaucoup plus complexe que celle dont il vient d'être question. Il s'agit de la scansion, par les tambourinaires royaux, à l'occasion d'une cérémonie annuelle d'hommage à la mémoire des anciens rois, des devises collectives des groupes constitutifs de l'univers social par rapport auquel le monde du pouvoir pose son existence, à travers la récitation des devises individuelles des rois. Ces groupes sont au nombre de six : les gens de la terre, les forgerons, les tambourinaires royaux et les captifs royaux, mais aussi les Peuls (*Fulbe* ou *Silmiise*) et leurs rhapsodes et artisans du bois *laobe* ou *setba*, qui ont, dans la société peule, un statut comparable à celui des forgerons dans la société *mooga* du Yatenga. Si l'on prend en compte le fait que les gens du pouvoir sont présents en tant que metteurs en œuvre de la cérémonie, on constate, par rapport au modèle quadripartite, une absence : celle des *Yarse*, et quatre présences surnuméraires : celles de deux ensembles de membres du service royal (tambourinaires et captifs) et des deux principales composantes de la société peule, telle qu'elle peut être envisagée une fois qu'on en a retranché la fraction captive des *rimaybe* ou *rabèse*. Ainsi les représentations inhérentes aux rituels royaux ne confirment-elles pas la tradition de Bursuma. La confrontation de la quadripartition déduite empiriquement avec les représentations peut relever d'une démarche autre que celles dont il vient d'être question. Il s'agit d'analyser le système de titulature et de répartition des tâches propre au service royal. Le système politique et administratif du Yatenga assigne un rôle de premier plan à quatre hauts dignitaires de cour dont il sera longuement question ici ; or, comme on va le voir, ces « ministres » ont des fonctions bien déterminées, qui leur donnent notamment vocation à s'occuper des relations que le pouvoir central entretient avec telle ou telle fraction de la société du royaume : il était tentant, dans ces conditions, de prolonger notre analyse ancienne du système de pouvoir en mettant en rapport les intitulés des fonctions de ces personnages avec les contenus de ces fonctions. Rappelons liminairement que la figure centrale du dispositif institutionnel de pouvoir chez les *Moose* est le « chef » (*naaba*, pl. *nanamse* ou *nanamba*), détenteur d'un « pouvoir » (*naam*, inv.), qui est une modalité *hic et nunc* du « pouvoir » en général (*naam* également). Sous une forme que l'on peut peut-être qualifier de primitive, le *naam* s'exerce sur des personnes avant de s'exercer sur l'espace que celles-ci occupent : avant de signifier « village », le terme *tenga* désigne l'espace villageois ou tout autre espace plus étendu. On peut identifier au plus trois niveaux de pouvoir chez les *Moose* : local, régional, royal ; le niveau médian n'est pas uniformément attesté : ainsi l'est-

il dans le royaume de Ouagadougou (*Wagadogo*), mais non dans le Yatenga. L'horizon historique visé est celui de la période précoloniale tardive.

*
* *

Considérons les deux figures de chef territorial que met en évidence l'organisation politique du royaume : le « chef de village » (*tenga naaba*) et le roi, ce dernier étant précisément désigné par le titre de « chef du Yatenga » (*Yatenga naaba*). Ces deux personnages sont assistés par des dignitaires appelés *nesomba* (sing. *nesomde*), d'un terme dont le meilleur équivalent français est « quelqu'un de bien » (« personne » : *neda*, pl. *neba* ; adj. et adv. « bien » : *soma* »). Auprès du chef local, les *nesomba* sont au plus au nombre de trois, soit, selon l'ordre protocolaire : *togo naaba*, *balum naaba*, *weranga naaba* ; ici, le terme *naaba* ne relève pas à priori de la définition institutionnelle qui en a été donnée ci-dessus — on parle cependant de *togo*, *balum* et *weranga naam* —, mais sa présence n'en indique pas moins que la détermination territoriale n'épuise pas le contenu de sens que l'on peut associer à l'expression *ri naam*, « manger le pouvoir », c'est-à-dire le détenir. Lorsque l'on passe du niveau local au niveau royal, le nombre des *nesomba* passe de trois à quatre, avec l'adjonction d'un *Bin naaba* (terme général) ou *rasam naaba* ; cette dernière dénomination, qu'on utilisera dans cet article, est particulière à l'une des quatre localités où peut résider le roi : Ouahigouya (*Wayuguyo*). Chaque localité résidentielle a son propre collègue de *nesomba*, mais seul celui de la résidence effective exerce pleinement son rôle d'instance supérieure d'administration du service royal et, à travers lui, du royaume. Dans chacune des quatre résidences, chacun des quatre *nesomba* est à la tête d'un corps de serviteurs royaux (« gens de la maison du chef », *naa yiir demba*), auquel on donne le nom de *zāde*, « hangar », en référence aux abris sommairement aménagés sur le pourtour de l'enceinte du palais royal sous lesquels se tenaient autrefois les gens de cour. Les trois premiers d'entre ces corps forment ensemble le groupe des serviteurs royaux « *moose* » (*moos naa yiir demba*) ou de Moosē³, du nom de la moitié occidentale de la localité résidentielle, qui réunit les quartiers Togé, Balongo et Werāsē, où résident respectivement le *togo*, le *balum* et le *weranga naaba*. Le quatrième corps de serviteurs forme le groupe des captifs royaux, « serviteurs royaux de Bingo » (*Bin naa yiir demba*) ou « gens de Bingo » (*Bin demba*), du nom de la moitié orientale de la

³ Les serviteurs de Moosē, qui sont dits « *moose* », se recrutent parmi les *Moose stricto sensu*, sous condition de répondre à certains critères d'ordre généalogique, mais aussi chez les gens de la terre ; on n'opère pas une distinction entre *Moose* et captifs, mais entre gens de statut libre, à l'exclusion des forgerons et des *Yarse*, et captifs.

localité royale, où réside le *Bin naaba* ou, à Ouahigouya, le *rasam naaba*. Les quatre *nesomba* royaux sont des chefs au sens institutionnel du terme, comme le sont également leurs seconds, les « petits *nesomba* » (*nesom kurse*). Comme on le voit, il existe un *naam* institutionnel non territorial, lié au service royal. Le problème posé est le suivant : en quoi l'institution des *nesomba* nous informe-t-elle sur les conceptions *moose* en matière d'encodage fonctionnel et symbolique des domaines d'intervention du pouvoir ?

*
* *

Aux *nesomba* royaux sont principalement assignées quatre tâches :

— assurer le service du palais royal, aussi bien pour ce qui concerne la vie publique que la vie privée du roi : dans le contexte de chacun des quatre secteurs d'intervention du service royal, le *nesomde* est le premier des serviteurs ;

— organiser les manifestations publiques du calendrier cérémoniel du royaume ou associées aux diverses obligations coutumières du roi ;

— aménager l'exercice du droit d'accès à la personne du roi de tout sujet du royaume ; cette mission fait des *nesomba* les intermédiaires obligés entre le souverain et tout individu ou tout ensemble d'individus, puisque nul ne peut pénétrer dans l'enceinte du palais sans y être introduit sous le contrôle d'un *nesomde* : on passe d'un protocole des audiences du roi à un système d'administration du royaume, conçu de telle manière que chacun des quatre *nesomba* exerce une autorité de tutelle sur une fraction des détenteurs de l'autorité locale et, par leur intermédiaire, sur la fraction correspondante de la société globale du royaume ;

— maintenir la continuité de l'institution royale ; à la mort du roi, pendant la période d'inter règne, alors que le trône est occupé par la fille aînée du souverain défunt, les *nesomba* demeurent en place et choisissent le nouveau roi parmi les candidats au trône ; les *nesomba* élisent le roi, qui nomme les *nesomba*.

*
* *

Le terme *togo* a pour radical *to-*, porteur de significations telles que « semblable à », « pareil à », « qui appartient à la même espèce que », associées à l'idée de reproduction à l'identique présente dans les opérations de dé- ou de redoublement. On en vient au verbe *togse* : « repro-

duire », avec le sens particulier de « reproduire la parole ». La terminaison *-go* a valeur d'indicateur de conceptualisation, de telle sorte que dans le contexte envisagé ici, le sens de *togo* peut être rendu par « ce qui a à voir avec le fait de reproduire la parole ». On rattache *balum* à l'un ou l'autre des deux verbes *balem* et *belem*, qui n'en font certainement qu'un. Pour *balem*, le dictionnaire de Gustave ALEXANDRE (1953) propose : « frotter les mains l'une contre l'autre d'un mouvement circulaire », où l'on a la description d'une gestuelle de salutation en usage dans le Moogo central, et pour *belem*, notamment : « rechercher les faveurs de quelqu'un ». L'action connotée par *balum* consiste à saluer, à honorer, à flatter. En un mot sont réunis les éléments d'un portrait physique et moral du « courtisan », terme qui appartient au vocabulaire français des cours *moose*, principalement pour caractériser les « vieux du *zāde* » (*zād kuda* ; *kuda*, sing. *kudre*, « ancien »). Le *balum naaba* est un *nesomde* « domestique » ; le serviteur par excellence est appelé *balumbilo* (« petit *balum* », pl. *balumbio*). À Ouahigouya, on parle à propos du *balum naaba* de « grand chambellan », et, à Ouagadougou, à travers Yamba TIENDRÉBÉOGO (1964 : 104), de « maire du palais ». Dans le Yatenga, on dit aussi du *balum naaba* qu'il est l'« épouse » du roi, ou plus explicitement sa *rumde* : ainsi appelle-t-on celle des épouses royales qui est en charge des relations entre la « maison » privée du roi et l'ensemble du service royal. Dans *weranga naaba*, le terme de référence (de *weefo*, « cheval », pl. *wiidi*, préfixation en *wed-*, et *randagre*, « espace nu ») désigne l'aire circulaire de stabulation d'un cheval. La triple titulature : *togo*, *balum*, *weranga naaba*, aurait à voir avec, respectivement, la parole, la maison et les chevaux du roi.

*
* *

L'habitation *mooga* (*yiiri*) n'est pas un volume plein mais un périmètre circulaire, matérialisé par une enceinte sur laquelle s'appuient des chambres également circulaires ouvertes sur l'intérieur. Alors que les habitations ordinaires ne comprennent qu'une ouverture, à l'ouest, la « maison du roi » (*naa yiiri*) en comprend deux, l'une à l'est — porte des femmes et des captifs —, l'autre à l'ouest — porte des « hommes », c'est-à-dire des *Moose*. L'enceinte de toute habitation divise l'espace en deux. On appelle *zaka* et *samande* « cour intérieure » et « cour extérieure », respectivement l'espace d'habitation et la périphérie immédiate de l'enceinte. Cette bipartition vaut métaphore de l'organisation spatiale de tout commandement, et donc du royaume. Réduite à son espace intérieur, la maison du roi s'oppose à cet égard au territoire (*naa solem*) sur lequel s'exerce le pouvoir royal ; le « village du roi » (*naa tenga*), dont la population n'est constituée que de serviteurs royaux, est

envisagé comme une simple extension du palais. La maison du roi ne compte que deux occupants « masculins » : le roi et son double, qui est un étalon (*wed raogo*) ; les autres occupants sont « féminins » (épouses du roi, suivantes des épouses ou « petites épouses », filles du roi, animaux femelles) ou sexuellement neutres (fils du roi en bas âge, animaux mâles castrés).

La « maison » dont le *balum naaba* a la charge, concurremment avec la *rumde*, correspond à l'espace intérieur du palais. C'est en référence à cette détermination qu'il faut comprendre l'assimilation du *balum naaba* à une épouse du roi et la féminisation des plus jeunes d'entre les serviteurs (*balumbio*) de son *zâde*, à travers leur vêtement, leur coiffure et l'obligation de chasteté à laquelle ils étaient astreints, à l'égal des épouses royales (*naa pagaba*) et des « petites épouses » (*naa pugubio*). On ne doit cependant pas se méprendre sur ce point : les *balumbio* n'étaient pas recrutés avant l'âge de dix-huit ans, ils travaillaient sur les champs royaux et, le cas échéant, partaient à la guerre, bien que leur *nesomde* ne jouât directement aucun rôle militaire.

Le *balum naaba* s'occupe de l'approvisionnement du palais et gère ce que l'on ne peut appeler les « biens » royaux que par abus de langage, puisqu'en principe le roi ne possède rien, hors des chevaux et des bovins, et qu'il n'accumule jamais que pour distribuer⁴. Cette tâche fait système avec cette autre, qui incombe également au *balum naaba* : s'occuper des relations que le pouvoir central entretient avec les commerçants *Yarse*. Étrangers à un triple titre — ils sont réputés être venus d'ailleurs (même s'ils sont en majorité d'origine *mooga*), ils sont musulmans et leur activité principale n'a pas de statut explicite dans les représentations du pouvoir —, les *Yarse* ne sont envisagés ni comme des sédentaires ni comme des nomades, simplement parce que ni l'une ni l'autre de ces deux caractéristiques ne renvoie dans leur cas à la territorialité du royaume : l'espace caravanier *yarga* intègre non seulement l'ensemble des territoires *moose* mais aussi d'autres espaces politiques de la périphérie du Moogo. L'espace, l'existence, l'activité des commerçants relèvent d'un non marquage du point de vue des représentations du pouvoir.

En résumé, l'espace intérieur du palais, placé sous l'autorité du *balum naaba*, est de valence féminine, en quoi il s'oppose aux espaces extérieurs de la terre et du pouvoir, dont le contrôle dépend respectivement du *togo* et du *weranga naaba*, qui sont de valence masculine ; quant à l'espace extérieur envisagé dans le contexte du *balum naam*, il est non marqué du point de vue de l'encodage sexuel de l'espace ou est sous ce rapport de valence indécidable. Le tableau 1 résume ce résultat.

⁴ Il n'existe pas de trésor royal et la seule vraie richesse du palais est constituée par les chevaux et le troupeau de bovins du roi. Le roi ne doit pas pratiquer le commerce ; en principe, il n'y a pas de commerçants dans une localité résidentielle.

TABLEAU I
Encodage de l'espace

	<i>togo naam</i>	<i>balum naam</i>	<i>weranga naam</i>
Espace intérieur	-	f	-
Espace extérieur	m	m/f	m

A priori, ce qui vient d'être dit de la fonction de *balum naaba* rend difficilement compréhensible le dispositif administratif en vertu duquel ce *nesomde* compte dans son obédience les deux premiers « maîtres de la guerre » (*tā sobnamba*, sing. *tā soba* ; *tāpo* ou *tapo* : « guerre ») du royaume. Il faut interroger ici les représentations de la souveraineté, pour fixer le statut des lieux anciennement habités par les rois. On pourrait dire qu'un roi mort ne renonce pas à son trône, qu'en un sens, quelque chose de lui demeure là où il a résidé, et que cette présence est vécue par son successeur comme menaçante, en dépit des précautions rituelles prises pour que l'éloignement de l'ancien roi soit irréversible. Tout indique que dans les premiers temps de l'histoire des royaumes *moose*, un roi ne résidait pas dans la même habitation, et donc la même localité, que son prédécesseur. Dans le Yatenga, un ancien *naa yiiri* devient une « vieille maison » (*yii keemde*), un ancien *naa tenga*, un « village des ancêtres » (*kiims tenga*). Dans le double contexte de la « vieille maison » et du « village des ancêtres », l'absence de l'ancien roi est marquée par une double présence : dans l'ancien palais, d'un « maître de la maison » (*yiir soba*), qui est un eunuque, et, à la tête de l'ancienne localité résidentielle, d'un maître de la guerre. À la place du roi, occupée par une épouse royale âgée dans les résidences royales actuelles autres que la résidence effective, on a un personnage en qui s'inverse de manière radicale la sur-masculinité du souverain ; et comme chef de la place, fonction occupée dans les résidences royales actuelles par le *togo naaba*, on a une personnalité extérieure au lignage royal, apte à tenir à bonne distance d'un lieu « chaud » du pouvoir tous les candidats au trône. Le fondateur de la dynastie du Yatenga, Naaba Yadega (Yaadga), a eu successivement pour résidences deux localités du sud-ouest du royaume proches l'une de l'autre : Gursi et Lago. La relation entre le *balum naaba* et les chefs de Gursi et de Lago, ou, plus exactement, par leur intermédiaire, entre le *balum naaba* et les eunuques d'autrefois, parachève la constitution de l'ensemble des espaces intérieurs des palais royaux, anciens et actuels, en un seul espace féminin ou sexuellement non marqué, en quoi se trouve renforcé le caractère unique du centre masculin dédoublé (le roi, son premier cheval) de cet espace.

Le *zāde* du *balum naaba* comprend deux dignitaires importants : le *tom naaba* et le *m'soba* de Moosē — il y a un *m'soba* de Bingo⁵ —, et deux personnages d'importance bien moindre : le *bugsare naaba* et le *sore naaba*.

Le rôle du *sore naaba* (« chef du chemin ») s'inscrit dans le contexte des relations entre le *balum naaba* et les deux maîtres de la guerre de son obédience. Originaire de Gursi, le *sore naaba* ouvre le « chemin » du roi — d'où son titre — quand celui-ci, en présence des chefs de Gursi et de Lago, quitte la première capitale du Yatenga où a eu lieu le sacre pour entreprendre la seconde partie de son voyage d'intronisation (*ringu*), qui le mènera à sa résidence ; par la suite, le *sore naaba* sera l'émissaire du *balum naaba* auprès des chefs de Gursi et de Lago. Le rôle épisodique du *bugsare naaba* (titre que l'on peut traduire par « chef de l'âtre ») est parfaitement en situation dans la configuration *balum naaba*. À chaque début de règne, le *bugsare naaba* se rend au palais pour y allumer le « feu » (*bugum*) de cuisine de la *rumde*. À l'occasion de l'annonce officielle de la mort du roi, qui intervient une semaine après le décès, le *bugsare naaba* réapparaît pour éteindre ce feu, lors d'une manifestation publique (sur laquelle nous reviendrons) qui, en présence de la *rumde*, l'associe à un petit dignitaire de Bingo, le *ganga naaba*.

Dans *m'soba*, il y a *mam*, « mon », et *soba*, substantif dérivé de *so* — « avoir la maîtrise » (de quelque chose), « détenir », « posséder » —, que l'on rencontre fréquemment dans le vocabulaire institutionnel. Le *m'soba* du *balum naaba* est le premier des serviteurs de Balongo et plus largement de Moosē. Le *m'soba* a la responsabilité de tout ce qui concerne le fonctionnement du service royal, qu'il s'agisse du *zāde* de Balongo ou de ceux de Togē et de Werāsē, ce qui fait rappel, pour ce qui concerne Moosē, du rôle primordial joué au palais par le *balum naaba* et le corps des *balumbio*.

C'est dans cette logique que semble s'inscrire le fait que le *tom naaba* soit le second du *balum naaba*. Le terme *tom* désigne de la cendre de tige de mil soigneusement tamisée pour obtenir une fine poudre. Le *tom* est utilisé lors de la cérémonie de nomination d'un chef, donc du roi : pour ce dernier, à l'étape de son accession au rang de « chef du Yatenga », qui précède son intronisation comme « roi ». La cérémonie de nomination dans sa forme générale porte significativement le nom de « prise du *tom* » (*tom yugri*), ce qui revient à marquer, dans le développement cérémoniel d'ensemble, l'importance du moment où le *tom naaba*, qui se place devant le « trou du *tom* » (*tom vadogo*), invite le nouveau chef (qu'il s'agisse du roi ou d'un chef ordinaire) à s'agenouiller devant le trou et à porter des deux mains du *tom* à son front

⁵ À Ouahigouya, on trouve également un *m'soba* à Bobosē, quartier fondé par des mercenaires *bobo* (*bobose*) dans l'obédience de Bingo.

en signe de soumission et d'hommage (au roi et aux *nesomba*, pour un chef ordinaire, aux *nesomba*, pour le roi).

D'où vient que le *tom naaba* appartienne à la mouvance du *balum naaba* ? Nous sommes là en terrain radicalement extérieur à la fois au monde de la terre et à celui du pouvoir, auxquels sont respectivement associées les deux grandes instances de légitimation du pouvoir : l'autochtonie et l'ancestralité. Ce qui se joue vise d'abord le roi ; par la prise du *tom* est affirmée la prédominance politique des *nesomba* sur les autres détenteurs de pouvoir, au moment crucial où le prince qui l'a emporté dans la compétition pour le trône est séparé du lignage royal dont il provient. La prise du *tom* a valeur de « capture » du nouveau chef par ceux (le roi et les *nesomba*, dans le cas d'un chef ordinaire, les *nesomba*, dans le cas du roi) qui l'ont choisi. L'appartenance de l'ordonnateur de la cérémonie de nomination à l'obédience du représentant par excellence du service royal relève d'une cohérence exemplairement adéquate à l'un des principes premiers de la pensée politique des *Moose* : le chef — le roi — ne peut exercer son pouvoir que s'il est affranchi de toute tutelle lignagère et plus généralement libre de toute imprégnation de ce qui a constitué son existence singulière jusqu'à son changement de statut.

*
* *

Le *togo naaba* s'occupe des relations que le pouvoir royal entretient avec les gens de la terre. Identifiés techno-économiquement au monde agricole sédentaire, les gens de la terre détiennent les droits éminents d'usage du sol et mettent en œuvre les rituels liés à la « terre » (*tenga*) qui visent à maintenir le corps social dans le respect de la coutume, par quoi sont écartés les risques de sécheresse et plus généralement de malheur. Il est remarquable que si les traditions locales placent à l'origine de la formation des royaumes *moose* des luttes armées entre de supposés autochtones et de non moins supposés conquérants, le discours officiel du pouvoir gomme toute référence à de tels possibles événements. Le *naam* n'aurait pas été imposé aux gens de la terre par la violence mais par la parole, en réponse à une demande d'instauration de la paix là où régnait la guerre. C'est de cette parole que serait née l'alliance en vertu de laquelle les gens de la terre ont statut de parents maternels des gens du pouvoir : la mère de Naaba Wubri, fondateur du premier des royaumes *moose*, était la fille d'un maître de la terre. L'espace d'avant l'apparition du pouvoir a été sacralisé à travers la « maîtrise » que les autochtones exercent sur la « terre » ; la parole du roi, dans le contexte du *togo naam*, socialise cet espace ; nous verrons que les chevaux du roi, dans le contexte du *weranga naam*, le naturalisent.

Des trois fractions de Moosē, Togē est celle dont le corps de serviteurs, les *samandbio*, est numériquement le moins important. Le *zāde* du *togo naaba* comprend principalement deux dignitaires : le *kom naaba* de Moosē — il y a un *kom naaba* de Bingo — et le *samand naaba*, chef des *samandbio*.

Le *kom naaba* de Moosē (*kom* pour *komba*, « jeunes gens » : serviteurs, cf. l'équivalent *rasamba* dans *rasam naaba*) est le second du *togo naaba* ; à ce titre, il assume des tâches très diverses, mais le rôle par lequel on caractérise sa fonction est d'ordre rituel : il est le premier officiant aux funérailles des mères des rois. Nous retrouvons la liaison thématisée plus haut entre le *togo naam* et la relation de parenté symbolique que le roi entretient avec les gens de la terre. Le *kom naaba* de Bingo est dans une position hiérarchique identique à celle de son collègue de Moosē — il est le second du *rasam naaba* —, et s'occupe des funérailles des épouses royales. Le parallélisme entre les rôles rituels des *kom nanamise* de Moosē et de Bingo s'arrête aux modalités de célébration des funérailles en question, par quoi se manifeste pour une bonne part ce qui oppose Moosē et Bingo. Les mères des rois, fort respectées de leur vivant, sont honorées par des funérailles officielles et inhumées dans un cimetière particulier (*naa manamba yaado* ; *manamba*, sing. *ma*, « mère » ; *yaado*, sing. *yaogo*, « tombe ») ; en revanche, les épouses royales, qu'entoure au palais un rigoureux appareil de contraintes et d'interdictions, sont enterrées dans le plus grand secret, au point que ce n'est qu'une fois que l'inhumation a eu lieu que le roi est informé du décès.

Comme l'indique l'intitulé de sa fonction, le *samand naaba* est à l'espace extérieur du palais ce que le *zaka naaba*, qui est un captif, est à l'espace intérieur. Le *samand naaba* joue un rôle remarquable à la guerre. Il part au combat monté sur un âne, armé d'un arc et de flèches, accompagné par les *samandbio*, qui sont comme lui des archers. Au moment de l'engagement, le *samand naaba* se tient debout dans une petite tranchée aménagée de telle manière que le haut de son corps soit exposé aux coups de l'adversaire. Depuis son trou, il tire à l'arc ; si le sort des armes est contraire, il se laisse tuer sur place. La figure du *samand naaba* procède d'une inversion de celle du roi, si l'on veut bien admettre, à considérer les rituels royaux, que l'âne a une valence symbolique inverse de celle du cheval. La tranchée du *samand naaba* fait centre pour l'espace du royaume dans le contexte de la guerre ; la détermination symbolique de son site procède d'une inversion de la centralité du territoire et donc d'une permutation entre l'espace intérieur et l'espace extérieur. Figure inverse de celle du roi en tant que celle-ci est produite par l'ancestralité, le *samand naaba* est un « roi » produit par l'autochtonie, substantiellement « attaché » à un lieu qu'il ne doit pas (ne peut pas) quitter. À la figure archaïque de ce « roi » est associée une forme de la guerre qui ne l'est pas moins et que l'on peut carac-

tériser par l'articulation technique entre le piéton, l'âne et l'arc ; à l'opposé, on a, chez les *Moose* envisagés comme des conquérants, une articulation entre le cavalier, le cheval et la lance. Tout se passe comme si se jouait, à travers la confrontation entre gens de la terre et gens du pouvoir, une confrontation homologue entre deux formes de guerre : une guerre sédentaire sans guerriers, une guerre nomade de guerriers.

Nous avons vu que les localités résidentielles sont administrées par leur *togo naaba*. Il serait plus exact de dire qu'en situation de présence comme d'absence du roi, une résidence est coadministrée par le *togo naaba* pour ce qui concerne Moosë et par le *Bin naaba* ou *rasam naaba* pour ce qui concerne Bingo. En effet, l'ordre des préséances entre *nesomba*, qui assigne la quatrième place au chef de Bingo, n'est pas un ordre hiérarchique : le *togo naaba* est le premier *nesomde* de Moosë, le *Bin naaba* ou *rasam naaba* est son homologue pour Bingo, dans le contexte d'une organisation verticale qui fait du *nesomde* de Bingo le chef de tous les captifs royaux, y compris de ceux qui résident dans des localités dont le chef est un *Mooga*.

C'est de l'un ou l'autre des deux « premiers » *nesomba* royaux, selon qu'il est originaire de Moosë ou de Bingo, que dépend le chef de guerre du royaume, qui est désigné par son titre de chef d'Ula, du nom du village où il réside. Le chef d'Ula est un maître de la guerre issu du service royal : les premiers maîtres de la guerre de ce type apparaissent au XVIII^e siècle. Chef militaire au sens technique du terme, le chef d'Ula relève de la culture de la guerre à laquelle nous avons associé la relation cavalier-cheval-lance. Comme le *samand naaba*, il ne survit pas à la défaite : s'il n'est pas parvenu à se faire tuer, il doit se donner la mort ; là s'arrête toute comparaison possible entre les deux personnages, ne serait-ce au moins que parce que le chef de l'armée était, nous dit-on, mis à mort, en temps de paix, au terme de sept années. Du chef d'Ula, dont il a longuement été question ailleurs (IZARD, 1992 : 111-118), nous avons fait, dans le seul contexte du monde du pouvoir, un « roi de la guerre », par opposition au *Yatenga naaba*, qui prend alors statut de « roi de la paix ». Avec la mise à mort du chef d'Ula, il y a résorption dans la situation normale de paix d'une situation hautement transgressive qui, en cas de guerre, faisait du chef de l'armée un véritable alter ego du souverain, libre de toute allégeance à son *nesomde*.

*
* *

Troisième *nesomde* de Moosë, le *weranga naaba* a pour assistant le *wedkim naaba*, « chef des palefreniers », de Moosë — il y a un *wedkim naaba* de Bingo —, qui est à la tête du corps des *wedkimbio*, chargé de l'entretien des chevaux royaux, à l'exception du premier d'entre eux, voué aux soins des palefreniers de Bingo. Si le *weranga naaba*

est souvent caractérisé par son rôle militaire de conducteur au combat de l'aristocratie royale, on n'a là que le simple prolongement d'un rôle politique autrement important, qui en fait l'intermédiaire entre le roi et le lignage royal. Alors que l'espace « d'avant » est socialisé par la parole du pouvoir, il est en quelque sorte naturalisé par l'errance des chevaux royaux. Ceux-ci, pendant la saison sèche, investissent l'espace extérieur et y vaquent en pâture libre : c'est le *wed lore* (*lore*, « encolure »), qui fait signe d'une représentation nomade du pouvoir. Le *weranga naam* rend compte de la vocation des *Moose* à faire la guerre, le guerrier par excellence étant un cavalier.

Le second assistant du *weranga naaba*, après le *wedkim naaba*, est le *bend naaba*, chef des tambourinaires royaux appelés *benda*, du nom de leur instrument (sing. *bendre*), qui est un tambour à percussion manuelle. Le son du *bendre* (l'instrument) est la parole du pouvoir à l'état « naissant », que le roi peut prendre mais aussi dont il subit l'emprise, une parole qui sourd du monde du pouvoir et que « traite » le *togo naam* en vue de la diriger vers le monde de la terre. Le son du *bendre* accompagne toutes les paroles et tous les actes du roi, de son lever à son coucher, à l'intérieur du palais comme à l'extérieur. Il n'est aucune phrase prononcée par le souverain qui ne fasse l'objet d'une scansion tambourinée, à moins que du tambour, lors des manifestations publiques, n'émanent des injonctions — du type « sors » (du palais), « lève-toi et rentre », etc. —, auxquelles le roi doit se plier. Les *benda* (les tambourinaires) interviennent dans deux circonstances rituelles exceptionnelles, qu'on ne peut ici qu'évoquer brièvement. Ce sont eux qui, au cours du voyage du sacre, « intronisent » le premier cheval du nouveau roi, ce qui donne une profonde cohérence à la présence des *benda* dans le *zāde* du *weranga naaba*. Au cours des funérailles royales, les *benda* pratiquent le rituel du *tamuku* (*ta-*, sans doute de *taase*, « accomplir », « faire advenir » ; *muku*, « muet »), sacrifice d'un bœuf et d'un mouton, pratiqué de telle manière que les victimes ne puissent émettre aucun son. Les dépouilles des animaux du *tamuku* servent à la confection du vêtement mortuaire du roi. Après avoir été déposée sous la nuque du cadavre, la bosse du bœuf est consommée grillée (c'est-à-dire, selon le code alimentaire *mooga*, crue) par les officiants : le roi est ainsi mangé symboliquement, avant que sous les espèces de son double, le premier cheval, il ne le soit réellement par les captifs royaux. Le « mutisme » des victimes sacrificielles est celle du cadavre du roi, le même habit faisant la même chair et donc le même mort. Dans ce registre de la symbolique de l'oralité, on ne saurait séparer le traitement de la parole de la métaphore alimentaire, déjà évoquée, par laquelle est exprimée l'acquisition du *naam*.

*

* *

Des trois configurations institutionnelles ci-dessus mises en évidence, deux s'opposent terme à terme, qui sont associées au *togo* et au *weranga naam*, tandis que la troisième, née du *balum naam*, apparaît dans ce contexte comme singulière. La comparaison entre le *togo* et le *weranga naam* peut être illustrée par une série de couples d'oppositions, construits à partir des relations respectives à la parole et aux chevaux du roi. Prévalente, l'opposition gens de la terre/gens du pouvoir fait système avec les oppositions autochtonie/ancestralité et parents maternels/parents paternels du roi. Dans le sillage de l'opposition de référence, on a les paires maîtrise de la terre/pouvoir et maître de la terre/chef. Dans la sphère des représentations religieuses, ce qui relève de la terre est associé à la figure chthonienne de Naapaaga Tenga, tandis que ce qui relève du pouvoir l'est à la figure céleste de Naaba Wende, dieu-chef (*naaba*) dont Tenga est la « femme » (*naa paaga*). L'opposition terre/ciel est une explicitation parmi d'autres de l'opposition Tenga/Wende, à l'égal de l'opposition lune/soleil, tout se passant comme si, à considérer les rituels de la terre et les représentations du pouvoir, la lune était à la terre ce que le soleil est au ciel. Suivent les oppositions agriculture/guerre, espace socialisé/espace naturalisé, sédentarité/nomadisme et piéton-âne-arc/cavalier-cheval-lance. On peut dresser le tableau II :

TABLEAU II
Développement de l'opposition *togo/weranga naam*

<i>togo naam</i> parole	<i>weranga naam</i> chevaux
Gens de la terre	Gens du pouvoir
Autochtonie	Ancestralité
Parents maternels du roi	Parents paternels du roi
Maîtrise de la terre	Pouvoir
<i>Naapaaga Tenga</i>	<i>Naaba Wende</i>
Terre	Ciel
Lune	Soleil
Espace socialisé	Espace naturalisé
Agriculture	Guerre
Sédentarité	Nomadisme
Piéton-âne-arc	Cavalier-cheval-lance

Au lieu que l'analyse des trois fonctions de *nesomde* ait débouché sur une possibilité de comparaison systématique d'éléments de chacune des trois configurations correspondantes — et donc d'une comparaison globale des trois fonctions, ce qui les constituerait comme étant de même ordre —, l'entreprise comparative s'est déroulée selon deux procédures, qui ne sont pas de même nature. Sur la base d'une distinction de genre,

nous avons opposé l'espace du *balum naaba* à celui qui est commun au *togo* et au *weranga naaba* ; ensuite, nous avons comparé les deux fonctions associées à l'espace masculin. Comme on l'a déjà noté, le *balum naam* apparaît comme ayant une identité qui n'est pas comparativement réductible aux deux autres *naam* du service royal de Moosē, de telle manière qu'à l'instar d'un tiers nécessairement exclu dans une opposition binaire, il se manifeste comme le lieu d'une sorte de neutralisation des contraires, qui lui assigne une identité « en creux ».

À l'articulation *balum naaba*-maison du roi ne correspondent que trois déterminations positives, dont deux sont comme des doublets l'une de l'autre : les commerçants s'insèrent en tiers par rapport aux gens de la terre et aux gens du pouvoir, dans le registre d'une tripartition fonctionnelle de la société, et le commerce, semblablement, est en tierce position par rapport à l'agriculture et à la guerre ; en outre, on est tenté d'opposer les relations de consanguinité utérine et agnatique, associées respectivement aux fonctions *togo* et *weranga naaba*, à la relation d'alliance inhérente à la coprésence, dans la cour intérieure du palais, du roi et de ses épouses, « grandes » et « petites », d'une part, de ses serviteurs féminisés, d'autre part. Incidemment, mais il y a là matière à un développement de l'analyse, on notera que les trois *nesomba* de Moosē peuvent être envisagés comme associés au roi par une relation de parenté symbolique, telle que le *togo naaba* serait l'« oncle maternel » du souverain, le *weranga naaba* son « père » et le *balum naaba*, comme on le sait déjà, sa « femme », cet atome de parenté pouvant être complété par l'adjonction du *nesomde* de Bingo, que tout désigne comme un « neveu utérin ». Faisons retour sur la question du genre des espaces. Si la valence féminine de l'espace intérieur, en tant que celui-ci relève exclusivement du *balum naaba*, est bien attestée, tout confirme que l'espace extérieur est plutôt sexuellement non marqué que féminin, si l'on en juge par le fait que les déterminations relevant des fonctions *togo* et *weranga naaba* ne s'y inversent pas mais s'y dissolvent. Il n'existe pas de référent mytho-historique qui soit aux commerçants ce que l'autochtonie est aux gens de la terre et l'ancestralité aux gens du pouvoir ; ni d'instance de contrôle des choses ou des personnes qui corresponde pour les commerçants à la maîtrise de la terre ou au pouvoir ; ni encore de figure qui, dans l'ordre des représentations religieuses, tienne la place d'une Naapaaga Tenga ou d'un Naaba Wende. L'espace des commerçants n'est ni socialisé ni naturalisé, ou bien il est à la fois socialisé et naturalisé, et l'on pourrait poursuivre sur ce thème à propos d'autres caractères opposables de l'espace. Enfin, l'espace du commerce, à infrastructure de marchés et de routes, ne fait des commerçants ni tout à fait des sédentaires, ni tout à fait des nomades. On aurait ainsi un dispositif duel fondamental gens de la terre/gens du pouvoir qui ménagerait la possibilité d'existence d'un troisième élément, radicalement autre par rapport aux deux premiers. On

est conduit à envisager une structure certes ternaire, mais telle qu'à la prévalence d'une dualité de référence est articulée une sorte de béance institutionnelle qui, si elle définit comme manque la place d'un groupe « étranger » ou d'une activité ajoutée, ne porte en elle, *a priori*, aucun gradient de surdétermination de l'identité du groupe ou de la nature de l'activité : c'est à l'histoire qu'il appartient de parachever la structure.

*
* *

Venons-en à Bingo. On sait l'importance que revêt l'institution des captifs royaux dans le Moogo en général, dans le Yatenga en particulier, notamment à partir du milieu du XVIII^e siècle. Pour en venir directement aux aspects de Bingo qui nous intéressent ici, il faut rappeler que si Moosē relève du « pouvoir » (*naam*) au sens originel du terme, Bingo relève exemplairement de cette modalité du pouvoir qu'on appelle la « force » (*panga*). Le souverain, dans ce contexte, n'est plus « chef » (*naaba*), ni « roi » (*rima*), il est « maître de la force » (*pang soba*). Rien comme l'admirable formule : « le pouvoir reçoit, la force prend », ne saurait mieux définir en quoi les deux concepts en cause se distinguent l'un de l'autre. Les *Moose* disposent de deux autres concepts, *noosem* et *toolem*, auxquels correspondent les adjectifs *noogo* et *toogo*, pour caractériser ce qui est respectivement de l'ordre du *naam* et de l'ordre du *panga* : à ce que le pouvoir a de « bon » ne s'oppose pas ce que la force aurait de « mauvais », mais ce qu'elle a de « dur » : la force, disent les *Moose*, c'est le « pouvoir dur » (*naam toogo*). Le monde de la force, c'est ce qui, dans la sphère générale de la souveraineté, doit demeurer totalement occulté : le déroulement quotidien de la vie intime du roi, la mise en œuvre de certains rituels, la manipulation de certains emblèmes ; c'est aussi le secteur d'intervention du pouvoir central au sein duquel est posé comme légitime l'emploi sans appel de la pure violence.

Comme on l'a indiqué, les « petits » *nesomba* de Moosē : le *wedkim naaba* (Werāsē) le *kom naaba* (Togē) et le *m'soba* (Balongo), ont chacun leur homologue dans le *zāde* de Bingo, comme si l'univers des captifs faisait lui aussi l'objet d'une tripartition, de type Bingo-Togē, Bingo-Balongo et Bingo-Werāsē. Si l'on passe des dignitaires secondaires aux serviteurs, un net parallélisme apparaît entre Moosē-Balongo et Moosē-Werāsē, d'une part, Bingo-Balongo et Bingo-Werāsē, d'autre part, car l'on a, à Bingo comme à Moosē, des *balumbio* et des *wedkimbio*. En revanche, on ne trouve pas de *samandbio* à Bingo, de telle sorte que, par-delà la présence de part et d'autre d'un *kom naaba*, la relation Moosē-Togē et Bingo-Togē fait problème, mais au lieu que cette apparente asymétrie affaiblisse la portée du parallélisme entre Moosē et Bingo introduit ici, elle tendrait plutôt à la renforcer. D'une

part, nous devons prendre en considération la double relation du commandement d'Ula à Moosē et à Bingo, indissociable de la dualité du système d'autorité propre aux résidences royales, anciennes et actuelles, qui met à chaque fois en présence, comme on l'a vu, un *togo naaba* et un *Bin naaba* ou *rasam naaba*. D'autre part, à cette dualité Moosē-Togé/Bingo-Togē s'ajoute ce que l'on pourrait appeler une relation « oblique » entre ces deux secteurs du service royal, qui associerait le *samand naaba* de Moosē-Togē et le *zaka naaba* de Bingo-Togē. Nous avons précédemment analysé l'espace de Moosē-Togē dans les termes d'une opposition entre un espace intérieur vide et un espace extérieur non vide, à codage sexuel masculin, ce que l'on peut représenter par le symbolisme « $-/m$ ». On est tenté de procéder à une double inversion du rapport « $-/m$ », ce qui donne un rapport « $f/-$ », de telle manière que l'ensemble formé par Moosē-Togē et Bingo-Togē soit concerné désormais à la fois par l'espace intérieur (celui du *zaka naaba*) et par l'espace extérieur (celui du *samand naaba*), en même temps qu'est respectée l'opposition entre un espace féminin (intérieur) et un espace masculin (extérieur), l'unité de l'ensemble Moosē-Togē + Bingo-Togē pouvant être exprimée par le rapport « f/m ». La présence de palefreniers de Bingo auprès du premier cheval du roi, à l'intérieur de l'enceinte du palais, conduit pour l'ensemble Moosē-Werāsē/Bingo-Werāsē à un résultat identique à celui que nous avons obtenu pour l'ensemble alterne : on passe du rapport « $-/m$ » à la somme des rapports « $-/m$ » et « $f/-$ », et de cette somme au rapport « f/m ». Rien n'interdit alors de considérer que l'opposition autochtonie/ancestralité, à l'œuvre dans la relation associant le *togo* et le *weranga naam*, en vienne à se donner une double nouvelle actualisation dans les contextes de Togē et de Werāsē en général (c'est-à-dire dans le cadre de Moosē et de Bingo), où le *zaka naam* serait au pôle de l'ancestralité et le *samand naam* à celui de l'autochtonie, comme il en irait respectivement du premier cheval et des chevaux en libre pâture du *wed lore*. En définitive, tout se passe comme si l'ensemble Moosē + Bingo était, à travers cette dualité même, divisé en trois grands secteurs d'activité de service : « Togē », « Balongo » et « Werāsē », chacun d'eux comprenant deux fractions : « Moosē » et « Bingo ».

Dans le contexte du *balum naam*, positionnement auquel renvoie la présence de la *rumde* comme coofficiante, les deux interventions publiques conjointes du *bugsare naaba* de Moosē-Balongo et du *ganga naaba* de Bingo-Balongo, qui accompagnent l'annonce officielle du décès du roi, montrent bien comment s'opposent les registres du *noosem* et du *toolem*. L'extinction symbolique de trois torches de paille par le *bugsare naaba* — rituel de deuil inducteur de silence et de recueillement — est de l'ordre du *noosem* ; de l'ordre du *toolem* est en revanche le geste du *ganga naaba*, qui, à trois reprises, transperce d'un coup de couteau la peau de son tambour (*gangaogo*) — rituel de rupture, annonciateur d'un

désordre qui va dans l'instant se propager. Au triple cri du *bugare naaba* : *naaba bugum ki ya* (littéralement « le feu du roi n'est plus »), fait écho le cri triple aussi du *ganga naaba* : *pang soba, panga, sa ya* (littéralement « le maître de la force, la force, c'est fini »). Si nous considérons maintenant l'espace non plus intérieur mais extérieur, il est frappant de constater que si le contrôle de l'activité des commerçants relève de Moosë-Balongo, ce sont des agents de Bingo (dans notre langage, de Bingo-Balongo), les « chefs de marché » (*raa nanamse*, sing. *raa naaba* ; *raaga*, « marché »), qui s'occupent de la perception des taxes sur les marchandises, tâche au plus haut point méprisée par les *Moose*.

Les épouses du roi ont à voir avec Bingo sous deux registres où la « dureté » se manifeste exemplairement. On a vu — c'est le premier registre — en quoi s'opposent les rôles rituels des *kom nanamse* de Moosë-Togë et de Bingo-Togë, et comment se déroulent les funérailles des épouses royales. Celles-ci, de leur vivant — c'est le second registre —, étaient soumises chaque année, sous le contrôle du *pwe naaba* de Bingo-Balongo, à l'épreuve divinatoire du *pwere*, destinée à s'assurer de leur fidélité conjugale : on sait ce qu'il advenait des « coupables » et de ceux dont elles devaient livrer le nom. Rappelons ici que les bourreaux royaux étaient des captifs comme en étaient les agents royaux qui procédaient aux arrestations, aux incarcérations et aux spoliations, celles-ci étant conduites de telle manière qu'il ne reste dans les habitations pillées, pour reprendre les termes d'une des devises des gens de Bingo, « que les pierres du foyer », c'est-à-dire rien.

À mesure que nous nous rapprochons du noyau « chaud » (*tulgo*) du pouvoir, l'« aspect » Moosë cède progressivement la place à l'« aspect » Bingo. Ainsi Bingo est-il seul concerné par les funérailles des rois, dont s'occupent les *yaogo nanamse*, à la fois maîtres de cérémonie, sacrificateurs et gardiens : celui du cimetière royal (*naa yaado*), ceux des tombes dispersées dans les résidences royales, anciennes et actuelles. Tandis que les palefreniers de Moosë-Weräsë veillent sur les chevaux ordinaires du roi, ceux de Bingo-Weräsë entourent de leurs soins exclusifs le premier cheval du roi, étalon interdit de saillie, dont l'abri est situé à l'intérieur de l'enceinte du palais, qui reçoit une nourriture préparée sur le foyer de la *rumde* et boit une eau autrement réservée à l'usage exclusif du roi. À la mort du souverain, après avoir servi une dernière fois de monture, non plus au « roi régnant » (*naa rita*) mais au « roi mort » (*ku rita*), l'étalon royal, comme on l'a vu, est tué et mangé par les captifs gardiens à Gursi, lieu du sacre, de l'ancienne demeure de Naaba Yadega. Indiquons encore que les trois premiers *regalia* du Yatenga, le *naam wubri*, le *naam tiido* et le *naam gango*, ont pour gardiens des captifs, placés directement sous l'autorité du roi.

L'existence de Bingo fait signe de deux mises en cause possibles d'un ordre dont l'analyse de l'organisation de Moosē livre la représentation. La première relèverait d'un mouvement vers l'indifférenciation des personnes et des choses : Bingo est un univers de l'unicité, préfiguration d'un État de purs chefs et de purs sujets, régi par une loi de pure obéissance. La seconde procède d'une propension à la subversion de l'ordre établi, dont on admettra qu'elle ne nous éloigne pas de la vision du monde de celui qui « se fout de tout », comme on dit du captif. Joyeusement assumée, cette disposition s'exprime dans l'identification idéale des captifs à des neveux utérins du roi, dont il a déjà été question : sur un registre d'une plus sombre gaieté, elle se manifeste lorsque les captifs royaux pillent les marchés et violentent les habitants de la résidence royale, et jusqu'aux épouses royales, pendant la semaine d'interrègne officiel.

Bingo ne se réduit pas à sa population de captifs royaux ; en dépendent également des captifs d'origine peule chargés de la garde des troupeaux royaux, les « gens de Bagare » (*Bagar demba* ; *bagare*, « enclos »), et des forgerons, qui travaillent pour le palais. La situation des forgerons royaux est singulière ; ils vivent dans la résidence royale, mais ne sont pas des gens de cour ; ils dépendent de Bingo, mais ne sont pas assimilés à des captifs, et leur chef, le *saab naaba* (*saaba*, sing. *sèya*, « forgeron »), n'appartient pas protocolairement à la suite du chef de Bingo. Plus généralement, les forgerons royaux n'ont pas de place au sein du dispositif pratique et symbolique qui nous paraît être au fondement de la division du travail propre au service royal, en dépit de leur présence parmi les six groupes dont l'énumération précède la récitation des noms des rois⁶.

*
* *

Nous sommes partis de la considération des *togo*, *balum* et *weranga naam* de Moosē, auxquels nous avons associé les référents représentationnels que sont la parole, la maison et les chevaux du roi. Le *togo* et le *weranga naam* nous ont fourni les éléments d'une bipartition fondamentale de la société qui nous est familière, puisque nous y retrouvons la distinction entre gens de la terre, associés à l'agriculture, et gens du pouvoir, associés à la guerre. L'analyse du *balum naam* nous a permis de passer d'une bi- à une tripartition de la société, avec l'introduction des commerçants et du commerce, à ceci près que nous avons constaté que le tiers groupe et la tierce activité ne relèvent pas du même contexte de signification que, respectivement, les deux premiers

⁶ Demeure entier le difficile problème de l'équivalence symbolique posée explicitement entre le roi, les prêtres de la fertilité (*buguba*, sing. *bugo*) et les chefs des forgerons.

groupes et les activités qui leur sont emblématiques. Nous avons montré ensuite que la tripartition — et donc l'articulation agriculture/commerce/guerre — peut être envisagée selon le point de vue du pouvoir ou selon celui de la force, en tant que ces deux formes de manifestation de la souveraineté s'opposent comme ce qui est « bon » et ce qui est « dur ». Il nous est apparu dans le même temps que l'existence de deux grands secteurs du service royal et celle de quatre *naam* associés à ce service sont réductibles à une tripartition fonctionnelle telle que Bingo double Moosë en chacun de ses domaines d'intervention. Le modèle proposé est entièrement construit à partir de l'examen des faits particuliers au seul Yatenga : c'est dire que sa valeur de rendement ne commencera d'être appréciable que lorsque l'enquête aura au moins été élargie à l'ensemble des faits *moose*.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDRE (G.), 1953 — *La Langue moré. I- 1^{re} partie : Grammaire moré, 2^e partie : Dictionnaire français-moré ; II- 3^e partie : Dictionnaire moré-français*. Dakar. Institut français d'Afrique noire, coll. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, 34, 2 vol., 410 et 508 p.
- IZARD (M.), 1980 — *Les Archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*. Thèse pour le doctorat ès lettres et sciences humaines, université Paris-V-René Descartes. Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, 2 t. en 7 vol., *multigr.*
- IZARD (M.), 1985 — *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme - Cambridge University Press, 596 p.
- IZARD (M.), 1992 — *L'Odysée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*. Paris, EHESS, coll. Recherches d'histoire et de sciences sociales, 53, 158 p.
- TIENDRÉBÉOGO (Y.), 1964 — *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*. Rédaction et annotations de Robert Pageard, Ouagadougou, chez le Larhallé Naba, 208 p.