

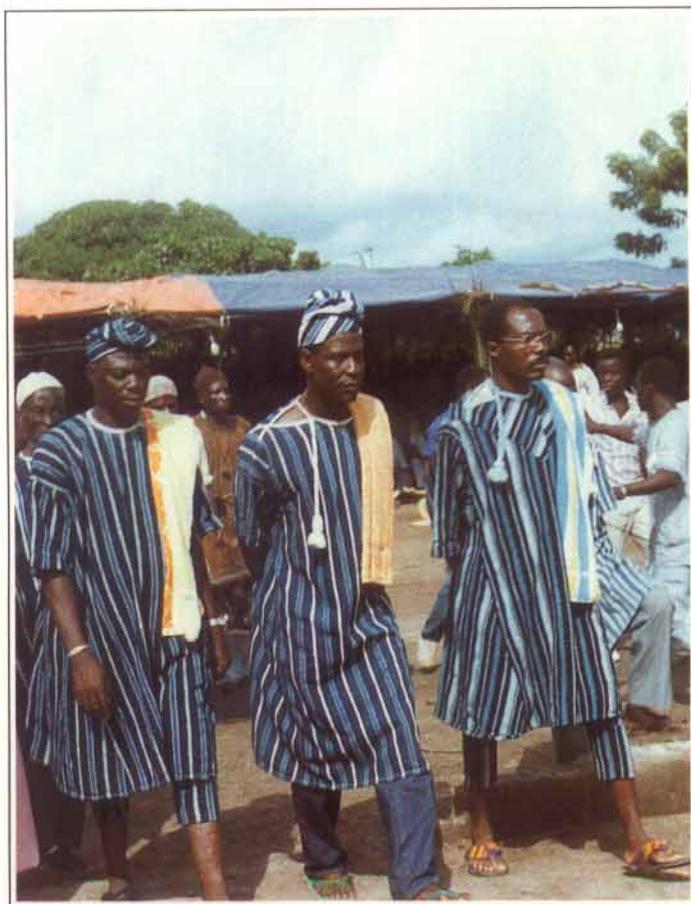
---

Jean-Louis Boutillier

# **BOUNA**

## **Royaume de la savane ivoirienne**

**Princes, marchands et paysans**



---

KARTHALA - ORSTOM

---

**Bouna, royaume  
de la savane ivoirienne**

Collection « Hommes et Sociétés »

*Conseil scientifique* : Jean-François BAYART (CERI-CNRS),  
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS),  
Georges COURADE (MSA, ORSTOM),  
Henry TOURNEUX (LACITO-CNRS, ORSTOM).

Couverture : Princes du royaume de Bouna en costume traditionnel,  
lors de l'intronisation du dernier roi en 1987. Collection privée.

© Éditions KARTHALA et ORSTOM, 1993

ISBN : 2-86537-371-1 (KARTHALA)

ISBN : 2-7099-1118-3 (ORSTOM)

**Jean-Louis Boutillier**

**Bouna,  
royaume de la  
savane ivoirienne**

**Princes, marchands et paysans**

**Éditions KARTHALA**  
22-24, bd Arago  
75013 Paris

**Éditions de l'ORSTOM**  
213, rue La Fayette  
75010 Paris

*Cet ouvrage est dédié à  
la mémoire de notre ami Diomebedi,  
roi de Bouna, décédé en 1987.*



## Avant-propos

Le Nord-Est a toujours été une région relativement à part dans la Côte d'Ivoire contemporaine. Déjà, la puissance coloniale avait longtemps hésité sur son destin administratif : achevée d'être conquise en 1898, la région de Bouna fait d'abord partie du Soudan avant d'être rattachée à la Côte d'Ivoire à la fin de 1899 comme « résidence annexe » du Cercle de Bondoukou. Passant ensuite alternativement de la tutelle de l'administration militaire (1898-1904) à celle de l'administration civile (1905-1914), la subdivision est restée sans chef de circonscription pendant toute la durée de la Première Guerre mondiale pour repasser sous les ordres des militaires de 1919 à 1930. Puis, lorsque le Cercle de Bondoukou est incorporé à celui de l'Indénié en 1932, la subdivision de Bouna est rattachée à celle de Batié (Haute Côte d'Ivoire) avant de redevenir « autonome » et d'être amputée au profit du Cercle de Gaoua (Haute Côte d'Ivoire, c'est-à-dire ancienne Haute Volta) de ses cinq cantons les plus septentrionaux qui ne lui sont restitués qu'en 1943. Sa situation administrative ne se stabilise vraiment qu'assez longtemps après l'Indépendance lorsque cinq années après la grande réforme administrative de 1969, la région de Bouna est érigée en préfecture avec Bouna comme chef-lieu de département et résidence d'un préfet.

Dans le cadre d'une situation de « développement colonial » inégal (1), la région de Bouna n'avait ni un climat favorable au développement d'une économie de plantation comme le Sud-Est ni une population suffisamment dense et nombreuse pour être un réservoir de main d'œuvre potentielle comme l'Ouest. Aussi la région, atteinte pour la première fois en automobile seulement en 1928 et malgré sa position doublement frontalière (Burkina Faso et Ghana), va-t-elle rester longtemps très marginale. Aujourd'hui encore, la route goudronnée, le « goudron » qui est volontiers pris comme un symbole de la Côte d'Ivoire contemporaine, ne dépasse pas Bondoukou, ville distante de plus de 180 kilomètres de Bouna et de près de 300 kilomètres de la limite septentrionale

---

(1) J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, 1987, p. 240.

de la préfecture, à la frontière avec le Burkina ; enfin, les émissions de la télévision, autre phare du modernisme ivoirien, ne sont captées en aucun lieu du territoire de la préfecture, faute de relais en assurant la retransmission.

De même, mais dans un autre domaine, lorsque au lendemain de l'Indépendance, à partir du début des années 1960, sur les initiatives du ministère du Plan, afin de mettre sur pied une planification du développement par région, des inventaires socio-économiques faits à l'aide d'enquêtes « lourdes » disposant d'un appareil statistique sophistiqué sont réalisés au niveau national (2), le Nord-Est de la Côte d'Ivoire est laissé de côté. Aussi, lorsque l'auteur de ces lignes, chercheur à l'ORSTOM, entreprend à la fin des années 1960 d'établir un programme de recherches socio-économiques à échelle réduite, il lui paraît évident qu'il serait utile de combler, dans la mesure de ses moyens limités et dans un cadre géographique restreint, certaines lacunes de l'inventaire national.

L'idée de base était d'établir quelques monographies comparatives de villages sur l'aire du peuplement Koulango qui apparaissait comme majoritaire dans la région, à partir d'une méthodologie s'inspirant des premiers travaux d'anthropologie économique. Commencée dans la région de Nassian, cette enquête se poursuivait, pour une seconde phase, dans la région de Bouna, notamment à Angaï, village situé à cinquante kilomètres au nord-ouest de Bouna. Mais très vite, cette étude se heurta à des difficultés insurmontables : les mesures des champs des Koulango montraient que leurs superficies ne pouvaient en aucun cas nourrir les familles de leurs exploitants ; les territoires des villages étaient investis par un grand nombre de groupements de cultivateurs lobi, migrants souvent d'installation récente et non inscrits sur les cahiers de recensement des villages ; des marchés débordants d'activités avaient lieu tous les cinq jours au rythme de la semaine lobi sur des emplacements sans rapport avec l'implantation des chefferies koulango. Enfin, on pouvait repérer de nombreux mouvements de va-et-vient de personnes et de produits entre la campagne et la ville de Bouna qui abritait, outre la « cour » de Bouna Masa, le roi de Bouna, des quartiers dyula où des activités commerciales avaient lieu à l'importation comme à l'exportation, avec les marchés de brousse comme avec la Basse Côte d'Ivoire.

Aussi se révéla-t-il très vite que, contrairement à la zone de Nassian où l'économie villageoise était en très forte proportion une économie d'autosubsistance, une monographie socio-écono-

---

(2) Étude régionale de Bouaké ; Étude générale de la région de Man ; région du Sud-Est, Étude socio-économique ; Étude de la région de Korhogo ; ministère du Plan, République de Côte d'Ivoire 1965-1966.

mique au niveau du village n'avait guère de sens dans la zone de Bouna que si, au préalable, une analyse approfondie des structures socio-politiques au niveau régional était effectuée. Ces structures qui paraissaient relativement complexes, révélèrent très vite une dimension historique sans laquelle les mécanismes contemporains étaient incompréhensibles. A titre d'exemple, les rapports au niveau foncier entre immigrants lobi et autochtones koulango ne pouvaient être appréhendés sans connaître la structure politico-administrative du royaume de Bouna à l'époque pré-coloniale, notamment sa division en chefferies provinciales, ni sans reconstituer l'histoire des premiers contacts entre chefs de province, maîtres de terre koulango et migrants lobi : en effet, de ces contacts émergea une procédure contractuelle qui servit de modèle à tous les rapports qui s'établirent par la suite entre les groupements lobi désireux de s'installer sur les terres du royaume et les chefferies hôtes. C'est ainsi que le dessein original d'enquête d'anthropologie économique se trouva rapidement en porte à faux avec les nouveaux objectifs et la méthodologie imposés par le sujet même de l'étude : celle-ci s'orienta donc vers une anthropologie nettement plus « historicisante » avec tous les dangers et les attraits que présentait ce domaine pour un chercheur qui n'avait pas été formé dans cette discipline.

Pourtant, sa tâche est très vite apparue comme extrêmement lourde et étendue : en effet, pour la région de Bouna, deux de ses caractéristiques, l'une tenant à sa situation géographique, l'autre à son histoire, se révélèrent des handicaps très difficiles à surmonter. Région très éloignée de la mer (distante d'environ 600 kilomètres), Bouna n'apparaît que très tardivement dans les sources écrites et de façon très succincte ou incertaine : par exemple, une allusion de Caillié et peut être une autre de Bowdich dans les sources européennes, enfin une information dans le Kitab Ghunja dans les sources arabes. Il faudra attendre les toutes dernières années de la période pré-coloniale (1894) pour que le premier européen, Moskowitz, pénètre dans Bouna, étrange coïncidence à l'époque de la « course au clocher », pour y rencontrer l'envoyé du gouvernement de Sa Majesté Britannique le « mulâtre » Ferguson, originaire de Gold Coast qui y est arrivé quelques jours plus tôt. Moskovitz est un jeune « explorateur », français d'origine hongroise, sans expérience : malheureusement ses papiers, en particulier son journal où il devait narrer son séjour à Bouna, ne seront jamais retrouvés après sa mort tragique à Kong quelques semaines plus tard.

A la différence de tous les pays de la Basse Côte d'Ivoire en contact avec les traitants depuis plusieurs siècles et avec les puissances coloniales à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, la région de Bouna, bien qu'elle ait été dans la mouvance politique de la Fédération Asan-

te, sur laquelle une excellente littérature abonde (Bowdich, Dupuis, etc.), restera terra incognita jusqu'à son occupation par la France à partir de 1898. Mais le royaume ainsi annexé n'est déjà plus que l'ombre de lui-même, ayant subi le passage absolument dévastateur des troupes de Samori : la ville détruite, la population littéralement décimée, le territoire transformé en désert, telle est la situation que les Français trouvent à leur arrivée à Bouna. Si l'on en croit le lieutenant Chandron, le premier à commander le Poste de Bouna, les pertes sur le plan historiques sont irréparables : « Des documents historiques existaient à Bouna, ayant trait à l'établissement des Mandés-Dioulas dans la région et aux événements qui avaient jadis agité cette contrée et les États voisins. Ces documents étaient tenus à jour scrupuleusement. Mais les habitants, ayant été surpris par l'arrivée des bandes de Saranké Mory, fils de Samory, s'enfuirent précipitamment en laissant les livres saints dans les mosquées... » (Correspondance du Poste de Bouna, 15-12-1902). Sous l'occupation française, les habitants exilés, au moins ceux qui n'avaient pas été massacrés ou vendus au loin comme captifs, reviennent, et peu à peu la ville et le royaume se reconstituent. Mais les conditions qui avaient créé au cours des siècles les dynamismes sociopolitiques, notamment le commerce à longue distance le long des voies commerciales du réseau mandé et haoussa, sont différentes de ce qu'elles étaient auparavant : les caravanes qui irriguaient économiquement le pays se détournent. Sur le plan démographique, la véritable saignée opérée par les campagnes de Samori a touché particulièrement l'élite du royaume. La mémoire collective va être gravement atteinte par l'ensemble de ces circonstances et si certaines institutions se remettent en place comme la cour du roi, à de nombreuses questions, les notables âgés vont désormais affirmer qu'ils ne connaissent plus les réponses emportées dans leurs tombes par les victimes de Samori. En fin de compte, pour la région, les seules données disponibles remontaient à la littérature africaniste écrite dans les premières décennies du siècle par des administrateurs des Colonies, Chaudron, Delafosse, Labouret, Tauxier, et elles ne donnaient du royaume qu'une image partielle et faiblement cohérente, tout à fait contraire à celle que les premières collectes d'information nous apportèrent : quatre caractéristiques principales du royaume ainsi en train d'être exhumé apparaissaient comme assez originales et d'un certain intérêt, non seulement pour la reconstitution du passé de la Côte d'Ivoire mais aussi pour celle de cette partie du sous-continent à partir du Haut Moyen-Age :

1 - Le royaume de Bouna est de très loin le premier État à pouvoir centralisé à s'être formé dans les frontières de l'actuelle Côte d'Ivoire. Créé dans le tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, il précède

de plus d'un siècle le second royaume à s'être constitué, celui là dans la lignée des États Asante : le royaume abron du Gyaman. La dynastie des souverains de Bouna qui remonte en ligne directe à son fondateur Bunkani était donc déjà vieille de près de trois cents ans au moment de la pénétration coloniale française : l'ensemble de ses descendants vivants qui composent le clan royal des *ibuo*, les fils de roi, est de loin la plus ancienne des aristocraties du pays.

2 – Le royaume de Bouna présente des structures politico-administratives extrêmement originales car si, de par son apparemment probable aux autres États d'origine Dagomba-Mamprusi, il possède une organisation ayant des ressemblances avec celles des États se réclamant de la même filiation tels que, par exemple, Gonja et Wa, celle-ci présente néanmoins des singularités certaines et des règles de fonctionnement qui en font un modèle de royaume presque unique en son genre : passage du pouvoir en alternance entre trois branches du clan royal, promotions et « cursus honorum » à l'intérieur du clan royal, etc.

3 – Le royaume de Bouna se présente comme un ensemble politique complexe où très vite la notion d'« ethnies koulango », héritée de la littérature coloniale (3), s'est trouvée vidée de son sens par les informations recueillies. Le royaume ne correspondait pas non plus à un « peuple » en raison de la diversité des populations regroupées en son sein : diversité d'origines qui se retrouve aux niveaux linguistiques, culturels et religieux. Pourtant le royaume forme incontestablement une entité d'ordre politique, correspondant à un territoire bien délimité, *Bouna saako* (la terre de Bouna), sous l'autorité d'un pouvoir unique celui de *Bounaisié* (le roi de Bouna) ; la population se désignant par l'expression de *Bouna Bo* (les gens de Bouna), l'expression de koulango, en plus de sa connotation linguistique certaine, se référant à une hiérarchisation sociale où ils forment une catégorie d'hommes libres, mais situés dans une relation de « vassalité » par rapport à l'aristocratie tribale des lignages royaux.

Une organisation économique sous-tend les structures socio-politiques du royaume : elle comprend trois différents systèmes de production et d'échange correspondant aux trois principales composantes de la société globale.

*a)* les communautés villageoises constituées essentiellement d'autochtones loron-koulango qui sont cultivateurs-éleveurs-chasseurs ;

*b)* les groupements d'origine étrangère, pour la plupart mandé-dyula et musulmans qui habitent la ville de Bouna et dont

---

(3) A propos de l'emploi de la notion d'ethnie, cf. Amselle et Mbokolo, 1985.

les activités sont principalement orientées vers le commerce, à l'intérieur du royaume mais surtout avec l'extérieur : importation et exportation avec les autres centres urbains des réseaux mandé et haoussa qui recouvrent le Centre-Ouest Africain mais aussi avec l'Europe et l'Amérique par le commerce saharien et le commerce transocéanique ;

c) le clan royal auquel appartiennent tous les descendants du fondateur de la dynastie et leurs nombreux dépendants et qui détient la chefferie supérieure de Bouna et toutes les chefferies provinciales recouvrant l'ensemble du territoire du royaume.

4 – Enfin, Bouna peut s'honorer d'avoir été la première véritable ville de Côte d'Ivoire. En effet, à partir du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle, parallèlement à l'émergence d'États à pouvoir centralisé, on peut assister à la naissance de tout un réseau de cités marchandes aux confins de la savane et de la forêt qui se présente comme une deuxième génération de villes, celles de la première génération s'étant créées aux portes du Sahara en réponse aux besoins du commerce transsaharien et du développement des empires du Ghana et du Mali à partir du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle. Les historiens admettent que Bégho à 150 kilomètres au sud-est de Bouna est avec Bono-Mansu une des premières nées de ce réseau méridional mandé, axé en partie sur la collecte de l'or et du cola et sur leur exportation vers les ports du Sahel saharien et, en partie, sur le commerce avec les comptoirs européens récemment créés sur le golfe du Bénin. Dans le bassin des Volta, Bouna suivra Bégho tandis que, quelques décennies plus tard, ce seront Kong et Bondoukou, Boron à l'extrémité occidentale du réseau, Salaga et Sansané-Mango à son extrémité orientale en frontière avec le réseau haoussa.

Mais Bouna n'est pas seulement une cité marchande, puisqu'à côté des quartiers de négociants et d'artisans sont aussi implantés les quartiers des lignages royaux et en particulier la cour du roi (*isiébobénu*). C'est de la juxtaposition et de la complémentarité de ces deux moitiés de la ville qu'elle a tiré une grande partie de son lustre ; ce trait la faisait ressembler dans sa structure à Kumassi et au contraire la rendait différente de Bondoukou, sa voisine et sa rivale qui n'était que ville marchande, abritée par le royaume abron mais non capitale de ce dernier. C'est ce cumul des deux fonctions, économique et politique, qui donnait à Bouna son importance en tant qu'authentique agglomération urbaine. Avec la description de la ville et l'analyse de son fonctionnement, on verra quelles innovations essentielles comporte cet avènement d'une véritable civilisation urbaine, quelles en sont les conséquences notamment dans les domaines économique et social : apparition de produits nouveaux sur les marchés de la

région, de nouvelles normes de consommation et de formes inédites d'échange entre les diverses composantes de la société globale ; transformation des différents systèmes de production au fur et à mesure que se développent les échanges avec les autres cités marchandes des réseaux mandé et haoussa ; innovations en matière de relations sociales en milieu urbain, tolérance religieuse et complémentarités rituelles.

En effet, Bouna va offrir le spectacle d'une société multiethnique relativement harmonieuse : les diverses « ethnies » y cohabitent dans des rapports de bon voisinage mais généralement sans mixité et tout en gardant leur individualité propre. De même, les différentes religions en présence sont non seulement tolérantes les unes vis-à-vis des autres, mais elles ne cèdent en aucune manière à des tendances vers un quelconque syncrétisme et savent conserver leur entière spécificité. De telles situations ne préfigurent-elles pas celles que l'on rencontre en Côte d'Ivoire aujourd'hui ou, tout au moins, ne reflètent-elles pas les images de paix et de tolérance dont celle-ci voudrait nous donner l'exemple ?

A vrai dire, le texte publié ici se ressent probablement des conditions particulières dans lesquelles les enquêtes ont été réalisées, puisque celles-ci se sont déroulées sur une période de près de vingt ans avec de très longues interruptions. Une première étape représentant environ six mois de terrain s'était déroulée au cours des années 1967-1968 puis sur deux mois en 1971-1972, un certain nombre d'informations collectées à cette époque ayant donné lieu à la publication de quelques articles (4). Ayant appris, lors de ce dernier séjour, de la bouche même de l'intéressé qu'un authentique citoyen de Bouna, Cissé Logossina, ancien directeur d'école et ancien député, préparait une histoire du royaume, je décidai d'interrompre mes recherches, ne me sentant ni le droit, ni les capacités d'entrer en compétition avec cet homme d'expérience, fils du pays, parlant les langues locales et introduit dans tous les milieux de la petite capitale régionale. Près de douze années plus tard, ayant été informé presque fortuitement de la mort de Cissé L., je me renseignais auprès de sa famille afin de savoir s'il avait pu, avant sa disparition, terminer son ouvrage et préparer sa publication. Mais il apparut que la mort ne lui avait pas laissé le temps de poursuivre son œuvre et qu'aucun de ses parents ou de ses concitoyens ne se préparait à en reprendre la suite. Aussi, me décidai-je à tenter de compléter mes notes par quelques semaines de terrain en 1985 et 1986 et à rédiger le présent texte. En effet, trois raisons d'ordre très différent m'ont forte-

---

(4) J.-L. Boutillier, 1969, 1971 a et b, 1975.

ment encouragé, malgré les lacunes évidentes dans le travail de recherche, à la publication de ce texte. En premier lieu, le fait que ces recherches se soient déroulées sur une longue période m'a fait prendre conscience, pour ainsi dire en temps réel, du tarissement très rapide des sources d'informations en provenance de la tradition orale. D'une génération à l'autre et pour des raisons diverses (migration, scolarisation, etc.), la transmission de la tradition se fait très mal : la mémoire collective s'appauvrit de deux façons principales : non seulement certains faits et certaines coutumes sont oubliés, mais même lorsqu'ils ne le sont pas, ils sont transmis de façon appauvrie ou tronquée : les raisons de tel fragment de rituel, les rôles de tel ou tel clan lors d'une séquence d'une cérémonie perdent leur sens. En deuxième lieu, la parution de ce texte répond à une double exigence de la part de ceux qui dans la région de Bouna ont été les partenaires et les interlocuteurs du chercheur : impatience extrêmement forte des représentants des jeunes générations qui espèrent que ce travail de recherche les aidera à faire ressurgir la richesse de leur passé et éclairera la grisaille de leur présent ; dettes et reconnaissance du chercheur envers tous ceux qui, par leur compréhension et leur confiance amicale, lui ont permis au cours de ses enquêtes d'accumuler ces quelques connaissances et l'ont toujours encouragé à poursuivre et à mener à son terme cette étude. Pourtant, personne autant que le chercheur lui-même ne peut être conscient de ce que ces travaux ont d'insuffisant et de partiel dans de nombreux domaines. Mais, de ces manques et de ces incertitudes sont venus, en partie, le besoin et la volonté de les publier « en l'état ». En effet, une des principales raisons de la parution de ce texte ne serait-elle pas de provoquer l'intérêt des lettrés, comme celui des chercheurs des générations montantes dont l'Université de Côte d'Ivoire et ses instituts spécialisés sont des pépinières, chercheurs qui viendraient poursuivre, compléter et améliorer le travail commencé afin de contribuer à enrichir le patrimoine historique de la Côte d'Ivoire et de l'Ouest Africain.

Pourtant en même temps que cet espoir, le chercheur ne peut manquer d'exprimer des craintes concernant les conséquences de cette publication. En effet, la rédaction d'un texte concernant l'histoire du royaume de Bouna, son organisation et certaines de ses institutions, ne risque-elle pas d'appauvrir et de figer une réalité historique et sociale évidemment beaucoup plus riche et subtile que ce texte ne la transcrit et de devenir le texte de référence, malgré tous les manques, les défauts et les inexactitudes que l'on a déjà signalés ? L'autre danger pour une société comme celle du royaume de Bouna qui est en voie de dépérissement rapide est un affaiblissement de la mémoire collective pouvant aller jusqu'à l'oubli presque total de ce qui fut pendant près de

quatre cents ans une entité politique autonome, riche d'un passé varié et centre brillant de civilisation.

Pour la rédaction de cette étude, on a retenu un plan en trois parties qui présente une part d'arbitraire et aussi un certain nombre de déséquilibres liés aux conditions dans lesquelles cette enquête a pu être menée (5). Dans la première partie, sont esquissés les principaux traits de l'histoire du royaume, les circonstances entourant sa fondation, la chronologie dynastique et les principaux événements qui ont été retenus par la tradition orale, enfin les guerres de Samori et l'avènement de la période coloniale. Mais ce dernier chapitre qui est consacré au passage du royaume, de son indépendance en fin de période précoloniale, à son occupation par les troupes françaises et qui porte sur une période de trois années est proportionnellement beaucoup plus important que les deux premiers chapitres qui décrivent la naissance et l'expansion du royaume à partir de la création de la dynastie par son fondateur Bunkani et qui portent sur environ trois siècles. La principale raison en est évidemment que, pour cette ultime phase de l'histoire de Bouna, les sources écrites, notamment les documents d'archives, sont très abondantes et permettent une description très détaillée des événements dramatiques qui vont aboutir à la fin du royaume en tant qu'unité politique indépendante, tandis que les premiers chapitres doivent tout à une tradition orale très fragmentaire ne pouvant fournir que des analyses beaucoup plus succinctes, presque uniquement orientées sur les conflits guerriers dans lesquels ont été impliqués les différents souverains de Bouna. A ce sujet, il importe de mentionner la dette que nous avons contractée envers certains de nos collègues anglo-saxons (K. Arhin, J. Goody, I. Wilks, etc.) qui, par leurs écrits ou leurs communications verbales concernant l'histoire et l'organisation des royaumes voisins situés au Ghana, nous ont permis de faire de fructueux recoupements.

La deuxième partie rassemble un certain nombre de données collectées sur l'organisation du royaume, ses institutions et quelques-unes des règles de son fonctionnement. Malheureusement, en l'absence de séries de données historiquement datées, il est très difficile de connaître l'évolution dans le temps d'un certain nombre de phénomènes. Tout au plus, dans quelques domaines, des repères ont pu être trouvés, permettant d'avancer quelques hypothèses sur certains changements ayant pris place dans un passé plus ou moins précisé ; dans les meilleurs des cas, c'est l'enquête lui-même qui, en détaillant les faits rapportés par

---

(5) Pour les données sur le climat et le milieu naturel de la région, cf L. Tauxier, 1931 et G.L Gleizes, 1965.

la tradition orale, peut avoir conscience de changements survenus à une certaine époque et aiguiller ainsi le chercheur sur une voie parfois riche d'enseignements. Dans l'ensemble, les informations recueillies correspondent au royaume tel que ses structures étaient et fonctionnaient dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à la période précédant les guerres de Samori et l'occupation française. C'est à cette période de référence que la plupart des descriptions sont censées correspondre, lorsqu'il n'est pas implicitement fait mention de données diachroniques, recueillies par le chercheur.

La troisième partie regroupe l'ensemble des données sur cette composante de la ville qu'est la cité marchande formée de tous les quartiers d'origine étrangère, pour la plupart mandé-dyula et musulmans. Leur rôle est essentiel au niveau de la vie économique dans la mesure où ce sont eux qui par leurs activités de négoce et de transport ont permis, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'insertion du royaume dans un vaste ensemble qu'on appellerait aujourd'hui international et qui comprenait la plus grande partie de l'Afrique de l'Ouest mais aussi l'Europe et l'Amérique par l'intermédiaire du commerce transatlantique. Mais le découpage de cet ouvrage recèle ici une part d'arbitraire, puisque l'histoire de la cité marchande, c'est-à-dire celle de l'arrivée des divers groupements, qui au fil des décennies ont constitué la ville, a été décrite au début de cette partie, alors qu'elle aurait dû logiquement faire partie de la première partie exposant les « données historiques sur le royaume de Bouna ». Le choix fait l'a été pour donner à cette troisième partie une certaine homogénéité et une certaine cohérence dans la description de cette société particulière qui était à la fois à part et intégrée à l'ensemble plus complexe formé par le royaume.

Nos faibles dons linguistiques ne nous ont pas permis de mener les recherches directement à l'aide des langues locales : des interprètes successifs (Vieda Ouattara, Kouassi Ibrahima dit Justin, Ouattara Dagbolo) dont certains bénévoles (Abou Camara) ont dû nous prêter leur concours : leur collaboration a été d'autant plus précieuse que les enquêtes ont été menées de façon très classique par interviews d'individus et de groupes. Le magnétophone n'a presque jamais servi à les enregistrer dans la mesure où, dès les premières tentatives d'utilisation de cet appareil, nous avons cru remarquer que ce témoin mécanique semblait souvent à nos interlocuteurs soit indiscret soit introduisant trop de solennité et qu'en fin de compte il gênait la cordialité des rencontres. Le plus grand nombre des entretiens a été évidemment réalisé avec des hommes et des femmes âgés, chefs et notables de toute condition ; nous ne pouvons nous rappeler sans émotion ces longues séances conviviales où ces hommes et

ces femmes prenaient à cœur d'apporter le meilleur de leur mémoire parfois chancelante pour faire revivre les souvenirs de cette région qui a été pendant plusieurs siècles riche d'hommes, d'idées et d'actions, bref, un véritable lieu d'humanité.

En contrepoint des joies qu'apportaient au fil des jours la fréquentation des « derniers des Koulango » et l'évocation avec eux de ces temps anciens, nous voudrions rapidement rappeler la présence en Côte d'Ivoire à la fin des années 1960 de chercheurs venus d'horizons différents avec lesquels des échanges nombreux et féconds ont facilité le commencement de ces travaux. De cette époque qui, avec le recul du temps, paraît aujourd'hui privilégiée, bien vivant et chaleureux est resté le souvenir de ces rencontres individuelles et collectives avec, entre autres, M. Augé, G. Niangoran Bouah, P. et M. Etienne, H. Memel Foté, Cl. H. Perrot, A. Schwartz, E. Terray. Ce dernier commençait alors son monumental travail sur le royaume abron : la rivalité séculaire des deux royaumes voisins qui nous occupaient ne rendait que plus vive l'ardeur de nos débats : ma reconnaissance lui est particulièrement due pour la générosité avec laquelle il nous a fait profiter de son esprit d'analyse et de sa connaissance encyclopédique de l'histoire du Centre-Ouest Africain.

# Transcription

En l'absence de formation linguistique particulière, les problèmes de la transcription des termes vernaculaires nous ont causé beaucoup d'embarras. Les noms de personnes et de lieux ont été écrits selon l'orthographe utilisée par l'Administration de la République de Côte d'Ivoire et dans la littérature courante consacrée à la région : c'est ainsi que nous écrivons Koulango et non pas Kûlago, Abron et non pas Abrô, Bouna et non pas Buna. Dans la plupart des autres cas, nous avons utilisé une transcription simple avec quelques rares modifications par rapport à l'orthographe française (u pour ou de cou ; w pour ou de ouate)

Le nom même de Bouna a été, comme beaucoup d'autres noms dans cette partie de l'Afrique, victime d'une déformation dont les premiers occupants français de la région sont certainement responsables. Encore aujourd'hui, dans les langues vernaculaires utilisées dans la région, Bouna se prononce Gbona ; de leur côté, les anglophones l'orthographient Bona. Comme tous les documents, officiels ou non, ont repris l'orthographe correspondant à la prononciation défectueuse Bouna, il a semblé préférable d'utiliser cette dernière (1).

---

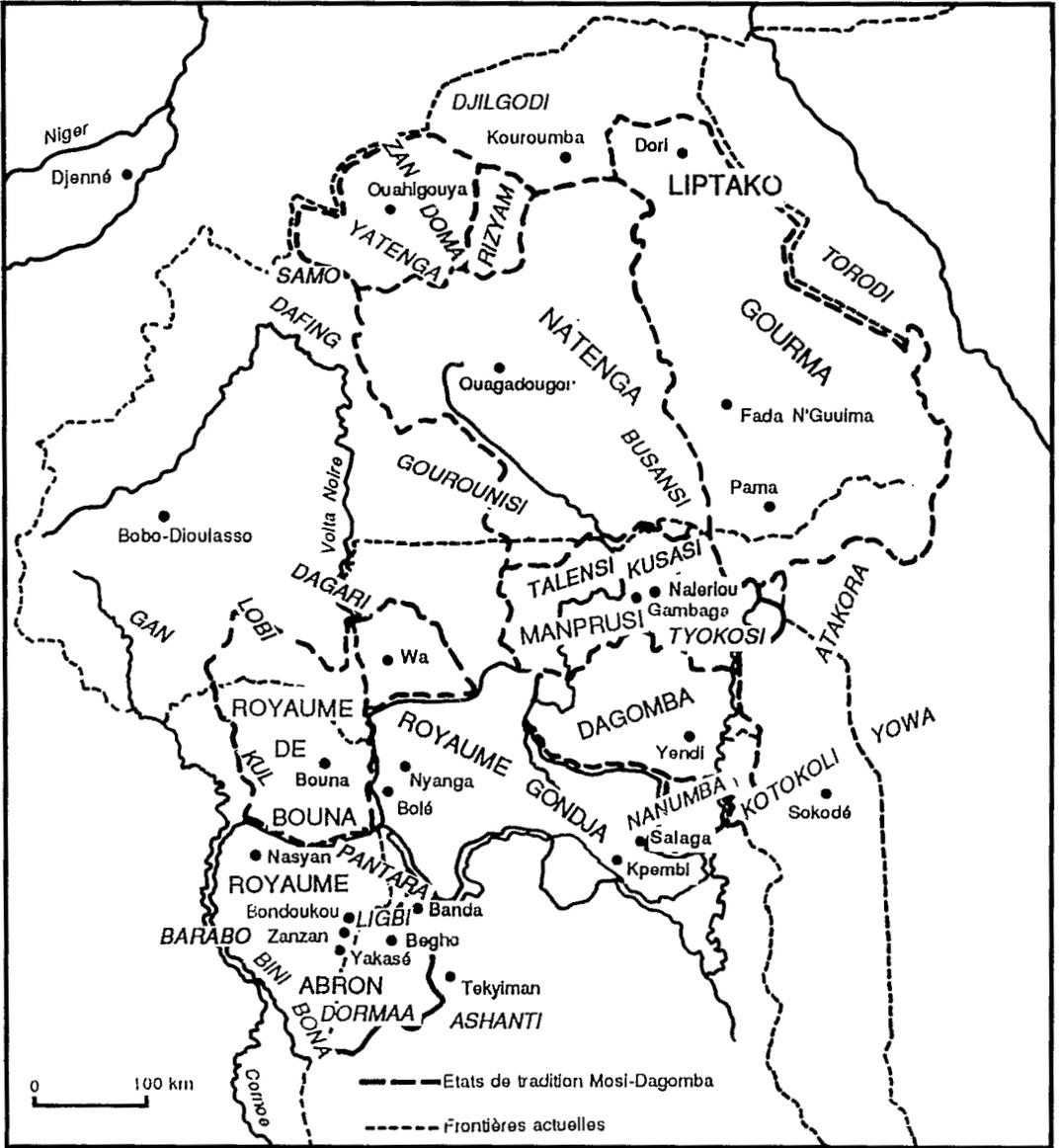
(1) Delafosse, 1908, p. 134 et P. Marty, 1922, p. 236.

PREMIÈRE PARTIE

**DONNÉES HISTORIQUES  
SUR LE ROYAUME DE BOUNA**

*« Chez les Grecs, chez les Romains, l'histoire est une muse. »*

E. RENAN



Les royaumes d'origine MAMPRUSI-DAGOMBA

# 1

## La fondation du royaume de Bouna

La présence de commerçants d'origine mandé dans le bassin des moyennes Volta est attestée de façon presque certaine dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (1) : l'histoire retient que l'exploitation des zones aurifères de la région et l'importance des peuplements de kolatiers dans la zone de forêt située immédiatement au sud en sont les principales raisons. Il semble que très tôt cette région ait été incorporée dans le réseau mandé-wangara qui se développe peu à peu en Afrique de l'Ouest à partir du X<sup>e</sup> siècle : les besoins en or sans cesse grandissant des pays bordant le bassin méditerranéen sont répercutés sur le reste du sub-continent, d'une part, par les grands empires sahéliens, Ghana, Mali, Songhai, qui servent d'intermédiaires et de partenaires privilégiés dans le commerce transsaharien, et, d'autre part, par les traitants européens qui installent leurs comptoirs sur la côte occidentale d'Afrique à partir de la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle.

L'auteur portugais Pacheico Pereira (2) signale qu'en 1506-1508 il existe une voie de pénétration commerciale à partir de la Gambie orientée est-ouest pénétrant profondément le continent et longeant presque sur tout son parcours la limite de la savane et de la forêt :

« A 200 lieues au-delà de ce royaume de Mandingua, on trouve une contrée où il y a beaucoup d'or qui s'appelle Toom, dont les habitants ont une tête et des crocs de chiens et des queues comme des chiens ; ce sont des nègres qui évitent d'entrer en conversation parce qu'ils ne veulent pas voir d'autres hommes. Les habitants de certains lieux dont l'un s'appelle Beetuu et l'autre Habanbarranaa, un autre Bahaa, vont à ce pays de Toom acheter de l'or en échange de marchandises et d'esclaves qu'ils y conduisent ; la traite se fait de la façon suivante : celui qui veut vendre

---

(1) Wilks. 1966, p. 26.

(2) Pacheico Pereira. 1956, p. 66-67.

un esclave ou autre chose se rend à un lieu convenu et attache le dit esclave et y creuse un trou dans la terre de l'importance qui lui paraît bonne. Cela fait, il s'éloigne d'une bonne distance et alors vient la tête de chien qui, s'il est content de remplir d'or la dite excavation, la remplit ; sinon il la bouche avec de la terre et il en fait une autre plus petite et s'éloigne à son tour ; cela fait, le maître de l'esclave revient et voit le trou qu'a fait la tête de chien et s'il est content, il s'éloigne de nouveau et, lorsqu'il est parti, la tête de chien remplit d'or l'excavation. C'est de cette façon que se pratique le commerce des esclaves ou des autres marchandises et j'ai parlé avec des hommes qui ont vu cela. Les marchands mandingues vont aux foires de Beetuu, Banbarnaa et de Bahaa acheter de l'or qu'ils tiennent de ces gens monstrueux. »

La distance de deux cents lieues, l'appellation de Toom-Ton – employée par certains groupes mandé et haoussa pour désigner les populations akan – le nom de Beetuu utilisé dans des sources ouest-africaines et correspondant très probablement à la ville de Bégho (3), l'existence d'un sous-sol riche en gisements aurifères, enfin la réputation d'isolement farouche des habitants de cette zone, réputation dont ont hérité les « tribus du rameau lobi » (4) sont autant d'indices permettant de supposer que cette description du célèbre « commerce silencieux » peut se rapporter à la zone située entre Comoë et la Volta Noire. Cette voie commerciale est-ouest où l'influence mandé est essentielle et qui sera une voie de migration – migrations ligbi-numu (5) – est une des voies privilégiées pour la diffusion de l'Islam dans cette partie du sub-continent (6).

L'existence extrêmement ancienne de cette route est importante dans la mesure où elle révèle que l'arrivée de groupements de commerçants mandé dans la région Comoë-Volta est probablement en partie indépendante de l'avènement de Djenné en tant que grand centre commercial et peut-être antérieure à cet avènement, c'est-à-dire antérieure à la fin du XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> siècle (7). Le développement à partir du XIV<sup>e</sup> siècle de la route nord-sud partant de Djenné et des autres termini du commerce transsaharien de la moyenne vallée du Niger vers la zone forestière va aller de pair avec une extension et une implantation plus profonde du réseau commercial mandé. Des groupements de commerçants mandé ou parlant le mandé se mettent à sillon-

---

(3) Bien que mise en doute par Y. Person (1964, p. 330-336), cette assimilation entre Bitu et Bégho semble désormais confirmée : cf. Wilks, 1971, p. 355 et ss.

(4) L'arrivée des Lobi sur la rive droite de la Volta Noire est beaucoup plus tardive : deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (Labouret, 1931, p. 17).

(5) Wilks, 1968, p. 167.

(6) Fage, 1969, p. 22.

(7) Cf. les travaux de Fage, Mauny, Wilks.

ner ces régions malgré les difficultés que leur causent les habitants de ces pays qui vivent en petites unités isolées et sans organisation politique complexe. Ces commerçants mandé appelés aussi Wangara ou Dyula (8) commencent à s'installer le long des principales voies commerciales qui se dessinent à l'époque, en quartiers de marchands auprès des villages où résident les principaux chefs des tribus qu'ils ont à traverser. D'autre part, c'est dans le courant du XVI<sup>e</sup> siècle que l'installation des comptoirs européens sur la côte du golfe du Benin et le développement de la Traite, auront des conséquences sur les centres marchands situés entre la côte et les termini du commerce transsaharien (Djenné, etc.), conséquences qui iront dans le sens d'un renforcement continu des courants commerciaux nord-sud.

Ainsi, à partir du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle, la venue et l'installation en plus grand nombre de commerçants d'origine mandé, l'augmentation des richesses que le commerce rend possible ont d'importantes répercussions sur les populations qui habitent la région située aux confins de la savane et de la forêt, et immédiatement au nord de cette zone. La ville de Béggho puis celle de Bono semblent les premières nées de cette conjoncture : demande en or des empires sahéliens relayée par celle des pays méditerranéens, demande en cola rapidement croissante dans tous les pays soudanais et sahéliens (9). Après Béggho, le réseau méridional mandé s'enrichit de toute une génération de villes nouvelles : Sya (Bobo Dioulasso), Wa et Bouna aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles ; Boron et Bondoukou au XVII<sup>e</sup> siècle. Le développement des villes telles que Sya, Wa et Bouna, est certainement lié à l'exploitation de l'or à partir de la région qui sera plus tard peuplée par les Lobi, tandis que celui des villes telles que Boron, Kong est plus probablement lié au commerce du cola dont l'exploitation se situe dans les zones forestières situées à proximité.

Deux documents historiques confirment l'existence à Bouna d'un centre commercial où l'or tient un rôle prépondérant et d'une cité dyula suffisamment prospère pour attirer coup sur coup au XVI<sup>e</sup> siècle la cupidité de deux conquérants. Au début du siècle, c'est le roi Dagomba, Na Darigudiemba, à propos duquel Tamakloe écrit : « dans les premières années de son règne, il se mit en campagne contre les Wangara (Dyula) : il donna l'assaut à Bouna leur capitale et s'en empara » (10). Vers les années 1560, c'est l'invasion d'éléments mandé qui va être à l'origine de la création du royaume Gonja :

(8) Wilks, 1966, p. 28.

(9) Pour une synthèse sur les « causes et les étapes de l'expansion mandé » : cf. Terray, 1984, tome I.

(10) Tamakloe, 1931, p. 256.

« Nabaga, qui devint le premier roi du Gondja, était un membre d'une expédition punitive envoyée par le roi du Mali contre Bégho, l'important marché de l'or, dominé par les Dyula et situé au sud de la boucle de la Volta Noire. L'expédition était occasionnée par un arrêt dans les flux d'or venant de Bégho au Mali. Bégho fut occupé par les forces maliennes mais Naba, décidant de ne pas retourner au Mali, remonta vers le nord pour attaquer et mettre à sac Bouna ; ensuite il retraversa la Volta Noire pour construire un camp fortifié à Yagbum qui devint une base pour les guerres de conquête contre les populations autochtones de la région, et, plus tard, la capitale des rois Gondja, descendants de Naba » (11).

Cette affirmation de I. Wilks, selon laquelle les guerriers, venant de Mandé et qui fondèrent le royaume Gonja vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, arrivèrent en passant par Bouna, trouve selon Y. Person (12) un écho dans la tradition orale de Bouna. D'autre part, la présence certaine de plusieurs groupes originaires du Mandé avant 1600 dans la région tels que Gbane et Grafute, permet de confirmer l'importance de Bouna comme centre commercial sur la route Djenné-Bégho dès cette période.

Parallèlement au développement du commerce à longue distance dans les bassins des moyennes Volta, on assiste à l'émergence de nouvelles structures politiques de type étatique. Sans aucun doute, l'existence d'un tel commerce crée dans les régions qui y sont impliquées, d'une part, de nouveaux besoins sociaux et, d'autre part, des possibilités économiques nouvelles : des structures économiques fortes et stables doivent se constituer pour assurer la sécurité des routes caravanières et des transactions. A partir des sociétés peu structurées qui couvrent la région à cette époque, vont se constituer des structures étatiques minimales dont les diverses tâches sont nettement plus complexes et plus différenciées que celle des organisations villageoises ou segmentaires dont elles sont issues. Tout se passe comme si, de même que les réseaux de commerce à longue distance croissent et couvrent des superficies de plus en plus vastes, les structures politiques de type étatique se multiplient et se propagent dans des régions de plus en plus nombreuses. Sans aucun doute, dans les bassins des Volta, avec comme pôle d'origine les royaumes Mamprusi et Mossi-Dagomba, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, le phénomène étatique tend à faire « tache d'huile ».

---

(11) Wilks, 1966, p. 29-30 et aussi Wilks, 1961, p. 31.

(12) Y. Person, 1964, p. 332.

## **Bunkani, le héros fondateur**

La tradition orale relatant l'origine de la dynastie régnante de Bouna peut se comparer aux traditions d'origine de nombreux royaumes situés dans la boucle du Niger. Cependant, par les ressemblances comme par les différences qu'elle présente avec ces dernières, la tradition de Bouna permet de faire des hypothèses relativement précises sur les conditions qui ont entouré l'émergence de ce « royaume ». A travers différentes versions de la tradition orale, les origines de Bunkani apparaissent avec quelques précisions : Mantu, celle qui serait la mère de Bunkani, avait pour mère une femme appelée Micadié, qui était une Ioron du village de Kodo situé à 55 kilomètres au nord de Bouna sur la route de Doropo et Galgouli. Micadié et sa petite fille Mantu, à la suite d'une dispute familiale, avaient quitté Kodo pour venir s'installer à Hengbé, village aujourd'hui disparu dont l'emplacement se trouvait immédiatement au nord des « nouveaux quartiers » de l'actuelle ville de Bouna ; leur hôte-tuteur était Haïngéré qui était en même temps chef du village de Hengbé et Goroisié, c'est-à-dire chef d'une petite région comprenant quelques villages et s'étendant jusqu'à la rivière de Panzarani : Bouna en tant que village n'existait pas, son emplacement actuel était un lieu-dit appelé Konkwo. Un chasseur dagomba, Nagalzion, originaire de Doloma, près de Wa, était aussi à cette époque l'hôte de Haïngéré : comme c'était un bon chasseur et qu'à cette époque la région était très giboyeuse, Nagalzion était riche : il tuait souvent des bœufs pour en distribuer la viande et il faisait aussi préparer de la bière de mil pour ses hôtes. Pendant son séjour à Hengbé, Haïngéré lui avait proposé plusieurs fois de prendre la chefferie mais Nagalzion refusait toujours parce que, disait-il : « dans mon pays, il y a des problèmes de chefferie : on va bientôt venir me chercher pour me nommer chef » (13).

Très vite, Nagalzion et Mantu se plurent ; à l'insu de leur hôte ou en accord avec lui, suivant les versions, ils eurent des rap-

---

(13) Angaï Isié, Danoa Isié : janvier 1973.

Une autre version de la tradition orale donne à la mère de Mantu une origine mandé tandis que dans une troisième version de la tradition orale recueillie par Labouret (1931, p. 21) Micadié s'appelle Kahé et le village de Hengbé s'appelle Kenngéré.

Sur l'origine du père du fondateur de la dynastie, Labouret a recueilli un récit assez proche : « c'était un dagari, nommé Toroboussien, dont la famille, originaire de Yendi, s'était installée à Doloma, non loin de Wa ». Les différences avec le récit transcrit ci-dessus peuvent s'expliquer par certaines erreurs d'interprétation : le terme généralement employé dans la région de Bouna pour dagomba est dagboma que Labouret a pu confondre avec Dagaba-Dagari ;

ports sexuels. Mais peu après, Nagalzion dut quitter la région de Bouna pour rentrer dans son pays où on l'appelait pour prendre la chefferie ; sur son chemin de retour, il retraversa la Volta Noire au village de Tantama mais dès qu'il fut sur la rive gauche du fleuve, il s'entendit interpeller par un messager qui accourait de Bouna pour lui annoncer que Mantu venait de mettre au monde un fils. N'entendant pas ce que le messager lui criait à travers le fleuve, Nagalzion chercha à lui faire répéter son message en criant à son tour : « Bunkani ? » Question signifiant, d'après la tradition, « avez-vous besoin de quelque chose ? » en langue dagomba. Le messager se méprenant sur le sens de ce qu'il entendait, crut que « Bunkani » était le nom que Nagalzion voulait donner à son fils. A son retour à Bouna, il raconta son échange de paroles avec Nagalzion de l'un à l'autre côté du fleuve et le nouveau-né fut appelé Bunkani (14).

Une hypothèse pourrait être avancée selon laquelle le récit de la naissance de Bunkani serait une façon pour la tradition orale de camoufler la conquête militaire de la région de Bouna par des troupes dagomba. Effectivement, certains historiens comme I. Wilks (15) affirment que l'apparition des royaumes de Wa et de Bouna a été provoquée par des expéditions de groupes cavaliers dagomba et mamprusi : les chefs de ces groupes auraient, au cours de raids destinés à ramasser des esclaves au sein de populations « sans État », créé pour eux-mêmes ces petites chefferies. Par ailleurs, la tradition orale dagomba, telle qu'elle est rapportée par Tamakloe, donne une version des faits qui est différente de celle de Bouna mais en certains points complémentaire et qui concilie la tradition de la conquête militaire et celle de la naissance toute pacifique de Bunkani (16).

---

d'autre part, pour exprimer que le père de Bunkani venait de Doloma, les informateurs utilisent souvent le terme Dolomasié, c'est-à-dire « homme de Doloma » dont la consonance n'est pas très éloignée de Toroboussien ; enfin, comme le fait remarquer Goody à propos des comparaisons qu'il établit entre la tradition de Wa et celle de Bouna, Dorimo semble bien le même village que Doloma dans la mesure où le « i » et le « r » sont souvent interchangeables dans les dialectes occidentaux du Mossi (J. Goody, 1954, p. 13). A noter que dans la tradition orale, on rencontre fréquemment pour désigner le père de Bunkani, l'expression « Dagboma Sié » : l'homme du Dagboma.

(14) Cf. Labouret, 1931, p. 22.

(15) I. Wilks, 1971, p. 345.

(16) Traduit de E.F. Tamakloe, 1931, p. 19-20.

En note dans Tamakloe « Gbunburi est un lieu appelé par les Dagomba « Binduliya » : on a dit qu'une maison avait été construite sur sa tombe et que les rois de Gbona avaient l'habitude de venir chaque année afin de sacrifier une vache noire à l'âge de leur aïeul. Ce village de Gbunburi n'est pas très éloigné de Bolé ». Cette coutume ne nous a pas été confirmée par la tradition orale de Bouna.

« Darigudiemba surnommé Shelbema Datoile, second fils de Zulande, devint roi du Dagomba. Au début de son règne, il partit en campagne contre les Wangara. Il prit et détruisit Gbona (Bouna) la capitale et épousa la princesse de cet endroit. Après être resté à Gbona pendant quelques années et y avoir reçu des Wangara la chefferie suprême, il nomma un intérim et repartit pour le pays Dagomba ; sur le chemin, à Gbunburi, il mourut subitement. Son frère Dariguwienda qui était son successeur légitime se rendit aussitôt à Gbunburi pour y accomplir les funérailles coutumières et il vint rendre visite à Gbona. C'était à cette époque que la femme de Darigudiemba se trouvait à Gbona, prête à accoucher. Dariguwienda vint faire à la femme de nombreux présents et accomplir tous les préparatifs pour la venue au monde de l'enfant. Quelques jours après son départ, des messagers lui furent envoyés pour lui annoncer que la femme de son frère avait donné naissance à un enfant mâle. Dariguwienda au reçu de cette nouvelle s'exclama "Bun bo nkane ?", ce qui signifie "Ont-ils besoin de quelque chose ?" Quand les messagers retournèrent à Bouna, ils déclarèrent que le nom de l'enfant devait être celui qu'ils avaient entendu de son oncle "Bonkane". Par la suite, Bonkane devint roi de Gbona... depuis lors les rois Dagomba ne se sont plus jamais intéressés à cette terre conquise, étant occupés avec leurs propres affaires dans leur pays. »

Une première remarque s'impose lors de la confrontation du texte écrit par Tamakloe avec les différentes versions de la tradition orale à propos du nom du héros chasseur qui va être le père de Bunkani et par ailleurs roi du Dagomba :

« Darigudiemba alias Dariziegu chez Tamakloe  
Nagalzion dans la tradition recueillie par nous  
Grazio dans une autre version de la tradition de Bouna » (17).

Étant donné que Na est le titre honorifique porté par tous les princes et chefs dans les langues d'origine mole-dagbane, Dariziegu, Galzion et Grazio apparaissent vraisemblablement comme des transcriptions différentes du même nom. Une deuxième remarque provient d'une contradiction interne au texte du Tamakloe. Darigudiemba serait venu pour prendre Bouna « au début de son règne ». Mais le même texte précise qu'après être resté quelques années à Bouna... il repart pour le pays Dagomba ; sur le chemin... il mourut subitement. Si l'on suit ce texte à la lettre, il aurait passé pratiquement toute la durée de son règne à Bouna, puisque venu « au début de ce règne », il serait mort sur le chemin de retour. Si en dépit de cette contradiction, on retient, comme le texte de Tamakloe l'affirme, que Darigudiemba

---

(17) Cissé. Logossina, 1967, p. 41.

est bien le père de Bunkani, la date de sa mort qui survient après la conception de l'enfant, précède de quelques mois la naissance de Bunkani. Or l'analyse des textes gonja a permis à Terray (18) de déterminer les dates du règne de Darigudiemba qui débute en 1552-1553 pour prendre fin en 1582-1583 : la naissance de Bunkani se situerait donc dans les années 1583-1584, date qui, comme on le verra ultérieurement, corrobore assez bien les informations provenant d'autres sources écrites et orales.

Une troisième remarque s'impose sur l'origine des populations habitant Bouna à cette période : en les définissant comme Wangara, c'est-à-dire Wangara-Dyula, Tamakloe commet probablement une erreur, mais une erreur très significative. Il est, en effet, hors de doute que, dès cette époque, les dyula étaient installés dans la région de Bouna, mais minoritaires et d'installation relativement récente ; cependant le fait que, du point de vue dagomba, cette région fut à cette époque considérée comme Wangara, signifie certainement que le poids économique-politique de ces groupements déjà en partie islamisés et rattachés par de nombreux liens au réseau mandé-dyula « Wangara » était supérieur à celui des communautés d'agriculteurs païens organisées en petites chefferies qui formaient le fonds de la population.

La quatrième remarque concerne la nature des liens entre Bouna et le Dagomba à propos desquels, d'ailleurs, les deux traditions – Bouna et dagomba – concordent de façon très significative. D'une part, l'origine de Bunkani en tant que rejeton de la famille royale dagomba ne fait aucun doute ; d'autre part, comme le montrera l'histoire de Bouna, cette origine royale ne semble avoir eu, ni du vivant de Bunkani lui-même, ni ultérieurement sous les règnes de ses successeurs, de conséquences politiques directes. Ce royaume n'a jamais été ni tributaire, ni même un allié particulièrement privilégié de celui de Dagomba : les rapports entre les deux royaumes et entre les deux familles royales semblent s'être immédiatement et définitivement relâchés après la naissance de Bunkani, comme le souligne Tamakloe. Ainsi, apparaît comme peu fondée l'hypothèse de I. Wilks (19) selon laquelle l'objectif des cavaliers dagomba et mamprusi en choisissant de fonder les chefferies de Wa et de Bouna, assez loin de leurs pays d'origine et au milieu de « sociétés sans État », aurait été de constituer des réserves de main d'œuvre servile qu'ils auraient pu razzier à leur guise afin de ravitailler les royaumes de leurs pères : l'absence quasiment totale de liens avec le Dagomba révèle que, vis-à-vis de ce dernier, le royaume de Bouna ne semble

---

(18) Terray, 1984, p. 24.

(19) Wilks, 1971, p. 345.

avoir joué ce rôle ni lors de sa fondation, ni plus tard, à aucun moment de son histoire.

Les précisions sur l'origine géographique de Mantu, la mère de Bunkani, ne sont données que par un petit nombre de versions de la tradition orale (20). Par contre, ces versions sont unanimes pour mentionner que Mantu était la sœur de Haïngéré, le chef des Goro. Cette version fait de Bunkani, le fils de sœur, – *nionsé* – du chef des Goro. Dans le système de parenté koulango, les rapports de frère de mère à fils de sœur – *nion* à *nionsé* – correspondent à des normes de comportement très précises : le frère de mère a une grande autorité sur le fils de sa sœur, autorité allant jusqu'à la possibilité de le mettre en gage. Ainsi, l'acte par lequel Bunkani s'empare du pouvoir de Haïngéré sera une usurpation ayant de véritables accents de parricide.

La mythologie africaniste contient nombre de ces figures de « marginaux » fondateurs d'État, personnalités délirantes et brutales, fils de roi en rupture de successions, chasseurs, etc. Effectivement, la vie de Bunkani, sa « geste » telle que la relate la tradition orale de Bouna, est remplie d'épisodes où il est dépeint comme un personnage capable des pires infamies (20). C'est ainsi que le jeune Bunkani va devenir le meurtrier d'un des frères de sa mère, Boroaï.

« C'est cet oncle qui, à l'époque où Bunkani était adolescent se chargeait de son éducation. Boroaï, qui avait la réputation d'un grand sorcier, avait à sa disposition de nombreuses et puissantes potions et filtres magiques (*sigé*). Devenu adulte, Bunkani demanda à son oncle de lui prêter certains de ses filtres ; Boroaï accepta, tout en disant à Bunkani qu'il ne se faisait pas d'illusion et qu'il savait bien qu'il allait s'en servir contre lui. A l'occasion d'une querelle qui les opposa alors qu'ils étaient au champ, Boroaï réduisit Bunkani à l'impuissance bien que ce dernier ait fait usage des filtres prêtés par son adversaire : Bunkani lui déclara à ce sujet : "Oncle, tu m'as donc trompé ? J'ai voulu essayer tes filtres, ils ne valent rien : un autre que toi m'aurait tué !" Boroaï rit de cet incident et devant l'insistance de Bunkani à lui demander un filtre plus puissant, il accepta de lui livrer tous ses secrets. Mais au prochain conflit qui opposa les deux hommes, Bunkani va profiter de sa puissance nouvelle pour tuer son oncle. Revenu au village pour raconter ces faits à son autre oncle Haïngéré, le Goro isié, il rencontre sa mère, Mantu, qui, consternée, lui demande : "Mais comment as-tu pu faire cela ?" »

(20) Danoa Isié, Nianouin Isié : mars 1973.

Au sujet des « marginaux », fondateurs d'État : cf. M. Izard, 1986, p. 257 et E. Terray, 1984, p. 344.

L'histoire de la prise du pouvoir par Bunkani met en évidence ce mélange de courage, de violence et de fourberie qui semble caractériser toute l'existence de ce curieux héros. Bunkani, encore à peine sorti de l'adolescence, passait son temps à guerroyer dans la région de Bouna : à l'aide d'or qu'elle possédait sa mère lui avait acheté un cheval, animal encore très rare et très coûteux dans la région ; ce cheval donnait à Bunkani et à sa petite escorte d'hommes armés une forte supériorité sur les chefs des petits groupements villageois des campagnes environnantes. Bunkani rapportait le butin et les captifs qu'il capturait au frère de sa mère, Haingéré, le chef Goro, Goro isié ; ce dernier qui, à cette époque, n'avait pas encore d'enfant, avait une grande affection pour lui. Très souvent quand Bunkani lui rendait visite dans sa cour, Haingéré lui proposait de s'asseoir sur son tabouret – *konja* –, mais Bunkani, par déférence, refusait le tabouret et comme tous les autres sujets d'Haingéré s'asseyait par terre. A Bouna, qui ressemble dans ce domaine à toutes les sociétés akan, le tabouret – *konja* – a une connotation assez proche de celle de trône ; dans la mesure où celui qui est assis habituellement dessus détient un pouvoir politique, le tabouret est symbole de ce pouvoir. Mais bientôt, les hommes de la suite de Bunkani, à la fois ambitieux pour eux-mêmes et pour leur chef, et qui devenaient plus nombreux au fur et à mesure que Bunkani multipliait ses conquêtes, lui suggérèrent d'accepter l'offre de son oncle et de s'asseoir sur le tabouret, c'est-à-dire de prendre le pouvoir de Haingéré. Un jour que Bunkani, avec toute sa suite, vint rendre visite à son « oncle », celui-ci comme à l'habitude lui proposa son tabouret : Bunkani l'accepta et, au moment même où il s'assit, tous les hommes de sa suite tapèrent dans leurs mains, ce qui est la façon locale de saluer le chef. En fait, cette ruse aboutissait à une véritable usurpation du pouvoir par Bunkani, usurpation devant laquelle Haingéré n'avait plus qu'à se soumettre. Haingéré conçut une grande amertume et une forte indignation devant ce coup de force et devant l'ingratitude de son « neveu ». Désormais, allait-il être obligé de frapper des mains pour saluer lui-même son neveu ? Plutôt que de se résoudre à cela, il préféra s'exiler, suivi malgré lui par sa femme Siti ; un soir, sur le chemin de l'exil, il réussit à éloigner cette dernière en l'envoyant chercher de l'eau au marigot. Pendant son absence, il se mit à entonner la chanson rituelle qui fait s'enfoncer l'homme qui la chante dans la terre. La femme, au retour du marigot ne trouvant plus son mari et se doutant de ce qui s'était passé, entonna la même chanson et s'enfonça elle aussi dans la terre. Cet épisode s'est situé à Himbié, village aujourd'hui disparu, situé entre les villages de Vonkoro sur la Volta Noire et de Niandégi et habité par un petit groupement Siti, apparenté à l'ethnie Gou-

rounsi dont était originaire l'épouse de Haingéré. La tradition rapporte que ce chant adressé au « chef du ciel » (*jego isié*) est un secret que connaissaient certains de leurs ancêtres et qui est oublié aujourd'hui.

Un autre épisode odieux de la vie de notre héros est celui où il va jusqu'à projeter d'assassiner sa vieille mère Mantu : l'anecdote qui retrace cet événement étant selon de nombreuses versions (21) à l'origine même du nom de la ville et du royaume : Bouna.

Bunkani ayant pris le pouvoir depuis un certain temps, Mantu déjà assez âgée venait souvent en aide à son fils aîné Tanda en lui apportant à manger des grillons séchés. Un agent de Bunkani mal intentionné envers Tanda vint raconter à son maître en cachette que Mantu gâtait son frère Tanda en lui apportant de riches nourritures. Pris d'un accès de furieuse jalousie, Bunkani partit à cheval pour rencontrer sa mère, avec l'intention de la tuer. Mantu voyant arriver Bunkani, ivre de fureur et la menaçant de son poignard, lui présente sa poitrine en s'écriant : « A toi, je donne des bœufs, à Tanda des grillons : est-ce que le grillon est plus gros que le bœuf ? » Abasourdi, Bunkani tomba de cheval et pour se faire pardonner par sa mère, décida que le village où s'était déroulée cette scène se nommerait dorénavant Gbona qui signifierait « plus gros que le bœuf » (22).

Lorsque les enfants que Haingéré avait eus assez tard dans sa vie, furent devenus adultes, ils demandèrent à Bunkani de leur restituer la chefferie et le pouvoir. Bunkani refusa, allant même jusqu'à utiliser des arguments de très mauvaise foi envers ses « frères », en fait ses cousins croisés : « si ma mère avait été un homme, c'est elle qui aurait été nommée chef ! ». Leur dispute dégénéra vite en véritable conflit : il y eut des victimes, en assez grand nombre, dans la suite de Bunkani comme chez les partisans des enfants du Goro isié. Devenu conscient du caractère odieux et inutile de cette lutte fratricide, Bunkani proposa aux enfants du Goro isié un accord : « Nous sommes tous de la même famille (*bin ieta*), entendons-nous sur la base suivante : moi, je conserve la chefferie et vous gardez toute la terre, et tout ce qui la concerne (23). » De cette sorte de contrat entre les deux clans, les conséquences sont nombreuses et importantes : c'est en fait une véritable charte qui fonde le royaume et implique une répartition des pouvoirs et des rôles sur laquelle on reviendra ultérieurement.

---

(21) Entre autres, Angai Isié, Dec. 1986. P. Kipré (1985, p. 64) avance une autre version de la tradition, selon laquelle ce serait Piwar, recevant Bouna en héritage à la mort de Gago, qui aurait ainsi dénommé le village hérité. A noter d'ailleurs, quelques inexactitudes dans cette version : Gago n'a pas été l'héritier direct de Bunkani et Piwar n'a pas non plus été l'héritier de Gago.

(22) Lankara Isié : janvier 1973.

(23) Angai Isié, Bouna Isié : janvier 1973.

Quelles sont les populations que la petite troupe de Bunkani rencontre lors de ses campagnes et qu'il va rassembler pour constituer le royaume de Bouna ? La relecture des plus anciens textes anthropologiques sur la région, à peu près d'ailleurs les seuls qui existent (Delafosse, Tauxier, Labouret), jointe à quelques brèves enquêtes de tradition orale semble permettre d'apporter quelques précisions à la connaissance des populations de la région et de dissiper quelques malentendus sur certaines appellations et aussi de formuler quelques questions auxquelles il serait souhaitable que des spécialistes tels que historiens et linguistes puissent à l'avenir apporter au moins des éléments de réponse. La confrontation des textes datant pour la plupart des trente premières années de la colonisation montre qu'il a toujours existé la plus extrême confusion sur l'origine et l'appellation des populations habitant la région concernée ici. On peut rappeler quelques-unes de ces hypothèses énoncées : par exemple, voici comment Labouret (24) formule la sienne :

« J'ai relaté autrefois comment les Koulango de la Côte d'Ivoire, issus d'une même souche, se divisent en deux branches de même civilisation, mais parlant deux dialectes d'ailleurs très voisins. Ceux du Sud sont appelés d'ordinaire Koulango méridionaux tandis que leurs congénères du nord se nomment Nabé ou Nembai. »

M. Delafosse les a signalés sous ces noms et sous celui de Zazéré (25). Ils figurent également dans la carte ethnique dressée en 1904 par le Lieutenant Chaudron, alors chef de la Région de Bouna :

« D'après les renseignements recueillis sur place, leur famille serait originaire de Ginana, localité du pays Tagouana au nord de Kong. Ses membres s'établirent successivement au bord du Komoé puis en un lieu voisin nommé Bembilé. Son chef Loroda, y tomba malade et se querella avec sa sœur, ce qui provoqua une scission du groupe. Une partie de la famille suivit cette femme, dont les descendants constituèrent les Nabés proprement dits. Les traditions relatives aux Koulango, Nabé ou Nembai de Bouna, sont un peu différentes. D'après elles, ils descendraient d'une famille originaire du pays de "Mandé" qui en émigrant, se dirigea vers l'est pour des motifs inconnus. Cette troupe parvenue au bord de la Volta fut attaquée par des chasseurs Dagaba qui tuèrent son chef, Kodo. Le fils de ce dernier, Nikagué, demeura à l'endroit où son père était mort et y édifia un petit village qu'il nomma Kodo en souve-

---

(24) Labouret, 1958, p. 24-25.

(25) Delafosse, 1908, p. 136.

nir. Le pays, alors à peu près désert, était parcouru par des étrangers hostiles et des bêtes dangereuses, c'est pourquoi Nikagué entoura ses maisons de murs protecteurs en pierres. Hayenderi, autre fils de Kodo, s'installa sur l'emplacement actuel de Bouna tandis que sa sœur Kahé fondait aux environs le hameau de Henngué ou Kenngué. Ces trois petites agglomérations avec celles habitées par les descendants de Loroda, seraient le berceau d'origine des Koulango du nord ou Nabé. »

A l'opposé de l'hypothèse d'une origine occidentale et mandé des Koulango, Delafosse (26) avait proposé une origine orientale et voltaïque :

« Groupe ou peuple Koulango. C'est la première des migrations gourounsi venues du Kipirsi qui, vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, donna naissance aux Lorho et par la suite au peuple koulango ou pakhalla. Traversant le cercle actuel de Gaoua, les Lorho se seraient dirigés vers le sud-ouest de ce cercle et se seraient établis en un point qui reçut d'eux le nom de Lorhosso. Lorsque l'invasion lobi repoussa les Gan vers ce point au XIV<sup>e</sup> siècle, la plupart des Lorho émigrèrent au sud et allèrent fonder Bouna et Bondoukou, se répandant dans le nord-est de la Côte d'Ivoire depuis la Volta Noire jusqu'à Kong et au sud jusqu'à la lisière de la forêt dense, s'enfonçant même en certains endroits dans la forêt et constituant le peuple des Koulango. Quelques Lorho cependant sont demeurés dans le Haut-Sénégal-Niger, notamment à Lorhopéni, près et à l'est de Lorhosso. »

Mais quelques années auparavant, en 1904, Delafosse avait avancé une hypothèse sensiblement différente (27) :

« Ils (les Koulangos) se disent originaires du Mampoursi et seraient venus il y a six ou sept siècles par le Dagboma ou Dagomba et le Gbanyan ou Gondja dans la région de Bouna : de là ils ont essaimé vers Lohosso puis vers Kong, puis vers Groumania et Bondoukou. C'est une de leurs familles, celle des Lorho, qui vint la première s'installer dans la région de Bondoukou, alors peuplée de G'Bin et de Nafana. Cette famille habitait auparavant la région de Lorhosso qui a conservé son nom (Lorho-so, village des Lorho). A la suite d'une invasion des Gan et de difficultés avec les Lobi, les Lorho se replièrent sur Bouna, laissant probablement près de Lorhosso quelques membres de leur famille qui ne seraient autres que les Lorho que l'on rencontre aujourd'hui aux environs de Lorhopéni (près et au sud-est de de Lorhosso) où ils habitent des cases en terre bâties sur des assises de pierres. De Bouna les Lorho se rendirent avec d'autres familles koulango dans

(26) Delafosse, 1912, T. I, p. 318.

(27) Delafosse, 1904, p. 226.

le Nasian, le Barabo et jusqu'aux confins de la forêt. Un chasseur Lorho établit son campement de chasse à l'endroit où se trouve actuellement la salle à manger du poste de Bondoukou ; la région était déserte et le gibier y pullulait... »

En tentant de faire une synthèse, Tauxier (28) présente une autre version de l'origine occidentale des Loron « venus autrefois des bords de la Comoë » mais il n'en est pas satisfait :

« Il est difficile de se prononcer sur le lieu d'origine primitif des Koulangos et des Lorons. Disons que les Koulangos de la région de Bondoukou disent en général être venus du Nord, de la région de Bouna. Ainsi le petit groupe koulango-loro de Bondoukou même, dont nous avons déjà parlé à maintes reprises, dit que leur ancêtre, le fameux Koutougou, serait venu de Savi ou Sawi (village de la résidence de Bouna) » (29).

A ce sujet, le consensus existe : le fondateur de Bondoukou a été un chasseur loron du nom de Koutougou, nom qui a été donné à la ville et que les français au moment de l'occupation coloniale ont mal compris et transcrit sous la forme de Bondoukou. Voulant concilier l'existence attestée historiquement des Loron à Bondoukou vers les années 1700-1720 et leur absence en 1930, Tauxier (29) précise :

« Il a existé jadis des Lorons ou Loros à Bondoukou. Comme nous le verrons par la suite en faisant l'historique du pays, mais ils ont maintenant disparu et ont été remplacés par des Koulangos qui ont pris leur place et ont recueilli à la vérité une partie de leur sang par le mariage avec leurs filles. Tantôt ils se disent loros et descendants des anciens Loros de Bondoukou, ce qui a une certaine part de vérité et tantôt ils s'avouent Koulangos et disent qu'ils ne sont Loros que par les femmes. »

Mais Tauxier trouvant des analogies linguistiques entre la numération koulango et celle des Sya, les habitants de Bobo-Dioulasso qui se rattacheraient au groupe linguistique « mandé-fou » conclut (30) :

« Il peut donc se faire que les Koulangos soient à classer parmi les populations mandé où ils formeraient un groupe com-

---

(28) Tauxier, 1921, p. 256.

(29) *Ibid.*, 1921, p. 42.

Savi serait probablement Saye, village situé à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Bouna, d'où seraient originaires plusieurs groupes d'émigrants ayant quitté la région au XVII<sup>e</sup> siècle.

(30) *Ibid.*, 1921, p. 58.

prenant les Sya, les Loros et eux-mêmes et peut-être encore d'autres populations de la même région (entre Bobo-Dioulasso et les Loros). En ce cas l'origine des Koulangos et des Loros serait à placer dans la région de Bobo-Dioulasso, c'est-à-dire au nord-ouest de leur habitat actuel. Koulangos et Loros ne viendraient ni de la région de Kong, comme le veut M. Gauze, ni du Mampour-si, ni du Kipirsi, comme le veut tour à tour M. Delafosse. Ils viendraient du N.-O et représenteraient une intéressante branche mandé. »

Face à ces diverses hypothèses, on peut avancer certaines constatations et évidences. En premier lieu, il apparaît que sur un vaste territoire allant du 11° de latitude au nord au 8° de latitude au sud et de la Volta Noire à l'est jusqu'au-delà du Comoë à l'ouest, on retrouve comme les plus anciennement installés dans la région des groupements présentant des traits culturels et linguistiques communs sous le nom de Loro, Loron, Loroma. Considérés comme autochtones avec des variantes telles que « sortis de trous dans la terre ou de grottes », « descendus du ciel par une échelle de corde », les groupements loron se retrouvent ou se retrouvaient aussi bien au nord dans la région de Lorhosso (pays des Loron en mandé), Lorhopéni que plus au sud dans la région de Danoa, Angäi, Bouna : rappelons que Mantu, la mère de Bunkani, est donnée par la tradition comme loron de même que les populations des villages de Saye et de Tingo connus par ailleurs comme détenteurs de « fétiches » puissants. Des groupements loron sont encore mentionnés dans la région du Nembäi (Nabé) entre les fleuves Iringo et Comoë de même que plus au sud et au-delà du Comoë, dans la région Zazéré et les villages de Bem-bela et alentours, entre Comoë, Kong et Dabakala. Enfin des populations de même origine revendiquant une migration venant du nord, notamment de la région de Saye, se retrouvent sur une partie du territoire du royaume de Gyaman (31) et de certaines de ses marches comme le Barabo et le Nassian (32).

Enfin il faut signaler les groupements dits « loron-lobi » appelés Teguessié par les Koulango, Touni par les Lobi dont on suppose que ce sont à l'origine des Loron dont ils ont conservé notamment la langue et qui auraient aussi adopté de nombreux traits culturels lobi dont ils auraient été les voisins dans la zone de leur peuplement d'origine : la région Gaoua-Kampti. Dans la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle et au XX<sup>e</sup> siècle, ils auraient adopté les mêmes comportements migratoires que les Lobi, en descendant par groupements entiers vers le sud, dans la région Téhini-Danoa (33). Dans les zones où les Loron revendiquent l'occupa-

(31) Terray, 1984, p. 548.

(32) *Ibid.*, p. 550.

(33) Fieloux, 1980, p. 20.

tion la plus ancienne, cette qualité « d'autochtone » ne leur est contestée par aucun autre groupe. Malheureusement, en l'absence de toute analyse approfondie de la langue loron, on ne peut que se poser des questions sur ses affinités avec les langues parlées par d'autres groupes de la région ou de zones plus lointaines : la seule certitude est la ressemblance de la langue parlée par les différents groupes de Loron avec celle parlée par les différents groupes de Koulango, de nombreuses variétés dialectales étant largement reconnues par les locuteurs de ces groupes, variétés qu'il n'est pas surprenant de rencontrer dans des groupes éparpillés sur un aussi vaste territoire dont les différentes portions ont pu recevoir des influences culturelles et linguistiques très variées.

La deuxième évidence à signaler est celle-ci : entremêlés avec les groupements loron se rencontrent des groupes de peuplement « goro », « gorombo », mais ces groupes semblent moins nombreux et relativement plus dispersés que les groupements loron, sur un territoire plus restreint dont le centre de gravité serait beaucoup plus méridional que celui des Loron. Les « Goron » rencontrés dans le nord de leur zone de peuplement, régions de Danoa et de Bouna, seraient venus en migration à partir du sud. La zone où ils seraient considérés comme « autochtones » serait constituée par les régions de Bondoukou, Barabo et Nassian. Rappelons qu'à Bouna à l'époque prédynastique, la chefferie du groupement de villages, en partie au moins de peuplement loron, qui recouvrait la sous-région, appartenait au « chef des Goro », *Goro isié*, chef que Bunkani, fils d'un chasseur dagomba, et d'une femme loron a supplanté. Tauxier s'est donné énormément de mal pour mettre à jour une parenté entre les Goro-Gorombo de Bondoukou et les Gouro du centre de la Côte d'Ivoire : « Cueilleurs et arboriculteurs de kolatiers, les Gbins ou Gouros du Cercle de Bondoukou sont une "éclaboussure" extrême orientale de la race Mahon-Dan-Gouro-G'beingg ou d'un seul mot mandé-fou » (34).

Auparavant, dans son chapitre sur les langues mandé-fou, Delafosse (35) avait caractérisé ainsi les « Goro » :

« Les Gbî ou Bî (appelés Bînfo par les Abrons, Gurungo ou Gurunbo par les Koulango et les Nafana), occupaient la région s'étendant de Mango ou Groumania à Bondoukou bien avant les Koulango et les Abron et se considèrent comme les véritables autochtones du Barabo et de Bondoukou, où ils furent rejoints

(34) Tauxier, 1921, p. 54.

(35) Delafosse, 1905, p. 146. Cette association est confirmée par Benquey qui écrit que les deux groupes sont de « même famille » (Benquey in Clozel, 1906, p. 196) et Tauxier qu'ils sont des « races sœurs » (Tauxier, 1921, p. 54).

par les Nafana d'abord, puis par la famille Koulango des Lorho ; actuellement, ils sont presque entièrement absorbés par les Nafana dans l'est et par les Koulango dans l'ouest. »

Cette analyse de Delafosse confirme bien que les éléments Goro installés dans la région de Bouna y ont migré dans un passé relativement lointain : ils n'y revendiquent pourtant jamais le caractère d'autochtone, ils ne parlent aujourd'hui aucune autre langue que le loron-koulango et ne semblent présenter aucun caractère culturel différent par rapport aux autochtones au milieu desquels ils sont installés (36). Tauxier s'accorde pour trouver que rien ne vient les distinguer des Koulango « dont ils ont pris les coutumes au point de vue culture comme au point de vue famille ; leur genre de vie est identique à celui des Koulangos... je ne dirai rien non plus de leurs habitations qui sont les mêmes que celles des Koulangos ni de leur religion fétichiste qui n'en diffère pas davantage » (37). D'autre part, il omet de faire le rapprochement entre ces Goro de Bondoukou et ce personnage appelé « Goro isié » qu'il rencontre à Bouna comme commandant la chefferie de Bouna avant la prise de pouvoir de Bunkani et qui se traduit littéralement par « chef Goro » (38).

La confusion dont on a vu qu'elle caractérisait la littérature africaniste concernant le peuplement du royaume de Bouna, provient probablement de l'existence de malentendus, non seulement dans la composition de la population du royaume mais aussi dans les appellations de ses divers éléments. En premier lieu, l'ensemble de ces auteurs ne semble pas avoir pris conscience de l'importance du phénomène historique qu'ont représenté pour la région l'avènement de la dynastie de Bunkani et la création du clan royal composé par ses descendants, les princes-*Ibuo*. Que ce soit par le passage aléatoire et quasi mythique du chasseur Dagomba ou par la conquête réalisée par une petite troupe de guerriers Dagomba sous la conduite d'un roi ou fils de roi, c'est cette arrivée d'éléments Dagomba qui a pu faire croire à certains auteurs comme Delafosse à une migration de population en provenance de la région Mamprusi, région d'origine de la série d'États qui se sont créés à partir du xv<sup>e</sup> siècle dans la région de la boucle du Niger : royaumes Mossi, Dagomba et Gonja dans une première et importante vague,

---

(36) Delafosse et Tauxier ont eu l'occasion d'étudier la langue parlée par les Goro dans la région de Bondoukou au début de xx<sup>e</sup> siècle avant qu'elle ne disparaisse tout à fait au profit du Koulango : ils l'ont rattaché à la famille des langues mandé du Sud (Delafosse, 1904, p. 146, Tauxier, 1921, p. 53-54 et 363).

(37) Tauxier, 1921, p. 54.

(38) *Ibid.*

Bouna et Wa aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles dans une deuxième vague de beaucoup plus faible amplitude. D'autre part, comme d'ailleurs pour les autres royaumes de la même origine, l'émergence d'une société à pouvoir centralisé a eu comme conséquence la création de deux principales catégories sociales, bien nettement délimitées : princes et fils de prince à la tête de l'État et les autres, c'est-à-dire toutes les petites chefferies composées de quelques communautés villageoises ou de quelques dizaines pour les plus importantes. Ce sont les habitants de ces communautés plus ou moins dépendantes ou « vassales » que la catégorie supérieure, celle des « princes », a appelé Koulambo (pluriel de Koulango). Ce terme porte donc la connotation très précise de l'élément dominé (à ne pas confondre avec les différentes catégories de captifs) dans la société globale où les princes forment l'élément dominant.

Il faut d'ailleurs noter que le mot « koulango » (koulambo) n'a presque jamais été employé dans les textes des premiers explorateurs de la région (Ferguson, Monnier), ni dans ceux des premiers colonisateurs, c'est-à-dire les officiers commandants de Poste. Ceux-ci comme ceux-là, emploient toujours le terme Pakhalla (ou K'paralla) pour dénommer les « indigènes » de la région ; ce qui s'explique aisément dans la mesure où presque tous les interprètes utilisés par les troupes françaises et les premiers administrateurs sont d'origine ou tout au moins de langue mandé : or Pakhalla est le terme employé par les Mandé-Dyula pour désigner les Koulango. Le terme koulango semble avoir été employé pour la première fois par le lieutenant et explorateur Braulot en 1893 pour désigner la langue utilisée dans la région : « La langue pakhalla ou koulango est très phonétique (39)... » Pourtant, dans les archives de l'administration coloniale, ce n'est qu'à partir de 1905-1908 que, peu à peu, la dénomination de Pakhalla fait place à celle de Koulango sans qu'aucun argument ne vienne justifier ce changement qui s'explique probablement par une meilleure connaissance – encore que bien superficielle – des populations assujetties. Enfin, il faut remarquer que les Asante, « parents » et alliés de toujours du royaume de Bouna, appelaient ses habitants du terme global de N'Goramfo (ou N'Korafo) voulant dire « les gens qui parlent la langue N'Goran », très proche phonétiquement de « koulango », quitte à distinguer lorsqu'il le fallait entre les gens de clan royal et leurs vassaux, koulango proprement dits.

Les paragraphes précédents ont montré que s'était mis en place en même temps que la dynastie de Bunkani un processus

---

(39) Rapport Braulot ANSOM CI III 3.

tendant à faire rentrer ou, pourrait-on dire, à assimiler dans la structure politico-administrative nouvelle, tout groupement de population en place à cette époque dans la région, c'est-à-dire essentiellement les Loron et les Goron. Mais si ce processus a joué, comme on le verra ultérieurement, il n'en a pas moins épargné un certain nombre de communautés villageoises qui ont gardé le souvenir et certaines spécificités de leurs origines de « Loron » et de « Goron ». Chercher à connaître le poids démographique de ces groupements de population d'origine différente qui se sont juxtaposés en milieu rural sur le territoire de la région :

- compagnons du chasseur dagomba (ou troupes de guerriers dagomba),

- groupements d'origine loro,

- groupements d'origine goro,

semble évidemment impossible dans la mesure où ni document écrit, ni récit de tradition orale ne peuvent apporter de repère quantitatif. Un seul indice tendrait à prouver le poids démographique largement prédominant des populations loro, c'est l'unification qui s'est réalisée, sur le plan linguistique, autour de la langue loron et sur le plan culturel autour de certains traits spécifiques, notamment dans le système de production agricole.

La confrontation de la tradition orale de Bouna avec celle du Dagomba a laissé une équivoque en ce qui concerne les circonstances de la venue de celui qui allait devenir le père de Bunkani. La version dagomba se rapproche, par exemple, de celle du royaume de Mossi : en effet, comme pour ce dernier royaume, c'est une troupe de guerriers dagomba qui impose, dans la violence d'une conquête, la naissance d'un nouveau royaume et d'une nouvelle dynastie. Au contraire, la tradition de Bouna propose de ces mêmes événements, une version toute pacifique : celle du chasseur dagomba, fils de roi, heureux et généreux, qui avant de s'en retourner dans son pays, fait à une fille d'un chef de la région un enfant qui va fonder le nouveau royaume. Pourtant, ce royaume va prendre un certain nombre de traits de celui dont le père de son fondateur est originaire. C'est un point où la nature mythique de l'histoire des origines du royaume de Bouna apparaît pleinement : tout semble s'être passé comme si, dans la semence qui donne naissance à Bunkani, le prince-chasseur dagomba avait déposé le principe de la structure étatique et certaines des modalités de son fonctionnement. Rien, en effet, dans tous les récits donnés par la tradition orale sur la vie et les conquêtes de Bunkani, ne permet de prouver l'existence auprès de lui de conseillers dagomba. Cependant, des contacts nombreux devaient exister entre les deux régions : ce sont en défini-

tive ces influences et l'apparition de conditions économiques nouvelles qui permettent d'expliquer l'émergence du royaume.

D'autres ressemblances entre la tradition d'origine de la dynastie de Bouna et celles des royaumes proches tels que Dagomba, Mamprusi et Mossi se constatent sur différents points. En premier lieu, le père fondateur du royaume de Bouna, de façon analogue à celle de ces royaumes, revendique comme origine le pays Dagomba. Ainsi, le royaume de Bouna se situe dans la filiation directe du royaume Dagomba, avec un décalage dans le temps probablement inférieur à deux siècles par rapport à ce dernier et d'environ un siècle par rapport au royaume Mossi (40) ; par contre, en avance d'un peu plus d'un demi-siècle sur la création du royaume de Wa (41). Un autre point de ressemblance se trouve dans le rôle du cheval dans la naissance de ces royaumes (42). La tradition d'origine du royaume Mossi souligne le rôle de la cavalerie dans la conquête des territoires du royaume, jusque dans le nom même d'un de ses héros : Wedraogo. De même que le cheval apparaît, d'après la tradition de Bouna, dans la phase de conquête comme justifiant la supériorité militaire de Bunkani et de ses séides (43). Enfin, il existe une certaine convergence dans les traditions originaires de ces royaumes au niveau des liens qui se créent entre les conquérants-créateurs du royaume et les communautés villageoises autochtones et conquises. Dans la tradition mossi, c'est Nyennega, la fille aux qualités de guerrière d'un chef de Gambaga qui, à la recherche d'un mari que son père lui refuse, s'enfuit de chez son père et va se faire faire un fils en pays boussancé par un chasseur boussancé (ou par un fils du souverain du Mali selon les versions) : c'est ce fils, Wedraogo, qui devenu adulte et allant rendre visite au père de sa mère, recrutera des cavaliers dagomba et ira avec ces derniers conquérir un nouveau territoire. Wedraogo et ces cavaliers, mariés à des femmes boussancé, donneront naissance aux ancêtres des chefs mossi actuels, les fils de rois : Nabigi. Dans la tradition de Bouna, c'est un homme, fils d'un roi dagomba, qui fera un enfant à une fille « koulango » et c'est ce fils Bunkani qui sera le fondateur du nouveau royaume, et qui en épousant à son tour des filles appartenant aux communautés villageoises autochtones donnera naissance au clan royal des « fils de roi » (*Ibuo*). Donc, dans les deux cas, c'est le mariage de l'ancêtre du clan

---

(40) Cf. les travaux de M. Izard, 1970 et 1985.

(41) Levtzion, 1968, p. 203.

(42) Ce rôle de la cavalerie dans la constitution de nombreux royaumes de la savane soudano-sahélienne a été souligné par plusieurs historiens : cf. par exemple J.D. Fage, 1961, p. 17.

(43) Goro Isié : déc. 1986.

royal, une femme pour le Mossi, un homme pour Bouna, avec un ou une autochtone qui donnera naissance au héros – fondateur du clan royal : Wedraogo pour le Mossi, Bunkani pour Bouna, lequel par son propre mariage avec des filles autochtones, donnera naissance à la première génération des hommes du clan royal. Dans les deux traditions, c'est cette double alliance à deux générations successives, qui fonde la nature des rapports entre clan royal conquérant et communautés villageoises conquises, rapports qui seront à la base de certaines des structures politico-religieuses de ces royaumes.

Le passage d'une société de type segmentaire à une société à état centralisé en Afrique est un phénomène qui a été souvent analysé. Étiqueté, selon les auteurs, comme rupture, déchirure ou « big bang » (44), il se présente pourtant avec des modalités bien différentes qu'il importe de préciser afin de comparer éventuellement les variantes de ce qui est reconnu comme un moment décisif de l'histoire des sociétés.

En premier lieu, ne faut-il pas se poser le problème de la représentation de ce phénomène par la société ? Effectivement à Bouna, les porteurs de la tradition orale font de l'avènement de Bunkani et de la formation du royaume par ses conquêtes, un événement primordial qui marque dans le temps une césure à nulle autre comparable : il y a l'avant-Bunkani et l'après-Bunkani, Bunkani étant très nettement appréhendé comme le héros civilisateur et la constitution du royaume, *Bounà Saako*, comme marquant l'entrée dans la « civilisation ». Une première différence entre ces deux périodes se constate au niveau de la nature même du temps au cours duquel les événements prennent place. Non que l'on puisse, aussi nettement que le suggère Terray (45), opposer pour les deux périodes, le temps du mythe et celui de l'histoire, mais pour la période avant Bunkani le temps apparaît comme aplati, avec une assez faible profondeur chronologique : tout au plus la tradition distingue-t-elle quelques générations entre le couple ou le groupement fondateur d'un village (descendu du ciel ou sortant d'un trou de la terre) et le moment où Bunkani va entrer en contact avec le chef du village ou de la petite chefferie qu'il va vouloir subjuguier par la force et/ou par la ruse. Tandis qu'après Bunkani, le temps tend à prendre une profondeur réellement historique grâce aux repères que constitue la liste des différents souverains qui vont succéder à Bunkani jusqu'à aujourd'hui. Encore qu'à un examen plus minutieux, l'opposition entre ces deux périodes soit peut-être moins nette

---

(44) Wilks, 1983.

(45) Terray, 1984, p. 240.

que celle qui apparaît au premier abord. En effet, pour la sous-période qui suit immédiatement le règne de Bunkani, l'ordre de succession des rois et même leur identification font l'objet de discussions et souvent de désaccords entre les détenteurs de la tradition orale : ce n'est véritablement qu'à partir de la séparation de la descendance de Bunkani en trois lignages entre lesquels la chefferie va passer en alternance, c'est-à-dire à partir du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, que la confusion cesse, qu'un consensus arrive à se faire sur la liste des souverains, que des références à l'histoire des États voisins sont rendues possibles.

Avec Terray (46), on ne peut que constater que, « comme pour mieux marquer le caractère radical de la mutation qui s'opère, l'apparition de l'État est souvent l'occasion d'une intervention en force des puissances surnaturelles dans le cours des affaires humaines, marquée par des prodiges de toutes sortes ». Toutefois, comme à Bouna ces interventions des puissances surnaturelles sont très fréquentes dans les événements relatés concernant l'époque prédynastique comme l'époque dynastique, il semble difficile d'affirmer que cette forme d'intervention soit un critère suffisant pour permettre de caractériser l'époque même de la formation de l'État. Par contre la tradition est très explicite pour présenter ce passage en mettant en lumière ses aspects politiques et culturels. L'avènement de Bunkani et la formation du royaume représentent d'abord un changement de dimension de l'espace politique et un changement de nature de l'ordre politique, les deux formes de changement paraissant en corrélation étroite. Avant Bunkani, existait un éparpillement de l'autorité politique, répartie entre la multitude de petites chefferies correspondant aux villages et groupements de villages installés sur tout le territoire de la région. Ces petites chefferies étaient souvent en conflit les unes avec les autres, ce qui engendrait un climat d'insécurité quasi permanent et maintenait la région dans un état de semi-anarchie. Bunkani va réaliser un véritable changement d'échelle : par la conquête, il crée un véritable commandement (*isiégé*) aux dimensions nouvelles du royaume de Bouna (*Bouna Saako*), avec comme commandements intermédiaires, celles des provinces du royaume.

Les « petites chefferies » existant antérieurement ont perdu toute autonomie et une grande partie de leur autorité pour être soumises à celle du roi-chef de Bouna (*Bouna isié*) et à celle des chefs de province ; mais ce nouvel « ordre » politique s'accompagne de l'établissement d'un nouvel « ordre » social puisqu'à l'émergence du clan royal des princes « fils du roi » (*Ibuo*) va correspondre la constitution d'une classe plébéienne, celle des

---

(46) *Ibid.*

« *koulango* », regroupant toutes les populations résidant sur le territoire du royaume et devenues vassales du clan royal. La « geste » relatant la formation du royaume par Bunkani donnera différents exemples de cette intégration des groupements « autochtones » aux nouvelles structures politiques.

Si la tradition de Bouna donne aussi aux processus amenant la formation de l'État une dimension culturelle, par contre elle semble n'accorder aucun rôle aux transformations d'ordre économique que peut impliquer le « big bang » politique décrit au cours des paragraphes précédents. Sur le plan culturel, la différence entre l'avant et l'après-Bunkani peut paraître mince à premier examen mais, à force d'être tant de fois répétée dans les différentes versions de la tradition et comme elle se situe probablement dans un domaine à forte charge symbolique, elle est donnée comme ayant une grande importance : avant Bunkani, les habitants étaient vêtus de feuilles, ce qui, pour les détenteurs de la tradition, exprime très nettement une preuve d'archaïsme et d'un stade de civilisation antérieur et certainement inférieur, à rapprocher de celui où étaient encore leurs voisins lobi jusque dans les années 1960... Avec Bunkani, vont s'introduire les nouveaux modes d'habillement qui se sont transmis à peu près inchangés à travers les siècles jusqu'à ces toutes dernières années et qui ont impliqué, dès cette innovation, l'introduction parallèle de la culture du coton et des artisanats en aval : filage et tissage (47).

Par contre sur le plan économique, la tradition n'enregistre aucun bouleversement lié à la formation de l'État : pas de changement dans les systèmes de production : avant Bunkani, le système de production était déjà largement fondé sur la production agricole ; les activités telles que chasse, pêche, cueillette et élevage jouant des rôles importants mais secondaires par rapport à l'agriculture. Comme on le verra plus loin, la structure des terroirs ordonnés autour d'arbres-centres (*panu*), absolument originale et spécifique de la région, était commune et répandue avant l'avènement de Bunkani, et ses descendants n'ont fait que les adopter sans les modifier. De même, au niveau des communautés d'origine étrangère dont les activités étaient principalement orientées vers le commerce à longue distance avec les autres villes marchandes du réseau mandé, leur présence à Bouna est attestée dès le xv<sup>e</sup> siècle et l'avènement de la dynastie de Bunkani ne semble pas avoir apporté de modifications brusques ou radicales à leur insertion dans la région : tout au plus l'analyse historique montrera-t-elle comment ces communautés se sont multipliées et agrandies au fur et à mesure que le royaume et la ville se sont développés.

---

(47) Goro Isié : décembre 1986.

Dernier trait rapporté par la tradition (48), comme accompagnant le « big bang » de la formation de l'État :

– la consécration par Bunkani d'un contre-pouvoir fondé sur la puissance de la terre et confié au clan des détenteurs de la petite chefferie (*Goro isié*) usurpée par lui dans la première étape de sa prise de pouvoir ;

– l'établissement d'une sorte de « charte » réglant la répartition des rôles et des pouvoirs entre le clan royal et celui du *Goro isié* dans la gestion du quotidien, comme dans tous les temps forts que connaît l'histoire : famine, guerre, mort et funérailles des chefs.

---

(48) *Ibid.*

## La dynastie des descendants de Bunkani

*La première phase de l'histoire du royaume :  
1620-1750*

### La dynastie

Comme presque tout, ce qu'a retenu la tradition orale de Bouna l'a été à propos des règnes des descendants de Bunkani ; un des premiers objectifs de la recherche a été d'obtenir une liste de ces descendants par ordre chronologique et de collecter le plus d'informations possibles concernant chacun de ces règnes. Ces informations rapprochées d'autres données historiques se rapportant notamment aux royaumes voisins ont permis par certains recoupements d'établir une datation au moins approximative de ces règnes et des principaux événements de l'histoire du royaume de Bouna.

En ce qui concerne les règnes des premiers successeurs du fondateur de la dynastie, la tradition orale est extrêmement confuse : d'une façon qui est probablement significative, aussi bien les noms de ces rois que leurs rapports de filiation entre eux et avec Bunkani font l'objet de controverses entre les informateurs. La liste des rois et leurs filiations réciproques ne deviennent vraisemblablement sûres qu'à partir du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, une génération avant que la descendance de Bunkani ne se partage en trois branches entre lesquelles le pouvoir suprême circule alternativement et qui correspondent aux trois quartiers royaux portant le nom de leurs fondateurs : Gago, Piawar et Kunga.

Le nom le plus souvent cité comme successeur de Bunkani est Kankru, appelé parfois de son « nom de chef » (*isié yonko*) – Kusugo (1) : comme on le verra plus loin, la tradition retient surtout de lui la longévité de son règne et son rôle dans l'installa-

---

(1) Bouna Isié, Trugo Isié, Lankara Isié, février 1972.

tion de certains Mandé-Dyula venant de Bégho ; Kankru est réputé fils (*bi*) de Bunkani avec toute l'ambiguïté que recouvre le terme de « fils » dans la nomenclature de parenté koulango. Le successeur de Kankru est Una, alias Ziéna ; sa filiation directe à Kankru est rapportée par de nombreuses versions de la tradition, tandis qu'une autre version (2) retient que Kankru et Una sont frères et qu'ils ne sont que les petits-fils (*yedibio*) de Bunkani. Ensuite, c'est Zawari, alias Lolidiaé, le propre fils de Una qui succède à son père. Ces obscurités dans la charte généalogique semblent le reflet d'incertitudes concernant les règles de dévolution successorale de la chefferie. Le fait que la tradition orale ait retenu des conflits de succession à la mort d'Una d'abord, à celle de Zawari ensuite, confirme l'impression de confusion que l'histoire de ces premiers règnes nous transmet. A la mort de Zawari, les partisans d'un nommé Niko, titulaire d'une petite chefferie koulango, celle de Gagi, se seraient opposés à ce que Gago, l'aîné des fils de Zawari, reprenne la succession de son père ; le conflit ne se résolut pas comme un simple « palabre » et c'est par la force que Gago aidé par de nombreux alliés, regroupés autour de ses frères Woko et Kunga, s'empare de la chefferie et devint roi de Bouna-*Buna isié*. Woko et Kunga vont à leur tour succéder à Gago dans l'ordre de primogéniture, mais Bao, le quatrième « frère », ou probablement fils du frère de père, sera éliminé pour des raisons qui seront exposées ultérieurement.

Cette prise du pouvoir par des descendants de Zawari marque une date dans l'histoire de la dynastie : en effet, c'est à partir de l'accession de Gago à la tête du royaume, c'est-à-dire au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, que se fixe la règle d'attribution alternative de la chefferie suprême entre les descendants des trois fils de Zawari : Gago, Woko et Kunga. Comme on le verra, cette rotation du pouvoir qui va être dévolu, à tour de rôle, à chacun des trois segments de lignage semble ne pas connaître d'exception depuis la prise de pouvoir de Gago jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire sur une période de plus de 250 ans recouvrant le règne de 23 rois. Les trois segments de lignage entre lesquels circule le pouvoir suprême se constituent à partir des règnes de leurs fondateurs en trois quartiers de la ville bien différenciés, qui portent le nom même de ces fondateurs à l'exception de celui du successeur de Gago, son second frère Woko. Ce quartier porte le nom de Piawar qui est celui du propre fils de Woko, et qui a succédé à son tour, dans le cycle successoral, à son père : Woko n'ayant eu qu'un seul fils, Piawar, le nom de son quartier a été donné à Piawar qui, contrairement à son père, a eu une très nombreuse des-

---

(2) Kpon Isié, février 1972.

cendance, cinquante fils et cinquante filles, selon la tradition. On reconnaît au passage l'importance de la fécondité dans les schémas culturels du royaume : dans ce cas précis, le nombre élevé d'enfants qu'a engendré Piawar, prime pour dénommer son quartier l'antériorité de génération de Woko et sa position de père par rapport à Piawar ; une grande descendance représente à la fois une force économique et militaire en même temps que le signe sans équivoque de la protection des puissances surnaturelles et tutélaires.

Les modalités du culte voué aux ancêtres-rois permettent de connaître très précisément l'appartenance de ces rois à tel ou tel quartier-lignage et l'ordre dans lequel ils ont régné. En effet, chacun des trois quartiers correspondant à ces trois lignages comporte en son sein autant de cases-autels, dédiées à chacun des rois défunts, que de rois ayant appartenu à ce quartier ; insérée dans une cour, chaque case-autel est dédiée particulièrement à l'un de ces rois et gardée par un membre bien déterminé de ce lignage royal : il est donc relativement aisé de reconstituer pour chacun de ces quartiers la liste de ses membres ayant détenu le pouvoir suprême et l'ordre de leur accession à ce pouvoir. Pour le quartier de Gago, à partir de celui qui a régné le plus anciennement jusqu'à celui qui a régné le plus récemment, les successeurs de Gago sont : Kirifu, Bandaku, Garambo, Kambogpi, Borokurunu, Tigimba (alias Dari Ouataru dans les premiers documents de l'administration coloniale) et Diomebedi qui est l'actuel souverain. Pour le quartier Piawar, les successeurs de Woko sont : Piawar, Tiemponu, Kombilé, Djédua, Degbango, Diarakoroni (alias Kofi Ouataru selon les documents de l'administration). Pour le quartier Kunga, les successeurs sont : Gbulumbo, Trogona, Ambimbaligé, Gbala, Kamba, Wonafindigé.

Les problèmes de datation, qui sont relativement faciles à résoudre pour les règnes des sept derniers rois de Bouna à propos desquels on dispose de diverses sources écrites (3) (notamment des archives coloniales), deviennent nettement plus complexes à l'époque précoloniale : en effet, les repères et les recoupements que l'on peut trouver (par exemple avec l'histoire des populations voisines) sont peu nombreux. En remontant le temps, on retrouve encore assez vivants les souvenirs des combats qui ont accompagné l'occupation de la région par les « sofa » de Samori et qui ont entraîné successivement la mort de deux rois de Bouna : Degbango qui, déjà malade et vieux, s'est suicidé peu après la destruction de Bouna par Sarankié Mori et ses troupes, c'est-à-dire en 1896. Kamba qui fut intronisé en présence

---

(3) Chaudron, 1903.

dès forces anglaises, dans la région de Dokita située à quelque 80 kilomètres au nord de Bouna et peuplée de Lobi et fut tué dans des combats contre les forces de Samori qui occupaient encore Bouna en 1897, mort qui réduisit la durée de son règne à moins de trois mois (4). Du grand nombre d'habitants et notamment de vieillards consultés au cours de l'enquête sur l'histoire précoloniale, un seul notable du village de Danoa a su répéter de mémoire la durée des règnes de tous les rois qui se sont succédé au XIX<sup>e</sup> siècle. Ces informations ont été données par lui (5) avec une remarquable précision : leur exactitude semble pouvoir se contrôler grâce à quatre événements de l'histoire de Bouna sur lesquels on dispose des renseignements à partir de sources écrites européennes.

DURÉE DES RÈGNES DES DERNIERS ROIS  
DE L'ÉPOQUE PRÉCOLONIALE

QUARTIER		
Gago	Piawar	Kunga
Bandaku : 13 ans	Tiemponu : 9 ans	Trogona : 12 ans
Garambo : 11 ans	Kombilé : 7 ans	Ambimbaligé : 7 ans
Kambogpi : 1 an + 7 mois	Djédua : 8 ans	Gbala : 9 ans
Borokurunu : 7 ans	Degbango : 8 ans	

A partir de l'année de la mort de Degbango qui coïncide avec l'entrée de Sarankié Mori, soit 1896, les règnes de ces onze rois peuvent être datés à peu près exactement. Cette chronologie donne l'année 1825 pour la mort du roi Tiemponu ; or, cette mort est la conséquence de la défaite des armées de Bouna devant les armées abron conduites par leur roi Kwasi Yéboa, à qui la « chaise » abron a échoué en 1821 (6), ce qui est une première preuve de l'exactitude, au moins relative, de ces datations. La même chronologie donne 1804-1805 pour l'avènement du roi Bandaku, c'est-à-dire pour la mort de son prédécesseur Gbulumbo ; or la mort de Gbulumbo est consécutive à la défaite de Bouna par les forces abron conduites par leur roi Adingra, guerre dont on connaît avec quelque précision la date, 1805, puisque c'est au cours de celle-ci qu'Abu Bakr Al Siddiq fut fait prisonnier (7).

(4) Trugo Isié, Lankara Isié, février 1972.

(5) Kpilé de Danoa, janvier 1972.

(6) Terray, 1984, p. 1273.

(7) Cf. le récit complet de la vie d'Abu Bakr Al Siddiq par I. Wilks in Curtin, 1967, p. 152-169.

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, une date que l'on peut situer avec quelque précision est celle de la première grande guerre entre le royaume de Bouna et le royaume Abron qui, comme les suivantes, se terminera par une défaite de Bouna et la mort du roi qui était à cette époque Kunga, le numéro 7 de la généalogie royale : la « chronique de Gonja » donne 1750 comme date de cette guerre (8). Antérieurement à ces dates, on ne dispose que d'un seul point de repère présentant une quelconque certitude historique et aussi donné par la « chronique du Gonja » : en 1709, ce sont les armées du roi Gonja Abbas qui conquièrent et pillèrent Bouna, guerre que la tradition orale de Bouna situe sous le règne du roi Gago, le cinquième dans l'ordre des successeurs de Bunkani (9).

A partir de ces différents éléments, il semble possible de faire certaines hypothèses sur l'époque de la fondation de la dynastie par Bukani. Tauxier et Labouret ont procédé à divers calculs en prenant comme base des durées moyennes de générations et de règnes. Tauxier, après avoir remarqué qu'il y a eu sept générations dans la généalogie qu'il a recueillie entre Bunkani et celle du roi qui était vivant à l'époque où il a enquêté à Bouna écrit : « à compter 30 ans par génération, cela ferait 210 ans et mettrait Boukani vers 1710, c'est-à-dire au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'autre part, il y aurait eu 24 rois à Bouna y compris Boukani, et à compter 15 ans de règne en moyenne, cela nous amènerait à placer Boukani de 1560 à 1575. Si nous comptons 18 ans de règne en moyenne, ce qui est encore normal, Boukani serait à placer de 1488 à 1506. M. Labouret préfère la date de 1710 qu'il considère comme la plus vraisemblable. Pour nous, nous penchons vers la date de 1560 à 1575 : en tout cas, la question reste ouverte jusqu'à ce que la chronologie de Bouna ait été bien établie » (10).

Compte tenu de ce que l'on connaît sur le mode de dévolution successorale qui fait passer le pouvoir supérieur entre les trois lignages-quartiers, il semble assez arbitraire d'essayer de se fonder sur le nombre de générations et la durée moyenne d'une génération pour connaître la date de fondation de la dynastie. D'une part, étant donné le degré très élevé de polygamie prati-

(8) Kitab Ghunja ms p. 13.

(9) Kpilé de Danoa, janvier 1972.

(10) Tauxier, 1921, p. 98. L'analyse de diverses dynasties des royaumes Mossi-Dagomba suggère à J.D. Fage (1964, p. 183) des réflexions analogues : la dynastie Mamprusi comprend depuis sa fondation jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, 20 rois en 8 générations ; la dynastie Dagomba comprend 30 rois en 12 générations, celle de Ouagadougou 31 rois en 19 générations et celle de Yatenga 42 rois en 14 générations. Sur le même sujet, cf. aussi les discussions de Echenberg, Levzion, Person, Izard, etc.

quée par les rois et les membres les mieux placés du clan royal, la descendance de ces personnages est très nombreuse ; les différences d'âge entre les enfants d'un même homme peuvent être très fortes et la durée moyenne d'une génération peut être très supérieure au chiffre de trente ans considéré habituellement comme une norme. D'autre part, comme le montrera l'analyse de l'alternance du pouvoir, il est arrivé fréquemment que plusieurs rois appartenant à la même génération et au même quartier aient régné à leur tour successoral. Enfin, l'incertitude concernant les rapports de parenté liant les six premiers rois de la dynastie rend difficile un calcul précis du nombre des générations séparant le fondateur de la dynastie et son représentant actuel.

Le calcul fait à partir des durées moyennes de règne montre qu'à partir de 1709, la durée moyenne des règnes calculée sur 21 règnes est d'environ 12,5 années avec toutefois des variations importantes selon les siècles :

- au XVIII<sup>e</sup> siècle, la durée moyenne a été d'environ 16 ans ;
- au XIX<sup>e</sup> siècle, marqué par de nombreux conflits armés, contre les Abron au début du siècle et contre les armées de Samori à la fin du siècle, la durée moyenne d'un règne a été d'environ 8 ans ;
- au XX<sup>e</sup> siècle, ce fut probablement la « pax gallica » qui a été responsable du rallongement de la durée moyenne d'un règne jusqu'à 23 ans.

Peut-on retenir comme durée moyenne des règnes des premiers descendants de Bunkani celle des rois ayant régné au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire 16 ans ? Deux arguments opposés permettent de tenir comme plausible cette durée moyenne : d'un côté, en raison de ce que l'on sait de la confusion des premiers temps de la dynastie et des conflits ayant marqué les successions au pouvoir suprême, cette durée peut sembler trop longue ; mais d'un autre côté, ce que la tradition rapporte sur la longévité extrême du règne de Kankru semble au moins compenser l'argument précédent. A l'aide de cette hypothèse de calcul, on peut admettre que les années 1620 probablement et le premier quart du XVII<sup>e</sup> siècle certainement ont vu l'avènement de Bunkani en tant que souverain et fondateur du royaume de Bouna. Ainsi, alors que la date retenue par Tauxier pour la fondation du royaume (1560-1575) paraît nettement trop ancienne, celle de 1600, retenue par Person (11), paraît comme la limite antérieure de la période la plus probable. D'ailleurs, les recoupements qui ont été faits avec les éléments des chronologies des régions voisines permettent de confirmer et même de préciser ces dates. Signalée au

---

(11) Person, 1964, p. 322 et 1970, p. 298.

chapitre précédent, la chronologie des rois Dagomba, telle qu'elle a été établie par Tamakloé et réévaluée par Fage et Terray (12) d'après le document écrit « Kitab Ghunja », permet de situer la naissance de Bunkani dans les années 1583-1584, sa prise de pouvoir datant probablement d'une période allant de 1605 à 1610 et l'émergence de Bouna en tant que royaume des années 1610-1620 : ces dates sont aussi en accord avec les données recueillies par Goody (13) et Levtzion (14) sur le royaume voisin de Wa.

Le tableau suivant (p. 52) résume les données que la tradition orale et les documents écrits ont permis de collecter à propos de l'ordre de succession et de la chronologie des rois de Bouna depuis sa fondation par Bunkani.

### **La mise en place du royaume**

A travers les analyses de l'histoire du peuplement du royaume de Bouna, de son histoire économique et de son histoire politique, il semble que l'on puisse reconnaître une cohérence et une continuité dont l'histoire du Centre-Ouest africain ne nous a donné jusqu'à présent qu'un nombre limité d'exemples. Comme l'a suggéré l'étude des circonstances qui ont entouré la création d'un royaume dans la région de Bouna au début du XVII<sup>e</sup> siècle, ses fondateurs se trouvent confrontés à deux principaux problèmes : compte tenu des structures économiques de cette partie du Centre-Ouest africain à cette époque et notamment de celles du commerce « à longue distance » liant d'un côté cette région avec les villes du Sahel soudanais, Djénné, Tombouctou, etc., et de l'autre avec les comptoirs européens installés sur la Côte de l'Or, un premier problème est de contrôler l'exploitation des zones aurifères qui existent dans la région ; le deuxième problème, complémentaire du premier, est de renforcer l'intégration de Bouna et de son royaume dans le réseau d'États et de cités marchandes qui commence à couvrir, pour sa prospérité croissante, cette partie de l'Ouest africain.

Pour réaliser ces objectifs, Bunkani dispose principalement de deux moyens : d'une part, de par son ascendance Dagomba, probablement grâce à ce qu'il avait appris sur le royaume auquel appartenait son père, il a présent à l'esprit un schéma d'organisation politique centralisée où un clan tient un rôle dominant sur

---

(12) Terray, 1984, p. 24 et p. 47 note 106.

(13) Goody, 1965, p. 13.

(14) Levtzion, 1968, p. 203.

LISTE DES ROIS (ISIE) FORMANT LA DESCENDANCE DE BUNKANI  
(selon l'ordre d'accesssion)

	(1) Bunkani	
	(2) Kankru	
	(3) Una	
	(4) Zawari	
(5) Gago	(6) Woko	(7) Kunga + 1750
(8) Kirifu	(9) Piawar	(10) Gbulumbo + 1805
(11) Bandaku 1805-1816	(12) Tiemponu 1816-1825	(13) Trogona 1825-1837
(14) Garambo 1837-1848	(15) Kombilé 1848-1855	(16) Ambimbaligé 1855-1862
(17) Kambogpi 1862-1864	(18) Djédua 1864-1872	(19) Gbala 1872-1881
(20) Borokurunu 1881-1888	(21) Degbango 1888-1896	(22) Kamba 1897-1897
(23) Tigimba (Dari) 1898-1916	(24) Diarakoroni (Kofi) 1916-1948	(25) Wonafindigé 1948-1968
(26) Diomebédi 1969-1987		

Le nombre qui précède chaque nom de roi représente sa place dans la liste chronologique des descendants de Bunkani.

La liste recueillie par le lieutenant Chaudron (15) en 1902 est incomplète puisqu'elle ne commence qu'à Tiemponu (le 12<sup>e</sup> sur la liste ci-dessus), considéré comme successeur de Bunkani ; mais de Tiemponu à Dari (le 25<sup>e</sup>), la liste de Chaudron et les informations qu'il donne sur les appartenances des différents rois aux trois quartiers-lignages royaux correspondent à la liste ci-dessus. Par contre, la liste donnée par Tauxier (16) correspond à la nôtre en ce qui concerne les noms des rois à partir de Gago, mais n'y correspond pas en ce qui concerne les appartenances aux lignages royaux : Gago est considéré comme n'ayant pas eu de descendance alors que la tradition semble sans équivoque sur l'appartenance de Kirifu, Bandaku, Garambo, Kambogpi, etc., à la filiation de Gago.

(15) Chaudron, 1902, p. 5-6.

(16) Les premiers colonisateurs qui s'intéressèrent à l'histoire du royaume de Bouna commirent quelques méprises dans l'interprétation de la tradition concernant cette période : le lieutenant Chaudron (1902, p. 5-6) confondit les descendants de Bunkani appartenant à au moins trois générations successives, confusion provenant probablement d'une traduction erronée du terme de parenté : *Yédibio* : « Bunkani eut une fille Tanda et sept fils Gago, Savary, Ouoko, Koun-ga, Ouna, Bas, Kankourou. » Mais, dans le même texte, quelques paragraphes plus loin, il donne Gago, Ouoko et Kanga comme les trois gendres de Bunkani, c'est-à-dire les maris de ses trois filles. Greigert (1902, p. 306) fait la même

les petites chefferies et les communautés villageoises installées dans la région et où des groupements de marchands d'origine étrangère ont une influence économique bénéfique ; d'autre part, il dispose à Bouna même d'une troupe armée, à l'échelle de la chefferie à la tête de laquelle il avait succédé à ses « oncles ». On peut donc considérer que la première période de l'histoire du royaume de Bouna est une période de conquête d'un territoire, de son organisation politique et économique. Cette période que les habitants de Bouna eux-mêmes appellent « *sasisaako* » « poser la terre », c'est-à-dire l'organiser et qui dure environ un siècle et au cours de laquelle vont régner les six premiers rois de la dynastie, depuis Bunkani jusqu'à Kunga, peut être étudiée de ces trois points de vue : conquête, organisation politico-administrative et expansion commerciale.

Autant qu'on puisse se fier à la tradition orale qui, pour cette époque, confond souvent récits mythiques et histoire, les conquêtes territoriales de Bunkani sont rapides et extensives : il est vrai qu'il ne trouve en face de lui à peu près aucune force organisée. Les régions qu'il conquiert sont toutes sans exception peuplées de groupements humains à base segmentaire ou villageoise organisés en petites chefferies ; ces groupements se rattachent pour la plupart aux fonds de population loro-goro que l'on retrouve comme probablement autochtone sur une très vaste superficie entre Comoë à l'ouest et la Volta à l'est, entre la latitude de Bondoukou au sud et la latitude de Gaoua au nord. Ces cultivateurs-chasseurs vivent dispersés dans la savane arborée avec des densités de peuplement très faibles, presque toujours inférieures à 5 habitants au km<sup>2</sup>. Sans lien institutionnel entre eux, ces groupements qui n'avaient que des traditions militaires limitées ne peuvent offrir que de faibles résistances à la petite troupe de Bunkani.

Non seulement la force mais aussi les ruses, la diplomatie et le recours aux forces surnaturelles sont autant de moyens dont disposent Bunkani et ses successeurs pour soumettre ces différents

---

interprétation : « Ce Boukain, ayant trois filles et trois gendres qu'il aimait également, aurait à sa mort exprimé le désir de transmettre le pouvoir aux trois familles successivement et ce désir aurait été fidèlement suivi... trois familles exercent tour à tour la souveraineté. Ce sont la famille Gago, la famille Piavari, la famille Koungan. Elles sont citées dans l'ordre de succession. » Labouret (1931, p. 22) a eu une interprétation encore plus succincte, interprétation d'ailleurs reprise par Tauxier (1921, p. 99) « Bunkani eut trois fils Kankourou, Zaoury, Oya qui commandèrent ses bandes et entre lesquels il partagea son héritage. » Labouret semble, d'ailleurs, avoir été passablement égaré par ses informateurs de Bouna, puisqu'il avoue : « ... je n'ai jamais entendu citer par nos informateurs le nom du roi ou de la famille des Goro isié... ni des dynasties Gago, Piavari et Koungan » (Labouret in Tauxier, 1921, p. 549).

groupements : notamment l'histoire de chaque chefferie provinciale relate les circonstances de ces conflits et les difficultés que rencontre tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle la nouvelle dynastie pour asseoir définitivement son pouvoir. L'histoire de la chefferie de Konzué semble assez représentative de celles de la plupart des chefferies. Comme dans de nombreuses zones de la région, à l'époque « prédynastique », il existe une confédération de villages sous la direction d'un clan dominant qui donne des chefs à cette confédération (17). C'est un nommé Golonga qui est à l'origine de cette petite chefferie regroupant 17 villages : le clan des descendants de Golonga (*Golonga yédibu*) se répartit dans cinq villages qui forment comme l'armature de la chefferie : Konzué, Ankéré, Bibéré, Bazagi, Moriko, le siège de la chefferie se trouvant à Konzué : telle est la structure que trouve en face de lui Bunkani quand il guerroye dans la région pour faire prévaloir son pouvoir.

Pourtant, ce n'est pas la chefferie de Konzué qui oppose le plus de résistance à l'arrivée du nouveau conquérant : mais c'est le village de Fafuru. Le devin de Bunkani l'avait d'ailleurs prévenu : il ne serait pas tranquille tant que les gens de Fafuru ne s'entendraient pas avec lui. D'ailleurs, Kélébé, le chef de Fafuru, à l'annonce de l'arrivée de Bunkani et de ses guerriers, est allé se cacher avec ses hommes dans une forêt appelée Gitrugo. Le griot (*lusié*) de Kélébé voulant faire honte à son maître vint lui déclarer : « un homme cherche à te combattre et tu te caches ! ». La tradition ajoute que Kélébé ayant eu des menstrues comme une femme se mit à réagir vivement contre sa propre faiblesse : il rassembla ses hommes près du marigot de Kétal et se porta à la rencontre de Bunkani. Mais une chute de cheval retarda Kélébé et ce furent ses compagnons qui s'emparèrent du Bunkani. Ils menacèrent de le tuer mais Kélébé les rejoignit bientôt : après avoir consulté son devin qui lui prédit l'avenir brillant de la dynastie de Bouna, non seulement il donna à Bunkani la vie sauve mais il lui proposa, en signe d'alliance, de lui donner 150 hommes pour en faire sa garde personnelle (*uturugo*) et pour l'aider à construire sa cour à Bouna : les descendants de ces hommes regroupés dans une cour particulière remplissent encore aujourd'hui différentes fonctions auprès du roi.

La fondation de la chefferie de Niamoin est un autre exemple de la manière dont la dynastie de Bunkani s'est imposée, pour ainsi dire en se superposant aux chefferies existant auparavant, autant par arbitrage entre chefferies en conflit les unes avec les autres que par droit de conquête, cette superposition ayant comme principale conséquence la mise en place de véritables

---

(17) Konzué Isié, janvier 1972.

chartes sous-régionales où chaque type de communauté a ses droits et ses devoirs envers les autres selon sa place dans la hiérarchie de ces communautés.

Avant Bunkani, Worogo un village à cinq kilomètres au nord de l'emplacement actuel de Niamoin, commandait la petite sous-région où se trouvait établie une dizaine de villages peuplés comme Worogo d'éléments loron : Gban était à la tête de cette petite chefferie dont il cherchait à augmenter la superficie et l'effectif de population en guerroyant contre les chefferies avoisinantes. Le centre d'une de ces chefferies s'appelait Anworogo dont le chef était Banbéla, « l'albinos ». Après plusieurs affrontements, Gban, se rendant compte qu'il ne pouvait, seul, vaincre Banbéla et ses hommes, vint à Bouna pour demander de l'aide à Bunkani, notamment en lui prêtant comme combattant un de ses fils. Bunkani sans discuter plus avant proposa de lui confier celui de ses fils qui était à ses côtés à ce moment là : Gbayo.

Arrivé sur les lieux, Gbayo se rendit vite à l'évidence : Banbéla était un adversaire sérieux. Voulant négocier, il lui fit savoir qu'il était le fils de Bunkani et qu'allié de Gban il voulait sa soumission. Banbéla n'écoutant que son courage reprit les armes et attendit l'attaque de Gbayo et de ses alliés les Worogo mais, à la première escarmouche, sa petite troupe fut battue et lui même fut tué.

Gbayo vainqueur décida alors de s'installer dans les voisinages du village de son allié Worogo, auprès d'un bouquet d'arbres d'une certaine espèce d'où vient le nom de Niamouin : plus tard, il étendit la superficie de sa chefferie dont le centre reste la terre de Gban. Les descendants de ce dernier sont toujours à Worogo dont ils sont chefs de village, de même qu'ils commandent d'autres villages de l'ancienne chefferie tels que Bidigé ; ce sont aussi les descendants de Gban, les *Worogo bobéré*, qui sacrifient à la terre de Worogo nommée *ierowo*, devenue la terre de Niamoin. A proximité de Niamoin, le chef de Niamoin, *Niamoin isié*, dispose d'une superficie immense, plus de cent hectares qu'on appelle la terre de Gban, *Gbanbosaako*, et qui est réservée aux champs du chef et aux campements de culture où résident ses captifs.

Mais les premières campagnes militaires de Bunkani ne furent pas toujours suivies par la mise en place d'une organisation politico-administrative nouvelle : certaines anciennes chefferies restèrent en place, même si les pouvoirs de leurs chefs déjà assez limités étaient encore affaiblis. C'est ainsi que pour Konzué, ce fut à la génération des « petits-enfants » de Bunkani, soit probablement au cours de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, que se mit en place la nouvelle chefferie ayant comme titulaire un des membres du clan royal. C'est encore le récit d'un événement particulier qui justifie cette passation de pouvoir et le fait que l'ancienne famille titulaire de la chefferie soit évincée du pouvoir.

A cette époque, le chef, descendant du chef fondateur de la chefferie Golonga, dénommé Pengézagasi, avait épousé la sœur d'un de ses sujets appelé Tampéri. La jeune femme étant enceinte, les deux hommes vinrent à se disputer, le chef prétendant que lorsqu'une femme est enceinte, l'enfant qu'elle porte dans son ventre mange la même nourriture que sa mère. Pengézagasi pour prouver qu'il avait raison, après avoir fait tué un bœuf et avoir donné à manger à sa femme le foie grillé, la fit égorger et lui fit ouvrir le ventre : il trouva que l'enfant avait un morceau de foie à la main et qu'il le portait à sa bouche. Tampéri, scandalisé de la cruauté et de la bêtise de son beau-frère le chef, vint auprès du roi de Bouna pour raconter ce méfait et demander la destitution de son chef. Le roi de Bouna envoya un membre de sa famille, Gambaga, petit-fils, *yédibio* de Bunkani, pour prendre la chefferie à Pengézagasi et soumettre le territoire de Konzué.

L'histoire des deux principales chefferies provinciales, Angaï et Danoa, apporte certains autres éléments concernant la première période de mise en place de la dynastie et les structures socio-politiques qu'elle s'employait à dominer et à remplacer. Le fond de populations habitant la région de Danoa comprend à la fois des groupes loro et des groupes goro, avec une ancienneté d'installation plus grande pour ces derniers qui sont reconnus comme chefs de terre (*saako tesé*) dans tous les villages où ils sont représentés. Arrivé dans la région plus tard que ces populations et hiérarchiquement supérieur par droit de conquête, un groupement « loro » venu de la zone située au nord et basé à Wologo dans la région de Kalamou avait organisé une petite chefferie dont le chef à l'époque où Bunkani constituait son royaume s'appelait Sucaï. Cette petite chefferie loro comprenait deux lignages entre lesquels le pouvoir passait alternativement suivant les normes habituelles dans la région, les Nanda et les Iéwa. Comme à la mort de Sucaï les deux lignages se disputaient la chefferie, une vieille femme de leur clan proposa de confier la chefferie à Kankru qui était un « fils » de Bunkani, c'est-à-dire qu'il appartenait à la nouvelle dynastie voisine de Bouna ; Kankru qui était à cette époque en palabre avec ses frères et ne savait où s'installer, se tailla lui-même une « chaise » (*konja*) et s'établit à Danoa : il y resta cinquante ans selon la tradition, avant d'être appelé sur la « chaise » de Bouna. En partant, il plaça son fils Irimanga sur la chaise de Danoa. Quand celui-ci mourut, la chaise fut reprise par un descendant de Sucaï et Danoa reprit son indépendance par rapport à Bouna. Ensuite, la chaise resta dans ce clan en alternance entre les deux lignages : un Iewa succéda à Losonaga, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, la dynastie consolidée de Bouna reprit définitivement la chefferie de Danoa (18).

(18) Kpilé de Danoa, janvier 1972.

La tradition orale retrace l'historique de la chefferie d'Angaï (19) selon un schéma proche : un conflit entre deux pouvoirs locaux arbitré par la dynastie nouvelle de Bouna. Piéla, chef du village de Peïtan qui vivait en mésintelligence avec son voisin, le puissant chef de Tingo, chef d'une confédération de villages loro, fit appel au nouveau roi de Bouna, Bunkani : celui-ci envoya auprès de lui son fils Naniugo qui battit et conquiert Tingo et plaça un membre de sa famille comme chef dans chacun des villages conquis. Piéla ayant demandé à Naniugo de s'installer définitivement auprès de lui, Naniugo, craignant qu'un trop proche voisinage n'engendre des conflits entre ses femmes et celles de Piéla, choisit un autre emplacement pour y construire son village ; Piéla lui demandant d'où venaient les hommes qui allaient peupler son village, Naniugo lui répondit *Anwayo* ! « qu'ils viennent au village » d'où vient le nom du village Angaï. Comme le montrera le récit d'un événement survenant au siècle suivant, Angaï deviendra une chefferie ayant un statut de semi-autonomie au sein du royaume.

Bunkani, après avoir accompli quelques campagnes qui l'ont conduit assez loin de Bouna, concentre ses forces autour de Bouna, c'est-à-dire dans la région où le peuplement est le plus dense. La tradition lui prête cent épouses et de nombreux fils et petits-fils : ce sont des hommes de sa descendance directe sans que, dans de nombreux cas, leur filiation à Bunkani soit autrement précisée que par les termes (*bio*) fils ou (*yédibio*) petit-fils, qu'il place à la tête de toutes les chefferies qu'il a conquises. C'est ainsi que la tradition rapporte que Bunkani, après avoir installé son frère cadet Tamda à Lankara, village-chefferie situé aux environs immédiats de Bouna, place un premier fils, Naniugo, à Angaï, un second fils, Zakunga, à Niandegi (à 20 kilomètres à l'est de Bouna sur la route de la Volta), un troisième fils, M'Bayo, à Niamoin (à une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest de Bouna). Parmi ses « petits-fils », Gambaga sera installé à Konzué à l'ouest de Bouna ; Eri à Piko à 25 kilomètres au nord-est de Bouna ; Mikeyan à Vigoli sur la route de Niamoin ; Tajungo à Kpon à 20 kilomètres sur la route de Danoa ; Bao à Yalo à trente kilomètres à l'ouest de Bouna et enfin Irimanga à Danoa, chef-lieu de la province la plus septentrionale du royaume.

Par ces nominations, Bunkani et ses successeurs mettent en place les grands traits d'une organisation politico-administrative nouvelle : le royaume est divisé en chefferies-provinces à la tête desquelles sont désignés des membres du clan royal, descendants en ligne directe par les mâles de Bunkani. Toutefois, cette organisation n'est encore qu'amorcée puisque les règles de dévolution

---

(19) Angaï Isié, décembre 1986.

de ces chefferies ne sont encore pas précisément définies : la seule règle ou pratique qui semble admise est d'ailleurs négative ; ce n'est pas le propre fils du titulaire d'une chefferie qui en hérite automatiquement et de plein droit à la mort de son père : les chefferies forment un « pool » et elles sont redistribuées périodiquement entre les descendants de Bunkani.

Pour les territoires qui sont au-delà d'un rayon de 60 à 80 kilomètres de Bouna, Bunkani et ses successeurs se contentent de recevoir la soumission de nombreux chefs de petits groupements tribaux : les Bodé du chef Konisié vers le sud, les Koulango d'Ourobidi encore plus au sud dans la région qui formera plus tard la partie septentrionale du royaume Abron, des chefs de la région de Nassian et du Barabo ; enfin au nord qui est à cette époque une zone extrêmement peu peuplée, l'influence de Bouna se fait sentir jusqu'à Diébougou et la vallée du Bougouriba. Lors de son passage à Bouna en 1902, pour les travaux de la Commission de délimitation des frontières entre la Côte d'Or et la Côte d'Ivoire, Delafosse constate que « le roi Dari prétend avec une tranquille obstination que son royaume s'étend jusqu'à Diébougou » (20). De son côté, Tauxier rapporte que « d'après des traditions fort précises, les terres conquises ou occupées par Bunkani s'étendaient au nord jusqu'à Gaoua, Tiolo et Pandiao ; du côté de Bondoukou jusqu'à Peteï et Nazian ; vers Kong, jusqu'à Gaouy et Balabolo » (21).

Le pouvoir établi par Bunkani a des bases encore assez fragiles et à sa mort des soulèvements et des complots se produisent. La tradition, qui est très confuse pour cette période, retient en particulier le coup perpétré par un certain Niko, qui se situerait au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle (22).

« Niko, koulango de la région de Saye et ancien compagnon de lutte de Bunkani, s'étant emparé par surprise de la chefferie de Bouna, les fils et petits-fils de Bunkani se concertèrent pour reprendre la chefferie et chasser Niko. Parmi ces fils ou petit-fils de Bunkani, se trouvait Kankru qui était aussi le fils de la sœur de Niko et répugnait à combattre ce dernier malgré les pressions de ses autres frères qui lui répétaient pour le convaincre du bien-fondé de leur cause : "notre père Bunkani était le grand roi et Niko, ce koulango, a eu l'audace de s'emparer de la chefferie à notre place !". Effectivement, les petits-fils de Bunkani réussirent leur entreprise et chassèrent Niko ; mais, Kankru préféra suivre son oncle Niko et ses suivants goro ; avant de quitter la région de

(20) Delafosse, 1908, p. 139.

(21) Tauxier, 1920, p. 100.

(22) Trugo Isié, février 1972.

Bouna, il rencontra un tout petit homme nommé Haindjo qui lui fit cette prédiction : "Tu t'en vas, tes frères te chassent mais ne t'inquiète pas, tu es prince (*ibio*), tu règneras et tu me trouveras ici à ton retour." Kankru et ses fidèles allèrent au nord de Danoa dans une région où ils s'installèrent pour extraire de l'or dont la vente leur permettrait de se nourrir. C'est de là que, comme il a été relaté pour l'historique de Danoa, Kankru repartit pour prendre la chefferie de Danoa avant de prendre ensuite celle de Bouna (23). Une variante de la tradition orale donne une autre version de ce conflit avec Niko (24) : elle donne aussi une autre origine à Niko. D'ailleurs elle situe plus tardivement cet épisode et en fait l'origine de l'autonomie relative de la chefferie d'Angaï et de son statut particulier au sein du royaume : statut qui perdure jusqu'à aujourd'hui mais dont on verra qu'il a subi quelques perturbations au cours de l'histoire (25). Alors que Miniango, "fils" de Naniugo, fondateur de la chefferie, et donc petit-fils de Bunkani, était chef d'Angaï, c'est-à-dire probablement dans les dernières années du XVII<sup>e</sup> siècle, un nommé Niko, petit-fils d'un mandédyula de la région de Kong ou de Bobo, qui avait joué un rôle important de conseiller auprès de Bunkani, se révolta contre Gago, le roi de Bouna, parce qu'il était mécontent de ne pas bénéficier des faveurs de ce dernier : chassé par Gago, Niko se réfugia avec sa famille et sa suite à Sangbin, village disparu depuis cette époque. De là, il lança une offensive contre Bouna et les armées de Gago. Celles-ci furent vaincues dans une première bataille : Niko s'empara de Bouna et Gago, chassé, dut pour fuir passer la Volta Noire dans la région de Tantama mais, arrivé auprès de ce fleuve, il n'y trouva aucune pirogue : il ne vit sur la berge que quelque chose qui ressemblait à un tronc d'arbre : lui et tous les siens l'utilisèrent pour traverser le fleuve. Mais lorsque le dernier de sa suite eut passé la Volta, Gago s'aperçut que le tronc d'arbre n'était rien d'autre qu'un gros caïman : depuis ce jour, défense est faite à la branche royale des descendants de Gago de manger du caïman en reconnaissance du service rendu par cet animal à cette occasion. Miniango, chef d'Angaï, ayant appris qu'une guerre intestine avait chassé de Bouna son "frère" et ami Gago, vint à Bouna, assisté de son fils Bondu et d'une troupe de guerriers. Il livra bataille à Niko qu'il chassa à son tour et rétablit Gago sur la chaise de Bouna. En guise de reconnaissance, Gago proposa à Miniango de prendre la royauté mais Miniango refusa et fit à Gago la déclaration suivante : "c'est vrai, je viens de te rendre un grand service mais à Angaï, je dispose des mêmes avantages que toi à Bouna : je possède mes griots (*lunsogo*), mon chef de terre (*goro isié*), mes pages (*mugunaga*) ; comme toi, je danse le Kurbi au moment de la fête de Tabaski. Ce que je souhaite simplement, c'est que si ta famille devient plus nombreuse et plus puissante

(23) Kpilé de Danoa, janvier 1972.

(24) Angaï Isié, août 1965.

(25) Angaï Isié, août 1965.

que la mienne, elle ne vienne pas la tourmenter. En réciprocité, moi je m'engage à ne pas inquiéter la tienne à Bouna : je ne réclamerai jamais pour moi ni pour mes descendants la chaise de Bouna. Mais, en échange, que toi et ta famille vous laissiez ma famille seule gouverner Angaï !". Gago acquiesça et tous deux jurèrent sur le médicament-ordalie qu'ils burent ensemble ensuite. »

Enfin, il est important de souligner à cette même époque, c'est-à-dire au XVII<sup>e</sup> siècle et peut-être encore au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'existence d'un phénomène qui ne trouve que peu de résonances dans la tradition orale mais qui, par contre, en rencontre de nombreuses dans les traditions de certaines des populations installées dans les zones situées au sud du royaume, c'est celui de vagues d'immigration de populations koulango en provenance de la région de Bouna venant s'installer sur le territoire du futur royaume du Gyaman. Tauxier (26) avait déjà repéré qu'aussi bien les Loron de Bondoukou que les Koulango de Deba, de Yezimala et de Laodi étaient originaires de la sous-région de Saye, village situé à quelque 40 kilomètres au nord-ouest de Bouna dans la direction de Tehini. De son côté, E. Terray, en analysant les traditions d'origine de nombreux villages, a montré que les Koulango des villages de Wolobidi, de Sapia, de Sodi et de Bondo avaient la même origine (27). Enfin, les Koulango résidant aujourd'hui au Ghana, dans une région située au nord-ouest de Kumassi, où ils ont constitué les chefferies de Seikwa et de Badu, se réclament d'une origine proche : Angaï, siège de la chefferie provinciale dont l'origine vient d'être rapportée et est située à 55 kilomètres sur la route de Doropo (28). E. Terray (29) cherchant à connaître les raisons de ces migrations en conclut que « l'exode des Kulango vers le Sud-Est la conséquence de la formation de l'État de Bouna au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle : les émigrants refusent d'accepter la tutelle et les exigences du nouveau pouvoir et choisissent de quitter le pays plutôt que de s'incliner. Toutefois, certains mouvements sont dus à des conflits au sein même de la dynastie fondée par Bunkani : ainsi les Koulango de Tanda relatent comme suit le départ de leurs aïeux : « A la mort de son père, roi de Bouna, Issamara, héritier légitime mais sanguinaire se vit écarté du pouvoir au profit de son cadet, à cause de son caractère belliqueux... Il décida de quitter Bouna... et prit la direction du sud. Il partit avec mille

(26) Tauxier, 1921, p. 57.

(27) Terray, 1984, p. 549.

(28) Owusu, 1976, p. 67 et Angaï Isié, décembre 1986 ; Terray, 1984, p. 105. Sur l'exode des Badu que la tradition situe au début du XVII<sup>e</sup> siècle : cf. Wilks, 1975, p. 286.

(29) Terray, p. 549-550.

guerriers, autant de chevaux et d'arcs. La horde en fuite trouva hospitalité dans un village appelé Nagafu. Le chef de Nagafu permit à Issamara de s'installer près de la montagne d'Issébodji... non loin de Gyenda. En tout état de cause, ce sont bien les remous intérieurs ou extérieurs provoqués par la naissance du royaume de Bouna qui poussent les Koulango vers le sud. » D'après les enquêtes de Terray auprès des chefferies abron, ces migrations auraient eu lieu tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle et dans les premières décennies du XVIII<sup>e</sup>. Elles ont porté sur des chiffres de population relativement importants puisqu'elles vont fournir au futur royaume du Gyaman plus de la moitié de sa population et que, de ce fait, la langue Koulango se répandra très rapidement pour y dominer toutes les langues des autres groupements minoritaires (30).

### **Croissance de la ville, stabilisation de l'organisation politique : 1650-1750**

Dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, l'État fondé par Bunkani jouit d'une situation exceptionnelle : à l'ouest de la Volta Noire, il est le seul à être pourvu d'une structure politique qui ait dépassé le stade de l'organisation segmentaire ou tribale ; c'est d'ailleurs probablement l'époque où l'extension territoriale de son influence est la plus grande. Parallèlement à ce début de structuration de la terre de Bouna (*Bouna saako*), Bouna en tant que ville se constitue progressivement ; les difficultés que connaît Bégho, à cette époque en plein déclin et très près de sa disparition définitive, amènent de nombreux groupes d'origines diverses, mais surtout mandé-duyla, à quitter Bégho et à venir s'installer au sein de cette région dont on savait que son sol contenait beaucoup d'or : ce n'est pas un hasard si parmi les premiers étrangers à venir se fixer dans la région se trouvent les Ligbi dont, dès cette époque, la réputation d'orpailleurs est bien connue. On verra ultérieurement plus en détail, dans l'étude de la ville, l'ordre d'arrivée et l'origine des différents groupes qui la composent ; en ce qui concerne l'histoire du royaume, c'est dès la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle que la plupart des groupes (Jabaghaté, Ouattara, Ligbi, Kambara) qui feront plus tard la prospérité de la cité marchande, ont des représentants installés à Bouna. A ce propos, il faut rappeler que la présence de l'Islam, ce ferment et ce propagateur du

---

(30) *Ibid*, p. 553.

commerce et de la vie urbaine, est attestée à Bouna depuis une époque très lointaine : les habitants des quartiers Hengbé et Kombila dont les noms patronymiques (*diamu*) sont Gbané et Grafuté se disent originaires du Mandé et venus dans la région de Bouna avant l'avènement de la dynastie de Bunkani, c'est-à-dire bien avant 1600. D'ailleurs, dès le règne du propre petit-fils de Bunkani, Una, l'influence de l'Islam semble avoir été suffisamment forte pour que le problème de la conversion à l'Islam de tout le clan royal se soit posé : la tradition orale raconte, en effet, que Una a été personnellement très attiré par l'Islam et qu'ayant senti les avantages que pourrait avoir pour la région une conversion à cette religion universelle, il aurait dépêché comme envoyé à la Mecque un homme originaire de Bégho mais installé depuis assez longtemps à Bouna, Sombo Jabaghaté, avec comme mission de confiance d'approfondir la religion musulmane et de juger si cette voie vers Dieu conviendrait à Bouna. Cette mission fut sans résultat : sur son chemin de retour de la Mecque, en arrivant à Bolé, c'est-à-dire à quatre journées de marche de Bouna, Sombo Jabaghaté apprit la mort subite du roi Una. Cette mort fut évidemment interprétée comme un signe défavorable à l'Islam et, après Una, aucun roi ne reprendra ce dessein. Si l'Islam reste toujours présent et actif à Bouna, le clan royal et la masse koulango, à quelques exceptions près, s'en tiendront dorénavant à leurs propres croyances.

Selon une autre version de la tradition, Sombo Jabaghaté aurait fait sept pèlerinages à la Mecque : c'est au septième, qu'en arrivant à Niandégi, à une journée de marche de Bouna, il aurait appris la mort d'Una. De la ville sainte, il rapportait des chapelets destinés aux notables de Bouna, une peau de mouton pour l'imam et une planche à écrire pour les versets du Coran, planche qui, ultérieurement, a été cassée sur l'emplacement de la grande Mosquée-Missiri Ba – au moment de sa construction. Selon encore une autre version de la tradition, ce serait Una qui serait parti lui-même à la Mecque d'où il aurait rapporté mille chapelets ; à son retour, les autres chefs et notables du clan royal se seraient révoltés contre la volonté du roi de les convertir. Ils l'auraient forcé à s'exiler à Niandégi où il serait mort seul et sans pouvoir (31).

Cette tentative de conversion à l'Islam du clan royal de Bouna est à rapprocher d'un phénomène analogue, conversion réussie celle-là, de la famille royale du Gonja par des uléma originaires de Bégho, qui eut lieu, quelques années auparavant, probablement autour des années 1600 (32). Le règne de Una est aussi mémorisé

(31) Notables du quartier Karjyulaso, janvier 1972.

(32) Wilks, 1961, p. 22.

comme celui au cours duquel les premiers fusils sont arrivés dans la région, évènement très important dans la mesure où les techniques de la guerre vont se transformer, en dépendant de plus en plus des importations d'armes, de poudre et de munitions.

C'est au début du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il faut situer le conflit que Bouna a eu avec le royaume de Gonja. Par une sorte d'oubli fonctionnel dont la mémoire de la tradition orale nous donne plusieurs exemples, d'ailleurs toujours orientés de la même façon – la tradition tendant à occulter les faits et évènements défavorables au prestige du royaume et de sa dynastie – la tradition locale est peu explicite à propos de cette guerre ; elle retient surtout le nom du chef des armées, Zimbio, qui serait le fils d'un frère cadet, Baramani, du roi Zawari. Les armées de Bouna furent battues, leur chef tué au combat : la tradition orale retient aussi la fuite des hommes de Bouna devant l'armée gonja victorieuse, fuite miraculeuse en quelque sorte puisque, grâce aux puissances surnaturelles, les trois princes, fils de Zawari, se retrouvèrent sains et saufs hors de portée des troupes ennemies.

Pour Kunga qui s'enfuit avec sa famille, c'est un buisson (*kurambo*) qui pousse si rapidement qu'il efface les traces de sa fuite ; pour Piawar c'est une autre essence d'arbre (*Jugu igé*) qui se multiplie de façon si dense que les ennemis ne peuvent le traverser pour le suivre ; pour Gago et les siens c'est encore un caïman qui les prend sur son dos pour les aider à traverser la Volta et les mettre hors d'atteinte. Les fruits et baies des deux espèces végétales sont devenus pour chacun des lignages à qui ils doivent la vie un interdit alimentaire que leurs descendants respectent toujours. Cette guerre est surtout connue grâce à la Chronique du Gonja qui donne à son propos les informations suivantes (33) :

« Abbas (roi du Gonja) réalisa de nombreuses victoires ; il conquiert Bouna, une grande ville. Le jour où il conquiert Bouna, Abbas roi du Gonja, offrit au Sharif Madari douze mithqal, au nom d'Allah et de son prophète. Abbas offrit à chacun de ses uluma cent mithqal, merci à Allah pour les richesses qu'il trouva ; il trouva beaucoup d'or, seul Allah en connaît la quantité. »

Abbas n'ayant régné que cent jours et ayant été tué en mai 1709, cette prise de Bouna est datée très précisément : au début de l'année 1709. D'autre part, ce qui doit être retenu est que, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Bouna était considéré d'après les critères de l'époque et de la région comme une ville grande et particulièrement prospère. Ces simples observations donnent une idée de la rapidité du développement de la ville depuis l'avènement de la dynastie de Bunkani, environ cent ans auparavant.

(33) Kitab Ghunja, ms p. 13.

Le dynamisme économique de Bouna est confirmé par un texte que E. Terray a retrouvé dans les archives hollandaises (34) et qui montre que, dès les débuts du XVIII<sup>e</sup> siècle, des commerçants venant de Bouna sont présents sur le littoral du golfe du Bénin pour y réaliser des transactions auprès des comptoirs européens qui y sont installés. C'est ainsi que le 27 octobre 1717, le commis hollandais Blanke rend compte au directeur de la WIC à Elmina d'un accord qui vient d'être conclu entre négociants de différentes origines géographiques et les autorités des contrées traversées : « On a convenu ce qui suit : les commerçants aowin, bromse et boonairce viendront à Axim (port-comptoir sur le golfe du Bénin) en grand nombre ou en petites troupes, pour échanger leurs marchandises ; lorsqu'ils traverseront les districts d'Ancober et d'Axim, ils ne seront molestés ni dans leurs personnes ni dans leurs biens, et ils pourront passer librement. Les Caboceers ont fait cette promesse dans les formes prévues par la coutume du pays ».

Comme le remarque Terray, l'identification des « Bromse » aux Abron et des « Boonairce » aux habitants de Bouna est plus que probable, dans la mesure où « nous n'avons pas à tenir compte des suffixes – se ou ce qui –, dans l'orthographe utilisée par les Hollandais pour transcrire les vocables africains, sont simplement la marque du pluriel ». Ce texte est intéressant à double titre : d'une part, c'est le premier écrit européen où se trouve mentionné le nom même de la ville ou du royaume de Bouna ; d'autre part, il montre clairement que si les marchands originaires de la ville ont un accès direct aux comptoirs européens du littoral, c'est qu'ils ont pu établir de suffisamment bonnes relations avec tous les États qu'ils ont à traverser pour avoir l'autorisation d'y accéder. Lorsqu'on sait par ailleurs comment les États côtiers et certains États de l'intérieur, comme l'Asante, essayent de s'assurer de véritables monopoles dans les transactions avec les Européens, sources de profits considérables, on se rend compte de la situation exceptionnelle de ces commerçants de Bouna, situation qui peut soit provenir du poids politique naissant du royaume, soit du dynamisme de cette classe de négociants qui sait s'appuyer sur le réseau d'alliances tissé par le royaume (comme l'alliance-parenté avec l'Asante) pour créer des réseaux marchands parallèles. Dans la troisième partie, l'histoire de la formation de la cité marchande montrera comment la croissance de la ville correspond à cette phase d'expansion commerciale.

La consolidation du pouvoir des descendants de Bunkani se poursuit, notamment dans la partie septentrionale du royaume,

---

(34) Terray, 1984, p. 682-683.

particulièrement riche en zones aurifères ; en effet, dans le courant du XVII<sup>e</sup> siècle, la province de Danoa (*Danoa saako*) avait été reprise par les descendants de ses anciens chefs. Gago étant au pouvoir, c'est-à-dire vers les années 1700-1720, son plus jeune frère Kunga, secondé par le frère intermédiaire Woko et les troupes du fils du frère de son père, Bao, décidèrent de reprendre la région de Danoa : son chef Zinialé fut éliminé et Kunga y installa Gofu, un autre petit-fils du roi Una. A la mort de Gofu, c'est son propre frère Nianga qui lui succéda. Comme Gago alors qu'il était roi de Bouna avait déconseillé à ses frères Kunga et Woko de reconquérir la « chaise » de Danoa et comme les hommes de son lignage (*hwogo*) avaient refusé de se joindre aux troupes de Kunga et de Woko, la descendance de Gago fut éliminée de cette chefferie qui resta la « propriété » de ces deux lignages. Woko y succéda à Nianga, et lorsque Gago mourut, laissant la « chaise » de Bouna à Woko, ce fut Kunga lui-même qui lui succéda à Danoa. Aujourd'hui encore, l'importante chefferie territoriale de Danoa demeure la propriété des descendants de Kunga et de Woko (Piawar) dont les représentants sont alternativement nommés à sa tête.

Le tout début de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle est aussi l'époque où se situe une querelle à l'intérieur du clan royal, querelle qui aboutit à éliminer de la chefferie supérieure de Bouna la branche d'un frère cadet de Zawari, Baramani, dont le fils s'appelait Bao (ou M'Bao), en lui réservant en compensation une des chefferies provinciales, celle de Yalo (35). Bao, plus jeune que les trois fils de Zawari, avait fort mauvaise réputation : on le disait méchant et peu digne de confiance. Ses trois « frères » formèrent un complot pour l'empêcher d'accéder à la chefferie supérieure de Bouna. En effet, Bao était très lié avec une des épouses de Isié Zawari, leur père, nommée Duori, tandis que les trois frères aînés, Gago, Woko et Kunga, ne voulaient avoir aucun rapport avec elle ; ils ne voulaient même pas manger la nourriture qu'elle préparait pour eux car Duori était une lépreuse couverte de plaies, portée sur la magie, et elle était même soupçonnée de sorcellerie. A la veille de sa mort, la vieille Duori convoqua Bao et lui déclara : « tu es mon dernier fils et le préféré : quand un de tes frères mourra, tant qu'on ne t'aura pas fait venir auprès du mort pour procéder à certains rituels, si l'un de tes deux autres frères touche le mort, il mourra à son tour ». Devant cette menace, les trois frères aînés décidèrent de laisser à la descendance de Bao le commandement de la province de Yalo où résidait Bao et de respecter les dernières volontés de

---

(35) Niamouin Isié, février 1972 ; Kpilé, Danoa, janvier 1972.

Duori : quand un roi meurt, personne ne peut toucher à son cadavre avant que les gens de Yalo, convoqués au plus vite, n'arrivent pour commencer les rituels longs et complexes qui caractérisent les funérailles royales. Ainsi ce sont les descendants de Bao qui jouent le rôle de fossoyeurs de la famille royale : avec leurs dépendants, ils occupent Yalo et un certain nombre de villages qui forment la province de Yalo ; ils occupent aussi le quartier Lemuruso à Bouna.

Sous le règne de Kirifu, l'expansion territoriale en direction du nord continue : probablement vers les années 1760, une armée est envoyée dans la région de Bobo-Dioulasso contre un groupement qui a attaqué une caravane de marchands originaires de Bouna et se rendant à Bobo ; sur sa route, Kirifu combat et soumet les Gan, puis il se dirige vers la région de Diébougou où se soumettent à lui les Za et les Pulu (36). Sur la frontière méridionale, la situation est toute autre : à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ou au tout début du XVIII<sup>e</sup>, se produit la grande migration des Abron qui, en raison des guerres malheureuses avec la puissance montante que représentent les Asante, sont obligés de quitter la région de Dorma au nord-est de Kumassi, dans l'actuel Ghana, pour se réfugier dans le Gyaman. Cette région va s'organiser au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle autour du trône abron et de la ville naissante de Bondoukou. Dans leurs migrations vers l'ouest, les Abron se mettent à empiéter sur les territoires soumis de façon plus ou moins lointaine à l'influence de Bouna avec lequel les affrontements ne vont pas tarder à commencer ; c'est ainsi, qu'entre autres, la petite chefferie d'Ouobidi, peuplée de Koulango, et à cette époque, tributaire du roi de Bouna, passe sous domination abron et devient le centre d'une de ses provinces. De même, la région de Barabo située sur la route du Mango, région grosse productrice et exportatrice de cola, et la région de Nassian sur la grande piste caravanière conduisant à Kong passent sous tutelle abron (37).

Sur le plan de l'organisation interne du royaume, la mise en place, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'un nouveau système de succession à la chefferie représente un événement d'une grande portée historique : en permettant d'éliminer la plupart des querelles et conflits de succession aux chefferies de provinces et à la chefferie supérieure de Bouna, ce système renforce considérablement l'unité et les pouvoirs du clan formé par les descendants de Bunkani. L'institution de l'alternance au pouvoir des trois branches issues des trois fils de Zawari est complétée par l'établissement de règles précises de dévolution successorale des

---

(36) *Ibid.*

(37) Terray, 1984, p. 843.

chefferies de province impliquant un ordre de promotion et une hiérarchie entre ces chefferies. Ce système ne subira pratiquement pas de modifications au cours des deux siècles suivants, les seules modifications qui se produiront étant souvent conjoncturelles et ne mettant d'ailleurs pas en cause les structures mêmes de l'État.

L'élaboration à Bouna d'un système « polydynastique » (38) n'est pas un événement isolé : comme la plupart des chefferies créées dans la région de la moyenne vallée de la Volta Noire, Wa, Dorimon et Wéchiau, à la suite de raids effectués au XVII<sup>e</sup> siècle par des cavaliers dagomba et mamprusi, adoptent à peu près à la même période des systèmes de succession de type analogue, des historiens comme I. Wilks (39) suggèrent que ces changements « constitutionnels » ont été précédés de changements semblables intervenant dans les royaumes Dagomba, Mamprusi et Mossi. Effectivement, il montre que l'histoire des Dagomba telle qu'elle est racontée par les tambours des griots retient que des « ajustements dans le système de succession et la création de trois "portes" à la chefferie a suivi un long conflit de succession à la mort du chef Na Gungobila aux environs des années 1700 ». Ces rapprochements mettent-ils en évidence l'influence persistante du Dagomba à Bouna ? Une analyse plus détaillée du système polydynastique tel qu'il fonctionne à Bouna sera faite ultérieurement ; elle permettra d'apporter des éléments de réponse à cette question.

---

(38) Goody 1966, p. 1 et ss.

(39) Wilks, 1961, p. 31.



## Guerres et paix : 1750-1895

### La première guerre Abron-Bouna : l'alliance Asante-Bouna

Vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, se produit le premier affrontement armé entre le royaume de Bouna et le nouveau royaume abron dont on a vu que l'installation sur sa frontière méridionale ne se faisait pas sans quelques empiètements sur des territoires qui lui étaient plus ou moins directement soumis. D'autre part, certaines versions de la tradition orale de Bouna établissent une relation entre cette guerre et le premier conflit Asante-Abron qui lui-même avait suivi d'environ trois décennies la migration Dorma-Abron. On connaît l'origine de la guerre de 1740 entre Asante et le jeune royaume de Gyaman : l'empire Asante ne peut supporter la naissance à ses frontières d'un État qui pourra à l'avenir rivaliser avec lui. Les différentes versions de la tradition s'accordent au moins sur un point : c'est l'Asantehene Opoku Waré qui provoque le conflit, en formulant auprès des Abron des exigences telles que ces derniers ne peuvent les accepter sans devenir leur vassaux.

L'histoire de la conquête du royaume Abron-Gyaman, la défaite du roi abron Abo Kofi par les troupes asante du roi Opoku Waré en 1740, la fuite d'Abo Kofi à Kong, sa mort ignominieuse et son remplacement par Kofi Sono, un membre de la dynastie en alternance (un Zanzan, alors qu'Abo Kofi était yacassé) sont les résultats bien connus de cette attaque menée par les Asante et destinée à faire du royaume abron un vassal de l'Asante (1). Mais le nouveau roi abron, Kofi Sono, pendant ses sept ou huit années d'exil à Kong, ne reste pas inactif : ses troupes continuent de guerroyer à partir de Kong, aussi bien vers le sud, Nassian et Jimini, que vers l'ouest, Banda et Nkoranza ; c'est vers la fin de

---

(1) Terray, 1984, p. 801 et 55.

cet exil, précisément en 1750, que la Chronique Gonja signale la capture et la mort du roi de Bouna, nommé Malba, et l'occupation momentanée du royaume par les troupes abron (2). Effectivement, la tradition orale de Bouna a un souvenir, malheureusement assez vague, de ce premier conflit avec le royaume abron. L'initiative de la guerre semble revenir à Kong, encore que la tradition spécifie que ce sont les armées abron qui ont battu les armées de Bouna et provoqué la mort du roi. Comme bien souvent pour la tradition, une « histoire de femme » est à l'origine du conflit (3).

Le chef des armées du roi de Kong était parti en guerre en laissant à Kong son épouse préférée. Celle-ci était courtisée par le fils du roi de Kong. Lorsque le chef des armées rentra de la guerre, il trouva sa femme installée chez le fils du roi ; il le tua et s'enfuit à Bouna dont le roi à cette époque était Kunga. Le roi de Kong envoya une délégation au roi de Bouna pour lui demander de livrer le fugitif ; le roi de Bouna réunit ses chefs et ses notables pour leur demander ce qu'ils pensaient de la demande de Kong. Tout le monde fut d'accord pour ne pas céder aux exigences de Kong et pour ne pas livrer le fugitif. Devant ce refus, le roi de Kong qui répugnait à faire lui-même la guerre au royaume de Bouna en raison du nombre des parents qu'il y avait, demanda au roi des Abron, qui était son hôte à cette époque, de déclencher la guerre contre Bouna. Les armées abron furent victorieuses, les pertes dans les rangs de Bouna furent particulièrement sévères et le roi Kunga fut tué.

En dépit de son caractère anecdotique, cette version de la tradition orale apporte la confirmation de la présence des Abron réfugiés à Kong, ville qui leur sert à cette époque de base pour leurs opérations militaires. La chronique de Gonja, d'une part, les traditions orales de Kong, de l'Abron et de l'Asante d'autre part, permettent d'apporter quelques précisions à propos des circonstances dans lesquelles ce conflit a éclaté. Sous le règne de Kombi, le cinquième fils de Sékou Watara, fondateur du « royaume » de Kong et son troisième souverain, un nommé Demba Koroko (probablement le Dango Gurga de la Chronique du Gonja), chef dans le Gyamala (4), attaqua le pays de Kong : Kombi, après avoir appelé à l'aide Famakha, le frère de Sékou, qui avait été écarté de Kong à la mort de Sékou et s'était installé à Bobo-Dioulasso, repoussa Koroko qui vint chercher refuge auprès du roi de Bouna. A cette campagne contre Koroko, parti-

---

(2) Kitab Ghunja, ms p. 15.

(3) Angaï Isié, août 1969.

(4) Bernus, 1960, p. 270.

cipent Kofi Sono, le roi abron, et son armée de réfugiés ; en effet, pendant l'interrègne qui a suivi la victoire des Asante sur le Gyaman, Koroko a pris une influence qui peut perturber le nouveau souverain abron dans ses projets de reconquête du pouvoir. Il gêne notamment son retour dans le Gyaman dans la mesure où sa zone d'implantation originelle se trouve sur la rive droite du Comoë, de part et d'autre de la route la plus directe entre Kong et Bondoukou. Après quelques escarmouches entre Demba Koroko et les Abbron et des incursions qui les amènent dans l'Ano-Mango, Demba Koroko doit se replier sur Bouna. « Cette année-là (1163 A.H., 11 décembre 1749-29 novembre 1750) Dango Gurga prit la fuite et se réfugia chez le roi de Bouna (5). Les gens de Gutugu (Bondoukou) et Kofi Sono le suivirent jusqu'à Bouna. Dango Gurga voulut faire la paix avec eux, mais ils refusèrent. Le combat éclata entre eux et le roi de Bouna fut tué, que Dieu le maudisse et précipite son âme en enfer ; son frère et son armée périrent également de même que le neveu de Dango Gurga. Ce fut une rude bataille. Dango Gurga s'enfuit vers sa propre ville. Ceci se produisit au mois de Ramadan (août 1750). » Cette date d'août 1750 semble à E. Terray très significative dans la mesure où cette offensive de Kofi Sono contre Bouna suit de très près la mort de l'Asantehene qui se situe en février ou mars 1750 : « ces rapprochements sont éloquentes : selon toute probabilité, c'est de façon consciente et délibérée que Kofi Sono a tiré parti de l'inaction forcée des Asante pour s'engager dans son entreprise et restaurer la puissance du Gyaman ». Par sa victoire sur le royaume de Bouna, l'allié privilégié du royaume asante, Kofi Sono, le roi des Abbron, se venge de sa défaite de 1740 devant les Asante et sème les germes des conflits futurs.

D'autre part, le fait que le roi de Bouna donne ainsi l'asile à leurs ennemis semble pour les Abbron une véritable provocation, étant donné qu'il existe déjà un contentieux chargé entre eux. Terray en fait ainsi l'inventaire (6) : « Selon nos informateurs de Kwahine Kru, certaines des épouses d'Abo Miri ont trouvé asile à Bouna après la défaite de 1740 et le décès de leur royal mari ; la coutume veut en effet qu'en pareille circonstance quelques-unes des veuves soient sacrifiées : en gagnant Bouna, les malheureuses se sont soustraites à la menace qui pesait sur elles. Dès son avènement, Kofi Sono, à qui elles appartiennent légitimement désormais, réclame leur restitution et se heurte à un refus catégorique. Non content de repousser sa requête, le Bouna Masa le narque en faisant état des relations privilégiées qu'il entretient

(5) Kitab Ghunja, ms p. 13.

(6) Terray, 1984, p. 845.

avec l'Asantehene : il renvoie les émissaires abron en leur disant : "vous avez lutté contre mon oncle, à présent je vais lutter contre vous" ».

Pour mener cette campagne, Kofi Sono aurait-il agi sur ordre ou sur une suggestion du roi de Kong ? Était-ce pour lui une façon de remercier Kong pour l'hospitalité que lui et ses gens y avaient reçue pendant une aussi longue période ? Ou bien au contraire, prenait-il prétexte de la poursuite de Koroko pour attaquer le royaume de Bouna et ainsi, indirectement se venger de la défaite de 1740 devant les Asante ? Effectivement, une autre version de la tradition orale recueillie à Niamoin (7) présente précisément cette première guerre Abron-Bouna comme une revanche des Abron contre la défaite que venaient de leur faire subir les Asante. D'après cette version, ces derniers sont les « petits-enfants » d'une femme koulango de Saye devenus une grande et puissante famille. Ils ont voulu soumettre les Abron, ces migrants qui viennent du Dorma ; les Abron ont été battus et se sont enfuis vers l'ouest : c'est pour se venger de leur défaite par les Asante que les Abron ont attaqué les gens de Bouna en tant que « parents » des Asante.

Cette interprétation de la première guerre Gyaman-Bouna pose explicitement la question de l'origine des rapports privilégiés existant entre la famille royale de Kumassi (le clan Oyoko) et celle de Bouna, rapports dont on retrouve les traces à de nombreux épisodes de l'histoire de Bouna. On pourra même constater que cette alliance Kumassi-Bouna représente comme une constante dans l'histoire fluide et instable qui semble caractériser pendant près de deux siècles les rapports du royaume asante avec tous ses voisins du nord-ouest (8). L'origine de ces rapports privilégiés semble remonter à un lien de parenté entre les familles royales de Kumassi et de Bouna, lien datant d'une époque reculée, certainement antérieure à la création du royaume asante par le clan Oyoko :

L'origine des Asante comme celle de toutes les tribus Akan est enveloppée de mystère... Les plus sensés d'entre eux croient que leurs ancêtres viennent du nord. C'est la théorie la plus généralement acceptée, renforcée par le fait que jusqu'à une période récente, il existait une curieuse relation entre la famille royale asante et celle de Bouna... A la mort d'un roi à Kumassi, la nouvelle était annoncée par des envoyés spéciaux à la cour de Bouna et réciproquement, bien qu'aucune autre relation connue n'exista entre les deux cours, bien que des pays ennemis soient

(7) Niamoin Isié, déc. 1984.

(8) Terray, 1984, p. 444 et 55.

situés entre les deux puissances et bien que ces envoyés soient invariablement sacrifiés à ces occasions. Seul un lien traditionnel puissant quoiqu'oublié peut avoir entretenu la survivance de cette coutume à travers d'innombrables générations (9).

Le mystère planant sur la nature de ces relations est encore renforcé par le dernier ouvrage d'I. Wilks : « Un certain nombre d'informateurs, qui ont demandé l'anonymat, ont insinué au présent auteur que la dynastie Oyoko régnante de l'Asante avait ses origines à Bouna » (10). Se référant sans doute à la même tradition, E. Meyerowitz, malheureusement sans citer aucune de ses sources, apporte les précisions suivantes (11) :

« La migration des ancêtres des groupes akan depuis le royaume de Diadom, la confédération de Dia située à l'ouest du massif du Tibesti, se serait déroulée en plusieurs étapes commencées plus de mille ans auparavant ; d'abord sur le Moyen Niger, dans la région située entre Djenné et Tombouctou où les ancêtres des Ashanti fondèrent Diana ; lors d'une deuxième étape : «ils quittent le Niger menés par un prince, fils de la Reine-Mère Nyankomaduewuo ; allant vers le sud ils s'installent à l'ouest de la Volta Noire. Là, il fondent le royaume de Bouna qui borne le Gondja à l'ouest. Vers l'année 1600, le royaume de Bouna est conquis par les Mandé ; une princesse ne voulant pas rester à la nouvelle cour quitta Bouna avec quelques suivants et vint s'établir à Bono. Sa fille Bempomaa, souhaitant régner sur un pays où elle serait seule à le faire, continue sa migration vers le sud et finalement à Donda Asiakwa, une cité-État au sein du royaume akwamu. Son arrière-petit-fils Osei Tutu devint chef de l'État asante en 1699 et en 1701 se fit roi de l'Ashanti, alors une confédération de sept états autonomes". »

Par ailleurs, E. Meyerowitz distingue parmi les descendants de Dia les différentes branches qui composent le clan dominant des Oyoko. L'une de ces branches dont les membres seraient appelés les Diara-N'koran seraient ceux qui fondèrent le royaume de Bouna au début du XI<sup>e</sup> siècle, les États de Kakafu et de Kumassi au XVII<sup>e</sup> siècle et finalement le royaume asante. Mais à la différence d'E. Meyerowitz, ne faut-il pas simplement remarquer que Diara-N'koran, N'koran (ou N'kulan) est le nom usuellement utilisé par les Akan pour désigner les populations dites « koulango » : ainsi le nom de cette branche du clan Oyoko signifierait Diara Koulango et ferait simplement référence au lieu de leur avant-dernière installation ou à la langue qui y est utilisée et au pro-

(9) Fuller, 1921, p. 1.

(10) Wilks, 1975, p. 59.

(11) Meyerowitz, 1960, p. 24.

bable mélange de sang avec les autochtones qui se serait réalisé à Bouna pendant leur séjour dans cette région (12).

De même est-ce probablement à cette tradition qu'il faut rattacher les déclarations de Ferguson, l'envoyé du gouvernement britannique, qui dans son rapport de mission en 1892 dans l'hinterland asante déclare avoir entendu dire de Bouna que c'est un « pays ashanti » (13) (« Ashanti country »). Cinq années plus tard, en 1897-1898, à une époque où vient en discussion dans les chancelleries européennes le tracé de la frontière franco-anglaise dans cette région, comme argument en faveur du rattachement de Bouna à la colonie de Gold Coast, les négociateurs anglais invoquent un autre rapport de Ferguson mettant en lumière les liens étroits qui existeraient entre les communautés dyula des deux pays : « les liens entre Bouna et l'Asante sont plus étroits qu'entre Bouna et Kong puisque les musulmans de l'Asante reconnaissent l'Almamy de Bouna comme leur chef-prêtre » (14). Effectivement, plusieurs imams de l'Asante furent éduqués à Bouna (15) ; cette référence au rôle de Bouna en tant que capitale islamique de la région Comoë-Volta correspond bien à ce que l'on sait : Bouna a été un centre actif d'enseignement du savoir musulman (on mentionnera l'énumération par Abu Bakr Al-Siddiq de tous les savants, uluma et maîtres, sayyid, de diverses origines présents à Bouna au début du XIX<sup>e</sup> siècle) et lieu de diffusion de l'Islam. L'argument de Ferguson semble pourtant laisser dans l'ombre le véritable fondement de ces liens privilégiés entre Bouna et Kumassi : les liaisons étroites entre les communautés musulmanes des deux villes sont probablement des conséquences de l'existence de ces liens privilégiés entre les deux clans royaux mais elles n'en sont certainement pas la cause.

Du côté du Ghana, une autre interprétation avait été recueillie par Rattray : « L'adansihene Ewurade Basa ayant vaincu les Asante, ceux-ci s'enfuirent, les uns à Asante Manso, les autres à Bouna », et lorsqu'à leur tour, les Denkyira l'emportèrent sur Ewurade Basa, ils proposèrent aux exilés de retourner dans leur pays, certains de ceux-ci déclinèrent l'offre, en sorte qu'« il y a encore des Oyokofo à Bouna » et l'interlocuteur de Rattray conclut : « Le siège de Bouna est un siège Oyoko. La mention d'Ewurade Basa nous permettrait de situer cet épisode dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle » (16). A Bouna, la tradition orale présente nombre de versions d'où ne sont pas exclues certaines

(12) Meyerowitz, 1958, p. 20.

(13) Rapport de Ferguson, nov. 1892 CO African (West) n° 448.

(14) Rapport de Ferguson, 25-03-1896 CO African (West) n° 506.

(15) Wilks, 1968, p. 157.

(16) Cité par Terray, 1984, p. 447.

contradictions mais qui s'accordent au moins sur un point : « l'apparentement » entre les deux dynasties. A un chercheur ghanéen, en 1975, l'actuel Bouna Masa dit des Asante : « Ce sont des frères, ils sont de la même famille que nous... nous ne faisons qu'un avec eux, nous avons le même ancêtre que le lignage royal de l'Asante » (17). D'autre part, E. Terray rapporte ainsi deux récits que G. Niangoran-Bouah a recueillis auprès de divers informateurs de Bouna : « Le premier rapporte que bien avant le règne d'Osei Tutu, le neveu de Kohofuhene, déjà installé dans la forêt, part à la chasse et s'égaré dans la région de Bouna : trouvant la contrée giboyeuse, il décide d'y rester ; lorsqu'à la mort de son oncle, des émissaires viennent le chercher pour lui remettre le commandement, il refuse de les suivre. Ses descendants constituent l'une des branches de la famille royale de Bouna. Dans le second récit, au contraire, nous voyons un magicien koulango quitter Bouna et se rendre auprès de l'un des prédécesseurs d'Osei Tutu afin de mettre ses pouvoirs à sa disposition. En récompense, le "souverain" lui donne en mariage la fille de sa sœur. De cette union naît un fils qui, en vertu de la règle matrilineaire, est en droit de revendiquer le trône. Tandis que le magicien regagne son pays, l'enfant grandit à la cour, mais son ascendance paternelle lui vaut des moqueries de son entourage : aussi lorsque le roi meurt, il refuse de lui succéder et s'en va rejoindre son père à Bouna. On le voit, il s'agit de deux variantes opposées bâties sur un même thème : dans les deux cas, c'est la migration à Bouna d'un prince asante qui justifie la connexion entre les deux États : un segment Oyoko s'est en quelque sorte greffé sur la dynastie régnante de Bouna » (18). De notre côté, nous avons recueilli plusieurs versions selon lesquelles il est très généralement admis que le clan royal asante a comme origine lointaine la région de Bouna : à ce titre les deux clans royaux sont apparentés mais cette relation est vague et exprimée par des récits souvent confus et parfois équivoques. Ils ne concordent pratiquement que sur deux points : c'est une femme originaire de la région de Saye, village situé à environ 40 kilomètres à l'ouest de Bouna, qui mit au monde un roi asante, Bouna étant donc la parenté maternelle du clan royal de Kumassi (19). Une autre version du récit de la migration Bouna-Kumassi a été recueillie à Bouna auprès des notables du quartier ligbi (20) :

---

(17) Owuso, 1976.

(18) Terray, 1984, p. 446.

(19) Bouna Isié, Ton Isié, février 1972.

(20) Notables de Ligbiso, février 1972.

Avant le règne de Bunkani, San, le fils d'une femme de Saye, arriva à Bouna un jour et vint saluer dans la cour du roi qui était mort quelque temps auparavant ; comme on lui proposait de s'asseoir sur un coussin, il refusa sachant qu'un sort avait été jeté dessus. Sa sagesse et sa connaissance de la sorcellerie étant bien connues, on lui proposa de s'asseoir sur une chaise : ce qui était une façon de lui proposer la chefferie. Mais il refusa et partit s'installer au village voisin appelé Lankara. C'est là qu'il reçut une délégation des habitants de Bouna qui vinrent lui suggérer de partir ; ils lui apportèrent une hache et lui proposaient de se faire accompagner par un marabout. Ils lui tinrent le discours suivant : « Pars vers le sud-est, tu vas y trouver la forêt : installe-toi et, avec la hache, défriche un terrain pour cultiver. Lorsque le fer de la hache sera hors d'usage et tombera par terre, à cet endroit, tu t'installeras définitivement. » L'endroit où le fer de hache tomba fut appelé San Kumassi (expression qui voudrait dire « la hache est tombée » en asante). Une des premières étapes de cette migration était un lieu qui se nommait Bantama et où les habitants étaient des Gan. Avec l'aide du groupe qui l'accompagnait, San prit le commandement de la région. Sa mère qui était restée à Saye et était sans nouvelles de son fils, pria ses trois autres fils et sa fille de partir à la recherche de leur frère : ne sachant pas qu'il était devenu roi, ils eurent du mal à retrouver sa trace. Lorsqu'enfin ils le rencontrèrent, ils s'écrièrent « Asante » : San vis-tu encore ?

De ce récit, il semble que l'on puisse reconnaître quelques traits qui viennent confirmer au moins partiellement la version de Meyerowitz : en premier lieu la direction nord-ouest/sud-est de la migration des groupes qui fondèrent le royaume Asante et en particulier celle du clan Oyoko qui y joua très vite un rôle dominant ; en second lieu l'apport « Koulango » dans la composition du clan Oyoko. Enfin, la signification des dons reçus par San avant sa migration peut faire l'objet d'interprétations plausibles : l'utilisation de la hache représente un changement de milieu écologique et donc de techniques culturelles : en effet, l'outil aratoire par excellence est en milieu de savane, comme à Bouna, la houe ; tandis qu'en milieu forestier comme à Kumassi, l'outil véritablement indispensable est la hache. La hache que les gens de Bouna apportent à San semble le moyen pour lui et son groupe de passer d'une agriculture de savane à une agriculture de forêt. En ce qui concerne le marabout (Karamo) qui accompagne San dans sa migration, il faut certainement y voir une référence à ce qui semble comme une constante dans l'histoire des avènements des royaumes dans la région Comoë-Volta : à savoir le rôle essentiel joué par des éléments musulmans, généralement d'origine Mandé, à la création de nouveaux royaumes. L'exemple le plus notoire dans cette partie de l'Afrique est fourni par le cas Gonja : la tradition Gonja rapporte, en effet, comment Jakpa, le conquérant-fon-

dateur de l'État gondja, réalisa ses hauts faits guerriers et organisa son royaume grâce à l'aide d'un « mallam » nommé Fati Morukpe, c'est-à-dire le Marabout Blanc. La tradition gonja est très explicite à propos du contrat liant les chefs et les musulmans au Gonja (21) :

Un notable appelé Jakpa se mit en route à partir du pays mandé avec ses gens pour faire la guerre... En fait, si vous voulez faire la guerre et que vous ne trouviez pas de marabout, alors il vous est impossible de la faire ? Aussi il demanda à Fati Morukpe de l'accompagner dans ses campagnes. Il fit un serment : « au nom d'Allah, je vous donnerai cent chevaux, cent captifs (hommes, femmes et enfants), cent moutons, cent boubous et cent pantalons avec leurs ceintures. Si vous mourez, votre famille et vos enfants prendront tout cela après votre mort et, si je meurs, mes gens prendront bien soin de vous et de votre famille après ma mort ». Le marabout accepta et accompagna Jakpa. Jakpa combattit et fut victorieux partout... Dans chaque ville conquise Jakpa désigna un de ses descendants comme chef et Fati Morukpe envoya certains de ses gens pour s'installer auprès de lui, l'un d'entre eux devenant leur imam.

En fait, comme cela a déjà été signalé, le fondement de ces « contrats » entre chefs et musulmans ressort de différents domaines : quand les habitants de Bouna confient à un marabout la tâche d'accompagner leur compatriote dans sa migration, ils savent que le marabout du fait de son appartenance au monde musulman rencontrera dans de nombreux endroits des petites communautés musulmanes qui l'hébergeront et le guideront dans les contrées ignorées. D'autre part, les communautés musulmanes sont à l'origine de la création de marchés, de voies commerciales et donc du développement d'une certaine richesse : l'ensemble de ces nouvelles activités créant les conditions favorables à l'émergence de chefferies. Enfin, les pouvoirs occultes prêtés aux marabouts, pouvoirs ressortissant de domaines aussi différents que santé, guerre ou richesse, leur confèrent dans le contexte culturel de la région et de l'époque le rôle de conseiller et de compagnon idéal d'un futur souverain.

Au total, cette version de la tradition orale rejoint les conclusions que donne Terray sur le chapitre des relations Bouna-Oyoko (22) : « Les Oyoko seraient venus du nord et en l'occurrence de Bouna ; après leur installation dans la forêt, ils auraient... conservé avec leur contrée d'origine des relations suivies... Les Oyoko auraient donc déjà bénéficié, à leur arrivée

(21) Cf. M. Wakkad et I. Wilks, « Story of Salaga and history of Gonja » cité par Levzion, 1968, p. 52.

(22) G. Niangoran-Bouah, 1981, p. 165 ; Terray, 1984, p. 447.

dans le Sud, d'une certaine "expérience" de l'État, et ce serait là l'une des raisons de leur réussite ultérieure. En tout état de cause, alors même que la gestation du royaume asante est à peine commencée, des liens intimes, reposant sur une sorte de consanguinité – quels qu'en soient le point de départ et la nature exacte – sont noués entre le groupe Oyoko et les héritiers de Bunkani. » S'il est ainsi largement reconnu qu'il existe parenté et alliance entre Bouna et Asante, par contre, aucun fait, aucune observation ne permettent de confirmer l'affirmation de Reindorf (23) selon laquelle le roi de Bouna aurait fait acte de soumission à l'Asantehene aussitôt après la défaite de Bouna devant les armées abron de Kofi Sono en 1750. La tradition orale de Bouna souligne les différences qu'il y a entre l'alliance politique, conséquence de la parenté entre les deux dynasties, et des liens de vassalité (24). Il faut rappeler que Ferguson reprendra ce thème lorsqu'il s'agira de placer Bouna dans la dépendance des « Northern territories » pour contrecarrer les revendications des Français sur Bouna à l'époque de la « course au clocher ».

D'ailleurs, il ne faut pas sous-estimer le contexte de complémentarité économique dans lequel s'était développée l'alliance Asante-Bouna. Très rapidement, en effet, dès les débuts de son expansion, le pouvoir asante avait pris conscience de la nécessité de contrôler des marchés en milieu de savane, c'est-à-dire juste au nord de ses frontières septentrionales ; comme l'avait noté le Britannique Lonsdale lors de sa mission en 1881-82 à Gbuipé : « Les Ashanti doivent avoir un marché au nord où ils puissent acheter des moutons, des bœufs et des étoffes et où ils puissent vendre leurs noix de Kola ». Mais ce que Lonsdale avait constaté pour Gbuipé était aussi valable, non seulement pour Bolé, Daboya et Saloga, qui avaient le statut de provinces de l'Asante, mais aussi pour Bouna qui avait, elle, le statut d'alliée : la complémentarité entre productions de savane et productions de forêt expliquant pour l'Asante sa politique d'expansion au nord de ses frontières traditionnelles (25).

E. Terray a inventorié dans les sources écrites concernant l'Asante et la tradition orale abron les différentes manifestations de cette alliance Bouna-Asante (26) : « Sur le plan judiciaire, les ressortissants de Bouna jouissent à Kumassi d'une large immunité : l'Asantehene ne peut leur infliger d'amende, encore moins les faire exécuter ; s'ils se rendent coupables de quelque délit, ils ris-

(23) Reindorf, 1895, p. 90.

(24) Angaï Isié, août 1969.

(25) Rapport de Ferguson, 31-08-1896 CO African (West) n° 506 ; I. Wilks, 1975, p. 261.

(26) Rapport de Ferguson, 31-08-1896 ; Terray, 1984, p. 447 et 448.

quent tout au plus la bastonnade. Sur le plan politique, l'Asante et Bouna ne sauraient se faire la guerre, ils se doivent au contraire protection et assistance. D'autre part, lorsque l'un des deux souverains disparaît, sa mort et l'intronisation de son successeur sont formellement portées par une ambassade à la connaissance de l'autre ; pour démontrer son chagrin, celui-ci sacrifie les messagers chargés de la triste nouvelle ; en outre, il propose à son nouveau partenaire un nom que ce dernier ajoutera à la liste de ceux qu'il possède déjà. Comme l'a bien montré Wilks (27), ces relations seront plus tard renforcées par celles qui s'établiront entre les communautés musulmanes des deux villes : au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est à Bouna que seront éduqués et instruits la plupart des imam de Kumassi, et l'imam de Bouna exercera sur eux une sorte de suprématie. Conformément à une pratique dont nous rencontrerons bien d'autres exemples, nos informateurs abron, pour exprimer cette connexion politique, restent fidèles au langage de la parenté : selon eux, l'Asantehene et le Bouna-Masa sont l'un pour l'autre comme le frère de la mère pour le fils de la sœur. L'accord n'est d'ailleurs pas unanime sur la distribution des rôles ; aux yeux des uns, l'Asantehene est l'oncle, aux yeux des autres le neveu. Cette divergence (en admettant qu'elle ne tienne pas à une erreur de compréhension de notre part) est d'une certaine façon, secondaire : de toute manière, l'oncle et le neveu appartiennent à la même lignée et jouissent du même statut ; simplement le second est moins ancien que le premier et lui doit donc une certaine déférence. Mais l'essentiel est qu'en cas de péril, ils doivent se prêter main forte ».

De nombreux auteurs ont tendance à confondre le premier conflit Bouna-Abron (28) avec ceux qui lui succédèrent, comme c'est d'ailleurs souvent le cas pour certaines versions de la tradition orale : c'est ainsi que Nebout (29) donne le nom de Varalégé au roi de Bouna qui périt sous les coups de l'armée de Kofi Sono. En fait, comme il sera démontré ultérieurement dans ce chapitre, ce n'est pas Varalégé, alias M'Bulumbo, mais c'est Kunga, le roi fondateur de la troisième des branches dynastiques issues de Bunkani, qui est tué au cours de cette première guerre contre les Abron (30). Pour Bouna, l'impact de la défaite va se situer à plusieurs niveaux : en plus de lourdes pertes en vies humaines, le royaume de Bouna va voir nombre de ses habitants partir en captivité, emmenés par les troupes abron. Le Gyaman va, d'autre part, profiter de sa victoire pour annexer certains terri-

---

(27) Wilks, 1968, p. 157.

(28) Terray, 1984, p. 850.

(29) Nebout in Clozel, 1906, p. 171.

(30) Kpilé de Danoa, janvier 1972.

toires sur les frontières méridionales du royaume de Bouna, comme par exemple la chefferie Koulango d'Ouobidi qui s'était autrefois soumise à Bunkani (31). Kofi Sono profite donc largement de cette victoire sur Bouna pour reconstituer son royaume affaibli dix années auparavant par sa défaite devant les Asante. Une nouvelle répartition des forces dans la sous-région s'établit et ses conséquences vont être nombreuses tant dans le domaine militaire que dans le domaine politique et le domaine économique.

**La première partie du XIX<sup>e</sup> siècle :**  
**les différents flux d'immigration,**  
**le deuxième et le troisième conflit Abron-Bouna**

Les quelques données réunies sur l'histoire du royaume au XVIII<sup>e</sup> siècle ont montré que l'installation du royaume abron met fin à l'espèce de monopole dont Bouna jouissait jusqu'à cette époque, à savoir celui d'être le seul véritable État centralisé à l'ouest de la Volta Noire. D'autre part, à partir des années 1720, la carte politique de la région s'est encore modifiée : l'État mandé-duyla de Kong se met en place sur l'autre rive du Comoë à l'ouest-sud-ouest du royaume de Bouna. Ce dernier ne se trouve plus désormais à la frontière de la « zone à États », il est maintenant inséré dans le réseau d'États qui se sont créés depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle : Asante, Wa, Abron, Kong. Pour le royaume de Bouna, la diminution de sa zone d'influence impliquée par la création des royaumes limitrophes s'est accompagnée d'un renforcement de son organisation politique et économique interne : à partir de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout va se passer comme si les souverains de Bouna devant l'impossibilité de nouvelles conquêtes territoriales avaient choisi d'orienter leur politique dans deux directions privilégiées ; l'une étant d'attirer le plus possible d'étrangers sur leur sol afin de renforcer leur potentiel démographique et économique ; l'autre étant de favoriser systématiquement le commerce à longue distance dont ils savent les profits que leur pays et eux-mêmes peuvent en tirer.

Le caractère volontariste de la politique des rois de Bouna pourrait être mis en doute si l'on ne possédait pas des preuves irréfragables dont on va donner un premier exemple dans un des domaines où viennent d'être signalées leurs actions. En fait, la

---

(31) Terray, 1984, p. 554.

volonté d'attirer dans sa mouvance des groupements étrangers est une constante dans le comportement de tout responsable d'une unité sociale, que ce soit le chef d'un simple lignage ou le souverain d'un État ; mais le mouvement de population qui va s'amorcer entre 1770 et 1810 dans la vaste région qui s'étend au nord de Bouna jusqu'à la latitude de Diébougou aura des conséquences considérables dont on ressent encore aujourd'hui les contrecoups. Cette migration des « tribus du rameau lobi », selon l'expression de Labouret (32), d'Est en Ouest depuis ce qui est aujourd'hui le Nord-Chana, à travers la Volta Noire, jusqu'à la région du Burkina Faso comprise entre Diébougou et Batié – migration qui se transformera ensuite en un lent glissement vers le Sud – a des causes bien déterminées dans la zone de départ de ces populations. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, en effet, on assiste à un remodelage important de toute la zone comprenant les États Dagomba, Mamprusi et Gonja : J. Goody (33) y voit « une période de grande fluidité pour tout le Ghana du Nord : pendant que les Asante, les Abron et les Weila attaquent cette région par le sud, des groupes de Songhai et de Gurma font des raids depuis le nord ; les participants impliqués dans ces actions vont de Gao à Kumassi, des franges du désert à la forêt ». C'est d'ailleurs l'époque où prend place ce que Froëlich a appelé « l'extraordinaire odyssee » des Chokossi (34), ces « cavaliers invincibles » qui, partant de la région de l'Ano-Mango sur le Comoë, vont traverser tout l'actuel Nord-Ghana et s'installer à Sansané-Mango, dans l'actuel Nord-Togo. Eyre-Smith associe ces différents conflits qui ont lieu au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle avec des événements qui vont avoir un impact direct sur les déplacements des populations lobi : « Des bandes de maraudeurs, armés de fusils danois, composées de Dagomba, de Tampoulina et probablement de Gonja, partirent de Daboya et se mirent à écumer tout le nord-ouest des territoires du nord, chassant les Lobi et les Dagari de la région de Wa et la population Janni de ce qui est maintenant le district de Lawra » (35). La traversée de la Volta Noire par les premiers groupements lobi se situe pour certains auteurs à partir du début du XVIII<sup>e</sup> siècle (36) et plus probablement au cours de la seconde moitié de ce siècle, dans les années 1770 (37). Cette traversée, faite à quelque distance au sud de l'endroit où son affluent, le Bougouriba, se jette dans la Volta Noire, semble avoir été suivie

---

(32) H. Labouret 1931 ; Wilks, 1961, p. 31.

(33) J. Goody, 1967, p. 15.

(34) J.C Froëlich, 1958, p. 17.

(35) Cité par J. Goody, 1967, p. 15.

(36) Person in Deschamps, 1970, p. 297.

(37) Labouret, 1958, p. 17.

par d'autres vagues de migrations de groupes lobi, numériquement assez faibles et dont la direction générale s'orientait est-ouest. Comme cette région se situe à la frontière septentrionale de la zone d'influence du royaume de Bouna, ces migrations semblent être passées à peu près inaperçues à cette époque. C'est seulement au début du XIX<sup>e</sup> siècle, dans les années 1805-1810, que les migrants lobi attirés par les terres pratiquement vierges du sud de la région où ils venaient de s'infiltrer vont entrer dans l'orbite de Bouna. Le récit de ces premiers contacts Bouna-Lobi, tel que le rapporte la tradition orale de Bouna, est intéressant à deux titres : d'une part, il permet de situer dans la chronologie de Bouna les différentes étapes de la prise de contact entre les autorités de Bouna et ces populations migrantes ; d'autre part, grâce aux détails que la tradition nous relate à propos de ces divers événements, notamment sur les conditions imposées par les chefs de Bouna pour leur installation, elle nous aide à mieux comprendre la nature des rapports qui se sont établis entre Bouna et Lobi.

« Autrefois, les Lobi étaient installés dans la région de Wa (dans l'actuel Ghana) mais leurs mœurs batailleuses les rendirent difficiles à supporter par leurs voisins Dagomba et Gonja. Ces derniers ayant déclenché une guerre contre eux, les chassèrent de la région. La première étape de leur fuite se trouve sur la rive droite de la Volta Noire dans un endroit appelé Tiolo (38) où ils seraient restés quelques années avant d'entrer en contact avec les gens de Bouna. C'est dans ce village qu'ils furent découverts, au cours d'un de ses voyages, par un commerçant dyula de Bouna. Celui-ci fut frappé de ce que les Lobi vivaient presque nus, sauf deux morceaux de peau de bête, l'un sur les fesses, l'autre qui leur cachait le sexe. A la question qu'il leur posa : « Que faites-vous ici ? », ils lui répondirent : « Nous sommes venus ici pour cultiver. » Rentrant à Bouna, le commerçant vint rendre compte de ce qu'il avait vu auprès du roi qui était à l'époque Bandaku (39) du quartier de Gagosso : « Lors de mon voyage dans le nord, j'ai rencontré dans un village appelé Tiolo des hommes qui vivent presque nus et qui semblent bons cultivateurs. Si vous pouviez les faire venir sur les terres du royaume, celui-ci en tirerait certainement profit. » Le roi Bandaku alla consulter un marabout originaire de Kong et lui demanda de faire tout ce qui était en son pouvoir pour que ces étrangers viennent effectivement s'installer sur ses terres. Le marabout tout en l'encourageant dans son projet prévint le roi que son souhait se réaliserait mais que cela ne serait pas de

---

(38) Tiolo est le nom de la région située au sud-est de Gaoua, comprise entre Gaoua et Iridiaka, Fiéloux ; 1980, p. 35.

(39) Selon nos estimations, Bandaku aurait régné de 1804 à 1816 (cf. chapitre précédent).

son vivant ; le roi lui confirma sa volonté en lui disant : « de toute façon, je tiens à ce que, après moi, mes enfants vivent heureux ! ».

Pour accomplir le dessein du roi, le marabout lui demanda une jeune captive à qui il confia de la poudre d'or et sur laquelle il jeta un sort. Ensuite, il prépara un mélange liquide aux vertus magiques appelé « nasi » qu'il donna au roi en lui disant : « Envoyez cette jeune fille s'installer auprès du village de Tiolo et demandez-lui de verser ce liquide et la poudre d'or dans les marigots et les rivières qui sont dans les environs de ce village. Si l'un de ses habitants épouse cette fille et boit de l'eau de marigot mélangé au "nasi", à partir de ce moment-là nous pourrons être sûrs que les Lobi viendront s'installer sur le territoire du royaume. C'est ainsi que l'un d'entre eux, ayant Kambu comme nom de clan, découvrit la jeune fille en pleine brousse, la ramena au village et l'épousa : leur fils aîné fut appelé Konisié Kambu. »

Après la mort du roi Bandaku, ce fut Tiemponu du quartier Piawar qui lui succéda ; à la mort de ce dernier, ce fut Trogona du quartier Kungaso qui devint roi. C'est sous son règne (40) que Konisié Kambu vint s'installer dans la région située au nord de Bouna sur le territoire de la chefferie de Danoa dont le titulaire était à cette époque Djédua : il y fonda un premier village qui fut appelé « Sawari », ce qui signifie « pardonnez ! » en mandé-dyula. Djédua avertit le roi Trogona de l'arrivée des Lobi sur son territoire et Trogona lui demanda d'amener leur chef à Bouna afin qu'il puisse lui parler ; quand il fut arrivé à la cour du roi, celui-ci lui posa la question suivante : « Qu'es-tu venu faire sur ma terre ? » Le Lobi répondit : « Je suis venu vous demander de la terre afin que nous puissions la mettre en culture. » Le roi en signe d'accord lui offrit deux dabas et une hache. Le Lobi repartit en emportant le cadeau du roi à sa famille et à son tour, il envoya au roi comme présent un bœuf, un grand panier rempli de sorgho et un poulet. Par la suite, ce présent au roi est devenu une obligation rituelle pour tous les groupements lobi venant s'installer sur les terres de Bouna (41).

A partir de 1830, les migrations s'amplifient et accélèrent leurs progressions vers le sud, le sud-ouest et l'ouest : on verra dans les chapitres prochains comment l'équilibre démographique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'équilibre social, politique et économique au XX<sup>e</sup> siècle seront radicalement bouleversés par les migrations lobi.

---

(40) Trogona aurait régné de 1825 à 1837.

(41) Récit de Kpilé, Danoa, décembre 1969.

Le début du XIX<sup>e</sup> siècle va voir entrer le royaume de Bouna dans une longue phase de conflits avec le royaume abron : deux guerres successives ou peut-être une seule guerre comprenant plusieurs épisodes qui finissent à chaque fois par la défaite de Bouna. Ces guerres par les conditions dans lesquelles elles se déroulent, par les alliances qu'elles impliquent, amènent à se poser un certain nombre de questions sur l'évolution politique de l'ensemble de cette région dans le siècle qui a précédé l'occupation coloniale. La plus grande proximité dans le temps, le fait que Bouna soit à la frontière de la sphère d'influence asante dont la capitale, Kumassi, reçoit la visite de nombreux étrangers dont Bowdich (42) et Dupuis (43), l'extension de la culture islamique, dont les lettrés enregistrent par écrit l'histoire de plusieurs dynasties, rendent la documentation historique plus abondante et plus sûre que pour les siècles précédents ; malheureusement, la tradition orale, en raison des lacunes qui tiennent à sa nature même, en raison aussi de la complexité et de l'enchevêtrement des conflits et des alliances dans un jeu politique qui comprend de très nombreux acteurs, semble encore bien insuffisante dans de nombreux cas pour apporter à la documentation écrite les informations complémentaires qui seraient nécessaires pour lever toute ambiguïté sur la signification des événements rapportés.

Dans les toutes premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, se produit un événement qui va faire rentrer tout l'arrière-pays de l'empire asante dans une période de forte turbulence : c'est la destitution par ses propres notables de l'Asantehene, Oséi Kwame, considéré comme trop favorable à l'islam, ou selon certains, même très proche de s'y convertir (44). Certains des États tributaires de l'Asante où l'élément musulman est influent vont se soulever pour ramener Oséi Kwame au pouvoir mais ce vaste remue-ménage s'accompagne d'un renversement de certaines alliances (45). C'est ainsi que les Abron qui supportent mal la suzeraineté asante depuis leur défaite de 1740, encouragés par leur alliés dyula, les Ouattara, souverains de Kong, vont profiter de l'occasion pour se rebeller contre les Asante. Ils vont les attaquer, ainsi que leurs alliés du moment Banda et N'koranza. Entre temps, Oséi Kwame se donne la mort ; son successeur Opoku Fofie ne règne que peu de temps et c'est Oséi Bonsu le nouvel Asantehene qui recueille la soumission d'Adingra, roi de Gyaman, dont les troupes ont été vaincues par les Asante. Les mains libres à l'ouest, Oséi Bonsu peut concentrer le gros de ses troupes contre

---

(42) Bowdich T.F. 1819.

(43) Dupuis J. 1824.

(44) Wilks, 1968, p. 153-154.

(45) Terray, 1984, p. 1130 et ss.

les Gonja qu'il soumet à leur tour : « L'autorité de l'empire Asante sur ses provinces du nord-ouest et du nord-est est désormais rétablie et renforcée, et en apparence, au moins, les séquelles de la destitution d'Oséi Kwame sont effacées » (46).

Pourtant la paix dans la région ne se rétablit pas complètement : c'est justement l'époque où éclate la deuxième guerre entre le Gyaman et Bouna, guerre qui a fait l'objet d'un récit particulièrement intéressant d'Abu Bakr Al Siddiq. Ce jeune homme né à Tombouctou vers 1790 dans une famille de « Chorfa », après avoir séjourné à Djenné et Kong, avait suivi son père à Bouna où il faisait le commerce de l'or. Fait prisonnier à Bouna par les troupes victorieuses abron, il fut emmené à Kumassi pour être vendu comme captif à un bateau anglais à Lago, près de Cape Coast, en 1805. Le récit de sa vie, fait à la Jamaïque en 1835 puis à Londres en 1836 a fait l'objet d'une publication de I. Wilks (47). D'après le récit de la guerre Abron-Bouna par Abu Bakr, Adingra, roi de Bondoukou, voulant venger la mort d'un de ses adjoints (« député ») Dikki qui avait été tué par Kwadio, le chef de la ville de Kolongzwi (48), dépendant du roi de Bouna, envoya un messenger à Kwadio pour lui demander une certaine somme d'or en compensation de la vie de son « adjoint ». Kwadio lui envoya cette somme mais Adingra voulant en réalité la mort de Kwadio refusa la somme envoyée et lui réclama une somme deux cents fois plus élevée, en assortissant cette demande de menaces de mort. Kwadio reprit l'or et avertit le roi de Bouna de ce qui arrivait. Adingra, apprenant cela, entra dans une grande colère et ordonna à ses capitaines de réunir leurs troupes et de se tenir prêts à le suivre pour aller tuer Kwadio. Le roi de Bouna, averti des préparatifs de guerre d'Adingra, leva son armée et s'avança sur le territoire de Bolé où il avait choisi de leur livrer bataille (49). Le premier combat fut indécis ; le deuxième eut lieu une semaine plus tard, sur la rive occidentale de la Volta, près d'Anveyo à une dizaine de kilomètres au sud-est de Bouna ; la mêlée fut rude et il y eut beaucoup de victimes de part et d'autre ; mais l'armée d'Adingra étant plus forte que celle de Bouna fut victorieuse et prit possession de la ville. Les habitants s'enfuirent, certains allant même jusqu'à Kong. En fait, cette guerre semble avoir été inachevée : pour des raisons d'ordre interne au royaume Abron (50), Adingra aurait dû regagner rapidement le Gya-

(46) *Ibid.*, p. 1139.

(47) Wilks, in Curtin, 1968, p. 152-169.

(48) Peut-être Konzué, village situé à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Bouna.

(49) Terray, 1984, p. 1137.

(50) C'est I. Wilks qui suggère que, pendant sa campagne de Bouna, Adingra aurait eu à faire face à une révolte de palais à Bondoukou menée par le

man sans avoir eu le temps de poursuivre le roi de Bouna et ses troupes en déroute, c'est-à-dire sans avoir accompli sa vengeance en tuant le roi et en le décapitant pour en ramener sa mâchoire dont la possession est le signe véritable de la victoire (51). Effectivement, la plupart des versions de cette guerre ne mentionnent pas la mort du roi comme sanctionnant la défaite de Bouna : la plus explicite à cet égard est celle recueillie par Tauxier (52) : « Le prince Adingra eut une existence très agitée et fertile en péripéties. Il fit d'abord la guerre au roi de Bouna et le battit. Il s'empara même de sa capitale mais chefs et gens purent s'enfuir et allèrent se réfugier chez les Lobis. Néanmoins, beaucoup de gens de Bouna furent tués ou pris et emmenés en captivité. »

De son côté, la tradition orale de Bouna donne de cette guerre une version assez proche. Selon elle, l'origine de la guerre remonte à un incident, peut-être même une provocation, qui s'est déroulée à la nouvelle frontière commune entre Abron et Bouna sur le territoire de la tribu Gbodé dont on a vu qu'elle était tributaire de Bouna. Un petit-fils (*Yédibio*) du roi des abron, Adingra, étant à la recherche d'une de ses femmes qui s'était enfuie de chez lui, la retrouva chez les Gbodé ; malgré l'intervention des Gbodé qui s'étaient interposés pour « pardonner » le mari, il la mit à mort. Les Gbodé, très choqués par ce crime, refusèrent de donner à l'Abron l'autorisation d'inhumer le corps de la femme, inhumation qui aurait « souillé la terre » (*Kpata saako*) de Gbodé. Ils l'obligèrent à mettre le corps dans un hamac et à l'emmener hors de la terre de Bouna pour lui creuser une tombe. Le roi des Abron ayant appris les mésaventures de son petit-fils, envoya une délégation au roi Gbulumbu pour lui demander des explications : « les Koulango ont maltraité un prince abron : veuillez nous remettre les coupables afin que nous leur infligions la punition qu'ils méritent, c'est-à-dire, la mort ». A l'annonce du refus par Gbulumbu de leur livrer les Gbodé, le roi des abron lui déclara la guerre. La plus grande bataille, qui fut décisive, eut lieu à Anveyo près de l'actuel village de Kinta entre Bouna et Bondoukou ; à ce stade, la tradition devient très confuse, vraisemblablement pour masquer la défaite de Gbulumbu : celui-ci en chassant les Abron vers la forêt s'y serait égaré en y perdant beaucoup de ses hommes. Perdu et presque seul, il se serait retrouvé à Kong d'où il aurait regagné Varalé, sa résidence favorite à 50 kilomètres au nord-ouest de Bouna. Aux questions que lui posèrent ses parents et ses sujets à propos de son armée, il dut avouer qu'il

---

neveu du précédent roi Abron, Bini Kombi, réfugié chez le chef de Gbuipe (1961, p. 25).

(51) Kpilé de Danao, février 1972.

(52) Tauxier, 1921, p. 102.

l'avait perdue dans la forêt. A son tour, il demanda si ses soldats étaient rentrés à Bouna : apprenant alors la perte irrémédiable de son armée, il se suicida en s'empoisonnant (53).

Comme il a déjà été suggéré, la tradition recueillie par Nebout, puis reprise par Tauxier, qui donne le nom de Varalégé alias Gbulumbo comme celui du roi qui aurait été tué dans la guerre menée par le roi des Abron Kofi Sono, confond la première guerre Abron-Bouna de 1750 avec la deuxième guerre Abron-Bouna, celle de 1805 qui vient d'être décrite. Parmi le petit nombre de détails que la tradition orale de Bouna donne sur ce conflit, il faut évoquer la participation des Pantara qui vont rejoindre le camp des Abron d'Adingra : cette tradition lève le doute de J. Goody sur la participation de Banda aux côtés des Abron dans cette guerre (54).

Le conflit armé entre Bolé et Bouna qui eut probablement lieu dans les années 1810, est la conséquence directe de la défaite subie par Bouna dans le conflit Gyaman-Bouna de 1804-1805. En effet, au moment de la prise de Bouna par l'armée d'Adingra, de nombreux habitants de Bouna s'étaient réfugiés au village de Niandegi qui était à cette époque situé bien plus près de la Volta qu'aujourd'hui et dont le chef dénommé Gbaraga était très âgé. Les Abron, dont on vient de voir qu'ils avaient dû interrompre leur campagne, ne passèrent pas par Niandegi qui, ainsi, n'eut pas à souffrir de la guerre. Cependant, Bolé qui avait servi de base d'attaque à l'armée d'Adingra profita de la faiblesse du royaume de Bouna, très éprouvé par la guerre, pour attaquer Niandegi : le village fut encerclé, pris et détruit ; le vieux chef Gbaraga fut tué puis décapité et de nombreux habitants emmenés en captivité.

Le roi Bandaku qui succéda au roi Gbulumbo, victime de la guerre Bouna-Gyaman et qui appartenait au quartier-lignage Gago, c'est-à-dire au même lignage que Gbaraga, résolut dès son arrivée au pouvoir de venger son « père ». Parti avec son armée, il s'installa non loin de Bolé ; un Asante lui servit d'émissaire auprès du chef de Bolé, le Boléwura à qui il demanda de lui remettre la tête de Gbaraga. Le Boléwura acquiesça à sa demande et lui fit rapporter la tête ; mais Bandaku ne s'en tint pas là. Il prit à témoin l'Asante que sa vengeance ne pouvait se satisfaire ainsi et qu'il allait détruire Bolé. La tradition rapporte qu'effectivement il attaqua Bolé et détruisit la ville (55).

---

(53) Angaï Isié, Lankara Isié, février 1973.

(54) Nebout in Clozel, 1906, p. 171 ; Kpilé de Danoa, janvier 1972 ; Goody, 1965, p. 34.

(55) Trugo Isié, Kpon Isié, février 1972.

Faut-il ne voir dans cette deuxième guerre Abron-Bouna qu'un simple épisode dans la série de conflits qui caractérisent à cette époque les frontières nord-ouest du royaume asante ; on serait tenté de le croire à la lecture de J. Goody qui évoque une alliance Bouna - Kong - Daboya - Gbuïpe - branche yacassé des Abron contre Nkoranza - Wenchi - Banda - branche zanzan des Abron-Asante. Mais c'est Goody lui-même qui souligne les contradictions auxquelles il arrive en recherchant à déterminer les réseaux d'alliance (56). D'un autre côté, l'explication avancée par I. Wilks ne paraît pas non plus être tout à fait satisfaisante : il voit dans la guerre Abron-Bouna l'une des dernières campagnes menées contre les territoires situés au nord-ouest du royaume asante et dominés par l'Islam ; ces territoires se seraient révoltés afin de restaurer l'ancien Asantehene Oséi Kwame qui avait été déposé du trône asante parce que considéré comme trop favorable à l'Islam ; cette révolte aurait été conduite par « le Gonja de l'Ouest et Bondoukou avec l'aide de Kong et probablement de Bouna ». Adingra aurait été une « créature » (57) du nouvel Asantehene et aurait été mis sur la « chaise » de Bondoukou pour remplacer le précédent roi, lui aussi considéré comme favorable à l'Islam et aux révoltés du parti pro-islamique, et mener cette campagne (58).

Effectivement, ce conflit Abron-Bouna soulève une grave question si on le replace dans le contexte politique général de la sous-région. En effet, comment expliquer qu'Adingra, roi des Abron, qui vient de nouveau après avoir été battu par les armées asante de refaire allégeance à l'Asantehene, peut avoir l'audace d'attaquer Bouna, l'allié privilégié des Asante ? De même, après sa victoire sur Bouna, Adingra fait transiter par Kumassi, les prisonniers qu'il vient de faire à Bouna comme Abu Bakr pour les vendre comme captifs aux comptoirs anglais installés sur le littoral du golfe du Bénin ; cela n'implique-t-il pas une complicité ou même l'appui de l'Asantehene ? E. Terray avance une explication qui peut être retenue ici comme hypothèse. Sous l'influence de sa forte communauté Dyula, le Bouna-Masa aurait pris position en faveur d'Oséi Kwame l'Asantehene pro-musulman destitué ; mais à la différence d'Adingra, en même temps que les chefs gonja, il continue à se ranger parmi les adversaires du nouvel Asantehene Oséi Bonsu. Ce serait donc en accord avec ce dernier qu'Adingra attaquerait les derniers adversaires d'Oséi Kwame : Adingra en aurait acquis « cette réputation de fantoche dont il ne parviendra jamais à se défaire complètement » (59).

---

(56) Goody, 1966, p. 33.

(57) Dupuis, 1824, p. 249.

(58) Wilks, 1968, p. 153 et 154.

(59) Terray, 1984, p. 1144.

Pourtant, cette interprétation des faits semble, elle aussi, en ce qui concerne l'histoire de Bouna, présenter quelques contradictions et même se heurter à une version locale des événements qui viennent d'être évoqués et plus généralement à cette constante dans l'histoire de ce royaume qui est l'alliance avec l'Asante. Sa position géographique le plaçant en dehors du glacis du territoire asante mais au contact de nombreux territoires où l'élément mandé-dyula joue un rôle très important, Bouna a toujours dû et su conserver des positions de type neutraliste dans les conflits qui pouvaient opposer les éléments islamisés avec les États hôtes « païens » au sein desquels ils exerçaient leurs activités principalement commerciales ; à Bouna même, un certain équilibre entre la communauté dyula et le clan royal semble avoir toujours pu se maintenir. D'autre part, jamais le royaume de Bouna, à la différence des royaumes gonja et abron, par exemple, n'a été tributaire ou vassal du royaume asante ou d'un autre royaume : ce qui a généralement exclu le type de manipulations politiques auxquelles se prêtent aisément certains des systèmes de type polydynastique et qu'illustre peut-être l'exemple abron : des trois lignages-quartiers entre lesquels le pouvoir suprême circule à Bouna, on ne peut pas citer l'un ou l'autre dont on puisse avancer qu'il est plus favorable à l'Islam ou qu'il appartient à un parti asante ou abron. De même, il faut bien constater qu'il n'y a pas eu chez les deux familles royales abron de « parti » particulièrement hostile à Bouna. Les deux l'ont été alternativement : la première guerre, celle de 1750, a été conduite par un Zanzan ; la deuxième, celle de 1804, par un Yacassé ; la troisième, celle de 1820, par un Zanzan. Enfin ce qui est certainement le plus important, ce sont les liens spéciaux dont on a vu qu'ils unissent les royaumes de Bouna et de Kumassi et qui ont un rôle probablement capital dans l'équilibre politique de toute la région du bassin de la Volta : il est difficile, en raison de la nature même de ces liens, d'imaginer l'Asantehene ordonnant ou même suggérant à Adingra l'invasion du royaume de Bouna.

Peut-être, en définitive, pour avancer une explication plausible de cette guerre Abron-Bouna, faut-il se référer à l'hypothèse la plus simple ? Dans la période de forte turbulence qu'a connue la sous-région après la destitution d'Oséi Kwame, le règne très éphémère de son successeur immédiat, Opoku Fofié, et l'avènement d'Oséi Bonsu, les rebellions des pays tributaires tels que le Gonja sur les marches septentrionales de l'empire vont entraîner un affaiblissement certain de l'autorité de l'Asantehene et une situation de quasi vide politique dont va profiter le Gyamanhene pour s'attaquer au maillon le plus faible des alliés de l'Asante : c'est-à-dire Bouna. Après tout, ce serait bien dans la manière

d'Adingra qui, dans les années suivantes, va « multiplier les provocations et les bravades à l'adresse de l'Asantehene » (60).

La dépendance imposée par le royaume asante au royaume abron qui doit payer un tribut annuel est ressentie très péniblement par les familles royales et l'aristocratie abron. Parmi eux, se crée un véritable parti de la guerre qui va encourager le roi Adingra dans ses comportements agressifs vis-à-vis de ses autorités de tutelle : ne va-t-il pas jusqu'à ordonner à ses artisans la fabrication d'une « chaise » en or à l'image même de la chaise Sika Dwa Koffi qui symbolise le pouvoir de l'Asantehene. D'actes d'insoumission en sanctions et amendes, se crée un climat d'escalade qui aboutit à la rébellion ouverte du Gyamanhene et à la guerre Asante-Abron. Préparée avec soin de part et d'autres et mobilisant des effectifs et des armements relativement importants pour l'époque, la guerre aboutit en 1818 au désastre de la Tain (61) : l'armée abron est exterminée et le roi Adingra meurt dans des circonstances dramatiques. C'est la ruine du royaume ; des captifs par dizaines de milliers sont emmenés vers Kumassi d'où ils sont redistribués aux principaux chefs et aux alliés ; la ville de Bondoukou et les principaux villages sont rasés et détruits, de nombreux habitants se sont enfuis vers l'ouest, soit dans l'Ano, soit vers Kong : le royaume est menacé de désintégration par la sécession de provinces comme le Nassian ; enfin il retombe sous la férule de Kumassi.

D'ailleurs, à Bouna, l'interprétation de ces événements est sans équivoque : le roi asante apprenant la défaite de Bouna due aux armées d'Adingra fut extrêmement contrarié par l'initiative de ce dernier : c'est de cette date que remonterait la grande défaite où va tomber Adingra auprès du roi asante ; la mort d'Adingra tué par les Asante à la bataille de la Tain en 1818 est considérée par la tradition orale de Bouna comme leur propre revanche contre Adingra. Elle est l'œuvre de leur allié privilégié asante. Le roi Oséi Bonsu sanctionne d'ailleurs cette victoire en réclamant auprès des Abron vaincus les captifs originaires de Bouna ramassés par eux lors du conflit de 1804-1805. Ces captifs libérés dont un grand nombre appartient au lignage-quartier Gago sont acheminés sur Kumassi : de là, des représentants de l'Asantehene les raccompagnent jusqu'à Bouna avec des présents pour le roi dont une vaste ombrelle richement chamarrée (62).

Kofi Fofié, le successeur d'Adingra, hérite d'une situation désastreuse : il doit notamment verser une indemnité de guerre exigée par l'Asantehene Oséi Bonsu. La tentation est forte pour

(60) *Ibid.*, p. 1150.

(61) Terray, 1984, p. 1151 et ss.

(62) Kpilé, Danoa, janvier 1973.

Fofié d'attaquer l'Ano, l'État voisin qui est peu peuplé et riche en or. Malgré un passé d'entraide et d'amitié entre les deux États, malgré les réticences de nombreux notables abron qui se souviennent de ces bonnes relations, Fofié et son armée traversent le Comoë pour rejoindre Grumania et le centre du pays Ano. C'est à Morokou que Dian Wattara, le chef de l'Ano et sa troupe vont encercler l'armée abron et par les sortilèges d'un marabout provoquer une crue subite du fleuve qui va couper leur retraite. La déroute est complète (63), les soldats abron se noient par centaines et Fofié, se voyant battu, se donne la mort. Ce deuxième désastre abron, d'après une analyse des différents textes et traditions disponibles, que Terray situe en 1821, va encore contribuer à l'isolement du Gyaman et à son affaiblissement face à la puissance de l'Asante.

Pourtant une fois encore, ne pouvant s'attaquer de front à leurs maîtres de Kumassi, ils vont s'en prendre aux fidèles alliés de ces derniers : le royaume de Bouna. Les causes des conflits Abron-Bouna ne doivent pas être cherchées seulement dans l'analyse du contexte politique de cette partie de l'Ouest africain au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Sur le plan économique, le royaume de Bouna et surtout sa cité marchande sont en compétition certaine avec le royaume abron et Bondoukou, la ville « dyula » qu'il protégeait : aussi bien les caravanes faisant le trafic nord-sud que celles faisant le trafic est-ouest pouvaient choisir de passer soit par Bouna, soit par Bondoukou ; les deux villes servaient d'entrepôt et de centre de réexportation pour l'importante production de kola de la région de l'Ano-Mango sur la rive droite du Comoë. La concurrence se faisait aussi sentir sur le marché de l'or puisque les deux régions étaient productrices avec probablement un avantage pour Bouna dont la production extraite des placers lobi allait en augmentant avec l'immigration lobi.

Assez rapidement après son avènement sur la « chaise » abron, Kwasi Yéboa, successeur du malheureux Kofi Fofié, pense à attaquer Bouna : s'emparer de la ville, piller la ville et le royaume, en ramener des captifs, détourner vers Bondoukou le trafic commercial qui passe par Bouna sont autant d'objectifs qui peuvent renforcer la puissance économique et le prestige du royaume abron très appauvri en hommes et en biens. La tradition orale du Gyaman donne comme cause de la nouvelle guerre une série d'incidents qui semblent plutôt des prétextes à l'ouverture du conflit : querelles, insultes ou mauvais traitements infligés par des gens de Bouna à des gens du Gyaman, querelles frontalières sur l'appartenance de tel ou tel village à l'un ou l'autre royaume,

---

(63) Terray, p. 1224 et ss.

refus de Bouna de rendre les épouses royales du Gyaman qui se sont enfuies lors de la défaite abron en face des Asante en 1818. En fait, l'origine du conflit est plus profonde : « Les Abbron éprouvent confusément le besoin de se rassurer sur leur propre valeur après les désastres de 1818 et de 1821 ; pour reprendre confiance en eux-mêmes, il leur faut une campagne victorieuse, et que la démonstration se fasse aux dépens d'un allié des Asante ne rend l'aventure que plus tentante ; tel est, semble-t-il, le sentiment qu'exprime l'imam de Bondoukou lorsqu'il déclare : "Les Abbron voulaient faire la guerre et prendre leur revanche". D'autre part, les dirigeants du royaume sont soucieux de combler les vides que l'invasion asante a creusé dans les rangs de la population : pour la première fois, la recherche des captifs est citée comme un des buts de l'entreprise » (64).

A la première occasion qui se présenta et qui lui fut fournie par ses vieux alliés, les Pantara de Banda, Kwasi Yeboa, réunit ses troupes pour attaquer le royaume de Bouna. La tradition orale de Bouna relie cette dernière guerre Abbron-Bouna à un conflit qui avait éclaté auparavant entre les Asante et les Pantara. Sur le conflit initial, d'autres documents permettent d'apporter des précisions. Les Banda avaient participé aux côtés des Asante à la guerre Asante-Abbron qui s'était terminée par l'écrasement de l'armée abron d'Adingra à la bataille de la Tain en 1818 ; ils avaient reçu en échange de leur participation d'importants bénéfices en captifs et territoires annexés (65). Pourtant, ils s'estimèrent lésés dans le partage des dépouilles d'Adingra et pour des raisons plus ou moins explicites, ils s'attirèrent les reproches des Asante. Voici comment la tradition de Banda relate ces événements : « Après la guerre, les Banda furent accusés de s'être montrés lâches au cours de la campagne. En conséquence, les Asante leur infligèrent une amende de 1 000 *peredwan* de poudre d'or, mais ils refusèrent de la payer, déclarant qu'ils ne comprenaient pas les raisons de cette punition. Les Asante leur offrirent le choix : ou bien l'amende serait versée, ou bien deux membres du lignage royal seraient envoyés à la cour de l'Asantehene en qualité d'otages. Cette proposition répandit la frayeur parmi les Banda, ils estimèrent qu'en leur demandant des otages, les Asante voulaient les réduire en esclavage. Ils abandonnèrent donc Dadiase pour se réfugier à Bouna, bien que leur plan initial fut de regagner Kakale, leur terre d'origine » (66). Terray en confrontant tra-

(64) *Ibid.*, p. 1268.

(65) *Ibid.*, p. 1257.

(66) Banda Stool History cité par Terray, 1984, p. 1257. De son côté, la tradition de Banda telle qu'elle a été transcrite par J. Goody (1965, p. 36) décrit ainsi les mêmes événements :

ditions et documents écrits situe cet épisode entre la fin de l'année 1821 et le milieu de 1824 (67).

Comme on va le constater, les deux traditions se complètent assez bien : effectivement, la tradition orale de Bouna rapporte que l'arrivée des Pantara sur les terres du royaume se situe sous le règne de Tiemponu, c'est-à-dire approximativement selon la chronologie établie au chapitre précédent à partir de 1816 et avant 1825. En les accueillant, le roi Tiemponu leur déclare : « Restez, vous serez comme nos femmes ! » En effet, les Banda-Pantara ne sont pas pour Bouna de véritables étrangers : on se rappelle, en effet, comment les premiers descendants de Bunkani firent venir des spécialistes orpailleurs pantara dès le XVII<sup>e</sup> siècle depuis la région de Banda où ils étaient établis pour venir exploiter les placers de la région de Bouna (68). Enfin, il faut aussi se souvenir que les Pantara pouvaient compter à Bouna sur l'appui, l'aide et l'assistance des groupements ligbi qui formaient l'un des éléments les plus anciennement installés, les plus stables et les plus considérés de la population de la ville de Bouna : les Ligbi étaient arrivés à peu près en même temps que les Nafana-Pantara dans la région de Banda-Fougoula. Les Ligbi versés dans le commerce de l'or s'associèrent étroitement avec les Pantara qui se spécialisaient dans l'orpaillage et, entre Pantara et Ligbi, s'établit le même type de rapport qu'entre le clan royal de Bouna et koulango d'un côté et dyula de l'autre, de telle façon que les Pantara avaient aussi le droit de dire des Ligbi que « c'étaient leurs femmes » (69). Ces deux raisons, les relations de voisinage et de parenté qui existaient de longue date entre eux et les gens de Bouna, l'aide et la protection que leur devaient les Ligbi, firent tout naturellement choisir aux Pantara, Bouna comme lieu de refuge quand les Asante cherchèrent à les exploiter abusivement. Ainsi la tradition orale de Bouna retient que devant les

---

« Quelques années après la guerre contre les Fanti de 1807, l'Asantehene avait mandé les Banda (Pantara) pour qu'ils l'aident à liquider une rébellion en pays abron. Après ces combats, les Asante les avaient accusé de poltronnerie et à ce titre leur avaient infligé une lourde amende. Plutôt que de la payer, les Pantara avaient quitté Banda pour Bouna avec l'intention de regagner le Djimini. Mais une querelle éclata entre les deux groupes et ils chassèrent les habitants de Bouna de leur propre ville. Avec l'aide d'un allié, ces derniers firent une attaque surprise et repoussèrent les Banda jusque chez les Abron dont ils demandèrent l'assistance pour attaquer Bouna de nouveau. Ces forces combinées conquièrent finalement Bouna et les Banda restèrent à Duma, une région inhabitée dans les environs de Bouna. Ils ne retournèrent dans leur ancienne capitale que lorsque l'Asantehene, Kwaku Dua I (1834-1867), leur envoya un message leur promettant qu'il les laisserait dorénavant en paix. »

(67) Terray, 1984, p. 1258.

(68) Labouret, 1931, p. 22.

(69) Notables de Ligbiso, janvier 1973.

menaces asante, les Pantara s'étaient enfuis et s'étaient réfugiés auprès du roi de Bouna qui leur avait concédé des terres au sud de la ville (70). Apprenant cela, l'Asantehene Oséi Bonsu demanda au roi de Bouna, Tiemponu, de les renvoyer dans leur pays ; Tiemponu, à la demande de ses conseillers ligbi, intervint auprès de l'Asantehene pour lui demander d'accorder le pardon aux Pantara et de leur permettre de rester à Bouna. Oséi Bonsu accepta mais tint à prévenir le roi de Bouna en ces termes : « Les Pantara sont des gens peu courageux et ce sont des traîtres : bientôt, ils vont aussi vous attaquer ! » Effectivement, très vite, les Pantara commencèrent à se faire remarquer par leurs actes d'indiscipline et leurs provocations (71).

Une année où les récoltes avaient été médiocres, le petit mil (*godji*) avait atteint un prix excessif, vingt cauris pour une petite calebasse et de nombreux habitants de Bouna éprouvant de la gêne pour en acheter, le roi de Bouna, Tiemponu, demanda à ceux qui vendaient du mil de réduire le prix à dix cauris pour une calebasse : les Pantara qui récoltaient du mil sur leurs champs refusèrent de baisser leur prix comme les autres cultivateurs de Bouna. Une autre fois, des Pantara, avec leurs couteaux, blessèrent à mort un bœuf appartenant aux Kambara : le roi de Bouna voulut les punir sévèrement mais les Kambara, flairant la provocation et ne voulant pas être à l'origine d'un palabre, retirèrent leur plainte. Une nouvelle provocation, cette fois à propos d'une vente de bière de mil, fit éclater le conflit. Un Pantara était l'amant d'une nièce, fille de sœur (*nionsé*), du défunt roi Bandaku. Cette fille était aussi convoitée par le propre fils de Bandaku. Un jour, ce dernier se rendit chez la fille pour lui acheter de la bière de mil qu'elle venait de fabriquer ; comme il avait oublié de se munir d'argent, c'est-à-dire de cauris, et que la fille était pressée de vendre sa bière, le garçon lui laissa en gage son couteau en lui disant : « Je reviendrai un peu plus tard avec des cauris et je reprendrai mon couteau. » Mais le Pantara qui aussitôt après arriva pour rendre visite à la fille, trouva le couteau et s'enquit de sa provenance : elle lui expliqua pourquoi le couteau était là mais le Pantara, par jalousie et malgré les observations de la fille, s'empara du couteau en lui laissant en échange l'argent de la bière de mil. Au fils de Bandaku qui revenait avec l'argent pour rechercher son couteau, la fille raconta comment le Pantara l'avait emporté. Le fils de Bandaku et quelques camarades qu'il avait réunis se rendirent chez le Pantara pour lui reprendre le couteau et lui donner une correction. Quand la nuit fut tombée, la fille vint apporter au Pantara son dîner dans leur cour ; là, elle

---

(70) *Ibid.*

(71) Moussa Camara, février 1972.

trouva tous les Pantara réunis pour comploter la mort du fils de Bandaku et de sa famille pour le lendemain. Entendant cela, la fille se précipita chez le roi Tiemponu pour l'avertir du danger ; le roi dit alors : « Bandaku était mon frère : s'ils veulent tuer son fils, c'est donc à moi qu'ils en veulent ! Nous allons nous battre ! » La tradition de Banda telle qu'elle a été recueillie par Terray (72) confirme et précise que le conflit a bien éclaté à propos d'un couteau ébréché que se disputent Sié, un fils du roi de Banda, Wuludwo et un « prince » de Bouna.

La tradition de Bouna qui a certainement tendance à présenter les faits sous un jour favorable aux armes de Bouna rapporte que, devant ce début de conflit ouvert, le roi de Bouna décida de se replier hors de la ville pour préparer une riposte contre les Pantara (73). Il semble plus plausible que ce premier affrontement trouva les hommes du roi inorganisés et que, par surprise, les Pantara s'emparèrent de la ville, cependant pas tout à fait assez rapidement pour que le roi et une grande partie de ses hommes ne puissent l'évacuer et s'installer à Kaniégori, village qui n'existe plus aujourd'hui et qui est situé dans la chefferie de Vigoli, à environ 40 kilomètres au nord-est de la ville. Là, le roi Tiemponu lança des appels à ses chefferies, Danoa, Angaï, Nian-dégi, pour qu'elles rassemblent leurs armées ; puis avec elles, le roi avança vers Bouna en faisant étape à Hiengbé, village situé juste au nord de Bouna, dont le nom provient d'un arbre à l'ombre duquel il est construit. La tradition raconte que deux Pantara avaient poussé l'audace jusqu'à venir dans ce village et grimper sur cet arbre pour en cueillir les fruits pendant que le roi Tiemponu délibérait à son ombre ; ils furent trahis par deux petites baies noires qu'ils laissèrent tomber aux pieds du roi : deux coups de feu tirés par les hommes de Tiemponu firent tomber les deux Pantara : l'un fut tué, le deuxième ne fut que blessé. Ce dernier eut les bras coupés au niveau des coudes et il eut le dos dépecé avant d'être renvoyé vers ses frères Pantara. C'était une déclaration de guerre brutale. Au même moment, tous les chefs des deux ailes et du centre de l'armée du roi Tiemponu firent retentir les grands tambours de guerre (*tinmana*), puis ils se mirent en marche contre les Pantara qu'ils chassèrent de Bouna et repoussèrent jusqu'après Bandioli, à 70 kilomètres au sud de Bouna, vers la Volta Noire (74).

Les Pantara traversèrent le fleuve près de Tokala, village aujourd'hui disparu, pour se mettre sous la protection de Bolé. Tiemponu envoya aussitôt une délégation au roi de Bolé, le

---

(72) Cité par Terray, 1984, p. 1268-69.

(73) Kpilé, Danoa, janvier 1973.

(74) *Ibid.*

Boléwura, pour lui demander de livrer les Pantara : celui-ci leur répondit par un proverbe (*lambara*) : « Si vous chassez l'écureuil, il rentre dans la brousse. » Ce qui voulait dire que, de la même façon, que l'écureuil une fois qu'il est rentré dans la brousse, les Pantara étaient auprès de lui hors de danger, c'est-à-dire sous sa protection. Le roi de Bouna fit répondre par un autre proverbe : « Pour chasser l'écureuil dans la brousse, on brûle les herbes », ce qui équivalait à une déclaration de guerre. Les Pantara et le roi de Bolé, pour faire face aux armes de Bouna, décidèrent alors d'appeler à l'aide le roi des Abron et ainsi Bouna se trouva acculé à une nouvelle guerre contre le Gyaman. De son côté, la tradition de Banda raconte les faits de façon analogue, après la première bagarre et l'évacuation de Bouna par ses habitants qui laissent la ville aux Pantara : « Un vendredi à l'aube, les Bouna et leurs alliés assiégèrent les Banda, qui avaient célébré la veille leur fête annuelle de Til, et qui étaient pour la plupart ivres-morts ; les assaillants massacrèrent bon nombre de Banda et parmi eux beaucoup d'anciens et de membres du lignage royal. La confusion fut terrible et les survivants prirent la fuite... Leur exode les conduisit jusqu'à Kangélé, localité du Gyaman. Du village, Wuludwo aperçut les collines du Banda : il refusa de les gravir et de regagner le territoire où son peuple s'était d'abord installé, de l'autre côté des hauteurs, et il finit par se donner la mort en absorbant du poison. Dabla, descendant de Kralongo, fut intronisé comme successeur de Wuludwo et continua de fuir vers le Gyaman. Pour se venger des Bouna, les Banda demandèrent l'aide des Gyaman (75). » Un des premiers administrateurs français à Bouna, le lieutenant Chaudron, avait recueilli en 1902 une version analogue (76) : « Le roi de Bondoukou..., à la demande de Youkoula Mansa, roi des environs de Wonky (Côte d'Or), déclara la guerre à Bouna Mansa ; les hostilités furent amenées par une rixe entre Pakhallas et captifs de Youkoula. » Youkoula est l'appellation déformée de Fughula, nom *mandé* pour Banda et sa population Banda-Nafana.

Pour Bouna, la guerre débute dans des conditions qui lui sont très défavorables : une grave épidémie de variole ramenée de la campagne contre Bolé vient de ravager le royaume en faisant de très nombreuses victimes ; de plus, les munitions sont rares à Bouna à cette époque et la supériorité militaire des Abron qui se préparent à une revanche depuis leurs dernières défaites contre les Asante et le Mango est certaine. D'autre part, des dissensions ne tardent pas à apparaître dans le camp de Bouna : le chef de Yalo, Naï, qui appartient au quartier Kunga et qui est l'héritier

(75) Banda Stool History cité par Terray, 1984, p. 1269.

(76) Chaudron, 1902, p. 7.

présomptif du roi Tiemponu, semble prêt à la trahison pour accéder plus vite au pouvoir : on dit de lui qu'il n'a pas de balles pour son fusil. D'autre part, un autre prince du quartier royal de Gago qui sera roi sous le nom de Garambo est en conflit avec le roi Tiemponu (77). Lors de la dernière guerre que Tiemponu vient de mener contre les Gonja de la chefferie de Bolé, Garambo qui est un des principaux lieutenants de l'armée de Bouna a fait captive une fille très belle avec l'intention de l'épouser. Mais, au cours de la répartition des captifs qui suit la bataille, le roi s'attribue la belle captive et en fait aussitôt sa femme. Garambo en garde une grande rancœur contre le roi : lorsque ce dernier le convoque pour l'avertir d'avoir à se préparer pour faire la guerre aux Abron, Garambo lui répond : « est-ce que la femme abron est aussi belle que la femme de Bolé ? » Devant cette insolence, le roi chasse Garambo et lui interdit de s'enrôler dans l'armée.

Pour compenser sa faiblesse militaire, le roi de Bouna, Tiemponu, réclame de l'aide à ses alliés asante qui lui expédient un contingent de mille fantassins armés de fusils. De l'autre côté, le roi du Gyaman réunit une armée très nombreuse à laquelle participent, contrairement aux campagnes de 1818 et de 1821, tous les grands chefs du royaume et de ses dépendances (koulango du Nassian, anyi du Bona, etc.) (78), au total environ 20 000 hommes d'après Chaudron (79).

Effectivement, la campagne militaire débute de façon déplorable pour les forces de Bouna, comme c'est la saison de l'hivernage, les herbes sont hautes et les mouvements de troupes sont facilement repérables par les traces qu'elles laissent dans la savane. De fait, la guerre fut courte et, très vite, elle tourne mal pour Bouna. Après un premier combat sans résultat, non loin de la Volta, une seconde attaque des Abron près d'Ansoum à une quinzaine de kilomètres au sud de Bouna est décisive : l'insuffisance des munitions dans le camp de Bouna et la trahison de Naï ont raison de l'armée de Tiemponu, malgré le courage de son frère Bwakoro, chef de Danoa et, à ce titre, commandant de l'aile droite de l'armée et qui est héroïque au combat. Selon la tradition de Bouna, devant ce désastre, Tiemponu préfère s'empoisonner (80).

Naï, le traître, qui était un fils de Gbulumbo, le dernier roi du quartier-lignage Kunga, suivit les Abron à la fin de la guerre pour s'installer dans la région de Nassian, près du fleuve Comoë, mais

(77) Kpilé, Danoa, janvier 1973.

(78) Terray, 1984, p. 1270.

(79) Chaudron, 1902, p. 8.

(80) Kpilé, Danoa, janvier 1973, cf. aussi Niangoran-Bouah, 1981, p. 98 et 171.

les Abron le méprisaient pour avoir trahi ses frères et aussi le craignaient : un homme qui a trahi une fois peut recommencer, et cette fois la trahison se ferait aux dépens de ses alliés abron. Ces derniers décidèrent donc de le tuer. Après cette mort, persuadés que leur terre serait souillée par son cadavre, les Abron enfermèrent le corps de Naï dans une caisse qu'ils suspendirent au-dessus d'une rivière de façon que l'eau emporte ses restes maudits.

D'après la tradition recueillie par Chaudron au début du siècle :

La bataille s'engagea à Ansoum sur la rivière Bê ; les Pakhalla furent complètement battus, Bouna pris et livré aux flammes. Les habitants s'enfuirent dans le Djimini et à Lokhosso. Le roi suivi par son griot réussit à se réfugier dans la brousse ; le soir même de la bataille, il voulut rentrer dans sa capitale, mais son griot lui dit : « Où veux tu aller ?, Bouna brûle, il n'y a plus personne ! » Désespéré, Tiemponu se donna la mort (81).

Les Abron détruisirent Bouna et poussèrent même jusqu'à Angaï qu'ils détruisirent et dont ils tuèrent le chef. De nombreux habitants furent tués, d'autres faits prisonniers, d'autres enfin s'enfuirent dans diverses directions : Djimini, Lokhosso et le pays Gan ; certains traversèrent la Volta et s'installèrent vers Wa, dans la région de Dorimon (ou Doloma) (82). D'après la version de cette guerre recueillie à Bondoukou (83), c'est-à-dire du côté abron, par Tauxier : « Kouassi Eboua ou Yéboua fit la guerre au royaume de Bouna. Il fut vainqueur et fit couper la tête à Tiéponn ou Tiéponi Kouassi, le roi de Bouna de l'époque. Il se fit montrer par un fils de l'ancien roi (le roi qui avait pu s'enfuir lors de la dernière expédition des Abron contre Bouna) la tombe de son père, fit déterrer le cadavre et lui fit couper la tête. Ensuite, il fit égorger le jeune homme sur sa tombe. Cette vengeance accomplie, il revint à Bondoukou. »

Effectivement, les Abron font rechercher le cadavre de Tiemponu, le décapitent pour accrocher son crâne à leur grand tambour de guerre. Mais ils vont pousser la vengeance beaucoup plus loin : on se rappelle que, lors du conflit Abron-Bouna de 1804-1805, le Gyamanhene Adingra s'était emparé de Bouna après l'écrasement de l'armée du roi Gbulumbo : celui-ci s'était enfui pour aller se suicider au village de Varalé. Adingra, rappelé d'urgence dans son royaume, n'avait pas eu le temps de retrouver le cadavre de Gbulumbo et de s'emparer de son crâne. Mais Kwasi Yéboa veut en 1825 parfaire la victoire de son prédéces-

(81) Chaudron, 1902, p. 8.

(82) Angaï Isié, août 1969.

(83) Tauxier, 1921, p. 107.

seur Adingra : il va se faire indiquer l'endroit où Gbulumbo est enterré par un membre de la famille royale qui est prisonnier, il va faire exhumer le corps de Gbulumbo pour le faire décapiter et le crâne de Gbulumbo va venir s'ajouter aux trophées abron. Comme le montre la version ci-dessus, recueillie par Marty, il pousse le raffinement de la vengeance jusqu'à sacrifier le fils du défunt roi sur la tombe profanée de son père (84) ! Les conséquences de la défaite sont lourdes pour le royaume de Bouna. Plusieurs centaines de prisonniers sont emmenés au Gyaman dont un certain nombre sont installés dans la résidence royale de Tabagne où leurs descendants habitent encore aujourd'hui et constituent le quartier Kolio ; enfin, une très forte indemnité, payable en poudre d'or, est exigée par les Abron (85).

Les conflits frontaliers sont tranchés en faveur du Gyaman qui annexe ainsi les villages de Gbanhui et de Peteï (86). D'autre part, le *no man's land* existant entre le territoire de Bouna et celui de Nassian est étendu : « Le territoire des Pakhallas de Nassian... avait jadis une étendue beaucoup plus considérable. Sa frontière nord qui passe un peu au dessus de Nala a été reculée vers le sud à la suite d'une guerre dirigée par Yéboua contre Bouna. Pour éviter des représailles, les gens de Nassian, qui avaient prêté main forte à ce prédécesseur d'Ardjimani, ont senti en effet la nécessité de mettre entre leurs villages et ceux de Bouna une zone inhabitée d'une quarantaine de kilomètres de largeur (87). »

Les Pantara qui avaient été à l'origine du conflit, en trahissant la confiance de leurs hôtes de Bouna, vont s'installer dorénavant dans la partie méridionale du territoire de Bouna sur un site appelé Duma, assez proche de leurs alliés du moment, les Abron ; c'est seulement dans les années 1849-1850 qu'ils regagneront la région de Foughoula-Kintampo qu'ils avaient quittée lors de leur conflit avec les Asante pour venir se réfugier à Bouna (88).

Cette série de défaites infligées par le royaume abron au royaume de Bouna amène à se poser un certain nombre de questions sur la nature de la guerre entre États dans cette partie de l'Ouest africain aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. En effet, comment se fait-il que l'évolution des rapports de force entre les deux royaumes n'ait pas abouti soit à la destruction du plus faible des deux partenaires soit à son annexion et à son rattachement au

(84) Terray, 1984, p. 1271.

(85) Niangoran-Bouah G. 1981, p. ; 98 Terray, 1984, p. 1271.

(86) Cf. deux versions de la tradition orale à propos du litige entre Bouna et Abron sur l'appartenance des villages de Gbanhui et de Peteï : CI XV 34-66.

(87) Rapport Braulot (1893) ANSOM Côte d'Ivoire III.

(88) Terray, 1984, p. 402 et p. 1276.

plus fort. A propos de conflits de même nature entre le royaume abron et son puissant voisin asante, Terray remarque : « Les États vaincus ne sont pas détruits : la conception akan du monde interdit, en effet, l'annexion pure et simple. Comme l'écrit Kwamé Arhin : "un homme ne peut gouverner réellement une région que s'il est l'héritier légitime du fondateur disparu de l'oman (nation) : ce dernier est le gardien spirituel de l'oman." Faisant un parallèle avec les conflits européens du XVIII<sup>e</sup> siècle, Terray note : "ils visent à transformer les équilibres entre les partenaires, non à réduire le nombre de ceux-ci... tandis que la guerre au sein du monde akan engendre un processus de concentration étatique qui fait, peu à peu, tomber les petites puissances sous la domination des grandes pour les subordonner toutes à un pouvoir unique". »

Comme on a pu le constater, les enseignements apportés par l'histoire du royaume de Bouna se différencient largement de cette interprétation du rôle de la guerre dans le monde akan : jamais, en effet, Bouna, malgré ses défaites répétées, n'est même devenu tributaire de l'Abron.

Quelles peuvent être les causes de cette préservation de son indépendance politique ? On a vu comment l'alliance asante avait probablement joué un grand rôle dans ce sens mais il faut invoquer deux autres facteurs qui ont pu avoir leur importance, dont l'un a été suggéré par Terray et l'autre par K. Arhin dans le texte qui vient d'être cité. Le premier concerne le domaine des communications : en effet, la distance, jointe à la longueur des trajets toujours accomplis à pied et sans animaux de bât, rendait très difficile et aléatoire toute tentative d'extension géographique importante de l'autorité de l'État. Le rayon d'action du pouvoir en milieu forestier ne dépassait guère 100 ou 200 kilomètres, alors que dans les États de la savane soudanienne où la cavalerie était utilisée, le territoire sous contrôle pouvait être beaucoup plus vaste.

Le deuxième facteur concerne le domaine politico-religieux : on reviendra ultérieurement sur le rôle de la terre dans le subtil équilibre existant entre les éléments de population réputés autochtones et les conquérants qui ont fondé le royaume ; mais ce sont les accords entre ces puissances chtoniennes et la dynastie régnante que tout nouveau conquérant doit remettre en question avec les risques que cela peut comporter : maladies, épidémies, sécheresses, etc. ; c'est sans doute, en grande partie grâce au pouvoir omniprésent de la terre (*saako*) et de ses représentants au sein du royaume que celui-ci à pu conserver, au cours de ses siècles tourmentés, son indépendance.

### **La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : l'expansion économique, l'approche des désastres**

Trogona fut, d'après Chaudron, intronisé à Lokhosso où de nombreux habitants de Bouna s'étaient réfugiés ; sous son règne, c'est-à-dire dans les années 1830, une campagne s'organise contre la petite chefferie de Wetchiau, située à environ 40 kilomètres au sud-ouest de Wa. Elle est une conséquence de la troisième guerre Bouna-Abron des années 1825. En effet, à la suite de la défaite des armées de Bouna du roi Tiemponu, des habitants s'étaient aussi réfugiés dans la région de Wetchiau ; ils y furent assez mal reçus. On ne leur donna que très peu de nourriture et des filles de Bouna furent prises comme captives. Les remontrances ainsi que les appels à sa mansuétude, que firent au chef de Wetchiau les notables de Bouna réfugiés à Wetchiau, restèrent sans effet. Aussi, en guise d'avertissement pour des représailles éventuelles de la part des autorités de Bouna, ils envoyèrent au chef de Wetchiau ce proverbe : « Dans les champs, tu ramasses des termites pour tes poussins mais, arrivés en ville ce sont les poulets qui les mangent » (89). Effectivement, dès qu'il fut nommé roi et qu'il eut reconstitué une partie de ses forces armées, Trogon rassemblera des troupes à Tiemtaga, village de la région de Danoa au nord de Bouna, assez proche de Wetchiau ; il désigna comme chef de cette armée un de ses « fils », chef de Niandégi et futur roi sous le nom de Garambo, avec comme instructions de libérer et de ramener leurs concitoyens en évitant autant que possible de verser le sang humain. Garambo exécuta strictement les ordres qu'il avait reçus. Il décomposa ses troupes en trois corps d'armées selon leur origine, celui des soldats de Bouna, celui des soldats de Danoa, celui des soldats d'Angaï. Chacun encercla un des trois principaux villages de la chefferie de Wetchiau où étaient installés les réfugiés de Bouna. Les trois villages se rendirent presque sans combat : les hommes de Bouna furent libérés et un certain butin fut ramassé, sans qu'il ait été fait aucune victime (90).

Garambo a laissé dans la tradition orale de Bouna l'image d'un « roi conquérant » (91). Un conflit interne ayant éclaté au sein du royaume gonja entre deux des principales chefferies, Bolé et Tuluwe pour la possession du titre de yagbumwura porté par le souverain du Gonja, le roi de Bouna aurait été choisi

---

(89) Chaudron, 1902, p. 7-8, Kpilé de Danoa, février 1973.

(90) *Ibid.*

(91) Chaudron, 1902, p. 7-8 ; aussi, Terray, 1984, p. 1278-1279 ; Wilks. I, 1975, p. 275.

comme arbitre entre les deux parties. Secrètement, Garambo aurait pris position pour le Tuluwewura : à cette occasion, traversant la Volta Noire, les armées de Bouna se seraient emparées de la ville de Bolé qu'elles auraient pillée et détruite, ainsi que les villages venus à son secours. Le conflit se serait généralisé, l'une des parties faisant appel au Gyaman et l'autre à l'Asante. L'armée asante venant mettre de l'ordre au sein du royaume gonja qui lui était tributaire, les troupes du roi de Bouna, voyant son allié héréditaire venir faire la police dans la région, évacua aussitôt Bolé et ses environs. Poursuivant sa progression en direction du nord, l'armée de Garambo vint attaquer toujours sur la rive gauche de la Volta Noire les Dagari de Dorimon (ou Doloma) : des habitants de Bouna s'étaient aussi réfugiés dans cette région, une vingtaine d'années auparavant à la suite de la défaite de Bouna dans le dernier conflit Gyaman-Bouna ; les Dagari poursuivaient ces réfugiés de leurs sarcasmes en leur rappelant sans cesse qu'ils n'avaient pas su se battre contre l'armée abron. En 1848, selon notre chronologie, Garambo prit ce prétexte pour menacer Dorimon : son chef, devant la supériorité des troupes de Bouna, demanda son pardon et céda aux exigences de Garambo à qui il remit de nombreux fugitifs et des cadeaux variés. Chaudron qui a recueilli une version de cette tradition (92), ajoute que Garambo « ne profita pas de ses victoires et qu'il mourut en rentrant à Bouna ».

A son arrivée à Bouna, en 1900, Chaudron confirme ce fait : « Les règnes de Koumbilé, de Ambimbiligé, de Kambogpi et de Djedoua furent paisibles. Bouna devint une grande ville et un marché très important : l'aisance y fut générale, aussi les fugitifs commencèrent-ils à revenir » (93). Selon notre chronologie, ces quatre règnes correspondent à la période 1848-1872.

Effectivement, le milieu et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, jusque vers les années 1890, sont pour le royaume de Bouna une période de relative accalmie surtout si on se réfère aux séries de conflits qui se déroulent au sud et au sud-est sur les frontières de l'empire asante. En premier lieu, les Abron laissent enfin en paix Bouna, trop occupés qu'ils sont à tenter de s'affranchir du joug asante et à obtenir un accès direct aux comptoirs britanniques du golfe du Bénin et plus précisément de Cape-Coast. A partir de 1874, année de la défaite asante par les Anglais, les rois abron prennent la tête de plusieurs coalitions contre Kumassi, tandis qu'eux-mêmes ont à faire face à la sécession de groupes auparavant alliés à eux tels que Banda et Badu qui de leur côté sont soutenus par les Asante. En 1882, l'Asantehene, au nom de la vieille

(92) Chaudron, 1902, p. 8-9.

(93) Terray, 1984, p. 1755.

alliance qui lie les deux familles royales, demande au roi de Bouna d'intervenir à ses côtés contre les Abron dans leur conflit avec Banda et Badu mais celui-ci peu désireux de se confronter de nouveau avec les Abron décline cette invitation à participer à ces luttes armées (94). Les déplacements de population liés à ces conflits ont comme principale conséquence sur le plan économique une réorganisation géographique des réseaux commerciaux : Salaga après l'assassinat de nombreux marchands asante perd son rôle de grand marché et d'entrepôt pour l'empire asante. Kintampo, Bondoukou, Wenchi, avec des hauts et des bas suivant la conjoncture politico-militaire, voient augmenter leurs activités commerciales ; Bouna qui se trouve en dehors mais non loin des zones troublées profite largement de cette situation marginale. Bien que cette partie de l'Afrique de l'Ouest soit engagée depuis les débuts de l'occupation coloniale (Dabou et Assinie sur le golfe du Bénin, le Haut-Sénégal-Niger au nord) dans un processus historique maintenant irréversible, qui va amener en deux décennies le démantèlement de toutes les structures politiques et économiques mises en place au cours des siècles précédents, un royaume comme celui de Bouna connaît une de ses périodes de plus grande prospérité.

Les Lobi et les Birifor s'installent de plus en plus nombreux sur les marches septentrionales du royaume : la région de Batié-Sud est atteinte vers 1880. A partir de cette date, la poussée des Lobi se fait encore plus forte et dans la dernière décennie du siècle, on trouve les Lobi largement déployés selon un grand arc de cercle d'un rayon d'environ 80 à 100 kilomètres et ayant Bouna pour centre, allant de Dokita au nord de Bouna où la colonne anglaise Henderson-Ferguson va les trouver installés en grand nombre en 1897, passant par Kalamou, Doropo et aboutissant vers Tehini à l'ouest sur la route du Nembraï et du Comoë (95). L'indépendance et la turbulence naturelle des Lobi, les exigences souvent abusives des commerçants dyula et des chefs de province entraînent parfois des groupements lobi dans des révoltes sporadiques comme celles que les troupes du roi Burukurunu matent aisément en 1885 et 1887 par la destruction de quelques campements (96). Une autre activité militaire de cette époque consiste à organiser des raids dans les pays voisins pour récupérer les captifs qui, périodiquement, trouvent le moyen de s'enfuir : c'est ainsi que Burukurunu mène une campagne dans le Djimini en 1888.

(94) Chaudron, 1903, p. 8-9.

(95) Labouret, 1931, p. 30 ; Niamoin Isié, décembre 1985.

(96) Person, p. 1701, cf. aussi Journal de Poste de Bouna, 1899.

A ce sujet, il importe de faire justice d'une interprétation erronée de l'histoire du royaume de Bouna au XIX<sup>e</sup> siècle, plus ou moins intentionnellement avancée par certains historiens et géographes. C'est Y. Person qui a été à l'origine de cette présentation du royaume dans la dernière phase de son histoire : « Les Koulango liés aux princes de Bouna ont perdu tout dynamisme et ont connu au XIX<sup>e</sup> siècle une décadence démographique de plus en plus rapide. Celle-ci a été aggravée par la pression de vigoureux paysans anarchiques, les Lobi et le Birifor, qui ont littéralement submergé le pays et réduit les Koulango à l'état de minorité, même dans la ville de Bouna. Celle-ci a finalement été détruite en 1896 ». Dans un autre texte, le même historien reprend ce thème de façon plus nuancée : « La décadence démographique... peut expliquer la facilité des invasions lobi qui, peu à peu, submergèrent tout le nord du royaume, jusqu'à la fameuse route de Bobo qu'ils atteindront au XIX<sup>e</sup> siècle ». C'est encore selon la même vision qu'un géographe, G. Savonnet, décrira « la colonisation du pays koulango (Haute Côte d'Ivoire) par les Lobi de Haute Volta » (97). Cette interprétation qui ne correspond pas avec les informations rapportées par la tradition orale est, d'autre part, en flagrante contradiction avec de nombreuses informations recueillies dans les récits des voyageurs européens du XIX<sup>e</sup> siècle ; enfin, elle repose en partie sur des informations totalement erronées qu'une simple analyse historique permet de déceler.

En effet, si la tradition orale relate de façon assez précise les pertes et les ruines causées par les défaites de Bouna devant les armées abron en 1805 et 1825, elle souligne au contraire, les effets bénéfiques de la longue période de paix et d'une conjoncture économique internationale favorable que va connaître le royaume pendant environ 70 ans jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette prospérité retrouvée du royaume et de la ville, en contraste avec les royaumes voisins entraînés dans des conflits guerriers interminables ou soumis à des razzias, est attestée tout au long de cette période, depuis les informations de Caillié en 1828, de Binger dans les années 1880 jusqu'à la visite de la ville par Ferguson et Moskovitz en 1894 et par Baud et Vermeersh en 1896. Enfin, comment peut-on prétendre que le territoire du royaume a été « submergé » par les migrants lobi, alors que ceux-ci ne s'y sont infiltrés et installés qu'en accord avec les autorités politiques de Bouna, moyennant tribut et sans jamais mettre en cause la souveraineté du clan royal ? Certes, les migrations lobi ont pris, peu à peu, de l'ampleur mais dans ce domaine encore, les erreurs sont flagrantes : Person avance que, dans la ville de Bouna, les Lobi seraient devenus majoritaires à la fin du

---

(97) Person, 1970, p. 299 ; Person, 1980 ; Savonnet, 1962.

XIX<sup>e</sup> siècle puisqu'il situe la destruction de la ville en 1896 après que les Koulango en soient devenus la population minoritaire. Or ce changement démographique n'est survenu que près d'un siècle plus tard dans le début des années 1980 ! La décadence de Bouna et son royaume, peut-être aussi le déclin démographique de la population koulango peuvent être datés précisément : c'est l'invasion par les Sofa de Samori qui en est la cause et en détermine le commencement.

Dans les premières années du règne de Degbango, le razzieur d'origine zerma, Babatu, venant du Nord Togo, brûle Wa dont de nombreux habitants se réfugient à Bouna. Babatu exige de Degbango qu'il lui remette les fugitifs de Wa : Degbango refuse, Babatu profère les pires menaces contre les gens de Bouna et le conflit éclaterait si sur ces entrefaites Babatu, attaqué sur ses arrières, n'était obligé d'évacuer rapidement la contrée.

Mais c'est sous Degbango que va s'ouvrir le dernier et le plus dramatique chapitre de l'histoire de Bouna en tant qu'unité politique indépendante. Dans le début des années 1890, la « course au clocher » bat son plein entre la France et la Grande-Bretagne et Bouna va bientôt entrer à l'intérieur des zones contestées. Chacune des deux puissances coloniales va chercher à mettre la main, en premier, sur le territoire du royaume. En pleines négociations sur la délimitation des frontières, le chef des commissaires anglais, le major Lang qui séjourne à Bondoukou à la fin d'avril 1892, cherche à gagner Bouna ; il se met en route sans l'autorisation du Gyamanhene : « A vrai dire, il ne l'a pas demandée, mais l'aurait-il fait qu'il ne l'aurait sans doute pas obtenue, les rapports entre Bouna et le Gyaman étant à l'époque très mauvais : en conséquence, Sie Kofi, chef des Nafana de Bondoukou, ne lui donne pas de guide et il est obligé de revenir sur ses pas » (98).

Du côté français, Binger dans une perspective de stratégie à long terme, voyait « l'importance qu'aurait pour les Français d'avoir un traité avec les États de Bouna qui nous sont concédés comme zone d'influence par le traité du 10 août 1889 et l'arrangement du 26 juin 1891 avec l'Angleterre. Je (Binger) m'en suis ouvert auprès de Karamokho Oulé, souverain des États de Kong, qui serait lui-même heureux de voir Bouna accepter notre pavillon et qui m'a non seulement offert de nous donner des recommandations, mais encore de nous y faire accompagner » (99). Pour atteindre son objectif, Binger qui continue aussi à prospecter les voies commerciales de l'intérieur, décide d'envoyer le lieutenant Braulot qui est à ce moment-là encore à Kong,

(98) Terray, 1984, p. 1873-1874.

(99) ANSOM CI 3.

« dans la région de Bouna, en lui enjoignant de faire retour par le Barabo qu'aucun voyageur n'avait encore visité » (100). La mission du lieutenant Braulot quitte Kong le 12 juin 1892. « Cette mission, après avoir reconnu le Comoë à hauteur de Balabolo, s'est enfoncée dans les États de Bouna. Très bien accueillie sur tout le parcours, elle dut pour des raisons politiques impérieuses (hostilité actuelle du Bondoukou avec les États de Bouna) et pour ne pas déplaire à notre allié Ardjemani, se contenter de recevoir les assurances de sympathie du prince héritier de Bouna et rentrer dans le Barabo (101). » Le point de vue des autorités politiques de Bouna à propos de ce même événement est quelque peu différent, bien que l'événement lui-même, c'est-à-dire que le fait que la mission Braulot soit obligée de rebrousser chemin avant son arrivée à Bouna, ne soit contesté par aucune des parties : le roi de Bouna, sentant monter la tension entre, d'une part, les Français et Samori, et d'autre part les colonisateurs français et anglais, cherche à prendre le plus de distance possible vis-à-vis de toutes ces puissances étrangères dont les intentions sont souvent pour le moins équivoques : il désire surtout ne pas se compromettre avec les Français, ce qui aurait pour conséquence de l'éloigner de son allié de toujours, l'Asante, qui est depuis sa défaite de 1874 entièrement dans la mouvance anglaise et, au contraire, de le rapprocher de son ennemi héréditaire, le souverain du Gyaman qui a déjà commencé de négocier des accords avec les Français.

Quelques mois plus tard, au début de 1893, de nouveau à l'initiative de Binger qui a été récemment promu Gouverneur de la colonie de la Côte d'Ivoire (102) et qui s'en tient à sa stratégie, une nouvelle expédition est confiée au même Braulot avec mission de rejoindre Bouna par Kong et de contourner par le nord la Gold Coast en passant par le Gourounsi, le Mossi, le Dagomba pour atteindre le poste français de Grand Popo au Dahomey (103). Arrivé à Kong, la métropole dyula, à la fin du mois de juin, Braulot raconte ainsi les obstacles qu'il rencontre pour accomplir sa mission : « Je manifestais donc le désir de me rendre à Bouna... Sur ma demande, Karamoko Oulé (un des chefs dyula, hôte de Binger) promit de prendre des renseignements sur les dispositions présentes du *massa* de Bouna vis-à-vis des blancs... Quelques jours après, j'apprenais chez le dougoutigui, en présence d'une assemblée de notables réunis sur l'ordre

(100) *Ibid.*

(101) AE Afrique, Mémoires et documents 1891-1894 : Ardjemani était à cette époque Gyamanhene.

(102) Monnier, 1894, p. 291.

(103) Rapport Binger, ANSOM CI 3 ; Person, 1975, p. 1646.

de Karamoko Oulé, qu'il ne fallait pas songer à me rendre à Bouna... jamais le *massa* de Bouna n'autoriserait un blanc à pénétrer dans sa capitale. Des renseignements pris tout récemment ne permettraient pas d'en douter » (104).

La version que donnera Binger de cet incident semble bien avoir été arrangée à posteriori pour que la France n'ait pas eu l'air d'avoir essuyé un refus de la part du petit royaume africain. Mais comment penser que Binger en demandant à Braulot de passer par Bouna pouvait ignorer l'état d'hostilité permanent qui existait entre les deux royaumes du Gyaman et de Bouna et que c'est seulement en arrivant à Kong que Braulot aurait été informé de cette conjoncture politique ? En fait, il semble bien que Degbango, le roi de Bouna, ait par son refus déjoué une manœuvre française qui aurait abouti à établir une sorte de protectorat de la France sur le royaume.

Les visées françaises sur Bouna vont entraîner d'autres expéditions et d'autres échecs : en 1894, la mission Marchand arrive à Kong le 30 avril avec l'intention de poursuivre sa route sur Bouna, le Mossi et l'arrière-pays du Dahomey mais cette fois, devant l'hostilité des habitants de Kong, il doit se replier sur le pays Baoulé (105). Mais l'état se resserre rapidement autour de Bouna : les Sofas de Samori occupent le Djimini, cette petite chefferie dyula-sénoufo, à la fin de 1894 puis, après avoir mis en déroute la colonne Monteil, ils attaquent le Mango ; de là, ils déclarent la guerre aux Abron sous le prétexte que ceux-ci ont saisi des commerçants voyageant pour Samori et prennent Bondoukou en août 1895. Dès l'annonce de la destruction de Dabakala, un envoyé de Degbango, le marabout Saléa Cissé, se rend au Mango pour acheter de la poudre en vue de la préparation de la défense de Bouna mais les ulemas (lettrés et anciens) de Kong, connaissant la puissance des troupes de Samori, écrivent aux souverains de l'Abron et de Bouna pour leur conseiller de traiter avec Samori et de ne pas essayer de le combattre (106).

Pour se protéger des armées de Samori, Bouna ne peut plus guère compter que sur l'influence de la communauté dyula qui est intégrée au royaume et réside principalement dans la ville de Bouna. De par son origine partiellement mandé, elle peut revendiquer des liens de parenté et d'alliance avec Samori et son entourage (d'origine mandé aussi) ; de par son rôle important dans le réseau commercial international, elle peut servir aux intérêts de Samori, à cette période notamment, à l'affût pour acheter armes, munitions et chevaux en échange d'esclaves ; de par la

---

(104) Rapport Braulot ANSOM CI 3.

(105) Papiers Marchand AN 231 Mil.

(106) Marty, 1922, p. 235.

réputation de ses lettrés musulmans, elle tient une place éminente dans l'Islam ouest-africain de l'époque et peut tenir en respect le leader de la Jihad.

Vis-à-vis des puissances coloniales, la stratégie des autorités politiques de Bouna a, jusqu'alors, consisté à retarder les contacts directs, en tentant de garder une neutralité passive du côté français et une neutralité bienveillante avec la Grande-Bretagne qui domine depuis 1874 l'Asante, l'allié privilégié. Mais cette stratégie va se trouver très vite largement dépassée : l'irruption d'un envoyé de Sa Gracieuse Majesté britannique puis l'invasion dévastatrice et meurtrière des sofas de Samori vont marquer de façon irréversible l'entrée du royaume de Bouna dans l'ère coloniale et consacrer son déclin rapide.

## **Les guerres de Samori, la rivalité franco-britannique et l'occupation coloniale**

### **Les premiers contacts de Bouna avec les puissances coloniales : la mission Ferguson, la mission Baud-Vermeersch**

A partir des années 1880, la rivalité anglo-française dans la « course au clocher » prend chaque année de plus en plus d'importance. Dans le Centre-Ouest africain, le gouvernement de la colonie de la Gold Coast, Sir William Maxwell, voit non sans appréhension se développer les activités des Français, tant à l'est qu'à l'ouest de sa colonie : en 1889, il envoie G.E. Ferguson, un « mulâtre » originaire de la région de Takoradi (1), pour négocier des traités avec les chefs dans la partie orientale de la zone qui allait devenir les Northern Territories. Puis en 1894, il l'envoie dans l'arrière-pays du royaume asante.

L'arrivée à Bouna de Ferguson, l'envoyé du gouvernement de Sa Majesté, marque bien évidemment l'entrée du royaume de

---

(1) Georges Ekem Ferguson était né en 1864 à Anomabu sur le golfe du Benin dans une famille d'un clan royal Fanti. Issu d'un milieu social très anciennement acculturé et christianisé, Ferguson était métissé d'Écossais en lignée maternelle et de Hollandais en lignée paternelle. Après différents postes d'employé-commis, il avait suivi en Angleterre un cycle d'études à la Royal School of Mines (South Kensington) d'où il était sorti comme « surveyor » (conducteur de Travaux Publics). Comme le souligne Y. Person (1975, III, 1651), il « incarnait parfaitement la bourgeoisie noire qui croyait préparer, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une Afrique victorienne et anglicisée ». L'étendue de ses connaissances scientifiques, sa compréhension subtile et profonde des sociétés et royaumes qu'il a traversés au cours de ses audacieuses missions, son énergie et son courage physique, sa fin tragique font de Ferguson un personnage hors du commun.

Bouna dans la période coloniale et est le signe annonciateur de sa fin proche en tant qu'entité politique indépendante. D'ailleurs, cette visite de Ferguson donne lieu au premier document écrit qui, résultant de l'observation directe, nous relate les circonstances détaillées des premiers contacts entre les autorités du royaume et un représentant des puissances colonisatrices européennes ; d'autre part, comme cette visite va être la première étape dans la compétition franco-anglaise sur Bouna, il a paru utile de citer de larges extraits du rapport de Ferguson sur ce séjour à Bouna qui va durer près de trois semaines (2) :

Le 30 mars 1894 : arrivée à Bouna ; une rencontre avec les autorités nous est promise pour demain. – 31 mars : présents à la réunion : Dagbompiela, roi de Bouna (3) – Sinsinkolo, Dawamasasa et gouverneur du Lobi (4) – Kawnkwaostawri, chef de Yendige (5) – chef d'Angai (6) – Seidu Alimamu (7) – Braima Kamerakamegaw – Karakora Kanta Kuntugu – Abduai, chef de Sunkalia – Baba Watara Kamegaw (8) – Ferekun, chef de Hengbe ou Hunbe (9) – Daudu, chef de Haljila – Nyirego, Bawbawkamegaw – Alasa, Baba Siriki Songo – Dabila Hinedara, chef des princes (10) – Ligei, capitaine – Kwaku, prince – Yamohine – Daneti (11) – Mahamuru – Musa, maître de la Maison de Maigida – et autres courtiers, etc.

A la rencontre d'aujourd'hui, je leur donnai des nouvelles de l'expédition d'Atabubu menée par le colonel Sir Francis Scott. Je leur délivrai ensuite le message mentionné au début du mémorandum et leur expliquai le Traité. Les autorités de Bouna s'informèrent pour savoir quelles seraient les lois anglaises qui opéreraient à Bouna en vertu du traité. A cela je répliquai que tout ce qui était à présent nécessaire était établi dans les termes du traité. Ils acceptèrent ces termes et déclarèrent qu'ils n'avaient d'engagement avec aucune autre puissance étrangère. Ils remercièrent le Gouverneur d'avoir fait réouvrir les routes qui avaient été fermées par la guerre Ashanti-Nkoranza.

---

(2) PRO CO 879-45 Afr. West 505, traduit par nous.

(3) Degbango, roi de Bouna.

(4) Zinzinkolo était effectivement à cette époque Danoa Massa et à ce titre pouvait prétendre à l'appellation de « Gouverneur du Lobi ».

(5) Chef de Niandegi ; dans cette énumération, les principaux chefs sont présentés par ordre hiérarchique : effectivement, le Niandegi Masa est un des héritiers présomptifs de la chefferie de Bouna.

(6) Le chef d'Angai s'appelait Diafatu.

(7) Le premier notable est évidemment l'imam Cissé.

(8) Autres notables musulmans, chefs de quartier.

(9) Chef de Henghé, les Mandé-Dyula parmi les plus anciennement installés à Bouna.

(10) Notables du clan royal.

(11) « Damiti » officier royal du quartier Gago.

– 2 avril : le roi et son peuple nous envoient des présents de bienvenue consistant en boeufs, moutons, ignames.

– 3 avril : quelqu'un est venu raconter au Roi qu'à partir de la signature du Traité, nous allions immédiatement exercer une juridiction territoriale et faire annuler toutes les lois et coutumes locales.

– 4 avril : j'ai rencontré les autorités et calmé leurs appréhensions ; j'ai enquêté afin de savoir si c'était parce qu'ils étaient dépendants d'un autre pays qu'ils devenaient méfiants. Répondant à cela, ils me donnèrent l'assurance de leur indépendance. Le roi et les autorités énumérèrent les villages situés sur leur territoire qui s'étend jusqu'à la frontière sur le fleuve Comoë : Balebolo est sur le territoire de Bouna. Les Lobi payent un tribut à Bouna ; un captif de Lobi sans maître revient au chef de Danoa et Bouna saisit les biens des Lobi reconnus coupables de meurtre. Le tribut est payé par les Lobi en ivoire, en or et en cauris. Il a été payé régulièrement par les chefs d'Amambiré, de Galguli, Dawkita, etc. C'est le chef de Galguli qui, autrefois, avait demandé protection auprès du roi de Bouna contre les raids des bandes Dafiala (Dafiana ou Ule) (12) : après une expédition réussie contre ces Dafiala, le roi de Bouna demanda à Galguli de lui verser un tribut qui a été payé régulièrement depuis ce temps-là.

Dans l'après-midi, j'ai reçu une délégation d'interprètes, de princes et de chefs venus pour confirmer leurs déclarations antérieures. Il m'assurèrent de nouveau que le territoire de Bouna s'étendait aussi loin que le fleuve Comoë et qu'il comprenait tout le pays lobi mais non le pays de Ganne (13), que Jébugu (14) était supposé être en territoire Dagarti, que Doropong ou Tulusi-mandugu (15) était sous la juridiction du roi de Bouna. Le roi m'informait que Kebba (16) était à présent à Kénédugu, que Kebba désirait l'amitié des Britanniques et qu'il voulait que nous ouvrions vers son pays une route ; il était en ce moment en train de combattre Samori et venait de lui prendre les canons dont on disait que Samori les avait pris aux Français. Jilasu (17) et Kong apparaissaient favorables à Samori ; avant que les routes ne soient

---

(12) Dafing ou Ulé, guerriers en provenance de la région de l'actuel Bobo-Dioulasso.

(13) Territoire des Gan : région de Lorhosso, Lorphéni à l'ouest de Gaoua, actuel Burkina Faso.

(14) Diébougou, au nord de Gaoua.

(15) Actuel Doropo sur la route Bouna, Varalé, Gaoua ; aujourd'hui gros centre d'immigration lobi.

(16) Y. Person (1975, t. III, p. 1722) croit reconnaître dans les « captifs de Tyeba » de la tradition de Bouna des sujets du chef du Dyammala ; « C'est par erreur que Holden (1970, p. 98) s'imagine qu'il s'agit du Tyeba de Sikasso. » L'erreur, sans nul doute, est sienne puisque le texte de Ferguson qu'il cite d'ailleurs dans la même page pour un autre sujet, est sans ambiguïté : c'est bien le Tyéba « présent à Kénédugu ». D'où aussi les fausses interprétations de Person sur le même sujet (1975, t. III, p. 1702).

(17) Bobo Dioulasso.

fermées par les guerres de Samori, Kebba avait envoyé quelques messagers à Bouna. Kong, un peu plus tard, demanda au roi de Bouna de lui envoyer les messagers de Kebba. Le roi de Bouna refusa en déclarant qu'il n'était pas sujet de Kong et que, afin de maintenir sa neutralité dans la guerre entre Jilasu, Kong et Kebba, il ne voulait pas tuer les messagers de Kebba et encore moins les envoyer à Kong pour qu'ils soient exécutés.

– 9 avril : j'ai rencontré à Bouna les messagers de Kebba et le chef Damalan, alias Mahama, qui m'ont confirmé les déclarations du roi de Bouna. J'ai questionné les autorités et différents autochtones à propos des Lobi. J'étais très satisfait de connaître l'état de dépendance des Lobi par rapport à Bouna et leur implantation géographique exacte : le fait que les Lobi prohibent toutes relations avec leurs voisins est une indication sur la nature très particulière des rapports entre les Lobi et Bouna.

– 12 avril : le Traité a été signé avec Bouna.

– 17 avril : un Français déclarant se nommer Moskovitz est arrivé aujourd'hui : il m'a fait le récit de ses aventures depuis Kong jusqu'à Bondoukou et ici. Il a remonté le fleuve Comoë depuis un point atteint par Binger. De là, il s'est rendu à Kong puis à Bondoukou et est arrivé à Bouna aujourd'hui après avoir parcouru dans sa dernière étape près de cinquante kilomètres. Il est très aimable mais curieux et il veut savoir si je possède une carte avec laquelle il pourrait s'expliquer son voyage jusqu'à Bouna ; il m'a demandé aussi si mon compas prismatique était un sextant, etc. J'ai adopté une attitude nécessairement réticente dans mes communications avec lui afin de sauvegarder les intérêts britanniques jusqu'à ce que l'horizon politique lié à la présence de ce Français me semble clair.

– 18 avril : le roi de Bouna m'a fait demander si je savais quelque chose des intentions du Français : cet homme venait de lui envoyer une lettre écrite en arabe pour lui demander l'autorisation de se rendre à Kong et à Jilaso. Le roi me faisait savoir qu'il n'aimait pas avoir quoi que ce soit à faire avec les Français et qu'un Français venant de Kong (18) avait été, sur son ordre, obligé de s'arrêter près du fleuve Comoë, bien qu'il ait été escorté par des personnes déléguées par la cour de Kong.

– 19 avril : à deux heures et demie de l'après-midi, M. Moskovitz m'envoya chercher ; m'ayant donné de la poudre d'or en échange de cauris, qu'il disait difficiles pour lui d'obtenir et nécessaires pour acheter de la nourriture, il choisit cette occasion pour

---

(18) Il s'agit ici de Brulot qui, une deuxième fois en 1893, a été chargé par Binger d'aller à Bouna pour s'assurer du rattachement de ce royaume à la mouvance française avant d'amorcer une première liaison avec le « Dahomey » par le Mossi. Mais le roi de Bouna, Degbango, malgré les pressions du Kong, refuse de lui ouvrir la route, par méfiance des Français et fidélité à ses alliances anglaises. Rapport Brulot ANSOM Côte d'Ivoire III, 3 ; cf. aussi Person, 1975, t. III, p. 1646 et 1674 : Person donne de cet incident deux versions contradictoires, contradiction expliquée par Terray, 1984, p. 1898.

me demander d'utiliser mon influence auprès du roi de Bouna afin qu'il obtienne l'autorisation d'aller à Kong. Il m'a assuré qu'il n'était au service d'aucune puissance étrangère et, sur ses assurances, j'intervenais auprès du roi en sa faveur. Il avait avec lui un serviteur appolonien ; celui-ci me raconta comment M. Moskovitz avait tué d'un coup de pistolet l'un de ses porteurs : ce qui faisait que les autres porteurs n'avaient plus voulu le suivre. M. Moskovitz m'envoya un message par ce serviteur pour me demander de lui prêter des porteurs pour ses bagages mais je ne pouvais me permettre de lui prêter des porteurs.

- 20 avril : le roi a envoyé deux défenses en ivoire d'éléphant de sa part et d'autres présents en bœufs, moutons, etc., de la part de ses chefs pour le Gouverneur d'Accra en reconnaissance de l'alliance qu'ils venaient de conclure amicalement avec les Anglais.

- 23 avril : départ de Bouna pour Tantama et Wa.

Mais qui était ce premier « Européen » à pénétrer dans Bouna ? Maximilien Moskovitz était né en Hongrie en 1864 ; venu en France où il avait exercé le commerce, il s'était fait naturaliser en 1890. Parti en exploration à caractère mi-scientifique mi-commercial à ses propres frais en mars 1893 avec un certain Dantier, il avait quitté Bassam pour gagner Attakrou par le Comoé, puis Bondoukou. A partir de ce moment-là, il rencontra de graves difficultés. Dantier, atteint d'hématurie bilieuse, dut précipitamment regagner Bassam pendant que lui-même continuait son voyage sur Bouna où il arrivait le 17 avril dans de mauvaises conditions décrites par Ferguson, c'est-à-dire malade et presque sans ressources. Cependant selon ses propres propos, il y est « parfaitement reçu en dépit de son dénuement » (19). Il quitte Bouna le 29 avril, « escorté jusqu'à un kilomètre de la ville par les notables et une partie de la population. Jusqu'au passage du haut Comoé, c'est-à-dire sur les territoires dépendant de Bouna, je fus reçu partout avec sympathie, mais dès mon entrée dans les États de Kong, ma situation changea. Dans tous les villages, j'étais accueilli par des injures, et il n'y a pas de vexations qu'on n'imaginât pour m'empêcher de m'arrêter, à tel point qu'à Kavaré, je fus obligé d'abandonner mes deux derniers colis, entre autres la barre de sel de M. Vincent, et de partir nuitamment pour Kong où j'arrivai le 17 mai, et dans quel état ! Exténué, mourant de faim, sans ressources et sans chaussures, je me faisais pitié moi-même » (20). A Kong il rencontre le capitaine Marchand et son adjoint Bailly auxquels il propose ses services « pour servir utilement la cause coloniale ». Effectivement, lorsque Marchand

---

(19) *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, 1894 n° 10 : cf. aussi Person 1975, t. III, p. 1674 et Terray, 1984, p. 1898-1899.

(20) *Ibid.*

devant l'avance des troupes de Samori quitte Kong vers la basse-côte le 1<sup>er</sup> juillet 1894 pour aller chercher du renfort, il laisse Bailly et Moskovitz à la tête d'une faible escorte de tirailleurs avec pour mission de garder le pavillon français dans cette ville qui leur est plutôt hostile. Terrassé par une crise de dysenterie, Moskovitz meurt dans des souffrances terribles à Kong le 6 août 1894, à l'âge de 30 ans.

Par contre, remarquable est l'efficacité de Ferguson qui va faire signer au cours de sa mission de mars 1894 à juin 1894, une série de traités au nom de Sa Majesté Britannique : Bouna le 12 avril, Wa le 4 mai et le Mamprusi à Gambaga le 28 mai. Cette efficacité ne va évidemment pas sans un certain cynisme dans son comportement vis-à-vis de ces petits États autochtones : malgré les nombreuses informations que les dirigeants de ces États possèdent de façon indirecte, surtout par l'intermédiaire des commerçants, ils ne peuvent se rendre véritablement compte ni des forces réelles, économiques et militaires, que représentent les puissances occidentales lancées dans le processus de colonisation, ni des intentions exactes recouvertes par les termes volontairement équivoques dans lesquelles sont formulés ces traités.

D'ailleurs, la manière employée par Ferguson pour passer ses traités a fait l'objet de controverses : ce sont en particulier les Français qui pour des raisons évidentes ont dénoncé comme déloyaux les procédés de Ferguson. Un des premiers à le faire a été le lieutenant Baud qui a traversé un certain nombre d'États où Ferguson venait de conclure des traités, seulement un an auparavant. Voici son rapport à propos du traité fait à Wa : « Le roi de Oua nous parla dès l'abord de la visite de M. Ferguson et nous mit entre les mains un papier, nous priant de lui en donner l'explication. Il était convaincu qu'il s'agissait d'un certificat de bonne hospitalité. C'était à leur grand étonnement un "traité de commerce et d'amitié". Mais ce qui mit le comble à leur étonnement, ce fut l'article aux termes duquel ils s'engageaient à ne traiter avec aucune autre puissance étrangère sans l'assentiment du gouverneur de la colonie anglaise de la Côte d'Or. Ils protestèrent énergiquement et contre le traité et surtout contre cette clause. Le roi nous raconta comment les choses s'étaient passées à Oua. M. Ferguson avait remis au roi ce papier confondu avec les mille petits cadeaux qu'il lui faisait et cela sans la moindre explication. D'où l'interprétation toute naturelle des notables au sujet de ce papier mystérieux. A côté des croix faites par M. Ferguson et représentant les signatures de chefs sachant d'ailleurs signer, le représentant anglais avait cru devoir apposer de petits cachets de cire, de grosseur proportionnelle à l'importance du chef. L'empreinte était produite par un pommeau de canne ou de parapluie, striée pour le Roi ; pour les autres chefs,

il avait simplement appuyé son doigt dessus. A Bouna comme à Wa, mêmes cachets primitifs et naturels » (21).

Deux hypothèses peuvent être retenues pour expliquer le comportement du chef de Wa vis-à-vis de la mission française : soit il savait au moins dans ses grandes lignes ce que contenait le traité qu'il avait signé avec Ferguson et était-ce par opportunisme en face de la mission française dont il ignorait si ce n'était que l'avant-garde de forces beaucoup plus importantes venant occuper le pays et dont il fallait dès cette époque commencer à se concilier les faveurs ; soit il avait été réellement trompé par Ferguson sur la signification de ce « papier » et l'étonnement qu'il montrait aux Français devant ce qui était une manœuvre de la part de Ferguson, n'était pas feint. D'ailleurs, l'hypothèse que l'on peut retenir pour Wa n'est pas forcément celle que l'on doit retenir pour Bouna malgré l'assimilation que Baud suggère entre les circonstances qui ont entouré les signatures des traités dans les deux villes. Le contexte politico-historique est différent pour les deux villes et comme vont tenter de le prouver les documents contenus dans les paragraphes suivants, la volonté des autorités de Bouna d'établir des relations amicales ou au moins pacifiques avec les autorités britanniques de Côte d'Or se trouvera confirmée (22).

D'ailleurs à la décharge des organisateurs de la Mission Ferguson et de Ferguson lui-même, il faut remarquer que, en dehors du contexte général que représente la course à l'extension des territoires dépendant des différents pays européens qui y sont engagés dans cette partie d'Afrique, contexte qui est matérialisé par les accords de Berlin, les moyens de cette politique sont encore loin d'être fixés précisément : les partisans de l'occupation militaire puis de l'organisation administrative, sous forme directe ou indirecte, ne sont encore que relativement peu nombreux tant en France qu'en Angleterre.

Quoi qu'il en soit de l'ambiguïté des termes du traité passé entre Ferguson et le roi de Bouna, il marque l'entrée de Bouna dans une partie assez dramatique où sont engagés trois partenaires dont la taille est sans rapport avec la sienne : l'Angleterre, la France et Samori. Par ce traité, conformément aux accords de Berlin, Bouna avec son royaume entre dans la mouvance britannique. Y entre-t-il de plein gré en comprenant ce que cela implique pour son avenir ? Ou bien va-t-on observer à Bouna la valse des pavillons, comme on l'observe par exemple au Gyaman

(21) Person, 1975, t. III, p. 1646. A propos de la disparition de certains journaux de Moskowitz, notamment ceux contenant le récit de son séjour à Bouna : cf. Terray, 1984, p. 1899.

(22) Archives FOM Dahomey III, 4d.

voisin, dont le roi signe alternativement des traités avec la France et l'Angleterre : les visiteurs de l'une et l'autre nationalité qui s'y succèdent étant reçus par la présentation, en guise de bienvenue, de leur propre drapeau (23). En fait, même si l'engagement d'alliance avec l'Angleterre par l'intermédiaire du gouverneur d'Accra peut paraître d'une certaine manière extorqué au roi de Bouna par Ferguson, elle n'en prend pas moins une certaine signification politique dans le contexte général de la région et de son histoire. En effet, comme l'a montré la tentative de reconstitution de l'histoire du royaume de Bouna, les rapports entre Bouna et l'Asante semblent avoir été de tous temps très privilégiés : l'existence de cet axe « Bouna-Kumassi » paraissant une constante de l'histoire de cette zone au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle. Aussi, malgré les défaites terribles infligées, notamment en 1874, par les Anglais aux Asante, ne doit-on pas faire le rapprochement entre la faveur dont semble bénéficier la mission de Ferguson auprès des autorités de Bouna et la domination des Asante par les Anglais. Compte tenu de la différence de population et de force entre Bouna et l'Asante, n'est-il pas naturel que Bouna se soumette à ceux qui déjà ont soumis le puissant partenaire que l'histoire leur a donné ; l'Asante une fois entré dans la zone de domination anglaise, Bouna préfère y entrer à son tour plutôt que d'entrer dans la zone de domination française qui est encore à cette époque très indistinctement dessinée et où Bouna se retrouverait sans l'allié de toujours, l'Asante et, au contraire, aux côtés du Gyaman abron, l'ennemi séculaire ? Ce choix paraît d'autant plus compréhensible de la part de Bouna que, vue localement, la rivalité franco-anglaise semble virulente et paraît pouvoir déboucher sur un véritable conflit armé. D'autre part, les raisons économiques de ce choix ne doivent pas non plus être sous-estimées : à cause du conflit entre Tiéba et Samori et des guerres menées par Samori, les courants commerciaux avec l'Ouest et le Sud-Ouest-Kong, Dabakala, le Mango et avec le Nord-Bobo Dioulasso sont très amenuisés, tandis qu'ils restent importants avec l'Est et les marchés du réseau haoussa, principalement via Kintampo, c'est-à-dire la zone d'influence anglaise. C'est d'ailleurs un des principaux motifs que va avoir Samori pour s'avancer vers l'est ; s'immiscer dans ce réseau commercial situé dans l'arrière-pays des zones occupées par les Anglais et les Allemands où il espère se procurer armes et munitions qu'il obtenait auparavant principalement du réseau mandé-ouest (24).

---

(23) Terray, 1984, t. V.

(24) Person, 1975, t. III ch. III.

L'intensification de l'influence anglaise à Bouna et une certaine authenticité de la volonté des autorités de Bouna d'entrer dans la zone anglaise se voient confirmées par plusieurs témoignages et informations contenus dans les archives françaises. Pour faire pendant aux missions qu'a accomplies Ferguson et chercher à limiter l'expansion territoriale des Britanniques vers l'intérieur du continent, une mission officielle est constituée sur la suggestion du ministère français des Colonies : elle est chargée de relier la colonie du Dahomey à celle de la Côte d'Ivoire en passant par l'hinterland des possessions anglaises et allemandes. La mission Baud-Vermeersch du nom des deux lieutenants qui la dirigent pénètre à Bouna le 7 mai 1895 soit quatorze mois après Ferguson. Dans son compte rendu de mission adressé le 24 juin 1895 à Binger, qui venait d'être nommé Gouverneur de la colonie de Côte d'Ivoire nouvellement créée, le lieutenant Baud note (25) : « A Sansanné Mango, à Oua, à Bouna, nous avons trouvé des gens parlant anglais, d'anciens tirailleurs faisant du commerce ou ne faisant rien. Ils se tiennent auprès des chefs et les conseillent sous prétexte qu'ils connaissent les blancs. » La mission française est accueillie plutôt fraîchement (26) : « A peine avons-nous traversé la Volta Noire que le chef et les habitants d'un village situé à quelques centaines de mètres se précipitent vers nous en nous invitant et en nous engageant sur un ton menaçant à repasser la rivière. Comme ils braquent leurs fusils vers nous, le lieutenant Vermeersch fait mettre baïonnette au canon. Ce seul mouvement suffit à intervertir les rôles et sans que nous ayons eu le temps de demander des vivres, nous voyons arriver du mil et des poulets en abondance. Nous voulons bien écouter les excuses, nous sommes d'accord : il y a eu méprise et le roi de Bouna sera enchanté de nous recevoir. Le soir, nous partons avec le chef lui-même comme guide. Il tenait à plaider sa cause auprès du roi. Mais il ne fut pas éloquent car nous apprîmes qu'il avait été relevé de son poste pour avoir laissé passer les Blancs. L'itinéraire du lieutenant Braulot qui s'arrête à une journée de marche de Bouna était pour nous un indice certain et me décida à brusquer notre entrée. Le 7 au soir, nous arrivons à Bouna ; je n'avais fait prévenir le roi, par politesse, qu'une fois en vue de la ville... Nos levées concordent avec vos travaux et placent la ville de Bouna au-dessous du 9<sup>e</sup> parallèle : il n'y avait donc pas lieu d'y traiter... M. Ferguson s'est permis d'y venir ; d'après lui, Bouna est la capitale du Lobi qui lui-même est une dépendance de Kong. Cette ville se trouve donc

---

(25) Archives FOM Dahomey III, 4d.

(26) *Ibid.*, Tantama semble être le village dont il s'agit ici : il est situé auprès du fleuve, sur la route Wa-Bouna.

sous le protectorat de la France depuis le second passage du capitaine Binger à Kong. »

Comme le montre clairement ce rapport, Bouna ne reçoit la mission française que par politesse et pour ne pas provoquer de conflit ouvert avec la France, dont les forces armées ne sont pas très éloignées ; mais la fidélité à l'alliance britannique est là pour rendre les rapports avec les Français difficiles et sans lendemain.

Cette fidélité avait déjà été mise à dure épreuve au cours des années précédentes lorsque Degbango, roi de Bouna, avait refusé l'entrée du royaume à Braulot, une première fois en 1892 et l'avait fait refouler une deuxième fois en 1893, montrant expressément qu'il ne tenait pas à avoir affaire avec les Français (27). Pour Person (28), il ne s'agit que de « revirement », d'« hésitation » et d'« attermoiments » et de « réalisme sans scrupule » de la part de Degbango :

« On a vu que Dyébangou refoula Braulot en 1892, mais qu'il accepta finalement de traiter avec l'agent britannique Ferguson, en avril 1894, juste avant l'arrivée de Moskowitz. Ce revirement n'est pas surprenant si on considère la grande inquiétude que venait d'éprouver Bouna en apprenant la chute du Dyimini... Confronté à la pire des menaces, il était prêt à se rallier à n'importe quel protecteur et on comprend qu'il ait par la suite renié Ferguson et traité avec Baud le 1<sup>er</sup> avril 1895, quand il vit cinquante tirailleurs français sous ses murs. »

Les interprétations de ces événements par Person apparaissent tout à fait abusives :

1 – refouler Braulot et signer avec Ferguson sont deux actions cohérentes plus qu'un « revirement », puisqu'elles consistent à privilégier l'alliance anglaise aux dépens de l'alliance française.

2 – enfin Dégbango ne se « rallie pas à n'importe quel protecteur » puisque comme Baud le souligne lui-même, il ne lui propose aucun traité et que Dégbango n'a donc pas à « renier Ferguson ».

En fait, Baud est probablement de mauvaise foi dans son premier rapport puisque, dans une demande d'explication du ministère des Affaires étrangères au ministère des Colonies (29), il modifie sensiblement ses déclarations précédentes : « A Bouna, le roi refuse formellement de traiter, s'appuyant pour cela sur l'engagement qu'il a pris vis-à-vis de l'Angleterre par traité passé avec M. Ferguson. « Ce document n'a certainement pas été connu

(27) Archives Dakar 5 F 4.

(28) Y. Person, 1975, t. III, p. 1702-03.

(29) Archives AE, Correspondance politique Afr. Occ, NS7, 16/8/1895.

de Person qui affirme (30) l'existence d'un traité Baud-Bouna, en fait jamais signé :

« La mission traversa la Volta le 6 mai, et se heurta aussitôt aux guerriers du Danoa-Masa, Sizingolo, qui voulait lui interdire de passer sans l'accord de son souverain, le Gbuna-Masa. Celui-ci était alors Dyébângo, qui accueillit le lendemain Baud dans la capitale des Kulango, et qui accepta de signer un traité de protectorat, sans prévenir, semble-t-il, qu'il en avait fait autant l'année précédente avec Ferguson. »

La fidélité de Bouna sera confirmée deux années plus tard très explicitement au moment de la phase la plus dramatique du conflit qui se noue autour de Bouna (31).

« Déclaration faite par Kofi Numa, fils de Kumbopi, roi de Bouna au président français du Gourounsi ; Léo, le 7 novembre 1897. "Je suis un réfugié de Bouna et je vis au village de Durman (Doloma). Vers le milieu du mois dernier, un messenger vint de la part du Français de Léo nous demandant de lui envoyer deux musulmans et deux hommes du village pour le saluer. Ces gens parmi lesquels étaient Mensaouaré et Kofi vinrent à Léo. Ils disent ce qui suit : le jour de notre arrivée à Léo, nous fûmes amenés devant le Français, il nous donna une lettre et un drapeau et nous dit de les porter à notre chef. Nous refusâmes mais il nous obligea à le faire et envoya un soldat avec nous. Nous n'avons jamais signé aucun papier. A notre retour à Durman, notre roi refusa de prendre le drapeau et la lettre. Il dit qu'il n'est seulement qu'un réfugié demeurant dans une ville d'un autre pays et qu'ainsi il ne peut arborer le drapeau dans la ville d'un pays étranger. D'ailleurs dans sa ville natale de Bouna, il a l'habitude de voir un drapeau anglais. Samori est venu à Bouna et l'a chassé, il a perdu son drapeau ; un Anglais (M. Henderson) est venu à Oua et nous sommes allés à lui et il nous a donné un autre drapeau et une lettre. Nous sommes allés avec lui dans le Lobi pour attaquer Samori. Samori nous a battus et nous avons perdu notre second drapeau, mais nous regardons encore les Anglais comme nos protecteurs et nous n'avons pas besoin de la protection des Français." »

On verra comment cette loyauté naissante de Bouna envers la Couronne britannique sera très arbitrairement et brutalement contrariée par les accords franco-britanniques du 14 juin 1898 qui régleront les problèmes de frontière existant dans le Centre Ouest africain, entre les deux puissances coloniales, sans même que les populations ou les États intéressés soient consultés ou émettent le moindre avis.

(30) Y. Person, 1975, t. III, p. 1666.

(31) Archives FOM Côte d'Ivoire VI.

### Les guerres de Samori

Les études samoriennes ont maintenant leur éminent spécialiste, Y. Person (32), et il n'est pas question de décrire et d'analyser le rôle de Bouna dans l'« épopée » samorienne ; il s'agit plutôt de chercher à discerner ce qui, dans cette phase des guerres de Samori, intéresse Bouna et apporte des éléments supplémentaires de connaissance sur les structures politiques et économiques de la ville et du royaume et leurs évolutions. A partir du milieu de l'année 1895, la poussée des forces de Samori vers l'est se précise : en août 1895, à partir de sa base du Djimini, Samori attaque après avoir pris et dévasté le Nassian, le Gyaman et Bondoukou. Le but de cette campagne est essentiellement la recherche de nouvelles sources de ravitaillement pour ses troupes et de nouveaux marchés où il puisse, à l'aide de la vente des captifs faits au cours de ses campagnes, acheter les armes, les munitions et les chevaux dont il a besoin pour la poursuite des combats ; de ce point de vue, Bondoukou et le Gyaman ne peuvent suffire à Samori. En effet, si Bondoukou est encore une place commerciale importante, son rôle économique semble en 1895 assez diminué en raison surtout de la conjoncture politique très instable dans les pays que les caravanes de commerçants doivent traverser pour y arriver. En effet, presque toutes les routes qui mènent à Bondoukou se sont fermées au cours des deux ou trois dernières années : la guerre entre Asante et Nkoranza a provoqué la destruction de Kintampo, gros marché relais, par les Asante ; Salaga à peine relevée de ses ruines a de nouveau été détruite par les Dagomba ; enfin la guerre civile ravage Daboya et les Asante menacent périodiquement Pougoula (33). Bondoukou fait partie de l'aire commerciale anglaise et, sur son marché, on peut remarquer « l'absence totale de marchandises françaises mais l'abondance d'articles anglais » (34) qui viennent des ports de la Côte d'Or et transitent par Kumassi. Mais le gouvernement anglais a, sur la demande et en accord avec le gouvernement français, décrété l'embargo sur les armes ; les demandes de l'armée samorienne ne peuvent donc être satisfaites que très partiellement par le commerce de Bondoukou. D'autre part, il n'est pas question pour Samori d'écouler toute sa « production » de captifs sur les marchés de l'Asante et de la Côte d'Or où la traite est interdite et qui sont surveillés d'assez près par les autorités anglaises ; il ne peut donc se procurer les fonds en or et en devises qui lui sont nécessaires pour ses achats.

---

(32) Y. Person, 1975, Samori : une révolution Dyula.

(33) Rapport Braulot. Archives FOM, Côte d'Ivoire, III, 3.

(34) *Ibid.*

En second lieu, les problèmes du ravitaillement en produits vivriers de ses armées ne sont pas non plus résolus par la conquête du Gyaman. Les opérations militaires, malgré une résistance que la tradition abron retrace comme héroïque, ne semblent pas avoir fait beaucoup de victimes, au maximum un millier ; mais les Abron ont adopté une politique de terre sinon brûlée du moins abandonnée ; favorisé par le milieu écologique, leur territoire est en grande partie occupé par un épais couvert forestier : ils ont quitté leurs villages et se sont repliés dans des campements enfouis dans la forêt où les troupes de Samori peu habituées à ce milieu, ne sont pas à l'aise pour aller les y chercher et exiger de la nourriture. D'autre part, le gros bétail est à peu près inexistant dans la région et la principale culture, l'igname, qui est une tubercule, est très difficile à transporter en raison de son poids et impossible à stocker pour des périodes longues. Donc, dans l'ensemble, les bénéfices que Samori peut attendre de l'occupation du Gyaman pour le ravitaillement vivrier de ses troupes comme pour leur approvisionnement en armes et munitions, sont très faibles ; aussi n'est-ce pas surprenant si dès novembre-décembre 1895 c'est-à-dire moins de quatre mois après son entrée à Bondoukou, des rumeurs circulent tant du côté anglais que du côté français prêtant à Samori de nouveaux projets de conquête. Tous ces projets ont l'est comme direction : chez les Français, on raconte qu'il fait ses préparatifs « pour se porter depuis Bondoukou sur le Dagomba avec Sansané-Mango comme objectif » (35). Chez les Anglais, on prévoit qu'il va entrer en guerre avec Bolé et après cela combattre les Nkoranza et les Kwahu (36).

D'ailleurs, diverses autres influences semblent encourager Samori à continuer sa progression en direction de l'est. Parmi ces influences, il y a celle de l'une de ses « femmes préférées », Saranké Kégui, qui est justement la mère de Sarankyé Mori ; « le seul enfant de l'Almani qui reçut un traitement de faveur » (37) et qui a été nommé très jeune sous le contrôle d'Amara Dyéli, le commandant de l'Armée de l'Est. Voici d'ailleurs comment Abdoulaye Kamaraté, l'émissaire envoyé secrètement par le lieutenant Chanoine à Bouna au début de l'année 1897, décrit Sarankyé Mori : « Sarankyé Mori est un jeune homme de 25 ans, de haute stature, le teint très foncé. Il est généralement vêtu de deux boubous qu'il porte l'un sur l'autre ; il porte des gris-gris sur la poitrine, il est chaussé de bottes et est coiffé d'une chéchia rouge brodée d'or autour de laquelle s'enroule son turban. Il a le visage

(35) Rapport Destenave : Archives FOM, Côte d'Ivoire, IV, 4.

(36) CO West Africa, n°529.

(37) Y. Person, 1968, t. II, p. 834.

voilé (38). » Pensant que l'Est n'est pas encore conquis par les Blancs, Saranké Kégui espère que son fils pourra soumettre une vaste région et qu'ainsi il pourra devenir l'héritier de son père. L'influence des notables de Kong semble avoir aussi joué dans le même sens : « Les gens de Kong qui craignent des représailles de notre part [c'est-à-dire de la part des Français] poussent autant que possible le départ de Samori et s'entremettent pour lui ouvrir la route de l'Est et le ravitailler, rôle qui, d'ailleurs, leur apporte de très gros bénéfices... Les Dioula de Kong auraient ainsi suggéré à Samori de se porter sur Yendi et Salaga ». Décembre 1895 (39).

En fait, à cette époque sa marge de liberté de mouvement est extrêmement étroite ; contenu par les Français à l'ouest, ne voulant pas heurter de plein front les Anglais dont il a besoin pour son approvisionnement et dont surtout il craint les forces armées, il a au nord un adversaire potentiel en la personne de Babatu : celui-ci est avec son armée provisoirement installé sur les bords de la Volta Noire et est éventuellement prêt à se porter au secours de Bolé ou de Bouna si les troupes de Samori se portent vers ces villes. Pour ses achats de munitions et d'armes, et ses ventes de captifs, Samori se tourne résolument vers l'hinterland du Togo, la colonie nouvellement créée par les Allemands ; ceux-ci semblent vouloir se prêter volontiers à ces échanges commerciaux. Samori multiplie les caravanes de commerçants dans cette direction et le centre de Kraki, qui est étroitement relié au réseau commercial haoussa, traditionnellement pourvoyeur de chevaux et acheteurs de captifs, prend une certaine importance (40).

Pour le ravitaillement vivrier de ses troupes et la collecte de captifs, Samori n'a pas le choix : c'est vers le nord et le nord-ouest qu'il doit se porter. Il hésite toujours à s'emparer de Bouna et de son royaume ; à cela, il y a plusieurs raisons : la ville de Bouna de même que Kong, mais peut-être plus encore que celle-ci, est réputée comme un haut lieu de savoir islamique ; Samori en tant qu'imam se veut protecteur et propagateur de la foi musulmane ; il lui est donc extrêmement difficile de s'emparer par la force de cette ville. Il a vis-à-vis de Bouna, le même type de comportement que vis-à-vis de Kong : il est très attiré par ses richesses, sa forte population qui peut lui permettre de faire de nombreux captifs mais ses positions religieuses lui défendent d'utiliser la violence contre ces communautés musulmanes. D'autre part, il est probable qu'un certain sentiment de solidarité ethnique et, même pourrait-on dire, linguistique doit animer

(38) Archives Dakar 5 F 5.

(39) Rapport Destenave : Archives FOM, Côte d'Ivoire, IV, 4.

(40) CO West Africa, n° 529.

Samori vis-à-vis de ces communautés vivant à Kong et à Bouna dont la plupart ont comme lui une origine mandé et donc une langue commune : on verra d'ailleurs, dans la suite des événements, comment et dans quelle mesure jouera cette solidarité.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que ces cités marchandes – sur ce point il faut encore rapprocher Bouna de Kong – rendaient à Samori de grands services dans la mesure où les commerçants qui y résidaient lui servaient d'intermédiaires dans de très nombreuses transactions pour lesquelles il n'était pas équipé. Ces commerçants, comme on l'a déjà souligné, n'étaient pas des individus isolés ; ils faisaient partie de vastes réseaux reliant entre eux de nombreux marchés sur une très vaste superficie. Par les rapports que Samori entretenait avec les commerçants de Bouna et de Kong, c'étaient tous ces réseaux dont il avait tant besoin, notamment pour la vente de ses captifs de guerre qui étaient à sa disposition. Ces cités-marchandes, une fois occupées par ses troupes et peut-être détruites si elles offraient de la résistance, ne pourraient plus lui rendre les mêmes services. Sans doute, les commerçants de ces villes trouvaient dans la multiplication des transactions, des avantages substantiels qui compensaient au moins partiellement les pertes subies par les caravanes du fait des guerres et la diminution des échanges dans certaines directions. Aussi, comme l'avait noté le capitaine Destenave, leurs comportements par rapport à Samori étaient empreints d'une profonde ambiguïté. D'un côté « les très gros bénéficiaires » que leur rapporte le ravitaillement des troupes de Samori, mais, de l'autre côté, la crainte des représailles des Français pour le rôle qu'ils jouent dans ce ravitaillement et celle des représailles de Samori s'ils refusent de jouer ce rôle.

L'attitude de Bouna, vis-à-vis de Samori, semble encore plus équivoque que celle de Kong, pour une raison d'ailleurs bien simple : tandis que l'État de Kong est de façon relativement homogène peuplé surtout de Mandé, pour une assez forte proportion de commerçants dont les intérêts semblent coïncider généralement avec ceux de l'État, le royaume de Bouna comprend au moins deux composantes, l'aristocratie tribale et l'ensemble des communautés, pour la plupart d'origine mandé-dyula, qui résident dans la capitale. On a souligné comment les intérêts de ces deux principales composantes du royaume avaient été au cours de son histoire le plus souvent convergents, ce qui explique, à l'origine de la ville et du royaume, leur installation côte à côte et ensuite la permanence de leur coexistence et de l'étroitesse de leurs rapports. Mais justement, l'arrivée des troupes de Samori puis ensuite l'occupation de la ville par ses troupes vont voir naître des contradictions et entraîner une profonde dislocation de l'ensemble.

Avant que Samori ne traverse le fleuve Comoë au milieu de 1895, tant qu'il était encore installé dans une région relativement éloignée, sans intention apparente d'agrandir ses territoires vers l'est, les autorités de Bouna, c'est-à-dire le roi assisté de ses conseillers mandé-dyula, avaient adopté à son égard une attitude neutraliste et assez équivoque ; l'affaire des messagers de Tiéba le montre très nettement. Sur les injonctions de Samori, Kong presse le roi de Bouna de leur livrer les « gens de Tiéba », des messagers selon Ferguson (41), des captifs selon Marty (42), en fait probablement des agents (43) ou des captifs venus chercher de la poudre pour le compte du chef de Sikasso. Étant donnés les rapports très étroits qui lient Kong à Bouna, notamment au niveau de ses communautés dyula, nombreuses à être alliées ou apparentées à celles de Kong, et étant donnés les forts intérêts économiques que représente le commerce avec Samori, le refus par Bouna de livrer ces gens de Tiéba, même s'il est représenté comme un acte de neutralité, peut aussi être interprété comme une provocation de Bouna vis-à-vis de Samori et comme une affirmation de méfiance par rapport à Kong. Comme on l'a signalé, cet incident a lieu avant l'arrivée de Ferguson à Bouna, c'est-à-dire avant mars 1894 ; l'annonce de la prise de Dabakala par les sofa de Samori provoque de la part de Bouna une deuxième action qui semble inspirée par une grande méfiance, sinon même une réaction de pure hostilité en face de l'expansion territoriale de Samori ; le roi de Bouna en accord avec ses notables envoie l'un d'eux, le marabout Salea Cisse, frère du grand imam de la capitale, dans le Mango pour s'y approvisionner en poudre afin de préparer la défense de Bouna. Apprenant cette démarche, les uléma de Kong envoient une lettre à leurs correspondants de Bouna et de Bondoukou pour leur signaler la force militaire de Samori et leur recommander d'accueillir l'imam Samori et sa Jihad dans la paix, lettre que Marty (44) situe à la fin de 1895 mais qui est certainement d'environ un an antérieure puisqu'elle date d'avant le début de la campagne contre Bondoukou et qu'elle semble être aussi à la fois une réponse au refus de Bouna de livrer les « gens de Tiéba » et une mise en garde contre la puissance de Samori.

Voici d'après Person (45) le texte de cette lettre :

---

(41) PRO CO West Africa 506 et la note 16 du même chapitre.

(42) P. Marty, 1922, p. 235.

(43) J. Holden, 1970, p. 98.

(44) P. Marty, 1922, p. 235.

(45) Y. Person, 1975, t. III, p. 1722.

Au nom de Dieu. Cette lettre est postée au nom de Dieu et écrite sous la dictée de Dieu. Nous, gens de Kong, envoyons cette lettre à notre famille qui est à Bouna. Moi, Baraky Oulé Ouattara, fils de Lonhongo Barou, chef des Dyulas de Kong, j'ai écrit cette lettre sous la dictée de Dieu pour l'envoyer aux gens de Bouna. J'envoie mon salut au roi de Bouna et fais des vœux pour que Dieu le sauve, tous les habitants de Bouna ainsi que ses fils. Samori vient faire la guerre dans le Djimini et m'a fait dire qu'il ne voulait pas faire la guerre aux hommes de Kong et à leur famille qui est à Bouna et qui sont ses amis. Les gens de Kong font cette lettre et l'envoient à Bouna. Samori dit qu'il faut lui obéir.

Effectivement, l'occupation de Bondoukou par les sofa en août 1895, précédée de l'occupation du Nassian, semble marquer un certain revirement dans les rapports entre Samori et les autorités de Bouna : Marty (46) fait mention d'échanges « de nombreux cadeaux et témoignages d'amitié » entre Samori et Degbango, le souverain de Bouna ; Labouret (47) cite l'envoi par Degbango d'un cadeau de soixante-dix charges de grains à Sarankye-Mori qui, en retour, lui fait un don de captifs. J. Holden (48) signale aussi des dons de certains Dyula à Sarankye-Mori en témoignage d'amitié, de même qu'il fait état de contribution en hommes de la part de toutes les *kabila* Dyula de Bouna, pour prêter assistance à Sarankye-Mori dans son attaque contre la ville Dagaba de Sankana.

De l'accumulation de tous ces faits, J. Holden conclut : « Il est clair que pendant presque un an Bouna fut dans une coopération au moins amicale avec Sarankye-Mori et que Bouna aurait bien pu arriver à un accord formel et solennel avec lui ». Cette affirmation de J. Holden semble à notre avis résulter d'erreurs d'interprétation des faits dans plusieurs domaines différents. En premier lieu, il semble faire abstraction du passé des rapports entre Bouna et Samori dont il vient d'être souligné, dans les paragraphes précédents, qu'ils étaient au moins de la part de Bouna, évidemment empreints d'une grande méfiance. En deuxième lieu, les faits cités comme preuve de bons rapports entre Samori et Bouna au cours de cette année 1895-1896 sont très souvent équivoques : il donne comme indice d'excellentes relations, la visite que la délégation conduite par l'uléma Saléa Cissé rend à Samori après son arrivée à Bondoukou ; mais ce que P. Marty (49) signale, c'est que, lorsque le marabout rentre à Bouna, Samori le fait

---

(46) P. Marty, 1922, p. 236.

(47) H. Labouret, 1945, p. 343.

(48) J. Holden, 1970, p. 97.

(49) P. Marty, 1922, p. 237.

accompagner par deux de ses envoyés qui viennent de nouveau réclamer au roi Degbango « les captifs de Tiéba » : cette insistance à réclamer ces hommes que le roi lui a déjà refusés plus de deux années auparavant, est pour le moins provoquante de la part de Samori et peut être interprétée comme un signe avant-coureur de conflit. Cette démarche ne vient-elle pas singulièrement obscurcir l'aspect « amical » de cet échange de visites ? Malgré la proximité de la forte armée de Samori, le roi Degbango, refusant de se laisser intimider, réitère son refus de livrer ces hommes.

Au contraire de l'analyse de J. Holden, un certain nombre de ces visites et de ces dons peuvent être interprétés comme des indices de l'indécision de chacun des partenaires sur son comportement à venir : du côté de Bouna, cette puissante armée qui se tient sur le pied de guerre à la frontière du royaume et dont on connaît le passé et les besoins actuels, inspire la plus profonde méfiance. Afin de se la concilier dans le présent ou au moins de ne pas la provoquer, un certain réalisme politique pousse les dirigeants de Bouna à établir un système de cadeaux et de visites qui permettent d'attendre la suite des événements. Mais ces rapports corrects de voisinage n'impliquent ni soumission ni aveu de faiblesse comme le montre le nouveau refus de Degbango de livrer « les gens de Tiéba » ; sans doute et dans ce domaine J. Holden a recueilli des documents très significatifs, Bouna ne présente pas un front uni en face de Samori et de son armée ; de nombreux notables dyula ont des attitudes très différentes de celles de l'aristocratie tribale guerrière qui craint beaucoup les entreprises conquérantes de l'Almany ; parmi les Dyula, certains se montrent très favorables et d'autres sont plus ou moins neutres. Comme le note J. Holden (50), l'influence des Tijani de Bouna, ordre auquel se rattache Samori, a peut-être joué un rôle : mais l'exemple de Bondoukou où le pouvoir des musulmans a augmenté avec l'arrivée de Samori pouvait servir de référence aux Dyula ambitieux et prêts à collaborer avec Samori. Pourtant, même parmi ces derniers, probablement nombreux étaient ceux qui étaient enclins à jouer double jeu et prêts à se ranger aux côtés du vainqueur. Assez typique à cet égard paraît le personnage de Salea Cissé, un notable – ulema – appartenant à la puissance kabila des Cissé, dont on sait qu'ils sont les grands imams de Bouna : J. Holden le donne comme un ami notoire de Sarankyé-Mori ; c'est lui qui, avant même la prise de Bouna, commande la force armée prêtée à Sarankyé-Mori pour l'attaque de Sankana (51), ce qui est certainement une grande preuve de

---

(50) J. Holden, 1970, p. 90 et 93.

(51) J. Holden, 1970, p. 88 et 98.

confiance de Sarankye-Mori. Mais curieusement, c'est le même Salea-Cissé que l'on a déjà rencontré à la tête de la délégation, probablement au début de 1895, chargée par les autorités de Bouna d'aller dans le Mango pour acheter de la poudre et préparer ainsi la défense de la ville contre une attaque éventuelle de Samori. C'est encore Salea-Cissé, comme le reconnaît cette fois J. Holden, qui va devenir le premier imam de Bouna sous la période coloniale, « ce qui implique au moins une attitude officielle pro-française » (52). Successivement, anti-samorien, pro-samorien et pro-français, Saléa-Cissé semble un opportuniste modèle : il mourra en 1918 et P. Marty le décrit finissant sa vie comme « un conseiller écouté [des autorités coloniales], jouissant d'une grande autorité » (53).

De ces mêmes faits, voici la version donnée par Person (54) toujours aussi mal intentionné pour le « vieux royaume » et son chef Degbango :

Après la capitulation des Abron, Samori ne pouvait plus négliger le roi de Bouna, dont l'hostilité aurait menacé ses arrières. Il lui écrivit aussitôt une lettre menaçante, qui annonçait sa prochaine visite, et cette fois, Dyébango prit peur. Il envoya Saléa Sise offrir à Samori un beau cheval et dix charges de mil. L'Almani donna à ce messager dix captifs, mais lui adjoignit deux ambassadeurs qui portaient une sommation. Dyébango devait livrer sans retard les captifs du Dyamala, s'engager à ravitailler les Samoriens et leur envoyer un contingent militaire (vers octobre-novembre 1895).

Dyébango ne répondit pas. Il était pourtant évidemment incapable d'affronter la grande puissance qui l'investissait de tous côtés, mais il croyait encore pouvoir gagner du temps. Quand, en décembre, Sarankenyi-Mori envahit le Gonja, de nombreux réfugiés de Bolé se présentèrent à Bouna. Leur admission aurait attiré la foudre sur la ville, dont le roi comprit enfin qu'il fallait se décider. Il envoya donc Salea-Sisé auprès du fils de Samori, avec trois cents charges de mil et un contingent de cent vingt hommes, puis il se résigna à livrer les transfuges du Dyammala (55), ainsi que les réfugiés de Bolé, dont beaucoup furent mis à mort.

Saléa redoutait une attaque immédiate des conquérants contre Bouna. Il remercia avec effusion Sarankenyi-Mori d'épargner la ville. Le contingent de Bouna allait participer aux campagnes de Dagari et du Gurunsi, et malgré les destructions du royaume il demeura dans les rangs des Samoriens jusqu'en 1897.

(52) *Ibid.*, p. 88, 97.

(53) P. Marty, 1922, p. 237.

(54) Y. Person, 1975, t. III, p. 1702.

(55) On reconnaît ici la confusion que Person a faite en ce qui concerne les « captifs de Tyéba » de la tradition orale de Bouna dont il a donné comme origine le Dyamala alors qu'ils étaient originaires du KénéDougou...

C'est ainsi que le vieux royaume kulango s'intégra, de façon peu honorable, à l'empire samorien (décembre 1895). Il le faisait à contre cœur, mais il échappait ainsi à l'occupation militaire, ce qui était un privilège. Il se résignait à livrer des vivres et, dans une certaine mesure, à participer aux combats. Les Samoriens allaient en outre profiter de son système commercial et une partie des Dyula de la ville allaient prendre leur parti, ébranlant ainsi la cohésion du royaume. Moins d'un an plus tard, les maladresses persistantes de son chef allaient d'ailleurs le précipiter dans la catastrophe, qu'il croyait avoir évitée.

Lorsque J. Holden se met à étudier la relation Bouna-Samori, il commence ainsi son analyse (56) : « Le premier point que nous devons souligner est qu'il n'y avait rien d'inévitable à ce que Bouna soit attaqué et que le conflit signifiait, comme pour Kong, l'effondrement des rapports harmonieux et une aberration pour un aspect crucial de la politique Samorienne, à savoir l'alliance avec les établissements commerciaux dyula. » On ne peut qu'être d'accord avec cette constatation de Holden : l'attaque de Bouna marque un nouveau tournant dans l'histoire samorienne et une rupture avec ce qui paraissait comme une constante dans la politique de Samori : se concilier et bénéficier de la très importante structure économique et politique que représentent à cette époque les réseaux des cités marchandes dyula. Peut-être, cependant, la formulation de J. Holden ne va pas suffisamment loin dans l'analyse des rapports entre Bouna et Samori. En effet, n'est-il pas artificiel de distinguer entre « établissements commerciaux Dyula » et les États, même petits, au sein desquels ils sont installés et avec lesquels comme à Bouna, ils vivent comme en osmose économique et politique depuis plus de trois siècles ! En d'autres termes était-il pensable que Sarankye-Mori puisse faire et garder l'alliance avec les communautés dyula de Bouna sans tenir compte de l'aristocratie tribale et des communautés villageoises qui détiennent le contrôle et la force de travail nécessaires à la production de biens vivriers et d'autres biens, tels que or, tissus, etc. En fait, c'est tout le système mis en place à partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle que la présence des forces de Samori met en cause dans la région : ce type d'État associant des structures de production paysanne avec des cités marchandes semble correspondre à un niveau de rationalité économique et politique qui n'est pas celui sur lequel Samori cherche à fonder sa « révolution Dyula » (57). A vrai dire, il semble que cette révolution continue à se chercher sans réussir à se trouver : modèle Ousmane Dan

(56) J. Holden, 1970, p. 97.

(57) Suivant l'expression d'Y. Person dont il a fait le sous-titre de sa thèse.

Fodio, modèles omariens de Ségou ou du Macina ? La « révolution dyula » de Samori tente un début d'organisation dans le Djimini sur une relativement petite échelle mais Sarankye-Mori plus à l'est a des problèmes urgents à résoudre pour approvisionner son armée et aider celle de son père.

La chronologie des événements va illustrer le caractère irréversible de leur enchaînement : les principales étapes vont être après la prise de Bondoukou en août 1895, la prise de Bolé en février 1896, la prise de Bouna en décembre 1896, la prise de Kong en mai 1897, pour aboutir au reflux à partir de la fin de l'année 1897. Ce qu'on savait des procédés de Samori ne laissait pas beaucoup d'illusions à ceux qui savaient se trouver sur son passage : voici comment Davidson Houston décrit ce qui s'est passé à Banda, localité située à environ 80 kilomètres à l'est de Bondoukou : « La méthode adoptée par Samori pour l'approvisionnement de ses gens et le remplissage de ses coffres est à la fois simple et sûre. Quand il s'empare d'une ville, toute la nourriture du district est collectée et rassemblée dans un vaste magasin qui est attentivement gardé par ses soldats. Lorsqu'il y en a plus que suffisamment pour les besoins des sofa, ce qui reste est vendu à un prix élevé aux propriétaires eux-mêmes. De telle sorte que non seulement ils ont perdu tous leurs approvisionnements mais encore ils sont forcés d'en racheter une partie à moins qu'ils ne meurent de faim comme cela est arrivé à beaucoup (58). »

Le cercle se referme peu à peu autour des armées de Samori. Sarankye-Mori après avoir pillé Bolé, Wa, voit sa marche vers le nord limitée par sa rencontre avec les groupements armés des Djermabé de Babatu et ceux de leurs rivaux, les Gurunsi d'Hamaria entre lesquels il tente un arbitrage (août 1896) (59). Vers l'est, les troupes de Sarankye-Mori s'avancent jusque devant Daboya, mais Samori, qui vient d'apprendre l'arrivée de la colonne Voulet-Chanoine dans le Mossi et craint toujours l'affrontement avec les Français, invite son fils à cesser toute progression vers le nord-est et à repasser sur la rive droite de la Volta Noire (60). Effectivement, la colonne Voulet-Chanoine prend Ouagadougou et après un traité signé à Sati avec Hamaria, le chef gourounsi en rébellion contre Babatu, le pays Gourounsi est placé sous protectorat français le 19 septembre 1896.

En même temps, Voulet informe Samori de la situation nouvelle ainsi créée en pays Gourounsi. Le 2 octobre, Samori fait savoir à l'officier français qu'« il n'a aucune visée sur le pays

(58) Davidson Houston, PRO CO West Africa 549.

(59) Archives Dakar 5 F 4.

(60) Y. Person, 1975, t. III, p. 1702.

Gourounsi et qu'il donne l'ordre à son fils Sarankye-Mori en opération dans le sud du pays, de se retirer sur Sankana » (61). Revenu de Sankana sur Bolé, Sarankye-Mori en repart avec une forte colonne qui met trois jours à traverser la Volta : il se dirige sur Bouna à la fin de novembre, période qui se situe après la saison des pluies, en tout début de saison sèche (*isibango*).

Voici selon Person le déroulement des événements :

« Le fils de l'Almani se présenta au début de décembre à Bouna dont il trouva les portes fermées. Les Kulango, avertis, avaient eu le temps de mobiliser et la ville était pleine d'hommes en armes accourus des quatre chefferies. Bien que les défenseurs eussent peu de fusils, la place entourée d'une forte muraille, paraissait redoutable, et le fils de Samori affecta de négocier.

Il installa son camp derrière le Kolidyo et, pendant plusieurs jours, il échangea des messagers avec Dyébango. Ce dernier voulait éviter la rupture mais il ne se résignait pas à admettre les conquérants dans ses murs. Contre l'avis de Saléa Sisé, il écouta les musulmans Mmara qui lui conseillaient de tergiverser, mais il se laissa tromper par Sarankenye-Mori. Celui-ci annonça qu'il allait rejoindre son père au Dyimini et réclama des guides aux Kulango. Soulagés, ceux-ci s'étaient relâchés, quand les sofa donnèrent brusquement l'assaut à la ville, en fin de journée. Bouna fut enlevée après une courte résistance et Dyébango se fit sauter dans sa poudrière (le 6 décembre 1896). Saléa Sisé et les siens furent envoyés à Samori, qu'ils allaient suivre fidèlement jusqu'à son arrestation. »

La tradition orale confirme la date établie par Y. Person (62) : le calendrier en a même été marqué de façon indélébile puisque le lundi matin (*Téné Dikiégé*) correspondant effectivement à la date du 6 décembre 1896, qui a vu la destruction de Bouna et est encore considéré comme une demi-journée maudite, interdite ou certainement non recommandée pour entreprendre telle ou telle activité.

Les récits faits à Labouret (63) apportent certaines précisions :

« Les habitants de Bouna étaient en proie à une cruelle incertitude. Les musulmans assuraient que les sofa n'oseraient rien contre des sectateurs de la Foi, il fallait donc les accueillir amicalement et leur inspirer confiance. Les Koulango animistes, au contraire, rappelaient que Samori n'avait pas tenu ses promesses envers Kong où il avait capturé toute la population et détruit les

(61) Hebert, 1961, p. 17.

(62) Y. Person, 1975, t. III, p. 1774.

(63) Labouret, 1925, p. 345 et 55.

mosquées (64) ; ils proposèrent de sortir en nombre et d'attaquer la colonne, tandis qu'elle était embarrassée par le passage du fleuve. Les musulmans l'emportèrent, on décida d'attendre les sofa et de les recevoir. Vers 15 heures, les observateurs placés sur le sentier venant de Bolé annoncèrent qu'une première bande approchait : elle se composait de piétons armés de fusils, sans bagages et sans femmes, mais suivis de ses serviteurs pillards, connus sous le nom de « petits frères ». L'occupation se fit avec calme, les sofa marquèrent avec des branches vertes les maisons réservées aux principaux chefs, puis commencèrent à s'installer. Soudain l'un d'eux aperçut une femme koulango qui lui plut et, tranquillement, passa une corde au cou de la malheureuse pour l'emmener. Le mari abattit le ravisseur d'un coup de fusil qui donna le signal d'une horrible mêlée. Sarankye-Mori se trouvait à 3 kilomètres environ, il accourut avec le reste de la bande ; le pillage commença aussitôt et se poursuivit toute la nuit à la lueur de l'incendie qui éclairait des scènes farouches d'une brutalité sauvage. Une partie de la population réussit à s'enfuir et à gagner le pays des Birifor à Dokita. »

Les causes plus ou moins directes de la prise de Bouna, l'importance des destructions et des pertes en vies humaines font l'objet de certaines controverses qu'il faut évoquer rapidement. En premier lieu, si la cause la plus immédiate rapportée par la tradition orale semble être cette « affaire de femme », incident ou provocation délibérée qui déclencha les hostilités, les causes plus lointaines semblent correspondre à au moins trois facteurs. D'abord, il y a l'affaire « des messagers de Tiéba » dont on a vu qu'elle cristallisait depuis plusieurs années une certaine hostilité réciproque entre Bouna et Samori et probablement aussi qu'elle recouvrait un conflit d'intérêt à propos de l'existence d'un réseau de commerce de munitions vers Bobo-Dioulasso et Sikasso, contraire aux intérêts militaires de Samori. Peut-être aussi, commençant à se sentir traqué, Samori craignait une extension de l'influence de son concurrent vers Bouna (65).

Une deuxième raison qu'aurait eue Sarankye-Mori de prendre et de détruire Bouna, aurait été de se venger de ce que Bouna aurait tué 40 – ou 4 selon les versions – de ses hommes qui commerçaient et étaient passés par Bouna (66). Sur ce point aussi, la vérité est difficile à établir : en effet, c'est Sarankye-Mori lui-même qui a raconté à Henderson ce forfait supposé des autorités de Bouna pour justifier son agression ; la tradition orale de

---

(64) Labouret commet la même erreur que Delafosse en situant la prise de Kong par les Samoriens en 1895 alors que cet événement n'a eu lieu qu'en mai 1897 et est donc postérieur à la prise de Bouna.

(65) J. Holden, 1970, p. 38.

(66) PRO CO West Africa 529 Rapport Henderson.

Bouna n'en fait pas état. Est-ce au même incident que Samori fait référence quand il écrit en décembre 1897 au gouverneur de Gold Coast pour se justifier de nouveau, plus d'un an après, de la prise de Bouna : « J'ai envoyé 500 de nos captifs à Bouna pour m'acheter des munitions et les gens de Bouna les ont tous saisis, ce qui m'a forcé à les combattre. » D'autre part, on voit mal les gens de Bouna s'en prendre à des commerçants et encore moins à des commerçants captifs ou protégés de Samori dont les représailles étaient tellement craintes. Naturellement en cette période troublée, une caravane de personnes faisant du commerce pour Samori avait pu être attaquée en un point du territoire du royaume et Sarankye-Mori, sans connaître précisément les auteurs, pouvait en faire porter la responsabilité sur Bouna afin d'en faire un prétexte de vengeance.

Le troisième facteur ayant pu provoquer le conflit, aurait été un complot fomenté par les Haoussa de Bouna pour tuer Sarankye-Mori, quelques semaines avant la prise de Bouna au moment de l'attaque de Sankana : J. Holden en a recueilli des échos dans la tradition orale (67). D'autre part, le rapport d'Henderson dans les archives anglaises fait état explicitement d'une dramatique répression menée par Sarankye-Mori contre les Haoussa du quartier Malagaso peu après son arrivée à Bouna, ce qui corrobore l'existence de ce complot rapporté par la tradition :

Après que Bouna ait été prise, j'ai entendu dire que le fils de Samori désirait que les commerçants haoussa de la ville le rencontrent pour un palabre et, aussitôt qu'ils furent rassemblés, il tomba sur eux et plus de 400 furent tués. Comme résultat de ce massacre mené de sang-froid, un grand nombre de commerçants haoussa ont quitté cette ville [Wa] (68).

La tradition orale de Bouna rapporte une autre version de cette tuerie qui aurait été provoquée par la trahison d'un commerçant haoussa :

Baba Touré, un homme du quartier Malagaso, était en conflit avec le roi de Bouna parce qu'une punition sévère avait été infligée à son fils qui avait commis un délit. Révolté et voulant se venger du roi, il avait fait passer un message à Sarankyé Mori pour lui demander d'attaquer Bouna et lui promettre, dans ce cas, son soutien militaire. Mais quelques jours plus tard, ne voyant pas venir l'intervention des sofas, le même Baba Touré, envoyait un message vers Wa destiné à Babatu pour lui faire une suggestion analogue à celle qu'il avait faite à Sarankyé Mori. Malheureuse-

(67) J. Holden, 1970, p. 98.

(68) PRO CO West Africa 549.

ment, ce message était intercepté par ce dernier qui, après la prise de Bouna, se souviendra de la trahison du Haoussa et pour se venger fera massacrer tous les prisonniers qu'il a faits à Malagasso (69).

En fait, un certain nombre de raisons auraient pu empêcher Sarankye-Mori de prendre et de détruire Bouna. D'abord, parce que c'était risqué d'encourir une hostilité plus grande de la part des Anglais et, que cela pouvait peut-être même déclencher un conflit ouvert avec eux, ce que redoutait particulièrement Samori : en effet, de par le traité conclu par Ferguson le 12 avril 1894 (70), malgré ces termes ambigus, le royaume de Bouna se trouvait placé dans la mouvance anglaise, sous la protection du gouverneur de Gold Coast. Mais deux réactions montrent le caractère aventureux dans lequel s'engage à cette époque la politique de Sarankye-Mori. En premier lieu, c'est Sarankye-Mori lui-même, qui dès qu'il apprend l'arrivée à Wa de la mission Henderson, s'empresse de lui envoyer un message par lequel il prend prétexte de son ignorance du traité Ferguson, pour se justifier d'avoir pris Bouna : « Le Prince dit qu'il a laissé Banda et Kintampo parce qu'ils avaient des drapeaux anglais mais qu'il ne savait pas que Bolé et Bouna en avaient et étaient en bons termes avec les Anglais. » L'autre réaction est interne au camp samorien : elle vient de Samori lui-même qui semble avoir été extrêmement contrarié par l'initiative de son fils (71). L'hostilité que la destruction de Bouna ne manquerait certainement pas d'amener auprès de toutes les communautés musulmanes de toutes les villes du réseau marchand dyula, lui semblait lourde de conséquences pour les années à venir ; d'autre part, le massacre des commerçants haoussa de Bouna risquait de lui fermer le réseau haoussa de l'est qui était maintenant sa principale source d'approvisionnement en munitions et d'écoulement de captifs (72). Enfin, la mort de notables musulmans, uléma, et la destruction de mosquées ternissaient de façon déplorable la façade islamique de son personnage et rendaient de moins en moins plausible l'aspect de Jihad – guerre sainte – de ses conquêtes.

Pourtant, l'attaque de Bouna par Sarankye-Mori avait pris de semaine en semaine son caractère inéluctable. La trahison et le complot des Haoussa à Sankana, la proximité au nord-est des bandes de Babatu et de Hamaria, la possibilité latente d'être attaqué par l'armée du Bouna Masa, la progression vers le nord des

---

(69) PRO CO West Africa 529 Rapport Henderson.

(70) *Ibid.*

(71) J. Holden, 1970, p. 90.

(72) Rapport Henderson, *ibid.*

troupes anglaises et vers le sud des troupes françaises, les nécessités impérieuses de renouveler les sources d'approvisionnement de ses armées, font de Sarankye-Mori un homme traqué : il n'est pas question pour lui, par exemple, d'attaquer directement le pays lobi dont il convoite les richesses en vivres, en or et en hommes : il risque fort d'être pris à revers par l'armée de Bouna Masa qui défend le pays lobi.

A ce stade de l'analyse historique des rapports entre Bouna et Samori, un certain nombre d'indices ont montré que non seulement, comme Labouret l'avait déjà affirmé, les communautés dyula n'avaient pas eu la même attitude que l'aristocratie « koulango » en face de l'agression de Sarankye-Mori mais qu'à l'intérieur même de la population non koulango, les réactions pouvaient avoir été très différentes d'une communauté à l'autre. Recueillie par nous (73), la tradition orale de Bouna retient, notamment, le désaccord entre princes ibio et ligbi. Un notable de ce quartier, après s'être rendu à Bolé pour rendre visite à Sarankye-Mori, aurait cherché à persuader le clan royal des intentions pacifiques de ce dernier. Les Ligbi auraient conseillé au roi de Bouna d'envoyer à Sarankye-Mori un cheval blanc appartenant au chef de Yalo, en signe de volonté de paix. D'après Holden (74), grâce à une enquête systématique auprès de chaque quartier dyula : « Parmi les Dyula, les Camara et les Kuribari combattirent aux côtés du Bouna Masa, alors que la position des Cissé n'est pas claire. D'autres évacuèrent rapidement leurs kabila, tandis que la plupart des Ligbi sembleraient avoir aidé ceux qui attaquaient. Des exécutions sélectives suivirent, surtout parmi les Koulango, les Camara et les Haoussa, tandis que le commandement ligbi semble avoir bénéficié de nombreuses mesures de grâce. Un sur dix condamnés fut épargné ; cette politique d'exécution des prisonniers hommes semble avoir été une pratique caractéristique de Samori à cette époque, bien que soulevant quelques dissensions parmi ses conseillers. C'était probablement lié au problème du ravitaillement des captifs avant leur vente et aux dangers de laisser en vie des ennemis. De nombreux hommes furent enrôlés, soit sous la contrainte, soit librement, dans les forces de Samori et on raconte même que quelques citoyens de premier plan y détinrent des commandements » (75).

Cette partie de l'analyse de J. Holden jette certainement un jour nouveau sur « l'impact samorien sur Bouna » mais il semble plus difficile de le suivre lorsqu'il conteste « la version largement

---

(73) Notables de Ligbiso, janv. 1984.

(74) J. Holden, 1970, p. 101.

(75) *Ibid.*, p. 100.

admise de destruction totale » causée par Sarankye-Mori. Les propres chiffres qu'il donne ou que d'autres documents ont donné sont pourtant impressionnants. Au niveau global, la ville de Bouna dont la population était estimée par Binger en 1889 à près de 10 000 habitants, comprenant une très substantielle minorité de musulmans, ne repassera au dessus de 1 000 habitants qu'en 1904, soit 7 ans après sa destruction ; 20 années plus tard, en 1921, cette population ne sera encore que de 3 500 habitants, dont deux tiers de musulmans suivant l'estimation de Marty (76). Dans la ville de Bouna même, les pertes en vies humaines furent extrêmement sévères, bien que probablement très différentes d'un groupe à l'autre. Le plus touché a été le groupe ibio-koulango ; d'une part, au cours de sa courte résistance contre les sofa, d'autre part, lors des exécutions qui suivirent l'occupation de la ville, de nombreux dignitaires, le Tonisié, le Goro-Isié, le Hienara et des serviteurs des trois lignages royaux, trouvèrent la mort ; Sarankye-Mori ayant, comme il a été déjà signalé, la crainte d'une reconstitution de groupes armés hostiles, visait aussi systématiquement l'élimination des élites guerrières.

En ce qui concerne les quartiers non ibio-koulango, le plus éprouvé fut le quartier haoussa où, comme on l'a vu, par vengeance, Sarankye-Mori fit massacrer 400 hommes ; parmi les autres, ce sont les Camara, les Watara, les Cissé qui semblent avoir le plus perdu d'hommes, tandis que les quartiers partisans d'une collaboration active avec les sofa comme les Ligbi, Kari-Dyula sortirent à peu près indemnes du conflit (77). Ni notables, ni personnalités religieuses ne furent épargnés : dans l'enquête qu'il a faite, kabila par kabila, J. Holden a trouvé que sur six imans de kabila, trois furent tués et les trois autres s'enfuirent ; sur cinq chefs de kabila trois furent tués et deux s'enfuirent, tandis que la plupart des maîtres – uléma en renom – n'échappèrent à la mort qu'en prenant la fuite, quitte à revenir au bout de quelques mois ou quelques années, presque toujours après l'évacuation de la ville par les sofa (78).

Dans les provinces du royaume, les pertes de l'aristocratie tribale furent presque aussi sévères : le Angaï Isié, le Danoa Isié furent tués ou se suicidèrent. Seuls ceux qui réussirent à prendre la fuite furent sauvés : ils se regroupèrent, soit dans le pays birifor-lobi où Henderson estimait que les réfugiés de Bouna étaient environ 1 500, soit plus tard quand les sofa occupèrent la région de Dokita, après la retraite d'Henderson, dans la région de Doloma où ils avaient de lointains parents. On se rappelle que le père

---

(76) Marty.

(77) J. Holden, 1970, p. 100.

(78) *Ibid.*, p. 101.

de Bukani, le fondateur de la dynastie, était originaire de la région de Doloma.

La version recueillie par Person est quelque peu différente dans ses détails (79) sinon dans son bilan global, c'est-à-dire, l'immense massacre des habitants de Bouna : « [lors de la prise de Bouna], les Samoriens n'avaient pas pris grand monde, mais Sarankye-Mori ne se contenta pas d'occuper la ville abandonnée car il voulait faire un exemple. Il eut recours à la ruse, sur les conseils d'Amara-Dyeli. Il fit donc proclamer qu'il libérerait tous les captifs si leurs parents leur payaient une rançon en or et en produits vivriers. Un rendez-vous fut fixé hors de la ville et, un samedi, la plupart des citadins sortirent de leurs refuges de brousse pour racheter les leurs et négocier leur soumission. Une fois les paiements effectués, des sofa bien dissimulés se démasquèrent, saisirent tous les hommes et les décapitèrent. Il y eut là un massacre horrible où plusieurs milliers de personnes auraient péri, dont la plupart des Mmara qui furent exécutés, malgré leur caractère maraboutique, comme responsables du conflit. Les jeunes gens musulmans furent seuls épargnés et envoyés à Samori qui en fit des sofa. Personne ne résista en dehors de la ville. L'Angay-Masa Kamba, qui faisait déjà figure de roi, évacua sa résidence, ainsi que Sikyewo, le nouveau Danoa-Masa. Ils cherchèrent asile à Dökita, parmi les Birifor, qui leur restaient fidèles, tandis que le Say-Masa traversait l'Iringo et se réfugiait chez les Nabé du Nza, où les vainqueurs allaient le laisser en paix. Bouna, à peu près intacte, demeurait déserte. Seuls quelques musulmans demeurèrent dans le quartier de Sisé. Les sofa et leurs captifs s'installèrent dans les cases abandonnées tandis que Sarankye-Mori construisait un sanyé solide à l'est de la ville. Une avant-garde alla occuper Danoa, où elle s'employa à razzier les Birifor (mi-décembre 1896) ».

En ce qui concerne Bouna, au total, les exécutions, les morts au combat, les ventes de captifs, les morts de misère et de maladie au cours de leur fuite ont probablement fait disparaître entre 70 et 80 % des effectifs des habitants de la ville. Au niveau des campagnes, les pertes des vies humaines et les disparitions furent probablement aussi fortes ; très attachés à leur terre pour des raisons aussi bien religieuses que sociales et économiques, les habitants des communautés villageoises koulango répugnaient beaucoup en fuyant à quitter leur village et leurs champs. Quel destin la fuite devant les forces de Samori leur réservait-elle ? La séparation d'avec les leurs, la faim, la captivité certainement, la mort peut-être. Beaucoup parmi les vieillards, les femmes et les

---

(79) Y. Person, 1975, t. III, p. 1274.

enfants préférèrent rester sur place : leur sort fut divers et un certain nombre, les plus chanceux, se retrouvèrent captifs des Lobi qui se firent beaucoup prier pour en rendre une partie quand la paix fut rétablie et le régime colonial installé ; les autres furent massacrés ou moururent de dénuement. Pour les hommes adultes qui savaient le destin fatal que les sofa de Samori leur réservaient, la plupart s'enfuirent et certains moururent en essayant de se défendre mais ceux qui échappèrent à la mort ou à la captivité furent peu nombreux. A titre de coups de sonde, en interrogeant les notables, la liste exhaustive de tous les villages existant avant les guerres de Samori a été reconstituée pour deux chefferies, celle de Danoa, à environ 50 kilomètres au nord de Bouna et celle de Niamouin à environ 65 kilomètres au nord-ouest de Bouna. Pour Danoa, ce sont 29 sur 37 villages qui ont disparu : compte tenu d'un effectif moyen de 200 habitants par village et de l'estimation de 1 200 habitants comme population de la « capitale » de la chefferie, il résulte une diminution de la population d'environ 8 400 habitants avant le passage des sofa à moins de 2 000 habitants aujourd'hui. Le même calcul effectué pour la chefferie de Niamouin montre que l'effectif de la population serait passé d'environ 6 000 habitants avant Samori à moins de 1 000 habitants aujourd'hui. Même si l'on considère que les normes sont difficiles à connaître en matière de pertes de vies humaines liées à la guerre, on peut dire sans abus de langage que les populations du royaume de Bouna ont été véritablement décimées par les guerres de Samori.

Après le pillage de la ville qui eut lieu aussitôt que la résistance de Bouna prit fin, c'est-à-dire quelques heures après l'entrée du gros des forces de Sarankye-Mori dans la ville, les exécutions de masse eurent lieu. Puis par la suite, une certaine vie reprit, dont on a certains témoignages, notamment grâce à des commerçants qui, après être passés à Bouna, ont été interrogés notamment par les Anglais à Bondoukou et à Koumassi.

D'après un sofa déserteur, Nfayi Yiba, interrogé par Henderson à Wa (80), l'armée de Sarankye-Mori cantonnée à Bouna, comprenait quelque 5 000 combattants, femmes, enfants, serviteurs et environ 800 chevaux ; cela représentait une population très importante, à peu près aussi nombreuse que la population de la ville avant son occupation. Les problèmes de ravitaillement se posèrent très vite de façon aiguë ; de nombreuses récoltes ayant été détruites et beaucoup de greniers ayant été incendiés au cours des combats qui accompagnèrent la prise de la ville, les pillages systématiques de la ville et des villages des environs

---

(80) PRO CO West Africa 529 Rapport Henderson.

n'apportèrent que quelques semaines de vivres. Des raids furent réalisés contre toutes les provinces du royaume dans les semaines qui suivirent : les chefferies de Yako, Danoa, Angaï, Niamoin, Piko furent ainsi pillées et détruites. D'autre part, le commerce reprit à une petite échelle ; voici le témoignage d'un commerçant abron venu à Bouna en juin 1897 (81) : « Je quittai Wa il y a environ trois mois ; notre convoi comprenait six hommes et six femmes dont l'une était mon épouse ; nous portions du mil, une charge de sel et trois pièces de cotonnade blanche ; les autres avaient du sel et des cotonnades ; nous n'avions pas de poudre de fusil. Nous restâmes à Bouna pendant trois jours. Il n'y avait pas de mur de terre autour de la ville ; il y avait seulement une palissade de bois qui était détruite par endroits. En arrivant à Bouna, nous nous rendîmes chez un habitant de la place appelé Saka. Il est un de ceux qui sont restés à Bouna depuis son occupation par les sofa et ne se sont pas enfuis devant eux. La plupart des habitants de Bouna ont été tués ou se sont enfuis. Ceux qui sont restés ont été obligés de jurer qu'ils seraient fidèles aux sofa. Nous avons vendu toutes nos marchandises à Saka lui-même : il prit le tout avec l'intention de le revendre après, au détail. Pour mes marchandises, je fus payé en captifs : je pris trois jeunes filles et mes compagnons en eurent six. Nous fûmes forcés de prendre des captifs au lieu d'argent. Si l'on demandait de l'argent au lieu de captifs, on nous répondait que c'était un signe révélant que nous étions des espions. Nous avons circulé dans la ville et nous nous sommes rendus au marché où la nourriture est rare. Les chevaux sont dans la ville et à l'extérieur mais la plupart d'entre eux sont malades et couverts de plaies, c'est difficile de voir un bon cheval ; je dirais qu'il y en a entre 300 et 500. J'estime que l'armée qui est à Bouna comprend entre 1 500 et 2 000 hommes. » Ce chiffre est très plausible puisqu'à l'époque où ce commerçant abron était à Bouna, le plus gros de l'armée de Sarankye-Mori venait de partir en campagne pour piller les pays gan et lobi.

De cette période, on a aussi le témoignage d'Abdoulaye Kamaraté, émissaire envoyé secrètement à Bouna par le lieutenant Chanoine pour tâcher de connaître les intentions et les mouvements éventuels des troupes de Sarankye-Mori : « La faim commence à se faire sentir à Bouna et Sarankye-Mori aurait l'intention de lever le camp prochainement. Son idée jadis était de se porter à Oua et ensuite vers l'est ; mais comme les Anglais se sont installés là et lui ont interdit de venir de ce côté, Sarankye-Mori aurait l'intention de marcher sur Bobo, car il a à se

---

(81) Archives de Dakar 5 F 5.

plaindre des gens de ce pays qui ont empêché des chevaux de parvenir chez lui... On dit que les Anglais lui ont conseillé d'aller à Gottogo [ c'est-à-dire à Bondoukou] et de retourner dans le Djimini (82). »

En fait, dès février 1897, les vivres ont commencé à manquer à l'armée de Sarankye-Mori : la solution de ce problème était évidente, elle se trouvait au nord de Bouna là où commence le pays lobi. Sa réputation de « grenier » du royaume de Bouna était bien établie : les Lobi sont connus pour la grande superficie de leurs champs et l'effectif nombreux de leurs troupeaux. Mais ils ont aussi la réputation d'être farouchement jaloux de leur indépendance et d'être de redoutables tireurs à l'arc. De plus, de nombreux Koulango s'étaient réfugiés parmi eux sur les marches du royaume : à Lankyo où ils avaient l'appui des Lobi de Kpandyo et surtout à Dokita où le chef birifor Honaki avait recueilli le prince koulango dont on savait déjà qu'il serait le prochain Bouna-Masa sous le nom de Kamba. Ce dernier, probablement en raison de la présence à Wa de Ferguson dont il avait réclamé l'assistance au nom du traité de 1894, encouragea les Lobi et les Birifor à la résistance : ces derniers coude à coude avec les Koulango repoussèrent deux attaques des sofa à Danoa (83). Pourtant, acculé par ces questions d'approvisionnement, Sarankye-Mori n'a guère le choix : il lui faut partir à la conquête du pays lobi.

Cependant son projet se trouve brutalement contrecarré par l'arrivée dans la région de la mission anglaise du capitaine Henderson. Le but de cette expédition organisée par le Gouverneur Maxwell était double : d'une part, Henderson était chargé d'entrer en contact avec le fils de Samori afin de le persuader d'évacuer les pays situés dans l'hinterland de la colonie de la Gold Coast ; d'autre part, Henderson devait retourner dans les différents pays où Ferguson, qui d'ailleurs l'accompagnait, avait passé des traités au cours de ses missions de reconnaissance de 1892 et de 1894 afin de les actualiser et ainsi d'éviter que ces pays passent sous contrôle français. La compétition entre l'Angleterre et la France était à cette époque très vive : comme la colonne Voulet-Chanoine faisait une progression très rapide dans le bassin du Niger, la colonie de Gold Coast risquait de se trouver encerclée de façon très rapprochée par les possessions françaises. Aussi s'agissait-il pour les Anglais de desserrer cette étreinte ; mais l'opinion et les autorités anglaises n'étaient pas unanimement d'accord sur les moyens employés pour réaliser ce but. La suite des événements

(82) Rapport du lieutenant Chanoine, 5-4, 1897, Archives de Dakar 5 F 5.

(83) Person, 1975, t. III, p. 1775.

montrera qu'en l'absence de consignes venant de son gouvernement, Henderson va se laisser entraîner dans des actions périlleuses et correspondant à une stratégie militaire et politique peu claire et probablement inefficace. La mission de Henderson était de ce fait assez équivoque : mission à objectif tout pacifique, elle se trouvait tout de même forte de cent hommes avec à leur tête deux officiers – Henderson, Ferguson – et dotée de trois petits canons.

Comme Bouna était, d'après les observations de Ferguson en 1894, au nord du 9<sup>e</sup> parallèle et que, d'après la convention franco-anglaise, la situation des territoires situés au nord de ce parallèle résulterait des accords entre les États indigènes et les puissances européennes, Henderson voulait faire signer un nouveau traité avec le roi de Bouna afin de placer ce royaume et ses vastes dépendances lobi définitivement dans la mouvance anglaise, ce qui aurait abouti à fixer la frontière entre possessions françaises et possessions anglaises sur le fleuve Comoé au nord du 9<sup>e</sup> parallèle. La mission Henderson quitte Accra en novembre 1896 ; après avoir traversé Koumassi, Henderson apprend que Bouna vient d'être prise par les sofa puis se présente devant Bolé que les sofa de Sarankye-Mori viennent d'avacuer. Samori a envoyé à son fils des ordres sévères d'avoir à éviter tout conflit avec les Anglais, confirmant ainsi les assurances d'amitié et d'intentions pacifiques qu'il avait prodiguées au gouverneur Maxwell au début de l'année 1896 par une lettre et un présent de poudre d'or (84). Dans cette lettre, Samori renouvelait ses sentiments de fidélité aux Anglais et déclarait « qu'il visitait actuellement les territoires situés dans la boucle du Niger en qualité de serviteur du gouvernement anglais et non pas comme adversaire des Anglais ».

Henderson continue sa marche jusqu'à Wa où il pénètre sans avoir eu à tirer un seul coup de fusil : à Wa comme à Bolé, les sofa se sont retirés avant son arrivée, au début de janvier 1897 (85). Dans le courant du mois de janvier, Henderson entre en contact avec Sarankye-Mori, installé à Bouna, par l'intermédiaire de messagers : Henderson, proteste du caractère amical de sa mission et demande à Sarankye-Mori de le laisser venir lui rendre visite à Bouna mais Sarankye-Mori refuse obstinément et il demande à Henderson d'attendre son invitation. Pendant ce temps, les sofa continuent leurs raids contre toutes les populations d'alentour tandis que des bruits persistent à courir, mentionnant les menaces possibles des sofa vers l'est, contre Daboya et le Dagomba.

(84) *Bulletin du CAF*, mars 1896, cité par Hébert, 1961, p. 8.

(85) Y. Person, 1975, t. III, p. 1813 et 1855 et Archives CI 5 F 5.

Les réfugiés de Bouna installés dans la région de Dokita envoient un message à l'Almany de Wa : « Dis aux Anglais qui sont dans ton pays de venir nous aider contre Samori. » Le 22 février 1897, arrivent auprès d'Henderson des gens de Bouna et des Lobi qui disent venir de la part d'Angaï Masa, l'héritier présomptif au trône de Bouna (86) : ils rappellent le traité d'avril 1894 avec Ferguson qui les a placés sous la protection des Anglais dont le drapeau est pour eux « sacré » ; après la mort du roi, des princes et de nombreux habitants, quelques hommes de Bouna dont Angaï Masa, réussirent à s'enfuir pour venir s'installer au gué de Jangbelé sur la Volta. Cette délégation vient aussi demander à Henderson d'intervenir comme arbitre dans les conflits qui opposent les gens de Bouna et les Lobi à propos des fuyards de Bouna que les Lobi ont « saisis » comme captifs. Ils annoncent aussi à Henderson qu'en raison de leurs difficultés à se ravitailler, les sofa vont attaquer le pays lobi. C'est probablement cette démarche des gens de Bouna et des Lobi venant au nom du traité Ferguson invoquer la protection du drapeau anglais qui décide Henderson et Ferguson à s'avancer sur Bouna pour chercher à protéger le pays lobi des incursions des Sofa. Ils se rendent compte du risque qu'ils vont courir en affrontant une armée très largement supérieure en nombre. Dans ses rapports au gouverneur Maxwell, Henderson définit sa tactique comme « un jeu de bluff qui est le seul moyen de sauver le pays lobi » (87).

Las d'attendre le bon vouloir de Sarankye-Mori qui ouvertement cherche à gagner du temps, Henderson se porte avec une troupe réduite, lui, Ferguson et 50 Haoussa et un convoi léger sur la route de Bouna et s'installe à Dokita le 5 mars en pays birifor, immédiatement au nord de la zone qui vient d'être pillée par les sofa. « Ceux-ci venaient de s'emparer aux portes mêmes de Dokita de plusieurs femmes birifor, ce qui avait irrité les indigènes de cette tribu et assuré un excellent accueil aux Anglais dont on escomptait le secours » (88).

Effectivement, Henderson et Ferguson sont très rapidement impliqués dans un grand nombre d'affaires internes au royaume de Bouna. Les trois principales dont ils ont à s'occuper sont : la nomination du nouveau roi, le conflit Koulango-Lobi, l'organisation d'une « résistance » koulango. Degbango étant mort lors de la prise de Bouna, Henderson manque d'un interlocuteur valable avec lequel il puisse signer un nouveau traité ; aussi n'a-t-il de cesse qu'un nouveau roi soit nommé. L'existence d'un roi en titre doit aussi faciliter la mise en place d'une défense commune

---

(86) Rapport Henderson PRO CO West Africa 529.

(87) *Ibid.*

(88) Labouret, 1925, p. 87.

contre l'armée de Sarankye-Mori. Deux « princes » se présentent à Henderson comme prétendants à la « chaise » de Bouna, Angaï Masa et Vigoli Masa mais ce dernier semble aussitôt renoncer à faire acte de candidature : Angaï Masa s'affirme comme seul et indiscutable héritier présomptif. Effectivement appartenant au lignage-quartier Kunga, qui succède après Piawar à la chefferie suprême, il est de par sa position de chef d'Angaï au sommet de la hiérarchie des chefferies appartenant à son lignage : il a donc le plein droit d'hériter de la chefferie de Bouna. Henderson spécifie qu'il n'interfère pas dans la nomination du roi qui est ratifiée par une assemblée de « princes » le 14 mars 1897 (89). Henderson s'empresse de faire signer au nouveau roi qui a pris le nom de Kamba un « traité d'amitié et de protection » : cette signature a lieu le 16 mars avec toute la solennité possible, c'est-à-dire pour ce gouvernement en exil, en présence de quelques personnalités réfugiées, le Danoa Masa, le Piko Masa et quelques autres. Le drapeau anglais est hissé sur Dokita pour célébrer le traité.

Henderson arbitre le conflit entre Lobi et Koulango : il les presse de s'entendre contre Samori, leur ennemi commun. En guise de gage de compréhension et malgré le contentieux chargé et ancien que les Lobi ont avec les autorités de Bouna, les Lobi acceptent de relâcher trois cents parmi les Ibio et Koulango qu'ils avaient saisis comme captifs dans les semaines qui suivirent la prise de Bouna. Avec les notables de Bouna et les chefs de Sounkala Lobi, Henderson recense les forces amies sur lesquelles il peut éventuellement compter en cas de conflit ouvert : quelques centaines d'Ibio-Koulango sur les mille cinq cents qui sont réfugiés dans la région et un millier de Lobi lui sont promis mais avec un armement faible et disparate.

A la fin de février, une forte troupe de sofa est partie de Bouna pour attaquer l'ouest du pays lobi avec Galgouli, sur la route de Bobo-Dioulasso, comme premier objectif mais des embuscades et une attaque de nuit à Galgouli leur causent des pertes et ils se replient aussitôt sur Bouna ; à partir du 15 mars, les événements vont se précipiter : dans un de ses messages, Henderson envoie un ultimatum à Sarankye-Mori pour lui demander d'arrêter ses « raids contre les païens ». En réponse, le 17 mars, Sarankye-Mori lui répond en le menaçant : « Il ne souhaite pas se disputer avec les Blancs mais ses troupes manquent de nourriture et il a l'intention de s'emparer de Dokita sur le champ et de soumettre le pays lobi. Il conseille aux Anglais, s'ils ne veulent pas être tués, de repasser de l'autre côté de l'eau [la Volta Noire] » (90)...

(89) Rapport Henderson, PRO CO West Africa 529.

(90) Archives AE Correspondance Politique Afr. Occ NS1 et NS2.

Le conflit est maintenant noué, cependant les adversaires semblent encore hésiter devant l'irréparable (91) : les sofa avancent sur Piko, à 25 kilomètres sur la route Bouna-Dokita et puis peu après se replient sur Bouna ; de son côté, Henderson se propose le 27 mars de s'installer à Danoa, c'est-à-dire à 15 kilomètres au sud de Dokita, dans la zone même occupée par les sofa. De chaque côté le risque est gros : pour Sarankye-Mori, attaquer les Anglais signifie rompre la neutralité bienveillante dont bénéficiait jusqu'à nouvel ordre Samori et se couper définitivement de toute possibilité de progression vers l'est et d'approvisionnement en armes et vivres dans cette direction et susciter une possible réaction militaire de la part des Anglais. Du côté d'Henderson, le risque est très immédiat : il peut être submergé par le nombre de Sofa ; d'autre part, il peut entraîner par son action la Grande-Bretagne dans un conflit pour lequel elle n'est pas préparée (92).

Mais aussi bien les réfugiés de Bouna que les Birifor insistent auprès des Anglais pour qu'ils ne se retirent pas au-delà de la Volta et qu'ils livrent combat. Le 3 avril, Sarankye-Mori avec 7 000 ou 8 000 sofa attaque à Dokita les positions d'Henderson et de ses alliés koulango et lobi qui ont été fortifiées à la hâte, les jours précédents ; les sofa investissent totalement Dokita. Un nouveau message de Sarankye-Mori parvient à Henderson pour lui demander de se retirer mais il refuse de nouveau au bout de deux jours et deux nuits de siège. Le quatrième jour, l'eau et les munitions viennent à manquer complètement dans le camp retranché et une partie des troupes koulango et lobi font leur reddition aux Sofa. L'occupation partielle du village par les sofa rend la position des Britanniques intenable ; Henderson prétendra plus tard que les pertes infligées aux sofa par sa troupe ont été très sévères : au moins 400 hommes d'après les Anglais, en fait seulement quelques dizaines. Au crépuscule du sixième jour, la petite troupe anglaise tente et réussit une sortie : talonnée par les Sofa, elle regagne la rive gauche de la Volta où les attendent le reste de la colonne et un renfort venu de Kumassi sous les ordres du capitaine Kramer. Au cours de cette fuite peu glorieuse, deux hommes sont tués, Ferguson et sept autres soldats sont grièvement blessés. Le Bouna Masa Kamba, saisi par les sofa et entraîné par eux, est décapité dès qu'il se révèle incapable de les suivre (93).

(91) A.B. Ellis, p. 427-428.

(92) La Grande-Bretagne était engagée à cette époque rien qu'en Afrique dans de multiples entreprises coloniales : aussi bien un manque d'officiers que d'hommes de troupes « Haoussas » se faisait sentir et gênait toute extension d'opérations militaires.

(93) Person, 1975, t. III, p. 1815.

La suite de la mission Henderson n'est guère plus brillante : Wa est maintenant à son tour assiégée par les sofa. Henderson, ne voyant d'autres solutions, veut négocier avec Sarankye-Mori : s'étant avancé dans le camp de ce dernier, il y est gardé prisonnier. Dans leur retraite de Wa, sous les ordres de Kramer, les restes de la colonne subissent encore de lourdes pertes : notamment le valeureux Ferguson blessé ne peut échapper aux sofa qui l'achèvent le 6 avril ; sa tête est tranchée, elle sera montrée à Henderson au cours des jours suivants qu'il va passer comme otage au cantonnement de Sarankye-Mori à Bouna avant d'être expédié auprès de Samori, dans son camp du Djimini. Une grande quantité de matériel de guerre dont deux canons et de nombreux fusils est saisie par les sofa et va renforcer leur force de feu.

Au milieu d'avril, les restes de la colonne anglaise, trois officiers anglais et quarante tirailleurs qui ont réussi à échapper aux Sofa, sont recueillis dans le Gourounsi par une patrouille française sous les ordres du capitaine Scal, résidant à Léo (94). Pour tenter d'effacer ce qu'a eu d'humiliant pour la Grande-Bretagne l'affaire de Dokita et de Wa, Samori, dans sa résidence du Djimini à Dabakala, reçoit avec de grands honneurs Henderson : il lui demande de transmettre à son gouvernement ses protestations d'amitié et de fidélité ainsi qu'un cadeau de deux bracelets d'or, avant de le renvoyer sur Accra où il arrive en juin 1897. Au milieu d'avril 1897, Sarankye-Mori après avoir repoussé avec le succès que l'on vient de voir les forces anglaises, se retrouve avec les mains relativement libres pour de nouvelles conquêtes, bien qu'au nord les Français progressent partout et installent de nouveaux postes. En effet, le colonel Audéoud vient de créer la région Niger-Volta et de la placer sous le commandement militaire et administratif du chef de bataillon Caudrelier. La « colonne de la Volta » quitte San avec comme instruction d'arrêter les Anglais sur la frontière du pays lobi. Le 6 mai 1897, la colonne sous les ordres du capitaine Cazemajou entre à Diébougou. Les échecs des Anglais à Wa et à Dokita laissent le champ libre aux Français qui s'empressent de fixer Bouna comme un objectif urgent et de première importance (95).

Au milieu de mai, en même temps que son père attaquait et détruisait Kong brisant l'accord qui les liait, Sarankye-Mori reprend la direction du nord-ouest tout en laissant une garnison assez importante à Bouna sous la direction d'un de ses principaux lieutenants, Soliman. Les troupes de Sarankye-Mori ont pour mission de rejoindre celles de son père qui sont à la poursuite

(94) Archives Dakar 5 F 4.

(95) Gatelet, 1901, p. 384 et ss.

des armées de Kong en fuite vers Bobo-Dioulasso : ils doivent défendre les gués du Comoé et s'assurer de nouvelles sources de ravitaillement. Mais au mois de mars, les Lobi pratiquent devant les Sofa une tactique de terre brûlée : « les Lobi firent le vide devant cette invasion et se réfugièrent avec leurs troupeaux dans des lieux jugés inaccessibles. Les sofa brûlèrent les maisons désertes, prirent quelques paniers de mil, des boeufs éclopés n'ayant pu suivre le troupeau en fuite et de rares captifs » (96). Deux faits jouaient en faveur des Lobi : en premier lieu, l'attaque faite en mars dans la région de Galgouli puis la campagne de Dokita leur avaient servi d'avertissement ; les difficultés de ravitaillement de Sarankye-Mori et sa volonté de venir piller la région étaient largement connues en pays lobi. De mars à mai, les Lobi avaient eu le temps de prendre leurs dispositions pour se mettre à l'abri dans des lieux faciles à défendre. Leurs habitudes de migrations successives à la recherche de nouveaux terrains de culture leur rendaient relativement facile cet exode devant les sofa.

Un autre atout était leur art de combattre : malgré le nombre limité d'armes à feu, leurs habitudes de dresser des embuscades et leur adresse au tir à l'arc de flèches empoisonnées faisaient d'eux de redoutables adversaires. Après avoir perdu N'Golo, un de ses chefs Sofa dans une embuscade près de Galgouli, Sarankye-Mori plutôt que de poursuivre les Lobi retranchés dans leurs collines, se dirigea plus à l'ouest vers le pays gan et les colonies dyula de la région de Lorhosso. Les Gan qui s'étaient préparés à la défensive attaquent les Sofa entre Lorhosso et Kampti mais ils sont vite défaits, de même qu'une petite troupe de Dyula commandée par un prince Watara de Kong (97). La jonction de Samori et de son fils se fait dans la deuxième quinzaine de juin à Sidéragoudou pendant qu'une bande de sofa de l'armée de Sarankye-Mori poursuit ses rapines jusqu'au fleuve Bougouriba.

Sarankye-Mori, après avoir en juillet, sur la demande de son père, participé à l'attaque de Noumoudara et à son siège (98), apprend la progression de la colonne de la Volta qui sous les ordres du commandant Caudrelier va à partir de Diébougou se mettre en marche vers Lorhosso : il se replie précipitamment sur Bouna où est restée une partie de ses troupes et où, pendant le temps qu'il était en campagne dans le nord-ouest, une partie du

---

(96) Archives Dakar 1 G 129.

(97) Bernus, 1960, p. 274.

(98) Bernus, *Ibid.* Tiéfo Amoro, ancien allié de Tiéba, venait d'attaquer Samori ; ce dernier voulait le punir en prenant la ville de Noumoudara où avec ses guerriers Tiéfo, Amoro s'était retranché : l'assaut fut très rude mais se termina par la défaite et la mort d'Amoro.

butin pris à Kong, femmes, enfants captifs, bœufs, moutons, mil et sorgho, lui a été envoyée. D'autre part, comme les sofa ont commencé à planter autour de Bouna pendant la saison sèche, il doit trouver du maïs, du manioc et du mil dont la récolte, dans les mois qui viennent, doit l'aider à résoudre ses problèmes de vivres (99).

### **L'occupation coloniale**

Dès juillet 1897, la nécessité d'occuper Bouna s'impose au commandement militaire français. Le ministre envoie des instructions pressantes dans ce sens au commandant Caudrelier ; celui-ci, conscient des différents aspects du problème, répond : « J'ai pensé qu'il valait mieux courir le risque d'un conflit avec Samori que de laisser les Anglais occuper Bouna avant nous. Le capitaine Braulot reçoit donc la mission très délicate qui est d'occuper Bouna, si possible sans entrer en conflit avec les sofa de Samori ; d'autre part, la mission de Braulot a des aspects diplomatiques puisqu'il doit traiter avec les responsables politiques de Bouna et, notamment, s'efforcer d'obtenir une déclaration de leur part "qu'ils n'ont pas connaissance que leur pays ait jamais traité avec une puissance européenne". Une déclaration de ce type ne peut être qu'un faux puisque les Français connaissent l'existence du traité de Ferguson et l'impossibilité qu'a rencontrée la mission Baud-Vermeersch de faire signer au roi de Bouna un traité avec la France ; mais ce faux doit faciliter plus tard la négociation avec les Anglais. Dans ses instructions à Braulot, Caudrelier insiste sur cette "tâche de la plus haute importance qu'il a à accomplir et sur" le plus grand prix qu'il attache à sa rapide exécution » (100).

Sarankye-Mori qui a entendu parler de la formation de la colonne Braulot et de son intention d'occuper Bouna envoie à Braulot un message pour lui confirmer sa volonté d'évacuer Bouna et de ne pas entrer en conflit avec les Français : « La condition qu'il y met concerne la possibilité pour lui de continuer à se ravitailler avec le Nord et Bobo en particulier : "Je désire qu'on me laisse libre la route des chevaux et des commerçants. Le pays où je suis ne me plaît pas : il n'y a pas d'eau, il n'y a rien. Je veux retourner chez nos parents où je suis né" » (101). Samori, de son côté aussi, craignant le conflit ouvert

---

(99) PRO CO West Africa n° 538.

(100) Archives de Dakar, 5 F 5.

(101) Archives de Dakar, 15 G 205.

avec les troupes françaises, donne à ses troupes l'ordre de se replier vers le sud en même temps qu'il donne l'ordre à Sarankye-Mori de livrer Bouna aux Français, lieu où il considère que le danger est le plus grand. Ayant appris que les Anglais s'apprêtaient à occuper Bondoukou, Samori essayait aussi de jouer la rivalité franco-anglaise à propos de Bouna pour s'assurer quelques mois de répit.

La colonne que Caudrelier confie à Braulot comprend deux Français, le lieutenant Bounas, le sergent Miskiewitz, et 98 tirailleurs et auxiliaires. Le 16 août, Braulot et sa petite troupe se présentent devant Bouna qu'il trouve occupée par Soliman, le lieutenant de Sarankye-Mori, et ses Sofa (102) : il parlemente sans résultat, les « palabres » durent deux jours et il reprend la route de Lorhosso le 18. Le 19, à une vingtaine de kilomètres au nord de Bouna, entre Bofilé et Kipo, il rencontre Sarankyé Mori et son armée forte d'environ 2 000 hommes ; l'entrevue est cordiale : Sarankye-Mori fait force protestations d'amitiés et s'étonne du malentendu qui a empêché Braulot d'occuper Bouna. En raison des consignes strictes reçues par son père, qui a encore l'espoir d'une solution négociée avec la France, Sarankye-Mori signifie à Braulot son intention d'évacuer immédiatement Bouna et lui propose de l'y accompagner afin qu'il n'ait plus de difficultés avec la garnison qui y séjourne encore.

Braulot accepte et, lors de la marche commune des deux commandants et de leurs troupes vers Bouna, se produit cet événement dramatique sur lequel la vérité n'a jamais pu être réellement faite : y a-t-il eu guet-apens monté par Sarankye-Mori ou rixe entre soldats des deux troupes transformées en mêlée générale ? Braulot, ses deux adjoints français et 44 tirailleurs sont tués le 20 août, le reste des tirailleurs étant fait prisonniers ou en fuite. Comme il existait un parti de la guerre dans chacun des camps (103) et que les négociations étaient en cours entre Nebout et Samori, il est très difficile de savoir si la rixe qui, selon certaines versions, aurait éclaté à propos d'une femme convoitée par un homme de chacun des camps, n'a pas été le résultat d'une provocation délibérée de l'un ou l'autre : pour ce qui est de l'hypothèse du guet-apens qui est la version la plus répandue du côté français évidemment, elle suppose de la part de Sarankye-Mori une volonté d'enfreindre les ordres de son père, de refuser sa stratégie et de pousser au conflit ouvert avec les Français : ce que l'on a vu de son attaque des Anglais à Dokita et notamment des marques d'indépendance qu'il a prises à plusieurs

---

(102) Archives FOM, CI VI et Archives Dakar IG 129.

(103) J. Holden, 1970, p. 107.

reprises vis-à-vis de son père et de sa politique ne permettent pas d'exclure définitivement cette hypothèse. La version du guet-apens arrange par contre, la fraction des militaires français qui pousse à la liquidation par la force de Samori et de ses armées. L'« incident de Bouna » va leur permettre de faire triompher leur point de vue (104).

Pourtant, sur l'heure, la destruction de la colonne Braulot devant Bouna allait amener le commandement français à adopter une politique plus prudente, consistant à regrouper ses forces et à limiter leur déploiement géographique. Caudrelier qui s'était avancé de Diébougou sur Lorhosso reçoit l'ordre de ne pas dépasser ce centre ; le gouverneur du Soudan fait occuper la ville de Bobo-Dioulasso le 25 septembre 1897 pour contenir l'avance de Samori : en effet, des bruits courent selon lesquels se prépare une offensive de Samori vers San pour couper de ses bases la Colonne de la Volta.

Ces bruits, la défaite des Anglais à Wa suivie de la mise en liberté d'Henderson et le massacre du détachement Braulot amènent des militaires comme Caudrelier à penser que Samori agit sous l'influence anglaise (105). D'ailleurs, du côté français, la peur qui régnait d'une collusion entre les Anglais et Samori renforçait encore les sentiments anti-anglais latents dans différents milieux, notamment dans le milieu militaire ; au point que les

---

(104) Y. Person, 1975, t. III, p. 1886 et ss.

Les autorités militaires françaises n'eurent alors de cesse de trouver un responsable du « guet-apens » de la Colonne Braulot. Ne pouvant, pour des raisons politiques évidentes – même battu, Samori restait une force politique redoutable – s'en prendre directement à Sarankye-Mori ; Dioli Amara, un conseiller écouté et griot de Samori fut accusé d'être l'instigateur du guet-apens. Il fut traduit devant une Cour Martiale convoquée à Beyla par le commandant de Lartigue, commandant la Région-Sud du Soudan et composée entre autres juges du capitaine Gouraud, du capitaine Gaden ; le lieutenant Mangin était défenseur de l'accusé. Les attendus du jugement comportent :

1 – Samori avait envoyé la colonne de Sarankye-Mori avec l'ordre précis d'empêcher les Français d'entrer à Bouna.

2 – Dioli était le véritable chef de cette colonne : « la colonne était dans les mains de Sarankye Mori mais celui-ci était dans les mains de Dioli Amara ».

3 – Sarankye-Mori au départ de Dalagué pour Bouna était déjà brouillé avec son père à la suite d'histoires de femmes (il aurait eu des relations avec deux ou trois femmes de son père), ce qui rendait sa situation difficile.

4 – Sarankye-Mori se serait opposé autant qu'il aurait pu au projet de guet-apens et ce n'aurait été que sous la menace de Dioli d'avoir le même sort que son frère Diolé Karamoko, qu'il se serait décidé.

Dioli Amara fut condamné à la peine de mort ; l'exécution fut immédiate. Fusillé, il eut la tête tranchée, placée sur un piquet et exposée devant la grande mosquée de Beyla, le 27 octobre 1898. Cf. Archives République du Sénégal IG 129.

(105) Archives Dakar I G 129.

bruits les plus fantaisistes circulaient comme celui que rapporte Clozel avant son entrée à Bondoukou : « Les Anglais tenteraient contre Samori un grand et suprême effort : s'ils étaient battus, ils feraient venir d'Angleterre une princesse, fille de la Reine, et la donneraient en mariage à Sarantiéné Mory ou à un autre fils de l'Almany pour acheter son amitié » (106).

Dans la région Comoë-Volta, Bouna devient un des points chauds de la rivalité franco-britannique pour cette partie de l'Afrique ; le ministère français des Colonies se rendant compte de l'incertitude de la situation militaire et de la progression anglaise cherche à reprendre sa politique de signature de traités avec les « chefs indigènes ». Le commandant Caudrelier après avoir signé avec un certain Baratou Ouattara le 11 septembre 1897, chef de Koubo et de Lorhosso, un traité avec les « Lobi » souhaite signer un « traité de protectorat » avec Bouna. Comme il n'y a plus de roi depuis la mort de Degbango en 1896 et celle de Kamba en 1897, Caudrelier, qui a été mis au courant du système de dévolution alternante entre les trois lignages du clan royal, prend des contacts avec Pokiri Massa « frère du dernier roi de Bouna, Degbango », membre du quartier-lignage Pia-war, et avec les chefs des deux autres quartiers. Malheureusement, la prise de Bouna et la fuite de ses habitants ont éparpillé les membres de la famille royale : Sankoudo, chef des Gago se trouve à Touloussa entre Bouna et Wa et Niankamou, chef des Kunga à Nabile, village gan situé à cinq jours de marche au sud-ouest de Lorhosso. Seul Pokiri Massa, qui est réfugié à Téhini, en pays lobi, peut se rendre à Lorhosso, en se faisant accompagner par des membres des deux autres quartiers. Caudrelier fait signer à Pokiri Massa, le 16 septembre 1897, un « traité de protectorat » qu'il fait contresigner par les représentants des deux autres quartiers (107).

Un mois après, le 26 octobre, le résident français au Gourounsi signe de son côté à Fiussi, un traité avec l'envoyé de Sankoudo « successeur légitime du dernier roi de Bouna » et contresigné par un fils du Pokiri qui vient de traiter avec Caudrelier et un marabout, un Cissé parent de l'iman de Bouna. Ce traité compléterait en quelque sorte celui signé par Caudrelier avec d'autres représentants de la famille royale de Bouna. Dans l'éventualité de négociations franco-britanniques, ces traités doivent servir d'argument pour l'attribution de Bouna et de sa région à la France.

---

(106) Archives CI XV 45-123.

(107) Archives de Dakar, 5 F 4 : lettre du Ct Caudrelier du 17-9-1897.

De leur côté, les Anglais ne restent pas inactifs : sous le commandement de Mitchell, ils occupent Bondoukou pour des raisons de « sécurité » bien que cette ville ait été reconnue comme appartenant à la France par le traité de délimitation des frontières de 1893. Un seul coup de canon suffit à mettre en fuite la petite bande de sofa commandée par le chef Bilali qui y séjourne encore. Ne restant dans la ville que quelques jours, les troupes anglaises vont s'installer dans plusieurs villages situés à deux jours de marche au nord de la ville. Comme Bouna, la région et le Lobi ne sont encore attribués ni à l'une ni à l'autre des puissances coloniales ; lorsqu'il apprend la disparition de la colonne Braulot, le gouverneur de Gold Coast dépêche à Bouna un agent autochtone, Dambarn, avec mission de négocier avec Samori, l'évacuation de Bouna : en agissant ainsi, le gouverneur anglais a l'espoir de rattacher Bouna et les territoires qui en dépendent, y compris le Lobi, aux « Northern territories », nouveau territoire qui vient d'être officiellement créé sous les ordres du Lieutenant Colonel Northcott dans l'Hinterland de la Colony et qui ne comporte pas encore de limites géographiques précises (108).

Dambarn s'installe à Bouna à la mi-octobre pour attendre la réponse de Samori ; celui-ci qui voit les troupes françaises se rapprocher va procéder au regroupement de ses forces ; Sarankye-Mori avec toute son armée se masse près du Comoë, à cinq jours de marche à l'ouest de Bouna au début de novembre (109). Les Sofa évacuent définitivement Bouna le 14 novembre qui est occupée le 17 par une colonne anglaise venant de Bondoukou sous les ordres du Major Jenkison, commandant les forces de l'Hinterland de la Côte d'Or qui venait de réoccuper Bolé quelques jours avant et était accompagné par l'Almany de Bondoukou, Koumandy Ouattara (110).

En effet, l'Almany de Bondoukou, craignant le retour et les représailles des Sofa après le départ des Anglais, s'est décidé à suivre ces derniers pour rester sous leur protection : avec sa suite qui représente environ 200 hommes, l'Almany arrive à Bouna sur les pas des Anglais le 17 novembre (111). Une certaine mésentente s'introduit entre l'Almany et les Anglais : les hommes de l'Almany éprouvent des difficultés à se ravitailler et les Anglais qui ont eux-mêmes des problèmes d'approvisionnement dans ce pays dévasté, leur refusent le droit de récolter du mil que les sofa en s'en allant ont laissé sur pied. L'Almany et sa petite trou-

---

(108) PRO CO West Africa 538.

(109) Archives du Sénégal 15 G 204.

(110) PRO CO West Africa 549.

(111) Archives de Dakar 5 F 4.

pe rentre à Bondoukou dans le courant du mois de décembre (112).

### L'ultime étape de la « course au clocher »

A partir de cette date, c'est-à-dire de décembre 1897 à avril 1898, la rivalité franco-britannique va être dans la région à l'origine d'accidents où le mesquin rivalise avec le ridicule pour caractériser un conflit d'où sont totalement absents l'opinion et l'intérêt des populations directement concernées. Parallèlement, à Londres et à Paris reprennent les travaux de la Commission de délimitation des frontières qui doit fixer définitivement, dans le cadre d'un vaste marchandage qui dépasse de très loin Bouna et sa région, l'« attribution » de ces populations et de ces territoires à l'un des deux partenaires dont les intérêts impérialistes s'opposent en de nombreux points d'Afrique et du monde.

Du poste français de Lorhosso, Caudrelier avait été prêt à marcher avec mille hommes sur Bouna au début novembre mais en avait été empêché sur ordre du gouvernement « pour éviter tout heurt avec Samori » ; à l'annonce de l'occupation de la ville par les Anglais, il y envoie une petite colonne commandée par le capitaine Bouland (113) ; au début de décembre, celui-ci installe un petit poste comprenant un caporal et quatre hommes à trois kilomètres de Bouna pour marquer la volonté française de maintenir sa revendication sur la ville ; le poste qui est occupé par des Africains ne peut résister aux pressions des Anglais, qui y mettent le feu et les forcent à se retirer. En représailles, au mois de février, les Français refoulent les Anglais qui s'installaient à Galgouli ; toutes ces actions sont accompagnées d'une abondante correspondance entre chefs de postes anglais et français dans laquelle les assurances de sentiments amicaux alternent avec des menaces à peine voilées et des accusations réciproques d'exactions faites aux dépens des indigènes placés sous la « protection » de l'une ou l'autre nation, tandis que de Londres et de Paris via Accra et Grand-Bassam arrivent aux commandements locaux des conseils pour le moins équivoques de modération mais aussi de fermeté. A plusieurs reprises, des incidents semblent tout prêts de tourner au tragique ; en effet, si au niveau des chancelleries, on a l'impression d'assister à un vaste jeu, les militaires qui en sont

---

(112) Archives de Côte d'Ivoire XV, 45, 123.

(113) Archives de Dakar 15 G 204.

sur place les acteurs peuvent parfois faire preuve, en raison de l'éloignement et des conditions de vie très difficiles, d'une excessive nervosité. Toutefois, de part et d'autre, la modération prévaut et aucun accident irréparable ne se produit.

A la Commission de délimitation des frontières, les représentants de la France et de la Grande-Bretagne avancent leurs arguments et font comparaître des experts qui sont supposés connaître la région en litige, entre autres Henderson et Binger. Du côté français, les principales raisons pour rattacher Bouna aux possessions françaises sont les suivantes (114) :

(1) Bouna est une « sorte de colonie formée par l'apport de trois pays, Bondoukou, Kong et Groumania » (115). L'argumentation de Binger est la suivante : « Si le petit pays de Bouna se prétend indépendant, il n'en est pas moins sous la prépondérance religieuse de Kong, sous la prépondérance commerciale de Groumania (ou Mango) et enfin sous la prépondérance territoriale de Bondoukou, trois pays qui appartiennent à la France ». Pour le pays Lobi, l'argumentation est analogue : « Binger a dit que le Lobi est une des dépendances du royaume de Kong ; Ferguson considère Bouna comme la capitale du Lobi, il reconnaît implicitement lui-même que le Lobi et le Bouna font partie de nos possessions or celui-ci a été placé sous le protectorat de la France par le traité de Binger avec le roi de Kong du 10 janvier 1889. »

La mauvaise foi des négociateurs français est complète puisqu'une correspondance du ministère des Colonies au ministère des Affaires étrangères du 25 juin 1895 (116), relatant la mission Baud, indique : « Le lieutenant Baud a constaté que les différents traités Ferguson étaient sans valeur excepté celui de Bouna... » Dans une autre correspondance entre les mêmes ministères en date du 4 septembre 1895, il est même précisé : « Le Lobi est une province de l'État de Kong placé depuis 1888 par le capitaine Binger sous le protectorat de la France. Vous remarquerez que le lieutenant Baud n'a pas cru devoir entrer en pourparlers avec le roi de Bouna, non parce qu'il avait été précédé dans le pays par le métis anglais Ferguson, mais parce qu'il a considéré à juste titre que cette ville est la capitale du Lobi. »

(2) Ces négociateurs mettent en question la validité du traité Ferguson avec des arguments mettant en cause, par pur racisme,

---

(114) Archives AE. Correspondance Politique. Afrique Occidentale NS4.

(115) Les négociateurs font preuve d'une telle imagination dans la mauvaise foi et l'ignorance, qu'ils font suivre cette affirmation par cette supposition pour le moins audacieuse : « il semble aussi qu'on trouve dans les trois familles principales qui se partagent le pouvoir à Bouna, un souvenir de cette origine tripartite... » (*ibid.*).

(116) Archives AE. Correspondance Politique Afrique Occ. NS7.

la personnalité de Ferguson et la façon dont il a mené ses négociations avec les autorités de Bouna : « Le négociateur Ferguson est un nègre. Cette circonstance a été de nature à fausser dans l'esprit des natifs le caractère de l'engagement par lequel les Anglais prétendent avoir lié les rois ou chefs des pays visités par Ferguson. Cette qualité de natif enlève de l'autorité au personnage qu'on nous donne comme représentant de la Grande-Bretagne. Cette manière de procéder de la part de la Grande-Bretagne est insolite et sans précédent ; nous ne saurions l'accepter sans de formelles réserves. Sa généralisation conduirait à des abus et à des difficultés inextricables. »

(3) En dépit des observations astronomiques de Ferguson, la situation de Bouna au sud du 9<sup>e</sup> parallèle est affirmée (117), en prenant pour argument le récit de Binger qui n'est jamais venu à Bouna et a estimé la position de Bouna par rapport à celle de Kong. Le 9<sup>e</sup> parallèle est la limite nord des zones d'influence partagées d'après la Convention de 1893.

(4) Ultime argument d'ordre patriotique : « Bouna est un territoire en quelque sorte consacré français par le sang de nos soldats [Braulot, etc.] (118). »

Les négociateurs anglais réfutent la plupart des arguments des Français et s'appuient principalement sur le traité Ferguson dont ils revendiquent la validité :

(1) Ils nient tout rattachement de Bouna à Kong : « aucune cérémonie n'existe à Bouna pour la reconnaissance de la suzeraineté de Kong ». D'autre part, ils n'ont pas de difficultés à produire des témoignages de Dyula de Kong infirmant ce prétendu rattachement.

(2) A propos de la personnalité de Ferguson, les négociateurs anglais font remarquer « que la qualité de nègre du sieur Ferguson n'enlevait rien à la validité du contrat, que, d'ailleurs, M. Ferguson n'était pas un nègre mais seulement un mulâtre (119); que c'était un homme très civilisé, très bien élevé et qu'il avait étudié à l'université d'Oxford ».

(3) A propos de la situation géographique de Bouna, les négociateurs anglais font remarquer la qualité du matériel technique utilisé par Ferguson (« théodolite ayant une plaque de 6 pouces de diamètre ») et du nombre de ses observations stellaires – 6 – qui sont autant de garanties de la qualité de son tra-

---

(117) Archives AE. Correspondance Politique Afrique Occ. NS4.

(118) *Ibid.*

(119) « Mulâtre très sombre » objectent les négociateurs français : archives AE Correspondance Politique Afr. Occ. NS7.

vail de localisation de Bouna à la latitude de 9° 16' 8" (120) ; les Français n'ont d'ailleurs pas de véritables observations à leur opposer puisque Binger n'est jamais passé par Bouna et que Baud, lorsqu'il y a séjourné en mai 1895, n'a pu procéder à des observations, son matériel ayant été endommagé au cours de son voyage de reconnaissance depuis le Haut-Dahomey.

Enfin, un dernier point concernant les traités signés dans le passé oppose les négociateurs anglais et français. Ceux-ci font remarquer que les signataires des traités Ferguson et Henderson ne sont pas autorisés de par le mode de succession au trône qui régit le royaume de Bouna, à engager l'avenir des autres familles : ils signalent à leurs collègues anglais que le pouvoir est partagé entre trois familles et qu'aucune de ces trois familles n'a signé les traités anglais. A cette interprétation abusive du droit de succession à la « chaise » de Bouna, les commissaires britanniques font simplement remarquer que, dans le traité passé par Henderson, le roi avait expressément déclaré étendre à ses successeurs les obligations qu'il contractait : le signataire ne pouvait donc avoir la prétention le 16 septembre 1897 de se dégager des obligations qui lui avaient été transmises en même temps que la « chaise ».

En fait, comme on vient de le voir, le niveau des débats entre négociateurs des deux pays est faible : leur ignorance concernant les pays qu'ils se disputent est évidente ; les arguments sont généralement peu fondés et leur discussion semble assez formelle. Le marchandage est mené à l'échelle mondiale et cette partie de l'Ouest Africain n'a qu'un intérêt économique dérisoire : à propos des incidents franco-britanniques de Bouna, en se moquant de ce qui pourrait être « war for trade ? », John Morley du Parti Libéral, fait remarquer dans un article du *Daily Chronicle* que le commerce extérieur de l'Afrique de l'Ouest avec la Grande-Bretagne ne représentait que 0,75 % de l'ensemble de son commerce extérieur (121).

Après d'ultimes marchandages portant sur divers territoires, la convention entre la France et la Grande-Bretagne est signée le 14 juin 1898. La rive droite de la Volta, donc Bouna, est attribuée à la France, tandis que la rive gauche est attribuée à la Grande-Bretagne : la nouvelle frontière est définie comme « partant de l'intersection entre la Volta Noire et le 9° degré de latitude, suivant le thalweg de cette rivière jusqu'à son intersection avec le 2° degré et suit enfin ce parallèle jusqu'à sa rencontre avec la

---

(120) Observations d'ailleurs tout à fait exactes : cf. Carte IGN Tehini-Bouna, Feuille NC 30 - IX - X, 1/200 000°.

(121) Archives AE Correspondance Politique Afr. Occ NSA.

frontière franco-allemande entre le Togo et le Dahomey. Effectivement, le 7 août, les Anglais en vertu de la Convention évacuent Bouna et repassent la Volta ; le 10 août (122), Bouna est occupée par des troupes françaises, 150 tirailleurs sous le commandement du Capitaine Morrison. Entre temps, « son adjoint le lieutenant Renard s'était porté sur Bondoukou atteint le 25 juillet 1898, reliant ainsi pour la première fois le Soudan français aux Établissements de Côte d'Ivoire » (123) : la phase coloniale de l'histoire de Bouna commence.

---

(122) Archives du Sénégal, 1 G 165 : Destenave : l'occupation et l'organisation de la Boucle du Niger.

(123) Archives FOM, CI IV 4.



DEUXIÈME PARTIE

**ROI, CLAN ROYAL  
ET ORGANISATION DU ROYAUME**

*« Pour grands que soient nos rois, ils sont ce que nous sommes. »*  
P. CORNEILLE



# 1

## Le roi

Le roi, en tant que chef suprême du royaume, « terre de Bouna » (*Bouna saako*), détient ses pouvoirs de sa descendance directe, par les agnats, de Bunkani, le fondateur du royaume et de la dynastie. A ce titre, il est également le chef du clan royal, c'est-à-dire de tous les lignages royaux qui se réclament aussi de Bunkani par ascendance paternelle. Certes, de par les règles de dévolution successorale de la chefferie, le roi peut ne pas être le doyen du clan, mais il en est le représentant, « primus inter pares », notamment au niveau des chefs de lignages-quartiers royaux, des titulaires de grandes chefferies et des héritiers présumptifs à la chefferie suprême. Prenant sans cesse les avis et conseils de ses parents, et des principaux dignitaires de sa cour, il n'en est pas moins le souverain incontesté du royaume : une analyse plus détaillée va chercher à décomposer la nature de son pouvoir et les conditions dans lesquelles il l'exerce dans les domaines de l'économie, de l'administration interne, de la justice et de la guerre.

Au préalable, il faut souligner qu'utiliser le terme de « roi » pour désigner le souverain de la « terre de Bouna » peut être considéré comme un abus dans la mesure où il ne traduit pas exactement le terme de la langue « koulango » : en effet, le mot « *isié* » employé dans le terme « *Bouna isié* » qu'on traduit dans ce texte par « roi de Bouna » est le même que celui utilisé pour désigner tous les chefs de province (Danoa isié, Angaï isié, etc.) et même certains dignitaires du royaume tels que le Ton isié, « chef du sang » et le Goro isié, « chef Goro ». Le chef « *isié* » est celui qui est titulaire d'un commandement « *isiégé* » et la traduction exacte de « *Bouna isié* » pourrait être « chef de Bouna ». Il faut d'ailleurs remarquer que localement, l'expression de « *Bouna masa* » c'est-à-dire « chef de Bouna » en mandé est aussi largement utilisée que « *Bouna isié* » avec la même ambiguïté sur le

mot « *masa* » qui peut aussi bien signifier roi que chef (1). En fait, en employant le terme de « roi » pour désigner le « chef supérieur » (« paramount chief » en anglais) de Bouna, d'une part, on a cédé à l'habitude des habitants francophones de la région qui se servent exclusivement de ce mot, d'autre part, ce faisant, on a pris position au plan sociopolitique sur la nature des pouvoirs du souverain de Bouna. Ce choix rejoint le débat classique autour de la distinction, dans la typologie des organisations politiques, entre chefferie et État (2). Dans son analyse, E. Terray souligne que « ce qui caractérise les sociétés étatiques, c'est l'apparition dans le tissu social de discontinuités et de déchirures nettement tranchées : c'est, pour employer une expression plus rigoureuse, la présence d'une stratification sociale véritable, résultant de la superposition de couches distinctes entre lesquelles les individus sont répartis sans ambiguïté ». Il fait référence à l'apparition d'un « clivage fondamental » : « homme ou femme, aîné ou cadet, on appartient désormais à « l'aristocratie » ou à la « plèbe » (3). Or, dans la partie historique de ce texte, il a été montré comment la tradition orale elle-même reconnaissait le « big bang » que représentait l'avènement de la dynastie de Bunkani accompagné par l'émergence de deux couches de population distinctes, princes (*ibuo*) d'un côté et vassaux (*koulango*) de l'autre, première étape dans la constitution d'un appareil d'État nettement plus complexe et différencié.

Pour chercher à discerner certains aspects du personnage exceptionnel qu'est le roi au sein du royaume de Bouna, le concept de « roi divin » emprunté à Frazer sera laissé de côté, bien que ce dernier ait cru le rencontrer – entre autres – dans de nombreuses régions d'Afrique et que certains de ses traits offrent de grandes similitudes avec ceux que l'on peut observer à Bouna. Ainsi nous suivons les conclusions de C. Tardits (4) qui en a dénoncé l'usage abusif dans la littérature africaniste : les quatre points retenus par C.G. Seligman dans sa « Frazer Lecture » de 1933 pour définir le modèle frazerien (le pouvoir sur la nature ; centre dynamique du monde ; une existence précisément ordonnée, sa mort ou son suicide à l'approche de la vieillesse)

(1) Person, 1968, I, p. 69.

A propos du royaume Mamprusi, R.S. Rattray (1932, p. 551) fait la remarque suivante qui s'applique aussi bien à celui de Bouna : « Le mot chef est très largement employé pour désigner toutes sortes de postes. Toutefois, l'étiquette demande que le titre de chef soit abandonné par celui qui est inférieur devant celui qui est supérieur dans la hiérarchie. »

(2) Balandier, 1967, p. 175 et ss.

(3) Terray 1984, p. 70.

(4) Tardits, 1980.

lui semblent éventuellement applicables à d'autres personnages et trop vagues pour permettre de définir comme « divin » tel ou tel roi. Réincarnation ou plus simplement digne successeur du roi fondateur Bunkani et des rois qui l'ont précédé dans l'ordre dynastique, le roi de Bouna est aussi l'incarnation du royaume dans son intégrité physique et morale. L'appellation de respect employée pour les chefs est *dabo* qui peut se traduire par « nos pères » ; mais cette appellation n'est utilisée que dans un espace géographiquement et socialement bien défini : c'est sur le territoire de la circonscription dont il est le chef (*isié*) c'est-à-dire où il est détenteur de *l'isiégé*, le commandement, qu'il est appelé *dabo*. En dehors de sa circonscription, il est appelé par le nom de la chefferie précédant le terme *isié* ou le terme mandé *masa*, chef ; seul le roi de Bouna est appelé « *Dabo* » à la fois à Bouna et sur toute l'étendue du royaume.

Comme dans d'autres « sociétés de cour » (5), une véritable « étiquette » dicte au roi, aux principaux chefs de province et à leurs sujets des règles concernant certains de leurs comportements, tant dans leur propre existence que dans leurs rapports avec leurs sujets. Certaines de ces règles servent à marquer la distance existant entre le chef et ses sujets ; c'est ainsi que personne ne peut pénétrer chaussé dans la cour du roi (*isié bobenu*) ; tout visiteur doit déposer les sandales qu'il porte aux pieds dans la case servant de vestibule (*zango*) qui est la seule ouverture dans le mur d'enceinte entourant la cour du roi et par laquelle on passe obligatoirement pour entrer chez le chef : c'est avec les pieds nus que le visiteur obligatoirement accompagné par un homme de la cour s'approche du chef. Aucun de ses sujets ne pouvant toucher le roi, le visiteur salue en frappant ses mains l'une contre l'autre et en faisant une révérence qui le fait s'incliner avec les genoux légèrement fléchis. Ensuite le visiteur s'assoit par terre sur une natte ou une peau de bête ; seul le roi est assis sur un tabouret ou une chaise d'apparat, cloutée et décorée dans le même style que les sièges des chefs akan.

Lorsqu'il assiste à une fête ou lorsqu'il reçoit avec quelque solennité un visiteur de marque, le roi s'assoit sous une vaste ombrelle dont l'usage est réservé aux chefs : *Katakutugo*. Lorsque le roi boit en public, les hommes qui sont à ce moment-là auprès du roi claquent des doigts et les femmes frappent des mains. D'ailleurs le roi est obligé de suivre des règles très strictes pour sa vie quotidienne : il doit prendre ses repas absolument seul ; même ses propres fils ne peuvent ni partager ses repas, ni même y assister : ces repas doivent obligatoirement être pris

---

(5) Delafosse, 1908, p. 138 ; Élias, 1974.

dans sa propre maison ou à la rigueur dans celle de sa sœur si celle-ci habite la cour royale. Cette solitude sera celle qui sera obligatoirement la sienne en face de la mort : en effet lorsque le roi est très malade et que ceux qui le soignent pensent que sa dernière heure est arrivée, il est laissé seul dans sa case sous la surveillance du Tonisié qui est le seul homme autorisé à y entrer de temps en temps et est chargé de constater sa mort.

Tout ce qui entoure la vie publique du souverain est empreinte d'un certain faste. Ce faste, le roi de Bouna a cherché à le reconstituer rapidement au début de l'occupation coloniale malgré les terribles destructions qu'avaient entraîné les guerres de Samori. M. Delafosse nous rapporte la visite qu'il lui fait en 1902 (6) :

« De nombreux tambours, dont un énorme est porté sur la tête de deux hommes, annoncent sa venue. Des cavaliers en turban, au haïk flottant, un sabre en bandoulière, précèdent le cortège en caracolant ; derrière eux s'avancent les musiciens, puis la foule des courtisans, conseillers, etc. Enfin Dari Ouattara lui-même, monté sur un cheval blanc, vêtu d'une longue lévite de couleur sombre, chaussé de hautes bottes molles, le chef orné d'un bonnet que des chiffons placés à l'intérieur rendent rigide lui donnant l'aspect d'une tiare. Arrivé sur la place qui s'étend devant le poste, le roi descend de cheval et s'assied sur une haute chaise de l'Abron à clous de cuivre qui le suit partout ; de jeunes garçons agitent autour de lui des éventails et des queues de cheval, et l'un des serviteurs l'abrite sous un parasol. »

L'étiquette qui remplit pour cette société et sa forme de gouvernement une fonction symbolique d'une grande portée édicte aussi un certain nombre de règlements, tendant à assurer une protection maximale pour le roi en tant que représentation du peuple et de la terre de Bouna : les plus grandes précautions doivent être prises pour en écarter tout danger. C'est ainsi que les déplacements du roi sont très strictement réglementés : en principe, il ne sort que rarement du quartier royal, tout au plus a-t-il le droit de circuler en ville dans des occasions très exceptionnelles. Cette présence permanente est un garant de la stabilité du royaume et de la continuité de la dynastie (7). D'ailleurs, pendant la période de son intronisation, le premier jour des funérailles de son prédécesseur, avant de rentrer à Bouna pour prendre ses fonctions, le nouveau roi traverse un marigot appelé « *Nabanlé* » expression d'un proverbe (*lambara*) signifiant : « Je

(6) Delafosse, 1908, p. 138.

(7) Cf. la similitude avec le royaume mamprusi aussi d'origine dagomba : S. Drucker, 1967, p. 83.

me lave les pieds dans le marigot que je ne retraverserai jamais plus ». Effectivement, le roi ne sortira plus jamais de sa capitale sauf en cas de circonstances dramatiques comme peut l'être la prise de la ville par une armée ennemie : les chapitres historiques ont montré comment, dans presque tous les cas, un tel évènement finissait effectivement par la mort du roi, soit au combat soit par suicide.

Le roi ne se déplace jamais seul : même pour circuler dans son propre quartier, il a toujours besoin d'être précédé par un homme de ce quartier (*térénsié*), la personne qui marche devant le chef, qui peut être un de ses parents ou un de ses captifs. S'il enfrenait cette règle, le chef de terre (*goro isié*) pourrait le punir en lui faisant payer une forte amende. S'il sort à l'extérieur de son quartier, le roi n'a le droit de sortir qu'à cheval, toujours accompagné par un ou plusieurs de « ses gens ».

En plus de l'homme qui marche devant lui, le roi est toujours accompagné par un garçon d'une douzaine d'années tenant à la main une calebasse remplie de sable où le roi doit obligatoirement cracher ; ce garçon (*sumakyégé*), peut être soit un neveu, soit un enfant de serviteur. Cette interdiction pour le roi de cracher par terre fait partie de l'ensemble complexe de rapports liant la chefferie politique et la terre. Ce trait de l'étiquette avait été observé par Delafosse lors de la visite au roi Dari, déjà évoqué à son passage à Bouna en 1902 : « Il mâche perpétuellement de la noix de cola et crache dans une calebasse remplie de cendres qu'un enfant présente à la bouche royale sur un signe discret de l'auguste personnage. »

L'étiquette prévoit aussi la manière dont le roi doit s'habiller et se coiffer : il porte la tunique (*korora*) et le pantalon serré aux mollets (*napukrusi*) ; l'ensemble est taillé dans des épaisses cotonnades rayées blanche et bleu et fabriquées à la main sur les métiers à tisser. Il est coiffé d'une sorte de bonnet phrygien dont le sommet comporte une boule rembourrée qui retombe sur le haut du bonnet. Cette bosse portée en avant du bonnet est le symbole de la chefferie supérieure : elle est réservée au roi de Bouna, aux chefs de commandements territoriaux et au Goro isié : c'est le bonnet du chef (*isié kpango*) ; les chefs autres que le roi portent la bosse de leur bonnet sur le côté droit, lorsqu'ils sont en présence du roi mais sur les terres de leur commandement territorial, ils portent le bonnet avec la bosse en avant comme le roi.

De même, les épouses du roi ont l'obligation de se faire une coiffure particulière (*mugura*) qui les différencie de toutes les autres femmes. D'autre part, elles sont l'objet de marques spéciales de respect, notamment la première épouse (*yéré igbalogo*) et la favorite (*iéwasié*), car elles participent au caractère excep-

tionnel du statut de leur époux. C'est ainsi que l'adultère avec une épouse du roi ou d'un des chefs de province est considéré comme un crime et puni très sévèrement. L'homme qui l'a commis est, soit condamné à mort, s'il est un homme du commun, soit banni hors du royaume s'il appartient lui-même au clan royal. Mais à l'époque précoloniale, le banni était presque certainement réduit à l'état de captif auprès de la population dont il demandait l'accueil ; en 1910, les archives du poste de Bouna (8) relatent qu'à la suite de l'adultère d'une femme du roi Dari avec le « premier intendant », ce dernier avait dû quitter le pays avec femmes et enfants pour se réfugier à Bondoukou.

L'emploi du temps du roi est soumis à certaines exigences de l'étiquette, notamment au cours de grandes cérémonies sur lesquelles on reviendra ultérieurement. Dans la vie quotidienne, il faut simplement souligner la visite de courtoisie que lui fait, tous les vendredis, le Goro isié accompagné d'un des notables, le *kusugo* : c'est, pour le royaume, le jour de la terre, et c'est en tant que représentant l'ordre de la terre et des forces chtoniennes que le Goro isié rend hommage au roi pendant que les grands tam-tams (*tinmana*) résonnent en faisant l'éloge des hauts faits des ancêtres-rois et de la dynastie de Bunkani. Le lundi et le vendredi, c'est au tour d'un groupe de griots (*lusié*) de venir dans la cour du roi, aux premières lueurs du jour, pour lui faire une aubade.

Chaque chef, dès qu'il accède à la chefferie supérieure de Bouna, reçoit un nouveau nom, son « nom de roi » (*isié yonko*). Ce nom empreint de solennité, est un nom proverbe *lambara* dont la provenance est entourée d'un certain mystère : il proviendrait de la consultation d'un « diseur de choses cachées », c'est-à-dire d'un devin *kpalisié* habitant hors du territoire du Bouna, dans un royaume voisin, Wa ou Gonja par exemple. Après la mort du roi, ce sera avec ce nom que ses hauts faits seront transmis aux générations suivantes, en langage tambouriné par l'intermédiaire des grands tam-tams de cérémonie. A titre d'exemple, voici quelques noms-proverbes de souverains de Bouna, avec leur signification :

– Garambo : « quand les ignames sont abondantes et quand on t'offre de mauvaises ignames, tu les refuses. Mais aujourd'hui que les ignames se font rares, tu regrettes celles que tu as refusées ».

– Kambogpi : « je suis sûr que j'ai de nombreuses entreprises à réaliser, mais la mort me laissera-t-elle le temps ? ». (A noter que ce roi n'a régné que pendant deux années.)

(8) Archives de Bouna.

– Borokurunu : « tu as du maïs dans la paume de la main et tu le jettes par terre, mais il te faut plusieurs poignées pour attraper le coq ».

– Diomebédi : « c'est dès le matin que l'on voit si le marché sera animé ».

Tout pouvoir se projette sur des objets qui en expriment certains aspects : ces représentations matérielles ou « régalia » sont assez nombreuses et ce qu'on pourrait appeler leur degré de « sacralisation » peut être très différent d'un objet à l'autre. Au sommet de la hiérarchie de ces objets de culte, se trouve le « fétiche autel » (*pino*) de Bunkani : représentant le héros roi fondateur lui-même, il est supposé être en or massif et est abrité dans une case ronde édiflée pour lui selon des conditions rituelles sur lesquelles on reviendra. Cette « case de Bunkani » (*Bunkani boyogo*) sise à côté de celle où réside le roi fait l'objet d'une vénération particulière : son entretien, les sacrifices y sont faits journellement et occasionnellement par plusieurs personnes dont c'est la charge quasi exclusive.

Deux sortes de siège semblent à Bouna symbole de la chefferie, évoquant l'un et l'autre une influence culturelle dominante sur le royaume de Bouna et son fonctionnement. L'un est le tabouret (*kondja*) : rappelant évidemment « la chaise sacrée » des royaumes qui se rattachent au monde akan (asante, anyi, abron, etc.). Mais, à la différence des traditions en vigueur au sein de ces sociétés, il n'est pas taillé de nouvelle chaise à chaque intronisation de roi, chaise qui devient sacrée de ce fait et qui sert ultérieurement d'autel lors des sacrifices accompagnant notamment les fêtes propriétaires de la Nouvelle Igame (9). La « chaise de Bunkani » (*Bunkani bo kondja*) est simplement respectée comme le siège du roi et un des symboles de la royauté : c'est un clan particulier koulango qui est chargé de son transport dans les grandes circonstances comme, par exemple, pour l'intronisation d'un roi mais elle ne fait pas l'objet d'un culte spécifique (10). L'autre siège – emblème de la chefferie (*isiégé*) est la peau de bête (*isié botohu*) sur lequel est souvent installé le roi pour donner ses audiences à ses sujets qui sont accroupis devant lui à même le sol : cette peau est pour les États gonja-dagomba, l'équivalent de la « chaise » pour les États akan. Mais cette peau a aussi valeur de symbole en tant que lieu d'asile pour ceux de ses sujets qui font mine de s'y réfugier : en effet, si un homme

(9) C.H. Perrot, 1982, p. 124 et ss.

(10) Seulement trois autres chefferies sur l'ensemble du territoire du royaume – Angai, Danoa, Niandégi – possèdent une « chaise » ; par leur existence même, elles prouvent qu'elles sont, en dehors de la chefferie supérieure de Bouna, représentatives des trois principales chefferies du royaume.

appartenant à une chefferie provinciale se sent injustement maltraité par le titulaire du commandement de cette chefferie, il peut venir à Bouna pour se placer sous la protection du roi de Bouna, cette procédure s'énonçant ainsi : « *ulékié Bunkani bo tobu !* » qui se traduit « je viens tomber sur la peau de Bunkani ! » ; à partir de cet instant, cet homme est considéré comme la propriété du roi, à charge pour ce dernier de chercher à faire justice à celui qui s'est, par ce geste, mis sous sa protection.

Les autres principaux régalia sont : *kpasatoko*, sorte de long bâton sculpté que le roi tient dans sa main droite, comme un sceptre, dans les cérémonies ; *katakutugo*, vaste ombrelle sous laquelle le roi est assis et qui lui sert de dais, lors des audiences solennelles et des cérémonies ; *tinmana*, les deux grands tambours de guerre qui servent à donner le signal de l'assaut contre l'ennemi lors des combats mais qui servent aussi, en temps de paix, pour célébrer les fastes de la royauté en appelant les ancêtres par leurs noms-proverbes en langage tambouriné et en invoquant leurs hauts faits ; *kukwa* et *bingbo*, deux autres types de tambour, plus petits et aussi de forme oblongue, qui « répondent » et « dialoguent » avec les *tinmana* ; *biengwo* : trompette servant aussi pour les appels aux armes au cours des campagnes militaires ; *kataya*, l'ombrelle protégeant le roi du soleil, au cours de ses déplacements ; *swobokiligo* : la queue de cheval montée sur un manche en bois décoré qui lui sert de chasse-mouches ; *napukura kokora*, l'« assiette rouge » dans laquelle on lui sert sa nourriture. Comme en opposition aux objets-emblèmes caractérisant les fonctions royales, il faut mentionner aussi les interdits qui leur sont liés, et en premier lieu, l'interdiction qu'a le roi, de même que tout membre du clan royal, de porter de l'or (*suga*) que ce soit sous forme d'ornement ou de bijou et même de pépites. Cet interdit (*kigo*) est en contraste radical avec tout ce que l'on sait du monde akan ou au contraire, l'or, richesse par excellence, est l'ornement privilégié des rois.

Pourtant un rapprochement ne peut manquer d'être fait entre la représentation en or du fondateur de la dynastie de Bouna et les tabourets-autels également faits d'or massif qui représentent les dynasties dans les royaumes voisins akan, asante et abron. Ce que suggère G. Niangoran-Bouah à propos de la nature de ces sièges sacrés s'applique probablement dans des termes semblables au « Bunkani » de Bouna : « Les objets de culte en or symbolisent l'âme du roi, l'âme de l'État et l'âme de la nation ; ... ce caractère permanent et immortel du tabouret vient du fait de sa nature en or massif qui défie l'épreuve du temps » (11).

(11) Cf. G. Niangoran-Bonah, 1981.

Une brève analyse de certains rituels permet de donner quelques aperçus sur les fondements et la nature du pouvoir politique investi dans le roi et dans le clan royal. En premier lieu, comme on l'a déjà souligné au début de ce chapitre, il semble qu'il faille écarter radicalement toute interprétation donnant à la personne du roi un quelconque caractère divin. Dans aucune cérémonie ni dans aucun rituel, on ne rencontre de symbolique du pouvoir royal identifiant son représentant à quelque puissance supérieure telle que soleil, terre ou Dieu. Effectivement, ce panthéon existe : le ciel recèle un roi du ciel (*iégoisié*) assez lointain dans ses rapports avec les hommes tandis que la terre (*saako*) est une puissance surnaturelle à la fois bénéfique et maléfique dont le rôle très présent et polyvalent sera analysé plus en détail ultérieurement. Mais le roi est un homme, certes différent des autres, mais qui a ses qualités et ses défauts. Ces derniers sont d'ailleurs d'autant plus dangereux que ses pouvoirs le rendent plus puissant. Au moins à deux reprises, dans le long cérémonial qui va de la mort du roi à l'intronisation de son successeur, ses sujets malmènent leur souverain en actes et en paroles. La première fois c'est lorsque le roi vient de mourir, seul dans sa case, le *Tonisié* envoie chercher au village de Yalo les fossoyeurs de la maison royale qui sont les descendants de Bao, ce lignage éliminé des principales chefferies au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci, dès leur arrivée à Bouna, pénètrent dans la case où se trouve le cadavre du roi. Ils s'adressent à lui ainsi : « Au moment où tu vivais, tu te croyais le grand maître de la terre ; tu infligeais des amendes et des punitions aux gens et personne ne pouvait rien contre toi. Mais aujourd'hui te voilà entre nos mains, sans défense ». Joignant le geste à la parole, les fossoyeurs frappent le cadavre et le bousculent. La deuxième fois que le roi est maltraité par ses sujets se situe dans la dernière phase du cérémonial des funérailles ; le nouveau souverain à cheval et sa suite arrivent dans la cour où se trouve la tombe du roi qui vient de mourir ; le *Goro isié* qui l'attend, en tant que représentant de la population autochtone et maître de la Terre « demande la nouvelle » au futur souverain. Celui-ci répond : « mon frère est mort, je viens saluer les orphelins ». Alors, le *Goro isié* l'invective : « tu es méchant ! fais attention de ne pas abuser de ton pouvoir, d'ailleurs, on ne partagera jamais tes repas ! ». A Angaï, chefferie autonome, les rituels de funérailles présentent quelques variantes par rapport à ceux de Bouna : avant d'être intronisé, le nouveau chef, à trois reprises successives, est lapidé et dépouillé de ses vêtements, au cours d'une sorte de voyage initiatique, par les habitants des villages qu'il traverse et qui dépendent de la chefferie de terre : Kodo, Kpétan et Tingo.

En fait, au niveau religieux, tout semble se passer comme si l'émergence d'un pouvoir centralisé avait fait opérer au culte des ancêtres qui sert de cadre idéologique aux communautés villageoises autochtones une sorte de glissement tendant à intégrer dans ces anciennes croyances et ces anciens rituels les nouvelles structures politiques. En effet, pour les Koulango et les Loro, les ancêtres de chaque clan sont les intercesseurs privilégiés entre les vivants et les puissances surnaturelles, terre (*saako*) et ciel (*iégo*) : ce sont eux à qui l'on sacrifie pour demander la fertilité des champs comme la fécondité des femmes ou pour toute circonstance autre, lorsque le devin (*kpalisié*) l'exige ; on s'adresse généralement à eux de façon anonyme : « *punu* », les ancêtres.

C'est dans ce contexte de la religion prédynastique que le clan royal semble avoir transformé le culte des ancêtres en instituant un culte particulier et « personnalisé » pour chacun des souverains qui se sont succédé à la chefferie supérieure de Bouna et aux chefferies des grandes provinces comme Danoa et Angaï. Comme on l'a vu, à chacun des rois décédés, correspond une case qui abrite ses « mânes » et qui sont confiés à deux personnes de la famille royale, un homme du clan royal (*ibio*) qui en est le gardien (*daobésié*) et une épouse (*dao bo yéré*). Un culte quotidien lui est rendu et des sacrifices occasionnels lui sont faits sur indication des devins. Ainsi, le clan royal rejetant l'anonymat du culte des ancêtres tel qu'il était pratiqué par les autochtones a intégré à ce culte la généalogie, bien connue de la tradition, des descendants directs de Bunkani, le fondateur de la dynastie. La légitimité du pouvoir du roi est fondée sur cette filiation directe et le caractère sacré de ce pouvoir vient de ce qu'il émane justement de Bunkani et de la série d'ancêtres qui, tour à tour, ont régné sur le royaume et ses principales chefferies. Cette légitimité est d'ailleurs attestée par le fait que le roi est en tant que tel, *Bunkani bésié*, gardien des mânes de Bunkani.

Dans ce sens, le peuple reconnaît dans le roi l'esprit vivant du roi-héros-fondateur à qui le lie la série ininterrompue de ses prédécesseurs. A travers la personne de celui qui règne à un moment donné, les ancêtres morts pèsent de toute leur influence et de toute leur puissance sur les vivants. C'est donc par l'intermédiaire d'un culte des ancêtres qui intègre la structure historico-généalogique du royaume que se fonde le pouvoir du clan royal : c'est sous la protection de ceux-ci avec lesquels un dialogue ininterrompu se poursuit que le royaume voit se dérouler les événements de la vie quotidienne comme ceux de son histoire.

Comme c'est Bunkani et ses successeurs qui ont créé le royaume associant en son sein les trois « états », clan royal, communautés villageoises et communautés urbaines d'origine étrangère, c'est le roi qui incarne et garantit la bonne entente entre ces

« états » et l'ordre dans le royaume. Différents rituels qui prennent place à sa mort mettent en évidence les interactions entre le domaine sacré et le domaine profane dans les rôles que le roi joue comme arbitre et comme gérant de la continuité du royaume. Quand le roi ou un chef de province meurt, la Terre est considérée de ce fait comme étant dérangée et souillée : *kpata saako*. L'ordre naturel entre la Terre et les humains est anéanti : un devin *kpalisié* va demander à la Terre de quel sacrifice elle a besoin pour être « arrangée » (*miteni saako*), c'est-à-dire pour revenir à cet ordre harmonieux qui précédait la mort du chef. Dans les chefferies provinciales, c'est le chef de terre correspondant au village-capitale de la chefferie qui procède au sacrifice de l'animal que la Terre a demandé : bœuf ou cabri. Pour Bouna, quand le roi meurt, c'est le principal chef de terre de la capitale, le *Goro isié*, possesseur de l'autel appelé Gbango, qui procède au sacrifice d'un bœuf.

Mais la mort du roi ne perturbe pas seulement l'ordre naturel entre les humains et la terre, il bouleverse aussi l'ordre régnant entre les humains : la meilleure preuve en est administrée dans la période des trois jours qui suivent le décès du roi de Bouna. Les rapports sociaux normaux sont réduits à néant : c'est ainsi que les étrangers ne sont plus nourris par leurs hôtes et qu'il ne leur reste plus qu'à chaparder volailles et ignames dans les cours ou au champ. Les marchés de la ville sont mis à sac par les koulango et les captifs sans que quiconque puisse les en empêcher : pendant ces trois jours, chacun se terre dans sa cour, les rues sont vides et plus aucune transaction commerciale ne prend place. Cette démonstration de désordre poussé à l'extrême semble représenter la préfiguration de ce que pourrait devenir le royaume, si, par malheur, le roi et la royauté venaient à disparaître ; c'est aussi une sorte de « rituel d'inversion sociale et économique » dans la mesure où, dans la ville de Bouna, ce sont justement les koulango et les captifs, c'est-à-dire ceux qui appartiennent aux deux catégories sociales les plus défavorisées tant sur le plan sociologique que sur le plan économique qui sont les semeurs de troubles ; en sacquant et en pillant les marchés pendant cette brève période, ils compensent en quelque sorte symboliquement leur statut au bas de l'échelle sociale. Des réactions de même type sous forme d'« anarchie rituelle » ou d'« inversion sociale » sont signalées pour de nombreux royaumes ouest-africains, par J. Goody sur le marché de Salaga au royaume gonja (12), par Tauxier et Skinner à Ouahigouya et à Ouagadougou au royaume mossi (13) par C.H. Perrot au royaume du Ndényé (14), etc.

---

(12) J. Goody, 1966, p. 10.

(13) E.P. Skinner, 1967, p. 125.

(14) C.H. Perrot, 1982, p. 119.

Comme on vient de le voir, la mort du roi et des principaux chefs met en cause d'une part, l'ordre existant entre les humains, d'autre part, l'ordre existant entre la société et la nature. Compte tenu de la place prééminente de la généalogie royale formée par les descendants de Bunkani, la mort des membres influents du clan royal ne peut que résulter d'une décision de leurs ancêtres, les rois et chefs défunts qui régissent la terre des vivants. Supposer qu'un roi ou un chef de province meurt d'un mauvais sort jeté par un(e) sorcier(e) ou d'un poison administré par un de ses ennemis serait mettre en doute la vigilance et la toute-puissance des ancêtres-rois. Aussi, n'est-il pas surprenant que la mort du roi ou d'un chef de province, à la différence de ce qui se passe à la mort des autres hommes, ne soit pas suivie de l'interrogatoire-enquête qui est usuellement fait auprès d'un devin et est destiné à connaître les causes de la mort. Cette mort ne saurait résulter de l'action d'aucun être humain vivant : elle ne peut être que du ressort d'une décision des seuls ancêtres rois. Dans ce domaine, comme dans bien d'autres, l'opinion publique n'est pas entièrement dupe de ce type de croyances « officielles » : on chuchote que tel roi ou tel chef a pu être empoisonné mais on évite de s'étendre sur de tels sujets, ce qui reviendrait à mettre en cause la vérité de l'ordre établi et maintenu par les ancêtres-rois. Dans le même registre de croyances, on constate que la nature supérieure de la personne royale, de par ses rapports avec la généalogie de Bunkani, lui confère quelques caractéristiques très particulières. C'est ainsi qu'il ne peut être atteint par les balles de fusils, pas plus qu'il ne peut être touché par une épée ou une lance : cela explique qu'en cas de guerre et de défaite, la tradition orale ne fait jamais état de la mort au combat ni du roi, ni des principaux chefs : la tradition rapporte toujours le suicide du roi par empoisonnement (*siguediogo*), pour ainsi dire obligatoire puisque le roi ne peut ou ne doit survivre à la défaite de ses armées et à la ruine du royaume. Mais le culte des ancêtres royaux institué par la dynastie de Bunkani ne s'est en aucune façon substituée aux cultes répandus dans la région à l'époque prédynastique. En effet, de même que l'on a constaté sur le plan politique que le pouvoir du clan royal par l'intermédiaire du roi et des chefs de divisions territoriales, avait pris la suprématie sur les chefferies anciennes sans toutefois les supprimer complètement : de même le culte des ancêtres royaux s'est surimposé aux cultes qui ont précédé l'avènement de Bunkani, non sans que se produisent certaines interférences entre ces différents cultes et que s'instaure une sorte de spécialisation de ces cultes correspondant à une complexité plus grande de la société globale.

En particulier, le culte de la Terre (*saako*) a gardé toute son importance et toute son actualité. Le champ sémantique du mot

*saako* comprend très nettement deux niveaux : le premier qu'on pourrait définir comme laïque, la terre prise dans cette acception, géographique et politico-administrative est synonyme de territoire : *Bouna saako* est le territoire du royaume de Bouna dont le roi est *isié saako*, chef de territoire. Dans son acception de puissance chthonienne, par contre, le terme *saako* évoque la Terre, puissance surnaturelle, source de toute fertilité et de toute fécondité : pour la région de Bouna le « maître » de la Terre » – *saako isié* – (ou tout simplement par contraction, *satosié*) est le *Goro isié*, le chef *Goro*, chef de la confédération de villages existant dans la région de Bouna et ses environs avant la prise du pouvoir par Bunkani. Il a déjà été noté qu'il existe tout un réseau de chefferies de terre formant comme la trame des chefferies politico-administratives mises en place et commandées par les descendants de Bunkani. La relation de parenté du *Goro isié* avec Bunkani dont il est le frère de mère (*nion*) et le fait qu'il soit précisément le « chef de Terre » dans la sous-région où est implantée la capitale et où sont enterrés tous les ancêtres royaux font de ce dernier le *primus inter pares* parmi tous les autres chefs de Terre du royaume. Ayant un rôle clé à l'occasion de nombreux rituels dans une société où toute action peut avoir une dimension rituelle-religieuse, le *Goro isié* a des domaines d'intervention multiples et importants : que ce soit pendant la longue période des funérailles, au moment de la nomination du roi et des chefs de divisions territoriales, à l'occasion de toutes les calamités qui peuvent s'abattre sur le royaume et sa capitale, sécheresse, épidémie, actes criminels. Sa participation sous forme de sacrifices et de conseils en font le deuxième personnage du royaume, dont le pouvoir parallèle bien que fondé sur des actes de type magico-religieux n'en a pas moins un impact réel sur le devenir du royaume. En effet, on ne peut que constater comment les pouvoirs du *Goro isié* en tant que chef de terre, *saako tésié*, marquent les limites de ceux du roi, *Bouna isié*. Notamment dans le domaine de la nature, le roi n'est pas le thaumaturge tout puissant qu'il peut être pour d'autres royaumes africains, tandis que le *Goro isié* se doit d'être le défenseur du capital que représente le territoire sur lequel il exerce sa juridiction. Par exemple, c'est au nom de cette sauvegarde des rapports hommes-nature, qu'il est interdit aux habitants du royaume d'abattre les nérés et les karités, arbres dont les fruits rentrent dans le régime alimentaire et en sont un des éléments indispensables pour leur apport en oligo-éléments et en protides : c'est une faute très grave qui « gâte » la terre (*kpata saako*), au même titre que le vol, le meurtre : seul le sacrifice d'un cabri par le *Goro isié* sur l'autel de la terre peut ramener l'harmonie hommes-nature qui a été rompue par l'abattage de l'arbre.

La dualité et la complémentarité des rôles du roi et du *Goro isié* se retrouvent en de nombreuses circonstances, notamment autour de l'autel dédié à la Terre et qui porte le nom de *Gbango* : celui qui sacrifie sur cet autel appartient à un clan koulango (*konkonde*), clan dont faisait partie le chef de Terre quand le Goro isié était le chef politique et installé autrefois au village de Nambologodi, à quelques kilomètres au nord-est de Bouna, aujourd'hui disparu. *Gbango* est dite « Terre de Bunkani » et c'est sur lui que des sacrifices sont célébrés à diverses occasions et notamment après les funérailles du roi lors de l'intronisation de son successeur. Un mélange de poulet et de sauce confectionnée avec des feuilles de karité est versé pour nettoyer (*nyoré pino*) *Gbango* de la souillure infligée à la Terre par la mort du roi. Par ce sacrifice commandé par le Goro isié, *Gbango* est informé qu'un nouveau roi vient d'être nommé et qu'un dialogue entre celui-ci et la Terre va s'instaurer. Ensuite, au cours de son règne, chaque fois qu'un devin lui ordonnera ou qu'il le jugera utile pour demander à la Terre son appui et sa protection (par exemple, contre la sécheresse), le roi de Bouna sera relayé par le Goro isié pour prescrire au sacrificateur *konkonde* l'immolation de la bête offerte à *Gbango*. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si des groupements musulmans sont parfois associés à ce culte de *Gbango* : en effet, c'est en reconnaissance de leur très ancienne installation que les dyula musulmans du quartier *Hengbeso* ont l'obligation de fournir le cabri qui est sacrifié et offert à *Gbango*, lorsque le devin leur demande ou lorsque la coutume le prescrit.

La mort du roi, les premières funérailles (*kungo*), l'interrègne de trois mois qui précède ses grandes funérailles (*iohu*) et l'avènement du nouveau roi forment un scénario long et complexe : l'analyse de certaines de ses séquences devraient aider à comprendre quelques-uns parmi les fondements du pouvoir attribué au clan royal et les mécanismes de son fonctionnement. N'ayant pu malheureusement y être présent, nous nous sommes souvent trouvés devant la description de rituels difficiles ou même impossibles à décrypter, tout semblant se passer comme si des pans entiers de cérémonies étaient accomplis alors que les mythes et les pratiques symboliques qui les fondaient étaient oubliés ou avaient un sens caché même pour ses acteurs. Pour la période de sept jours correspondant aux premières funérailles, on peut retenir un certain nombre d'épisodes : l'agonie solitaire du roi, surveillé seulement de temps en temps par le « chef de sang » (*tonisié*) qui attend pour constater la mort de son souverain ; après la mort, le temps est comme suspendu, le décès est caché par une formule conventionnelle, répétée par la population qui naturellement en connaît le sens : « le roi a des maux de dents ! » ; L'intervention d'Inaodi Masa qui accomplit certains rites sur le

cadavre royal et certains objets ayant appartenu au roi ; les notables du clan royal se réunissent pour faire appel aux fossoyeurs (*yépusié*), membres du lignage royal des descendants de Bao (*Baoyédibu*) ; ceux-ci viennent dans le quartier royal où après avoir rudoyé et insulté le cadavre, ils lui préparent une tombe provisoire : le cadavre n'est pas sorti par la porte de la case mais une nouvelle porte est percée faisant face à l'ancienne : la sépulture provisoire se fait auprès de la demeure du *ton isié* après avoir sacrifié un bœuf (qui est égorgé) et un chien (qui est assommé) ; une fosse est creusée pour y laver le cadavre : c'est alors seulement qu'un coup de fusil annonce le commencement du deuil et que la population se met à pleurer la mort de son souverain.

Dans la première partie de ces cérémonies, se situe également l'immolation d'animaux domestiques qui vont accompagner le monarque défunt dans l'au-delà : un chien, un bœuf et un coq à ce stade ; l'âne considéré comme récalcitrant ne sera immolé qu'à la fin des funérailles. Très consciemment dans le discours des informateurs, ces animaux familiers sont sacrifiés en lieu et place des esclaves qui, dans toutes les sociétés voisines d'influence akan (asante, abron, anyi), accompagnent le roi mort. Comme ces esclaves, mais à un autre niveau, ces animaux vont faciliter le passage du roi et son installation dans l'autre monde. Curieusement ou non, ce sont à peu près les mêmes animaux qui sont présents dans la crèche vénérée par les Chrétiens au moment de la naissance du Christ-Roi, à l'heure où les Rois Mages viennent lui apporter leurs offrandes.

Pendant les trois mois que va durer l'interrègne, un simulacre de pouvoir est assuré par le Chef de Terre, Goro Isié. En fait, au centre de ce scénario, se trouve l'hypothèse que la mort du roi, descendant du fondateur de la dynastie, va replonger le royaume dans les ténèbres de la période prédynastique, d'où il ne pourra ressortir que si un rituel déterminé est accompli, rituel qui va réactualiser le pacte originel entre le clan royal et celui du Goro Isié et si l'on suit attentivement les conseils d'outre tombe du roi qui vient de mourir. Sa cour est le lieu où se déroule cet épisode ; lors des funérailles du roi Diomebède en 1987, en lieu et place du roi décédé, est venu s'installer pour toute la période de l'interrègne, le chef de terre (*satosié*) de la province de Yalo, c'est-à-dire celle qui est commandée par les fossoyeurs (*Yupuso-zo*) du clan royal. Ce chef de terre empruntant les habits du roi défunt va être en quelque sorte, pendant ces trois mois, le roi par intérim, un « petit roi » comme l'étaient les chefs de l'époque prédynastique. La population de ce royaume d'occasion va être représentée par un couple d'enfants (un garçon et une fille d'environ sept à huit ans d'origine koulango, résidents habituels

de la cour du roi défunt) vêtus de feuilles, comme l'étaient les habitants de la période prédynastique et appelés du mot même qui définit ces jupes végétales : *Kpili*. Vivant de façon désordonnée, à peu près sans se laver, les *kpili* ont pour tâche principale d'effaroucher et de faire fuir le fantôme du défunt dans le cas où il lui prendrait la fantaisie de retourner dans sa cour : si le revenant voit que les gens de sa cour sont négligés et habillés de feuilles, ne pouvant accepter cette régression, il s'en enfuit.

Le quatrième personnage du drame qui se noue dans la cour du roi est le coq rouge que le chef de terre des gens de Yalo, roi par intérim, a amené avec lui. Il est comme son compagnon : il dort dans la même case que lui, il mange avec lui en picorant à même les plats qu'on lui apporte. En fait, il a le même rôle que le coq qu'on sacrifie à la terre aux mânes d'un roi : il est l'intercesseur avec ces puissances surnaturelles, s'il accepte ce que lui proposent les hommes, le coq va mourir sur le dos alors que s'il refuse il va mourir sur le ventre. Mais au lieu d'être l'intercesseur pour une seule affaire comme dans le cas d'un sacrifice, le coq rouge du chef de terre de Yalo va servir d'intermédiaire entre le roi défunt et la population du royaume pendant toute la période que dure l'interrègne. Devant partager tous les repas du *satosié*, intérim du roi, s'il refuse de goûter le plat apporté c'est que le roi défunt à un message à délivrer, une question à poser à l'un ou à l'autre. Immédiatement un devin (*kpalisié*) comme d'office, est consulté : les individus ou les lignages concernés qui sont avertis des messages royaux venant de l'au-delà procèdent alors aux sacrifices prescrits. Ce coq est ainsi en fonction jusqu'au jour des funérailles solennelles où il est sacrifié sur la sépulture.

Une des dernières séquences de la cérémonie semble faite pour désarmer le conflit potentiel qui pourrait surgir entre le quartier-lignage auquel appartenait le roi défunt et qui va perdre le pouvoir suprême et le quartier-lignage du nouveau roi qui, au contraire, va y accéder. Après avoir passé la nuit en brousse, dans le bosquet qui abrite Gbango, l'autel de la « Terre de Bunkani », le futur roi, à la tête de la troupe de ses suivants, pénètre dans la cour de l'ancien roi. Là, va se produire un simulacre d'échauffourée entre partisans du nouveau roi et partisans de l'ancien : les premiers cherchent à arracher le *Kpankpango*, sorte de toit de paille recouvrant la sépulture du roi, pour le mettre en pièces et en répandre les morceaux dans toute la cour afin de mettre à nue la sépulture et ainsi révéler au monde la mort du roi. Au contraire, les seconds cherchent à la protéger pour retarder le plus longtemps possible l'issue fatale de cette lutte fratricide mais fictive ; puis ils se mettent, ensemble, à pleurer leur souverain, en faisant en procession trois fois le tour de la nouvelle tombe. Alors, le nouveau monarque pousse un cri de stupeur et

les cris de la foule de ceux qui assistent à la cérémonie marquent le sommet de l'émotion et de la consternation ; se rendant alors auprès du chef de terre, celui-ci lui prodigue conseils et préceptes qu'il devra suivre s'il veut rester sous la toute puissante protection de la Terre ; de là, de nouveau très acclamé par la foule, il se retire dans sa cour avec ses gens. Le lendemain, c'est la tombe du roi défunt qui est damée avec grand soin, travail accompagné du sacrifice d'un bouc et d'un poulet, offerts par le nouveau roi et immolés sur la tombe, tandis que dans sa cour, un boeuf est abattu et partagé entre les étrangers venus assister aux funérailles, le cœur et les pattes de devant étant réservés à ceux qui ont gardé la tombe et aux griots. Le troisième jour est officiellement le dernier jour du règne de l'ancien roi : l'un des princes appartenant au lignage-quartier du monarque défunt, vêtu des vêtements de ce dernier, monte un âne qui va le désarçonner, avant d'être abattu, assommé d'un seul coup de massue administré par le chef du sang (*ton Isié*). C'est aussi le jour où les veuves de l'ancien roi vont avoir le crâne rasé en signe de deuil avant d'être réparties entre les membres les plus importants du clan royal et où des groupes de femmes appartenant à ce clan vont à l'orée du village défaire des tresses de raphia qu'elles ont confectionnées et portées en signe de deuil à l'occasion des funérailles. Les trois journées suivantes vont connaître des réjouissances où participent tous les quartiers de la ville, y compris les quartiers musulmans.

En fait, à l'occasion des différentes phases de ces cérémonies, se noue et se renoue une multitude de rapports entre le clan royal et les autres groupes composant le royaume, rapports qui forment la trame de cette société en évoquant ou commémorant des événements d'un passé mythico-historique. Ainsi, la liquidation de l'héritage du roi va faire revivre le pacte fondateur liant le clan royal et celui du chef de Terre, le *Goro Isié*, sous la forme d'une séquence qui se situe quelques semaines, environ un mois, après la fin des funérailles. La partie de l'héritage qui comporte municipalement l'autel dédié à Bunkani et les grands tambours de la royauté (*tinmana* et *bingbo*) est livrée chez le *Goro Isié* ainsi que l'homme qui a été nommé comme gardien de mânes du roi défunt (*daobésié*). Tout se passe comme si, en signe de revanche de l'éviction de son ancêtre Haingéré par Bunkani, son descendant, le *Goro Isié*, s'empare de l'ensemble des biens de l'arrière-petit-fils de Bunkani, de Bunkani lui-même et du gardien des ses mânes qui, tout prince qu'il est, devient son captif. Cela va être au nouveau roi de racheter l'ensemble de l'héritage au *Goro Isié* : pour rassembler la somme dont il a besoin et qui n'est pas seulement symbolique, quelques milliers de francs CFA, il demande la participation du lignage auquel appartenait le pré-

cèdent roi pour racheter le gardien des ses mânes qui en fait aussi partie. Le chef de Terre, en libérant son « captif », lui déclare solennellement : « Sois le *daobésie* de notre frère qui vient de mourir ! » : par cette formule, il rappelle qu'il est l'intercesseur obligé du clan royal avec la Terre (*Saako*).

Le processus de déménagement de l'autel de Bunkani d'un quartier royal à l'autre, réalisé au moment de l'intronisation d'un nouveau roi, et la construction d'une nouvelle case pour abriter Bunkani (*Bunkani boyogo*) mettent en cause un certain nombre de solidarités liant le clan royal à divers autres clans koulango et même mandé-dyula musulmans. C'est ainsi qu'on peut noter la participation du petit village de Dabilima situé à près de cent kilomètres au sud de Bouna :

Descendants d'un frère cadet de Bunkani ou plus précisément d'un fils cadet de la mère de Bunkani, leurs ancêtres vivaient auprès des descendants de Bunkani en tant que koulango ; mais pour apporter de la nourriture à l'autel de Bunkani, la purée de mil semblait insuffisante, peu digne de la représentation d'un tel personnage. Aussi souhaitaient-ils y ajouter du miel. Partis en quête de ce produit, ils arrivèrent dans une zone où ils trouvèrent des essaims d'abeilles mais la région était très sauvage, infestée de bêtes fauves et les abeilles étaient très agressives. Ils s'installèrent toutefois dans un lieu qu'ils appelèrent *Dabilima*, « l'endroit où l'on est dans le malheur ». Ils y habitent depuis cette époque et comme la zone est très peu peuplée et très giboyeuse, en plus du miel, ils ravitaillent le roi en viande de chasse et en ivoire. En souvenir des liens de solidarité qui les lient au clan royal et de leur dévouement vis-à-vis du roi, ce sont eux qui sont chargés de fabriquer la porte de la nouvelle case de Bunkani lorsqu'un nouveau roi est intronisé et que Bunkani déménage pour s'installer dans le quartier du nouveau roi. Cette porte, appelée *dianda*, est en secco, c'est-à-dire en paille tressée, que seuls les habitants de Dabilima (aujourd'hui Tiessaba) sont habilités à confectionner.

Comme, pour toute cette zone de l'Ouest Africain, l'agriculture joue dans le domaine économique un rôle prédominant, le calendrier agricole avec ses saisons contrastées y rythme la vie ; ainsi ce sont les fêtes propriétaires suivant les récoltes qui marquent le début de l'année. A Bouna, ce festival s'appelle *Borogo*, la fête des prémices du petit mil (*godi*) qui est l'occasion d'un dialogue généralisé des vivants avec les puissances tutélaires du royaume, associant la Terre (*saako*) et les rois-ancêtres (*pumu*). Cette fête a une profonde signification idéologico-politique dans la mesure où elle consacre l'unité du royaume pour deux de ses composantes : le clan royal et les communautés villageoises loro-koulango. Si la Terre (*saako*) domine et nourrit tous ceux qui vivent sur elle et d'elle, quels que soient les groupements sociaux auxquels ils

appartiennent, son culte est assuré, dans la plupart des cas, par les descendants de ceux qui parmi ces groupements, sont les plus anciennement installés. Ainsi, la fête de *Borogo* est, à la fois, l'occasion pour le clan royal de reconnaître le rôle du *Goro isié* en tant qu'intercesseur privilégié dans tous les rapports avec la Terre et celle pour les communautés loro-koulango de reconnaître la prééminence politique du clan royal et de lui rendre hommage par l'intermédiaire des sacrifices faits aux ancêtres-rois. Cette fête vouée à la Terre et à sa fertilité en tant que fête des prémices a lieu à la fin du mois de janvier après les premiers feux de brousse et les récoltes de mil et de sorgho. Le petit mil est réputé avoir été la nourriture par excellence de Bunkani (15) : de là vient son caractère sacré à un titre analogue à ce qu'est l'igname pour les populations akan. L'existence de cette fête implique une discipline très stricte en ce qui concerne la consommation de ce mil ; en effet, le roi ni aucun membre du clan royal adulte, ni aucun notable du royaume ne peut commencer à manger du mil de la nouvelle récolte avant que les rites propitiatoires de *Borogo* n'aient été accomplis.

Des sacrifices sont offerts à la Terre par le chef de terre, le *Goro isié* et dans toutes les cases de mânes royales (*punu bo yugo*) par les gardiens de ces mânes (*punubésié*), autant d'occasions de dialogue entre les vivants et les morts. Pourtant, c'est dans la case des mânes de Bunkani que ce dialogue prend l'aspect le plus solennel : un poulet est d'abord offert aux mânes du frère cadet de Bunkani, Finiéoro. Celui-ci a laissé la réputation d'un homme particulièrement chétif que son frère Bunkani protégeait jalousement : comme ce dernier ne mangeait jamais avant son frère, le premier poulet sacrifié est pour Finiéoro ; celui-ci peut l'accepter ou le refuser. En cas de refus, le devin (*kpalisié*) s'entremet et c'est Bunkani qui parle par la bouche de son frère pour faire des reproches ou donner des conseils au souverain et aux habitants de Bouna, quitte éventuellement à en exiger des sacrifices. Tous les poulets envoyés par les chefferies provinciales au roi sont redistribués par celui-ci à toutes les femmes des rois défunts (*punuboyéré*) ; après le sacrifice des poulets, chaque femme de roi défunt prépare un plat qui est envoyé dans la cour du roi. Mais des poulets sont aussi envoyés au chef *Goro* et dans tous les quartiers *dyula* de telle façon que tout le monde se sente concerné et puisse participer à la fête. Après la consommation plus ou moins communautaire de tous ces plats, prend place dans l'après-midi une sorte de rituel d'égalitarisation sociale sous la forme d'un grand jeu auquel participe l'ensemble de la popu-

---

(15) Yalo isié et Satosié de Yalotingo : nov. 1988.

lation de Bouna. A cette occasion, tous les jeunes hommes qui le veulent, qu'ils soient de sang royal, koulango, captif ou dyula se réunissent auprès de la cour du roi puis, au signal donné, ils se dispersent dans la brousse environnante afin d'attraper un lapin. Le premier qui se saisit d'un lapin, le ramène dans la cour du roi qui désigne alors une jeune fille de sa cour qui sera l'épouse de l'heureux chasseur.

Des fêtes propriétaires comme *Borogo* étant caractéristiques d'une civilisation agricole, peut-on penser qu'elles existaient avant la dynastie de Bunkani et que ses descendants se sont, en quelque sorte, incorporés à elles : la tradition orale ne se prononce pas à ce sujet mais, par contre, elle souligne l'intégration du clan royal aux cultes rendus dans les deux ou trois grands sanctuaires situés sur le territoire du royaume. *Nagbolo Dêvé*, la grand-mère Dêvé, est l'objet d'un de ces cultes localisés dans deux villages de l'ouest et du nord-ouest du royaume : Saye et Tingo.

Dans le village de Bidigé, vivait une petite fille nommée Dêvé dont la mère était morte quand elle était très jeune et dont le père, Ciékin, était aveugle. Elle était élevée par la deuxième épouse de son père qui ne l'aimait pas et la maltraitait. Sa marâtre, notamment ne lui donnait presque rien à manger. Quand son père, l'aveugle, lui demandait si elle avait assez à manger, car il soupçonnait la méchanceté de la marâtre pour sa belle-fille, elle répondait toujours par l'affirmative. Un jour, le père pour être sûr qu'elle était vraiment rassasiée lui demande d'apporter les restes de son repas ; sa fille lui répondit qu'elle ne pouvait les lui apporter, tant son plat était lourd. Un autre jour enfin, le père demanda à sa fille de l'amener auprès de la pierre à moudre où la femme lui servait à manger : il ne put que confirmer ses soupçons. A quelque temps de là, sa marâtre demanda à Dêvé d'aller cueillir les fruits du baobab pour faire la sauce : la fille ne pouvant grimper à l'arbre appela à l'aide le « roi du ciel » (*iégo isié*). Celui-ci lui envoya des cordes et la hissa au ciel pour lui demander pourquoi elle l'appelait : Dêvé lui raconta ses peines.

Elle resta durant sept années au ciel puis redescendit sur terre le long de la route qui va de Bouna à Saye, assez près de ce dernier village vers lequel elle se dirigea. A Saye, elle eut ses règles et elle jeta son cache-sexe en écorce (comme les femmes en portaient à cette époque) taché dans la brousse. Ensuite, elle se dirigea vers Angaï qui était la capitale de la région et déjà un important village, où résidait le chef. Cette route passait par Tingo et, à quelque distance de ce village, elle fut reconnue par deux chasseurs, l'un de Tingo et l'autre de Doropo. Chacun s'empressa d'aller prévenir les autorités de son village mais ce furent les habitants de Tingo qui vinrent le plus vite ramasser ce qui venait d'arriver du Ciel. Kankru, qui était à ce moment-là chef à Danoa, envoya un bœuf à sacrifier pour adorer le *pino* qui prit le nom

de *Nagbolo Dédé*, grand-mère Dédé. Lorsque Kankru, après avoir laissé la chaise de Danoa, fut appelé à prendre la chaise de Bouna, il envoya à *Nagbolo Dédé* en guise d'hommage un cheval et un captif.

Le propriétaire du « pino » est un clan loron habitant Tingo parmi les membres duquel se recrute le *punuféxié*, celui qui sacrifie au pino ; ce dernier exige qu'un certain type d'habitat, maisons basses avec toits à terrasse, soit maintenu à Tingo et dans les trois autres villages loron où *Nagbolo* est représentée, Bidigé, Poa et Kouranou. En commémoration du geste du roi Kankru et en hommage de la chaise de Bouna à *Nagbolo*, chaque nouveau souverain de Bouna doit, au moment de son intronisation, envoyer au *pino* de Tingo un cheval et un captif (*punu zaga*), le captif du pino ; le don d'un cheval qui est l'animal « noble » par excellence atteste de l'importance accordée aux relations entre le clan royal et *Nagbolo Dédé*. Avec Saye qui abrite un autre sanctuaire dédié à *Nagbolo Dédé*, les rapports du clan royal sont aussi très étroits : Bunkani avait épousé une des sœurs du chef de Saye et, à ce titre, ses descendants appellent les habitants de Saye « l'aînée de nos épouses ».

Dans l'idéologie du clan dirigeant le royaume, la guerre et les affaires militaires tiennent une place privilégiée. Les hommes de sang royal (*ibuo*) se veulent des vertus martiales de courage et de force ; comme on vient de le voir, le principal personnage de la cour du roi comme de la cour des principaux chefs est le « chef du sang » (*tonisié*), c'est-à-dire le chef des armées. Parmi les régalia les plus vénérés, le plus important tambour (*tinmana*) est le tambour de guerre et, encore aujourd'hui, les principales fêtes et surtout les funérailles ne peuvent avoir lieu sans qu'un nombre considérable de coup de fusils ne soit tiré. Aussi n'est-il pas surprenant que l'on retrouve dans l'organisation militaire des correspondances avec l'organisation politico-administrative du royaume. En temps de guerre, l'ensemble de la population, c'est-à-dire la presque totalité des hommes du pays, est supposée prendre les armes, ce qui signifie que toutes les communautés de Bouna et des chefferies provinciales, y compris les Dyula, sont tenus de fournir au roi, selon leurs possibilités, un certain nombre d'hommes en armes. L'armée — *lonkwin nugo* — littéralement le bras de la guerre, est composée de l'ensemble de ces petits groupements qui comprennent des fantassins (*iongosié*) en grand nombre et des cavaliers (*swodigasié*) en beaucoup plus petit nombre, dotés d'un armement extrêmement hétéroclite allant du fusil (*Twi*) aux armes blanches, sabres (*zongi*) ou cimenterres (*sago*).

En ordre de bataille, sous la direction du chef de guerre (*longoisié*), l'ensemble des troupes est divisé en trois corps d'armée selon leur origine :

– le centre (*toniango*) regroupe tous les hommes fournis par les différents quartiers de la ville de Bouna, ceux du clan royal comme les mandé-dyula, et par les villages environnants ;

– l'aile droite (*nudiogo*, « le bras droit ») qui, au combat, se place à droite du corps d'armée central, est formée de toutes les troupes recrutées dans les deux grosses provinces d'Angaï et de Danoa ; le chef d'Angaï en est le commandant ;

– l'aile gauche (*nugoko*, le « bras gauche ») est composée de tous les contingents fournis par les chefferies de moyenne et de petite importance telles que Niandegi, Niamoin, Yalo, Trougo, etc. ; le chef de Niandegi en est le commandant.

Quand l'armée est déployée pour le combat, chaque corps d'armée est ainsi constitué ; en tête des troupes, montés sur des chevaux, les « chefs de sang » (*ton isié*) de toutes les chefferies représentées dans le corps d'armée, dont le rôle est plus d'entraîner les troupes à l'attaque que de combattre ou de fixer une stratégie donnée. Légèrement en retrait se tient l'ensemble des combattants, cavaliers et fantassins ; plus en arrière, les « fétiches » de guerre (*longopino*) sur la tête de leurs porteurs, entourés de leurs gardiens.

A l'arrière des trois corps d'armée, et au centre du dispositif, se trouve le roi à cheval, entouré d'une sorte de garde prétorienne de plus d'une centaine de personnes. En plus de quelques-uns de ses fils et de ses neveux, de ses conseillers et de quelques-uns de ses captifs, ce groupe comprend les contingents des quartiers dyula les plus anciens de Bouna, Hengbe et Kombila dont on a décrit, par ailleurs, l'étroitesse des liens avec la dynastie de Bunkani. Incorporés à cette garde se trouvent aussi les principaux tambours et (*humikai*) « fétiches » de guerre du clan royal.

Les membres des lignages royaux, comme les koulango et les habitants des quartiers mandé-dyula, participent sur le même plan aux combats, tandis que les captifs en sont exclus : on ne leur confie ni fusils, ni même armes blanches. Probablement faut-il voir dans cette pratique la preuve d'une certaine méfiance par rapport à cette catégorie sociale ou au moins celle de leur non-intégration au sein d'une société assez fortement « esclavagiste » ? Par contre, ils forment une assez grande masse d'hommes dans la suite de l'armée où ils tiennent leur rôle de porteurs d'armes, de vivres et éventuellement de butin.

Les batailles se préparent et se livrent dans une atmosphère chargée de magie ; avant le combat de nombreux produits magico-médicinaux (*sigé*) sont préparés par les spécialistes. Les combattants avalent des potions pare-balles ou s'en enduisent : vêtus de leurs habits de guerre (*tuntiarra* et *kpakoro*) ils se chargent d'amulettes (*korabobula*) ; leurs épées sont traitées par des fumi-

gations spéciales, en particulier, celle du « chef du sang » (*ton isié*) qui, lorsque le combat devient critique, doit charger à l'arme blanche. Les prières et les objets magiques des marabouts (*karamoko*) sont aussi largement mobilisés au service des armes du roi. Enfin, s'il y a une crainte d'issue défavorable dans la bataille en cours, il est prévu une procédure d'urgence : un messenger vient prévenir à l'arrière-garde le groupe au milieu duquel se tient le roi pour que celui-ci ait le temps de se réfugier en lieu sûr et éventuellement, en cas de défaite, celui de se suicider, comme plusieurs exemples l'ont montré au cours de l'histoire du royaume.



## Clan royal, quartiers royaux, et cour du roi

### Le clan royal

Le clan royal qui comprend tous les agnats, c'est-à-dire les descendants par filiation patrilinéaire de Bunkani et leurs dépendants, est composé de plusieurs catégories de personnes ayant des statuts nettement différenciés et hiérarchisés. Au sommet de la hiérarchie se trouvent les personnes de sang royal : *ibuo*, c'est-à-dire *isié buo*, les « fils de roi » (ou de chef) qui sont tous ceux qui descendent directement selon la lignée agnatique de Bunkani : *Bunkani yédibuo*, les petits-enfants de Bunkani. Comme il existe une interdiction stricte de mariage entre personnes de sang royal, indépendamment de leur degré de parenté, un homme et une femme de sang royal se considèrent obligatoirement, soit comme frère et sœur, soit comme père et fille ou fils et mère, soit comme petit-fils et grand-mère : ce qui implique la généralisation de l'hypogamie au niveau des alliances matrimoniales, hommes et femmes de sang royal ne peuvent se marier qu'avec des conjoints de rang inférieur au leur. En ce qui concerne les enfants des hommes de sang royal et d'épouses de rang inférieur, ils ont de plein droit le statut de « fils de chef » : *ibuo*. Par contre, les enfants des femmes de sang royal contraintes d'épouser des hommes de statut inférieur au leur ont un statut intermédiaire : ce ne sont plus des personnes de sang royal, ce sont des *isié nié isié*, c'est-à-dire des fils de sœur de chef. Par le sang royal de leur mère, ils participent encore, au moins formellement, à la chefferie.

Les autres membres du clan royal se partagent, suivant leurs origines, en « koulango » et peuvent être effectivement des personnes d'origines diverses (goro ou loron), adoptées par le clan

royal ou qui lui ont été données à un titre ou à un autre selon des modalités sur lesquelles on reviendra (données en paiement d'une amende, prêtées en gage, etc.) ; assimilé aussi au statut de « koulango » l'enfant né de l'union d'une fille de chef ou d'une fille de sœur de chef avec un descendant de captif. Enfin sont rattachés au clan royal un certain nombre de captifs (*Zaga*), enfants de captifs (*Zaga bobio*), petits-enfants de captif (*uruso*) qui sont à un titre ou à un autre des dépendants du clan royal et dont on étudiera le statut ultérieurement.

Le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale est une forme d'union matrimoniale que le clan royal utilise sous deux principales formes différentes selon l'objectif à atteindre : soit elle peut servir à renforcer l'effectif du lignage, soit elle peut servir à tisser des réseaux d'alliance avec d'autres clans, choisis soit dans les communautés dyula, soit dans les communautés villageoises vassales.

La stratégie matrimoniale est ainsi un des éléments essentiels de l'ensemble des stratégies dont peut disposer le clan royal ; le pouvoir intégrateur se situe tant au niveau démographique qu'à un niveau plus spécifiquement politique : l'homme étant facteur de reproduction mais aussi, dans ces sociétés à bas niveau technologique, le principal facteur de production, on sait l'intérêt que porte chaque groupement familial à accroître sa descendance ; de son effectif dépend en partie, *mutatis mutandis*, son poids dans l'économie et dans les affaires publiques. Dans un tel contexte où la filiation paternelle est prépondérante, la polygamie est le principal moyen utilisé pour accroître l'effectif du groupe. Grâce au prestige et à la puissance de la maison royale, rois, chefs de province et « princes de sang », c'est-à-dire tous les membres les plus influents du clan royal (*ibuo*) n'ont normalement pas de difficulté à trouver, à épouser de nombreuses filles de moindre rang que leurs parents sont trop souvent heureux de donner en échange de ce lien d'alliance. Pour les rois de l'époque précoloniale, la polygamie pouvait atteindre des taux très élevés ; d'ailleurs un des signes les plus évidents du déclin actuel de la royauté est le faible nombre d'épouses du roi. Diarakoroni, intronisé dans les premiers temps de l'occupation coloniale et mort en 1948, ayant cherché à redonner au pouvoir royal un certain prestige et une certaine puissance, épousa au cours de son long règne environ 35 femmes : il en avait encore une vingtaine à sa mort. Wanafindigé qui lui succéda et mourut en 1968 n'en avait plus à cette époque que dix et l'actuel roi intronisé en 1969 n'a plus que quatre épouses. Pour une période plus ancienne, il faut rappeler la réputation du roi Piawar qui, grâce à ses 40 épouses, a engendré selon la tradition 50 fils et 50 filles : comme on l'a vu, c'est en raison de cette nombreuse descendance, qui a fait la

force de ce lignage au cours des siècles, que le quartier-lignage (*hwogo*) auquel il appartenait a porté son nom et non pas le nom de Woko, son fondateur, frère de Gago et Kunga, père de Piawar.

La polygamie n'est pas seulement un moyen d'accroître sa descendance, c'est aussi pour les hommes du clan royal une arme privilégiée dans la stratégie politique dont l'objectif majeur consiste à tisser le réseau le plus étendu et le plus dense possible d'alliances avec d'autres groupes et d'autres clans. Car si les hommes de sang royal (*ibuo*) dominent sans contestation la scène politique, il existe une certaine concurrence entre les trois lignages qui composent le clan royal et, dans une moindre mesure, à l'intérieur d'un même lignage entre les différents segments descendants d'un père, grand-père ou arrière-grand-père commun.

A l'échelon supérieur, celui du roi, un certain nombre d'alliances matrimoniales sont prévues par la coutume (*siti*), répondant chacune soit à la perpétuation d'une alliance ancienne contractée à l'occasion d'un événement historique déterminé, soit à un lien de dépendance du groupement donneur de l'épouse par rapport au clan royal. C'est ainsi que le roi de Bouna a le droit de prendre une épouse à Saye dans le clan des Iseyo qui sont réputés être des « koulango du roi », c'est-à-dire les vassaux du roi, une autre épouse dans le clan des *lunsogo* qui sont les griots du clan royal ; une autre encore dans le clan Zéri en dette de reconnaissance pour une faveur du roi Gbulumbu.

Lorsque Gbulumbu vint guerroyer dans la région de Bobo-Dioulasso dans les années 1790-1800 pour punir ceux qui avaient attaqué des caravanes de commerçants dyula originaires de Bouna, il se prit d'amitié pour un petit groupement appelé Zéri. Quand il décida de rentrer à Bouna, certains parmi les Zéri voulurent partir avec lui mais leurs parents cherchèrent à les dissuader de s'en aller en leur disant : « si Gbulumbu veut vous emmener, c'est pour vous vendre, une fois arrivés là-bas, comme captifs ». Gbulumbu pour leur démontrer sa bonne foi, prépara et mangea, avec ceux qui acceptaient de partir, l'ordalie-médecine : *lédisigé*. Ce rituel d'ordalie est très fréquemment utilisé : deux partenaires font une promesse en mangeant une préparation médicinale ; celui qui manque à sa promesse sera tué par cette médecine. Les Zéri acceptèrent de partir et Gbulumbu les installa à Varalé, à environ 50 kilomètres au nord de Bouna en leur déclarant : « Installez-vous ici et commencez à cultiver ; mais, ne vous inquiétez pas : je vous considère comme mes femmes. » Cette expression employée par le roi est assez fréquemment utilisée : elle définit un type de relations sur lequel on reviendra ultérieurement. « Tout ce que vous retirerez de votre travail, vous le garderez pour vous : je ne prélèverai rien sur vos productions. » Les Zéri pour remer-

cier le roi de sa générosité lui donnèrent en présent comme épouse une petite fille, mais comme celle-ci était trop jeune, ce ne fut pas Gbulumbu qui en fut l'époux mais Bandaku, son successeur. Depuis cette époque, en souvenir de ce que Gbulumbu avait fait pour eux, les Zéri donnent une jeune fille à chaque nouveau roi de Bouna.

Par contre, dans sa stratégie matrimoniale propre, le roi se retrouve dans des possibilités limitées, assez paradoxalement par les droits des membres de son propre clan : il ne peut en effet arguer de sa situation de roi qui lui donne (*fanga*) « la force » pour prendre des épouses parmi les filles qui ne sont pas de sang royal, c'est-à-dire koulango, captives et ont normalement vocation à servir d'épouses aux autres hommes de sang royal (*ibuo*). L'explication de cette interdiction de fait est basée sur l'égalité, au moins théorique, qui existe entre tous les hommes du clan royal. Ceux-ci raisonnent ainsi : « Le roi et les autres hommes de sang royal sont des pairs ; pourquoi le roi profiterait-il de sa situation, situation qui a quelques chances d'échoir à chacun de nous, pour monopoliser des épouses qui sont à notre disposition, c'est-à-dire à celle de l'ensemble des hommes du clan royal ? » Cette limitation aux facilités que le roi a de prendre des épouses s'arrête à une certaine distance de Bouna ; les filles des villages koulango ou loron qui ne sont pas immédiatement dans l'orbite des trois lignages royaux de Bouna lui sont accessibles : s'il les prend, il ne les soustrait pas directement à ses pairs.

La procédure judiciaire dite du « serment au roi » – *lé kpara Bouna isié* – ou ce qui revient au même le « serment à Bunkani » – *lé kpara Bunkani* – est aussi, en dehors de sa fonction proprement judiciaire, un moyen normal pour le roi de se procurer des épouses, soit directement pour lui, soit pour les membres de son lignage. Cette procédure qui est exceptionnelle dans la mesure où elle est exclusivement du ressort du roi était fréquemment utilisée.

Un exemple permet de mieux comprendre son mécanisme : Viéda est marié avec Yéréboro du village de Niamouin ; à partir de quelques indices, il croit comprendre qu'un autre villageois, Dari le trompe avec sa femme Yéréboro. Viéda aussitôt se rend auprès de Dari et lui demande : « Ne veux-tu donc plus de ta femme pour que tu viennes chercher la mienne ? » Convoquant les voisins et les notables du village, Viéda déclare publiquement : « *Mi kpara Bouna isié* » – je jure au nom du roi ; Viéda fait sa déclaration solennellement en présence du roi, de Dari, et de son épouse : si ceux-ci ne nient pas les faits et ils savent qu'un mensonge devant le descendant de Bunkani les fera mourir plus ou

moins rapidement, le roi de Bouna accepte le serment et garde la femme de Dari qui vient habiter le quartier royal. Plus tard, le roi pourra en faire une de ses épouses ou, plus fréquemment, il la donnera comme épouse à l'un de ses parents ou l'un de ses captifs qu'il veut récompenser.

Les règles et pratiques de mariage varient selon le statut des personnes : celles qui s'appliquent au mariage du roi sont différentes de celles qui s'appliquent aux mariages des chefs qui sont elles-mêmes différentes de celles qui s'appliquent aux hommes du commun et aux captifs. Pour les hommes de sang royal, tant qu'ils ne sont pas chefs, de même que pour les hommes du commun appartenant aux lignages royaux, « koulango » et descendants de captifs, l'alliance matrimoniale se pratique dans la plupart des cas à l'intérieur du lignage : ce type de mariage se fait avec « l'épouse de la case » (*yogo iéré*). Cette pratique semble aujourd'hui encore plus fréquente qu'autrefois, bien que cette tendance à une endogamie de lignage semble avoir toujours existé et s'explique par un certain nombre de raisons bien précises.

Comme on l'a vu, le poids politique et social d'un lignage dépendant en grande partie de son effectif numérique, l'achat de captifs et de captives et leurs mariages, soit entre eux, soit surtout avec des membres du lignage, afin d'obtenir leur intégration plus rapide et plus définitive au sein du lignage, étaient systématiquement pratiqués. D'autre part, l'impossibilité pour une personne de sang royal d'épouser quelqu'un de même sang comme le principe du mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale qu'on appelle « *yogo mi iéré* » « ma femme de la maison », tendaient à tracer à l'intérieur de chacun des lignages royaux une frontière entre deux « moitiés » : d'un côté, les personnes de sang royal (*ibuo*), de l'autre, les personnes qui ne sont pas de sang royal. La grande majorité des mariages se fait entre hommes d'une moitié et femmes de l'autre ; celle des *ibuo* est rigoureusement exogamique tandis qu'une certaine proportion des mariages se réalise entre membres de l'autre « moitié », celle des « koulango ». L'avantage de ce type de mariage est qu'il permet un contrôle complet sur la descendance de tous les membres aussi bien mâles que femelles du lignage, en même temps qu'un mixage permanent des éléments de différentes origines – sang royal, koulango et captif – composant le lignage, c'est-à-dire une plus grande homogénéité et donc une plus grande cohésion sociale. Il est hors de doute que ce système d'alliance empêche ou plutôt limite, dans une certaine mesure, sinon la création de catégories sociales qui est inscrite dans la structure sociale, du moins la conscience de cette différenciation : en effet, dans ce système presque tous les membres du lignage sont, de fait, petits-fils ou

arrière-petits-fils de roi en plus de tous les personnes de sang royal et de tous ceux dont la mère est de sang royal.

Un inventaire des trois quartiers royaux a été réalisé au cours de l'enquête ; sans que l'on puisse réellement connaître ni naturellement encore moins mesurer les changements qui se sont produits dans la pratique des alliances matrimoniales au cours du ou des siècles précédents, cet inventaire permet de donner quelques indications et tendances dans ce domaine.

L'étude des mariages montre que sur 100 mariages (1) :

– 60 ont été des « mariages de famille » dont 42 avec la cousine croisée matrilatérale et 18 avec une cousine croisée à un degré plus éloignée ou un substitut comme une descendante de captif(ve). Ces mariages de famille ont lieu, comme on l'a déjà signalé, exclusivement entre homme ibio et femme « koulango », soit entre homme « koulango » et fille ibio. Cette dernière forme de mariage, qui est encore relativement plus répandue que la formule inverse, correspond à la volonté des notables d'un quartier-lignage royal de marier leurs filles à l'intérieur du quartier afin de garder le contrôle de leur descendance : ils ne répugnent d'ailleurs pas à marier leur fille à l'un de leurs captifs, mariage qui présente même un double avantage : le maître s'attache encore plus définitivement un captif en lui donnant sa fille comme épouse ; il lui donne ainsi une marque d'estime et la descendance du couple restera dans le quartier ;

– 8 ont été des mariages d'hommes de sang royal (*ibuo*) avec des femmes héritées, koulango ou captives, qui avaient déjà été mariées avec des hommes de même statut social ;

– 20 sont des mariages avec des conjoints appartenant soit à d'autres quartiers du clan royal soit à des koulango des villages de la « terre de Bouna » ;

– 12 sont des mariages avec des membres des quartiers dyula de Bouna. Ce type d'union matrimoniale se pratique de façon dissymétrique pour des raisons sociales et religieuses : la très grande majorité de ces mariages se réalisant entre un homme dyula et une fille *ibuo* ou koulango. On sait la place qu'a tenu ce type d'union dans l'histoire de la constitution du royaume : entré dans les mœurs et garant de la bonne qualité des rapports entre les diverses communautés composant la ville, il reste aujourd'hui comme hier assez largement pratiqué malgré cette dissymétrie qui rend perdants les groupement familiaux ibio qui y sont impliqués.

---

(1) L'enquête a porté sur 155 mariages d'adultes habitant les trois quartiers de Gagoso, Kungaso et Piawarso.

Les changements fréquents de résidence, dont on verra qu'ils semblent être une caractéristique du système politique du clan royal, amènent un brassage continu des membres du clan, brassage encore renforcé par les habitudes de prêt ou de pseudo-adoption des enfants. Il semble en effet que, dans la plupart des cas, ce ne sont pas les propres parents des enfants qui sont chargés de l'élever et de l'éduquer. Certes dans les toutes premières années, c'est-à-dire jusqu'au sevrage ou une ou deux années au-delà, les enfants sont élevés par leur mère génitrice, épouse de leur père, mais dès l'âge de trois ou quatre ans, ils sont pris en charge par un autre homme que leur père et qui est chargé de les élever (*srabulublai*). Est-ce une véritable adoption ? Cela dépend évidemment de la définition que l'on retient pour l'adoption. Certes l'enfant connaît l'identité de ses parents véritables et il peut leur rendre de fréquentes visites ; c'est cependant beaucoup plus qu'un simple prêt d'enfant que l'on confierait provisoirement à un de ses proches parents pour qu'il le garde à l'occasion de certaines circonstances, par exemple, si la mère est malade ou a déjà trop d'enfants à élever. En effet, le fait de confier des enfants à un père adoptif s'accompagne d'un certain formalisme : la mère génitrice remet en même temps que son enfant l'assiette, la cuillère et le siège escabeau qui est l'équipement minimal dont a besoin un enfant ; le père de son côté remet une petite somme d'argent correspondant aux premières dépenses auxquelles auront à faire face les « nouveaux » parents.

Tant au point de vue psychologique et social que d'un point de vue économique, les règles différentes concernant les formes d'adoption pour les garçons et pour les filles semblent effectivement correspondre à des finalités différentes. Confier les garçons à un frère aîné du père semble bien répondre à des objectifs principalement pédagogiques : comme dans le système de transmission des chefferies, un aîné est toujours titulaire avant son cadet d'une chefferie et donc dans une situation matérielle meilleure et avec des responsabilités plus grandes ; les avantages de ce type d'adoption sont donc évidents : ces garçons seront à la charge de celui qui a les moyens les plus importants ; d'autre part, ils seront plus tôt et, à l'échelon plus élevé, mis au courant des « affaires des chefferies » c'est-à-dire de la gestion des entités politiques et des modalités de la « coutume ». Un argument aussi fréquemment invoqué pour expliquer cette pratique s'appuie sur un aspect psychologique : un fils aurait tendance à être gâté par son père tandis que de son oncle, on peut attendre une éducation plus rigoureuse, plus adaptée à son futur rôle de « prince ». En ce qui concerne les filles, les avantages de cette forme d'adoption doivent se trouver ainsi au niveau éthico-pédagogique : les filles de sang royal (*ibio*) seront élevées par des

femmes qui ne le sont pas, comme ne le sera pas leur mari ; inversement, les filles de statut « koulango » ou descendantes de captifs seront probablement élevées par des « mères » de sang royal (*ibio*) comme le seront peut-être leurs maris.

Ce brassage social est très important du point de vue de l'unité du clan royal, le rôle des femmes dans l'élaboration de la personnalité de l'enfant étant largement reconnu. De même que le brassage au niveau géographique peut être essentiel du point de vue de l'« unité nationale » : en effet, comme les mariages entre personnes de villages différents sont fréquents, comme, d'autre part, les déménagements de chefferie à chefferie suivant les promotions à l'intérieur du clan royal se succèdent à un rythme relativement rapide, et comme enfin ce système d'adoption fait déplacer les enfants suivant leur âge d'un groupement familial à l'autre, le brassage géographique est considérable : il est rare qu'un adolescent du clan royal ou une adolescente n'ait pas habité en plus de Bouna, trois ou quatre chefferies provinciales du royaume ; le réseau des liens interpersonnels ainsi tissé est considérable et ne fera que se renforcer au cours de l'existence. Le va-et-vient entre paternels et maternels ne cesse pour ainsi dire jamais : presque tout le monde se connaît, soit personnellement, soit par père, mère, frère ou sœur interposés ; les relations de fraternité qui passent à travers les trois lignages-quartiers sont le plus souvent vécues en tant que telles et non formellement ; enfin, on ne rencontre pratiquement pas ce type de sentiment qui semble très répandu au sein des sociétés à pouvoir centralisé, de méfiance réciproque et d'infériorité-supériorité qui semble caractériser toute société où il y a une capitale et des « provinces ». Pour l'homme du clan royal, la résidence dans l'une ou les autres correspond à des moments différents de son existence auxquels il n'attache aucune valeur déterminée : son statut social et économique comme sa résidence dépendent de sa place dans la hiérarchie interne du clan mais peuvent être plus favorable en province qu'à Bouna ou parfois plus favorable à Bouna qu'en province. La cohésion du clan royal, comme la cohésion du royaume malgré sa division en provinces sont certainement en grande partie dues à ces règles originales de résidence dont on retrouvera les conséquences au niveau politique.

L'ascendance remontant par la ligne agnatique jusqu'à Bunkani est d'une importance primordiale puisque c'est sur le clan royal que se fonde l'organisation du royaume aussi bien sur le plan politique et idéologique que sur le plan économique ; aussi n'est-il pas surprenant qu'il existe une sorte de rituel permettant de prouver ou de mettre en doute la réalité de cette ascendance. *Nabédio* – « cela surveille » – est le nom de l'autel situé au lieu-dit Hiengbe, village où a longtemps résidé Bunkani et sur lequel

est sacrifié un bœuf, à certaines occasions déterminées, par les devins du roi. Le matin du jour où on adore Nabédio, les jeunes « princes » (*ibio*) qui vont accéder dans les prochains mois aux charges de gardien de mânes royales (*daobésié*) demandent à leur mère de leur confirmer qu'ils sont les propres fils (*biodindi*) de leur père ; une fois le bœuf sacrifié et la viande distribuée dans toutes les cours des quartiers royaux, des plats y sont préparés pour être consommés par tous et notamment par les mères des princes. C'est la minute de vérité puisque ces dernières savent que si elles ont fauté avec des hommes autres que leurs maris et donc menti sur l'ascendance de leur fils, elles vont mourir de l'ingestion de la viande de bœuf sacrifié à Nabedio.

Aussi si l'une d'elles se refusait à manger, ce serait l'aveu de sa faute et la preuve de la bâtardise de son rejeton. Une variante de ce rituel est constituée par l'existence d'une amulette qui serait le support de *Nabédio* : elle est portée en bandoulière par la femme d'un prince pendant le temps de sa grossesse. *Nabedio* est censé la faire mourir si l'enfant qu'elle a conçu n'est pas des œuvres de son mari. Pour la femme, refuser de porter l'amulette est donc comme un aveu : l'enfant dont elle va accoucher est un bâtard (*iésambio*). Une épouse du roi Diarakoroni a eu un fils conçu dans de telles conditions : par dérision, le roi lui a donné le nom de *Bogama*, c'est-à-dire singe. L'enfant a grandi dans la cour, très malheureux au milieu de ses frères : marqué par les circonstances de sa naissance, il n'a eu droit, à la différence de ces derniers, à aucune chefferie à l'âge où cela aurait dû être son tour.

Au sein du clan royal, la captivité joue un rôle très important tant d'un point de vue strictement économique que d'un point de vue sociopolitique. Les captifs ne forment pas non plus une catégorie sociale homogène : en fait, trois principales catégories de captifs se rencontrent, le critère de différenciation étant le fait que ce soit le captif lui-même ou un de ses ascendants à une ou plusieurs générations qui a été acquis par le maître. A chacune de ces catégories s'attachent des conditions de vie et un statut différents qui vont être brièvement analysés (2).

1 - Le captif qui vient d'être acheté ou saisi (ou donné) à titre de prise de guerre : *zaga*. Il est la propriété absolue du maître qui peut le revendre ou le mettre en garantie ; il ne peut rien posséder en propre. En principe, tous les produits de son travail reviennent au maître qui n'est pas tenu de lui verser de rétribution. Comme il n'a pas le droit de contracter un véritable

(2) Les paragraphes suivants reprennent une partie des analyses faites dans Boutillier, 1975.

mariage, le captif peut seulement recevoir de son maître une femme : les enfants nés de ces unions sont appelés enfants de captifs (*zagabobio*) : l'on examinera au paragraphe suivant dans quelle mesure leur statut diffère de celui de leurs parents. Le captif (*zaga*) peut au bout d'un certain nombre d'années, s'il a su inspirer confiance à son maître, voir son sort s'améliorer légèrement : il peut recevoir l'autorisation de cultiver un champ ; il peut aussi accumuler quelques biens, animaux et pagnes, qui à sa mort doivent revenir à son maître mais qui, de fait, sont souvent partagés environ par moitié, entre le maître et les enfants du captif. L'affranchissement et le rachat semblent des pratiques inconnues dans la région.

2 – L'enfant de captif (*zagabobio*) ou plus fréquemment *uruso* qui est le terme mandé est déjà, d'une certaine façon, intégré dans la famille de son maître puisque celui-ci ne peut plus le vendre. Cependant sa condition inférieure est sans équivoque. Il peut être mis en garantie, mais cette pratique ne suffit pas à caractériser son statut puisque le fils de la sœur de son maître (*nionsé*) peut aussi être mis en garantie. Né et élevé dans la cour, il est généralement traité comme un enfant de la famille mais sur qui se reporterait plus volontiers les différentes corvées et travaux pénibles : il est comme un domestique à vie. Cela semble correspondre à ce que certains anciens auteurs ont voulu appeler « captif de case » (3). Il peut se marier, cultiver son champ, détenir des biens, mais les services qu'il doit à son maître et son statut l'empêchent en général de dépasser la condition de serviteur humble et dévoué. Cependant, il existe une sorte de rituel de compensation sociale à ce comportement de perpétuel subalterne : c'est la relation à plaisanterie qui le lie à son maître et à la parentèle de son maître. Il a le droit de prononcer des paroles allant jusqu'à l'insulte et l'obscénité vis-à-vis de son maître, sans que celui-ci puisse lui faire le moindre reproche et sans même qu'il puisse en prendre ombrage. Bien qu'en principe les biens qu'il a accumulés de son vivant reviennent à son maître, en fait celui-ci en rend la plus grande part aux enfants de l'*uruso*.

3 – Le fils de l'« enfant de captif » (*uruso*) est appelé « enfant de la cour » (*beni bio*) ; son statut est proche de celui qu'aurait un cadet perpétuel, identique aussi à celui des « koulango », c'est comme ce dernier, un citoyen de seconde zone avec les inconvé-

---

(3) Deherme, 1906. Cf. aussi Chaudron, 1907 : « élevés avec les enfants légitimes, ils sont des membres de la famille ; en outre, l'esclave qui est né plus robuste et plus intelligent que le fils de son maître, prend aisément sur celui-ci un ascendant qu'il conserve toujours... Le maître ne les vend jamais, ce serait un déshonneur. Ces esclaves peuvent posséder eux-mêmes des esclaves et des troupeaux ».

nients et les avantages liés à un tel statut et aussi avec l'ambiguïté que recouvrent dans une telle société certains types de rapports interpersonnels. Les inconvénients viennent de ce qu'il est corvéable, encore que la famille de l'ancien maître en général ne cherche pas à abuser de ce pouvoir, la présence de personnel encore plus corvéable, tel que captifs et descendants de captif, étant pour l'« enfant de la cour » une protection à cet égard. Les avantages de son statut proviennent, en premier lieu, de ce qu'appartenant totalement à la cour du groupement familial du maître de leurs ascendants – ils n'ont généralement pas de parents dans d'autres cours – on peut donc attendre d'eux un loyalisme sans défaut par rapport à leur groupe familial : ils n'ont pas de compte à rendre à d'autres cours. En deuxième lieu, leur statut de citoyen de deuxième zone fait d'eux des personnes de confiance par excellence. Des responsabilités, des missions diplomatiques délicates, des négociations commerciales peuvent leur être confiées ; le maître peut être sûr qu'ils accompliront ces tâches sans chercher à en tirer un profit abusif, par exemple usurper un titre dans la hiérarchie des princes de sang royal ou un office. « Enfants de la cour », ils sont nés, « enfants de la cour », ils sont condamnés à rester pendant toute leur vie, des hommes de statut inférieur à celui de leur maître, malgré toutes les qualités, tout le courage dont ils peuvent faire preuve au cours de leur existence vouée à la prospérité de la cour à laquelle ils appartiennent, malgré aussi tous les biens qu'ils peuvent accumuler : or, cauris, troupeaux, captifs, femmes et enfants. C'est justement la raison pour laquelle, les chefs (*ibio*) les choisissent pour leur confier des postes d'officiers de leurs cours ; *tonisié*, chef des armées, *tamida*, arbitre-juge ; souvent aussi, ils sont nommés membres des délégations envoyées à l'occasion de négociations, condoléances, etc.

Les observateurs étrangers du début du siècle, époque où l'esclavage était encore vécu pratiquement comme à la période précoloniale, ne se sont pas trompés quand ils opposaient la condition des captifs chez les Dyula à celle qu'ils avaient en milieu koulango (4) : « l'argent fascine les dioulas : un captif se convertit toujours en fin de compte en une opération financière. C'est, suivant le cas, un bon ou un mauvais placement d'où vient l'intérêt à lui donner le minimum et à exiger de lui le maximum. Tandis que chez les koulango, les captifs sont en général bien traités : on leur donne suffisamment de nourriture et leurs loisirs sont nombreux. Le captif a sur certaines choses qui lui furent données une quasi-possession, possession sous condition résolutoire, à savoir qu'il restera chez son maître ».

---

(4) Archives CI XV 37-41.

Au niveau du groupe familial, les « enfants de la cour » sont des partenaires privilégiés pour épouser les filles de sang royal, puisque par une alliance de ce type, les problèmes d'attribution de descendance se résolvent à l'avantage total du groupe : les deux conjoints lui appartenant, la descendance n'a pas à être partagée avec un autre lignage (*lwogo*) ce qui serait le cas si la fille avait été mariée avec un homme d'un autre lignage. Un tel mariage (*gusé léko*) a, d'autre part, l'avantage de resserrer encore les liens qui unissent l'« enfant de la cour » à cette cour. Les « enfants de la cour » du sexe féminin sont d'un maniement encore plus intéressant du point de vue de la stratégie sociale. En effet, de même que pour les « enfants de la cour » du sexe masculin, les filles de même statut sont les épouses idéales du point de vue de l'attribution de la descendance, pour les hommes de la cour, de quelque statut qu'ils soient : de sang royal, captif, descendant de captif, « enfant de la cour ». De plus les filles « *béni bio* » peuvent servir à contracter des mariages avec d'autres clans dont on veut se faire des alliés, c'est-à-dire des « beaux-parents ». On sait comment un clan donneur de femme se met par là même, dans une situation de créancier par rapport au clan qui reçoit la femme. La fille « enfant de la cour » est donc un élément essentiel dans la stratégie d'un lignage ou d'un clan qui cherche à étendre géographiquement aussi bien que socialement son réseau d'alliances. L'analyse historique du royaume de Bouna montre que ce type d'alliance a été un élément permanent de la politique des trois lignages du clan royal, d'abord pour faire s'installer, ensuite pour garder et s'attacher les groupements mandédyula, et même pour tisser des réseaux d'alliance avec des groupements de même origine installés dans d'autres cités marchandes du réseau dyula tel que Kong.

De l'analyse qui vient d'être faite, il ressort qu'en une période de trois générations, il s'opère une sorte de glissement de statut depuis la condition servile jusqu'à celle d'homme libre, accompagnant une intégration croissante au lignage du maître, sans que cette intégration fasse oublier l'origine du descendant du captif, c'est-à-dire tout en le maintenant à un statut inférieur à celui des descendants de son ex-maître, comme serait celui d'un cadet perpétuel.

Les captifs proviennent de trois principales sources : la guerre, le commerce et certains privilèges du pouvoir royal. Chaque guerre ou chaque conflit qui implique une expédition des troupes de Bouna entraîne, s'il y a victoire de Bouna, la capture d'un plus ou moins grand nombre de captifs, soit captifs de guerre proprement dits, soldats faits prisonniers, soit membres de la population envahie, femmes et enfants compris, emmenés en captivité. A l'occasion de chaque campagne militaire favorable,

une répartition des captifs est effectuée par les chefs : le nombre de soldats qu'ils ont pu rassembler et la participation plus ou moins valeureuse de chacun pèsent dans cette répartition. Dans de nombreux cas, les prisonniers faits de sa propre initiative par un combattant lui sont laissés à titre de récompense. De nombreux captifs sont acquis aussi par achat, sur les marchés de la région ou auprès des nombreuses caravanes de commerçants qui sillonnent le royaume. Dans l'étude des systèmes économiques, le prix des captifs, leurs rôles dans les processus de production, de distribution et de consommation seront analysés avec quelques détails.

Pour le clan royal, une autre manière d'acquérir des captifs était liée aux fonctions de chef. Celles-ci donnaient droit à divers types de tributs et de revenus : parmi ceux-ci correspondant à des circonstances prévues par la coutume, certaines personnes revenaient au chef de plein droit en tant que captifs. C'est ainsi que tout homme saisi en brousse, reconnu comme un captif en fuite et n'appartenant à aucun habitant du royaume, était attribué automatiquement au chef du territoire sur lequel cet homme avait été trouvé. D'autre part, lors de certaines condamnations de justice (vol, meurtre, adultère, sorcellerie), celui qui était reconnu coupable devenait captif du chef qui avait présidé au jugement.

Le nombre en même temps que le rôle des captifs au sein du clan royal semble avoir sensiblement évolué au cours de l'histoire du royaume et notamment au XIX<sup>e</sup> siècle sur lequel on dispose évidemment de plus d'informations que sur les périodes précédentes. Les titulaires de chefferie semblent avoir presque toujours disposé d'un assez grand nombre de captifs : de l'ordre de 10 à 60 pour les chefferies des divisions territoriales, au moins de l'ordre de la centaine pour le souverain de Bouna. Bien entendu, ces chiffres ne valent comme ordre de grandeur que pour les temps de paix durable ; en effet, lors des trois défaites des armées de Bouna par les armées abron (1750-1805-1825), la plus grande partie des captifs appartenant au clan royal fut, soit tuée, soit emmenée en captivité par les troupes abron. Après chaque défaite, ce ne fut qu'après un certain laps de temps, en rapport avec les conditions économiques générales prévalant à cette période (abondance des récoltes, densité du trafic commercial, prix), que se reconstitua l'effectif des captifs des chefferies.

L'acquisition de captifs et leur « élevage » n'étaient pas pour le clan royal les seuls moyens d'augmenter le nombre de leur dépendants : la procédure de mise en gage en était une autre. La mise en gage (*fara*) est une pratique très répandue qui prend deux formes assez différentes selon sa cause et selon les partenaires en présence. Dans son acception la plus courante, c'est une personne devant de façon urgente une somme d'argent,

ayant une dette à rembourser ou une amende à payer, qui met en gage un membre de sa famille, généralement un homme jeune, le plus souvent le fils de sa sœur (*nionsé*), soit auprès de celui à qui la somme d'argent est due, soit auprès d'une tierce personne qui lui avance la somme nécessaire. Une personne n'était pas mise en gage pour une petite somme mais le plus souvent pour une somme comprise entre 20 000 et 100 000 cauris.

Le statut de la personne mise en gage était proche de celui de captif, surtout du point de vue économique : habitant la cour de son maître provisoire, nourri et habillé par lui, il lui doit l'intégralité de sa force de travail pour la période pendant laquelle il est mis en gage : il travaille sur ses champs avec ses enfants et ses captifs et accomplit les autres travaux qui lui sont confiés, construction et entretien des cases, aides aux travaux domestiques, etc. D'un point de vue social et psychologique, la situation de la personne mise en gage est sensiblement différente de celle du captif. Ceux qui forment son nouvel entourage sachant la raison de sa présence et aussi son caractère provisoire, il est plutôt traité comme un enfant de la cour que comme un captif que l'on a récemment acquis. La mise en gage ne prend fin que lorsque celui qui a mis en gage rembourse la somme qui est à l'origine de l'opération ; la durée de la mise en gage n'est généralement pas prévue : elle peut aller de quelques jours à quelques années. En fait, une certaine sanction sociale est liée aux opérations de mise en gage : le groupe familial de celui qui met un neveu en gage va tout mettre en œuvre pour se procurer la somme nécessaire à libérer la dette et reprendre celui qui a été mis en gage. L'opinion publique supporterait mal que cet état de semi-captivité se prolonge au-delà d'un ou, à la rigueur, deux ans. D'autre part, le père de celui qui a été mis en gage fait de nombreuses pressions auprès de son beau-frère qui est responsable de l'aliénation partielle de son fils pour qu'il fasse le nécessaire pour le libérer. Lorsque la mise en gage prend fin, celle-ci ne donne lieu à aucune comptabilité rétrospective : le travail accompli pendant toute la durée de la mise en gage est acquis à celui au profit de qui le contrat a été réalisé.

Le « jurement par le roi » dont on a vu qu'il pouvait servir au roi pour se procurer des épouses était aussi un des moyens utilisés par la famille royale pour « recycler » les habitants des communautés villageoises et les intégrer comme « koulango », c'est-à-dire citoyens de deuxième zone au sein des quartiers royaux. Voici comment un habitant du quartier Gago raconte l'origine de son implantation (5) :

---

(5) Dari Ouattara, Bouna, dec. 1986.

« Le père de Dari était un loron du village de Tingo du nom de Lélié. Le père de Lélié ayant été en conflit avec un homme du village d'Angäi, chef-lieu de la chefferie, il utilisa le "jurement par Bunkani" pour se faire justice. Les torts lui ayant été reconnus, il dut se séparer de son fils, gage du jurement, qui vint s'intaller à Bouna dans la cour du roi Tigimba au quartier de Gagoso. Là, sa tâche était de couper l'herbe pour la nourriture et l'entretien des chevaux de Tigimba ; ils étaient d'ailleurs une dizaine à remplir cette tâche très subalterne car Tigimba qui se voulait un roi combattant malgré la "paix française" avait dans ses écuries une trentaine de bêtes. Pour attacher définitivement l'homme de Tingo à sa cour, le roi Tigimba lui donna en mariage une de ses filles, la "princesse" Mara : leur descendance est aujourd'hui toujours à Gagoso. »

L'analyse des généalogies des trois quartiers lignages, Gago, Piawar et Kunga permet de donner quelques précisions sur leur composition (6). Pour l'ensemble des trois quartiers, les personnes de sang royal (*ibuo*) c'est-à-dire suivant la définition qu'en donne la coutume de Bouna, celles qu'une filiation paternelle relie à Bunkani, hommes et femmes, représentent 38 % de la population et les « koulango » 62 %. Mais le terme « koulango », on l'a déjà souligné, est équivoque ; il recouvre au moins deux catégories sociales différentes, les koulango proprement dits d'une part, les captifs et descendants de captifs, d'autres part ; comme cette distinction est aujourd'hui, pour des raisons psychologiques évidentes, difficile à évoquer au cours d'interviews publics, une enquête particulière auprès des notables d'un des trois quartiers a montré que, parmi ceux qui se déclarent koulango, environ les 2/3 sont d'origine captive. La répartition globale de la population du clan royal serait donc approximativement :

- 38 % d'hommes et de femmes de sang royal,
- 21 % d'hommes et de femmes koulango,
- 41 % d'hommes et de femmes d'origine captive.

Ces chiffres qui ne concernent que les quartiers royaux de la capitale aujourd'hui ne sont certainement pas valables pour l'ensemble du royaume à l'époque précoloniale. De l'avis même des anciens (*Igbalogo*) de ces lignages, les proportions des divers éléments composant la population devaient être assez différentes : les koulango représentant probablement environ 80 à 90 % de l'ensemble, les membres du clan royal en représentant entre 10 et 20 %, dont 1/3 de sang royal et 2/3 de dépendants, captifs et descendants de captifs.

---

(6) L'étude a porté sur des généalogies comprenant environ 140 adultes présents.

L'exemple de la chefferie de Vigoli va permettre de montrer comment se nouent au niveau de la parenté et de l'alliance les rapports entre le clan royal et leurs sujets koulango. Vigoli est dans l'aire d'influence exclusive du quartier-lignage royal de Kunga : à ce titre, la chefferie de Vigoli ne passe pas en alternance entre plusieurs quartiers, c'est toujours un Kunga qui l'occupe. Les habitants autochtones de la chefferie appartiennent à la souche goro-koulango ; autrefois répartis dans 16 villages, à la suite des guerres contre les Abron et contre les sofas de Samori et des destructions qui s'ensuivirent, ils n'occupent plus aujourd'hui que deux villages : Vigoli et Bouko ; mais leur rôle économique a été longtemps assez important dans la mesure où ils étaient des étapes sur deux des principales pistes caravanières de la région, Vigoli sur la route de Kong, et Bouko sur la route de Lorhosso et Bobo-Dioulasso. Ces deux villages sont occupés par les représentants de deux clans apparentés (7), les *Bologodi* et les *Kalambodi* au sein desquels se recrutent respectivement les chefs de terre – *saako tésié* – de Vigoli et de Bouko. Gbulumbo, qui a régné à Bouna d'environ 1790 à 1804 et était originaire du quartier Kunga, avait donc la chefferie de Vigoli dans sa mouvance ; il prit comme épouse une fille Kalambodi et de cette femme, il eut quatre garçons, Trogona, Naï, Iségambé et Morobéréba dont l'aîné Trogona prit, quand ce fut son tour, la chefferie supérieure de Bouna après la mort de son prédécesseur Tyemponu, mort comme son propre père Gbulumbo dans une guerre contre les Abron. Trogona régna à Bouna de 1825 à 1837 pendant 12 ans et au cours de son règne, en raison de l'appartenance de sa mère aux clans autochtones de Vigoli, des liens privilégiés s'établirent entre Vigoli et le pouvoir supérieur de Bouna : d'une part, le roi Trogona, pour faire plaisir à ses beaux-parents, envoya plusieurs filles de son quartier Kunga pour épouser des hommes Bologodi et Kalambodi de Vigoli, en guise de réciprocité et de remerciement pour l'envoi de sa mère à son père Gbulumbo ; d'autre part, Trogona installa sur la terre de Vigoli un village de culture, Sogodié, où il établit un certain nombre de ses koulango et de ses captifs qui s'intégrèrent aux villages de la chefferie de Vigoli, où leurs descendants occupent encore aujourd'hui certains quartiers.

Ce type de rapport liant les groupements autochtones goroloro-koulango avec le clan royal, pour lesquels les rapports de parenté et d'alliance sous-tendent les rapports politiques, est extrêmement important à la fois dans les mécanismes de fonctionnement socio-économiques du royaume et dans son idéologie. De ce dernier point de vue, en effet, l'idéologie unitaire indispensable à

---

(7) Vigoli isié, janvier 1973.

cette société pluraliste se traduit sous différentes formes : les goro et koulango de Vigoli se proclament comme oncles, frères de mère (*nyon*) de Trogona, afin de se déclarer petits-fils de roi (*yédibio*), du lignage royal de Kunga ; effectivement par ce mariage de Trogona avec une fille Kalambodi et par les mariages qui en ont été la suite et la conséquence, entre les filles de Kunga et les hommes des clans Bologodi et Kalambodi s'est constitué tout un réseau d'alliances qui fait de presque toutes les personnes de ces clans, malgré leurs différences d'origine, des frères, des fils ou des petits-fils des hommes du lignage royal de Kunga.

D'un point de vue économique, si ces rapports d'alliance institués par le clan royal dominant avec les clans autochtones dominés modifient parfois les formes de rapports de personne à personne, par l'intermédiaire notamment des rapports de beaux-parents (*sié*), ils n'en modifient pas l'essence qui reste en partie l'exploitation des uns par l'autre. Certes les alliés dominés par le clan royal trouvent leurs avantages dans leurs alliances avec ce dernier : mais surtout ces alliances semblent servir d'écran aux personnes de statut inférieur pour les empêcher de prendre conscience des conditions mêmes et des conséquences de l'infériorité de leur statut : ils peuvent se déclarer petits-enfants du roi Trogona et appeler « frère » (*hanaon*) certains membres du quartier-lignage royal de Kunga, leur statut n'en est pas moins celui de « koulango du roi » avec toutes les conséquences de ce statut sur le plan économique : l'astreinte aux corvées de travail sur les champs de Vigoli Masa, dons en nature (sorgho, miel, bière de mil, pintades, or, etc.) à l'occasion de certaines circonstances (fêtes annuelles et intronisations) ou pour certains types d'activités (lavage de l'or sur le site du village de Vigoli).

Du côté exploitant – clan royal – comme du côté exploité se répète la phrase stéréotypée qui sert de couverture à l'exploitation : « nous sommes tous les mêmes ». La vie quotidienne dans les villages, le contenu des échanges réalisés à tous les niveaux (économiques, intellectuels, etc.) entre les différentes couches de la population apportent des contradictions permanentes à ce dogme de l'idéologie en vigueur : simplement en faisant des enquêtes sur la tradition historique orale, on se rend très vite compte des différences qui existent entre les dimensions de l'espace socio-culturel pour les hommes de sang royal et pour les koulango : à Vigoli par exemple, le chef – *Vigoli masa* – qui n'est que de passage entre deux promotions à d'autres chefferies ne connaît l'histoire et la coutume locales que dans ses très grands traits ; au contraire, le chef de terre – *saako tésié* – qui connaît en grand détail ce qui concerne la terre de Vigoli ne peut fournir que des renseignements très épars sur l'histoire du royaume lui-même en tant qu'entité globale.

### Les quartiers royaux

Les quartiers royaux peuvent se classer en deux principales catégories : ceux qui sont habités par les « princes » (*ibuo*), descendants de Bunkani et ceux habités par leurs dépendants. Dans la première de ces catégories, il faut distinguer deux sous-catégories ; la première comprend les trois quartiers-lignages entre lesquels circulent la chefferie supérieure de Bouna (*Bouna-isiégé*). La seconde comprend deux autres quartiers habités par des membres du clan royal.

Chacun des trois quartiers-lignages royaux (*Lwogo*), Gagoso, Piawarso et Kungaso, est structuré de façon à peu près identique, selon un schéma que l'on pourrait appeler historico-généalogique. En effet, chaque quartier comprend un certain nombre de cours qui correspondent à ceux des membres de ce quartier qui ont été rois de Bouna et qui sont désignés d'après le nom de ces rois ; ainsi le quartier Kunga (*Kungaso*) est formé de sept cours principales, cours des descendants de Kunga (*Kunga di Bobénu*), qui sont par ordre d'ancienneté croissante sur la liste des rois : 1) Wonafindigébobenu – cour de Wonafindigé ; 2) Kambabobe ; 3) Gbalabobenu ; 4) Ambimbaligébobenu ; 5) Trogonabobenu ; 6) Gbulumbobobenu ; 7) Kungabobenu. Chacune de ces cours est construite autour de la case ronde qui surmonte la tombe du roi correspondant et abrite ses mânes ; cette cour est habitée par la famille de l'homme de sang royal (*ibio*) qui est gardien (*dao besié*) de ces mêmes mânes et par l'épouse posthume du défunt roi. Par exemple la cour de Trogona (*Trogona bobénu*) abrite la case où sont le groupement familial du gardien des mânes de Trogona *Trogona-bésié*, ses épouses, ses enfants, ses dépendants et ses captifs : l'épouse de Trogona « (*Trogona bo yéré*) habite aussi la même cour.

Lorsqu'un roi de Bouna meurt, le quartier auquel il appartenait augmente d'une nouvelle cour qui va porter le nom du roi qui vient de mourir. C'est le plus vieux de ses fils qui n'est pas encore entré dans le cycle des gardiens de mânes royales qui va de plein droit devenir à la fois gardien de la case du roi défunt et chef de la nouvelle cour, tandis que c'est une sœur du défunt qui devient son épouse post-mortem ; à la mort de cette dernière, c'est une captive ou une descendante de captif qui sera choisie pour assurer ce rôle.

Le chef du quartier est le *Kungabésié*, le gardien des mânes du roi Kunga qui a été le fondateur du quartier, de la même génération que ses deux autres frères, Woko et Gago, les autres fondateurs des quartiers royaux de Bouna. En plus de ces cours principales, correspondant aux mânes des différents rois issus

d'un des trois segments du clan royal, chaque quartier comprend un certain nombre de cours où résident officiers et dépendants de la cour royale (*isié bobenu*).

A Bouna, en dehors des trois quartiers-lignages entre lesquels circule en alternance le pouvoir royal, il existe deux autres quartiers composés de personnes appartenant au clan royal par le sang – *ibuo* – proprement dits : Zienaso et Lemuruso. Le premier tire son nom de Ziena, alias Una, le successeur direct de Bunkani à la tête du royaume. La place très élevée de Ziena dans la généalogie royale donne aux habitants de ce quartier un statut particulier : ce sont des *igbalogo*, des « doyens » du clan royal et leur cour est souvent qualifiée de « grande maison royale » – *isié bénu gasi*. Pourtant, ce lignage ne peut prétendre à aucune des principales chefferies territoriales, ni à plus forte raison à la royauté, seule la petite chefferie de Piko leur revient en alternance avec Kunga. On se rappelle que la raison invoquée par la tradition se trouve dans le destin très particulier de Ziena : sous l'influence d'un uléma musulman originaire de Bégho, Ziena très attiré par l'Islam l'aurait envoyé à la Mecque dans le dessein d'y étudier les possibilités de conversion du clan royal ; la mort de Ziena juste avant le retour de l'uléma aurait été interprétée par sa famille comme un signe de désapprobation de la part de leurs ancêtres ; en conséquence, ses descendants auraient été écartés de la succession des chefferies, tout en gardant une place de choix au sein du clan royal. C'est en souvenir et en honneur de Ziena que la Grande Mosquée du Vendredi (*Misiri Ba*) a été construite à côté de la cour de Ziena ; c'est aussi en cet endroit que les Dyula offrent à chaque nouveau roi un chapelet d'ambre et une natte au moment de son intronisation.

*Lemuruso* est le quartier de Bouna habité par les descendants de Bao, ce « fils » de Zawari qui avait été éliminé des chefferies principales et de celle de Bouna par ses trois frères Gago, Woko et Kunga. Ils s'étaient ligués contre lui et en compensation lui avaient laissé la chefferie provinciale de Yalo et les charges de fossoyeur des membres du clan royal. Une partie du lignage des descendants de Bao dont le nom de lignage a été *lemuru* (citron) réside dans les villages de la chefferie de Yalo et une partie à Bouna dans ce quartier de Lemuruso.

En dehors de ces quartiers regroupant les membres du clan royal (*ibuo*), il existe un certain nombre d'autres quartiers qui dépendent du clan royal et se différencient suivant leur origines, leur statut, ou leur spécialité. Pour la plupart ce sont des cours (*benu*) habitées par des groupements koulango qui, à la suite d'un événement de nature plus ou moins mythico-historique, ont été mises ou se sont mises sous la protection de tel ou tel des rois de Bouna.

Les *fanlésogo* sont réputés d'origine autochtone et sous ce rapport sont considérés comme proches des Lorombo : la tradition orale rapporte qu'ils ont été trouvés dans un trou de la région de Angaï-Varalé, à quelque 50 kilomètres au nord de Bouna. Ils travaillent l'argent ; littéralement *fanlesogo* signifie « les hommes du four à fondre ». Certains d'entre eux fabriquent des colliers et des bracelets en argent qui servent d'ornements pour les cérémonies. Le rôle des *fanlesogo* auprès du clan royal est celui de porteurs de la chaise royale (*Bunkani bokondja*) ; dans tous les déplacements officiels du roi, les *fanlesogo* l'accompagnent en portant la « chaise ». Pour exprimer cette dépendance et cette complémentarité, les *fanlésogo* se disent : « *isié boyéré* » c'est-à-dire, « les femmes du roi ». Effectivement, le roi a droit de prendre une épouse dans leur cour et réciproquement le roi leur donne certaines de ses filles pour qu'ils les épousent.

Les *lunsogo* sont les griots du clan royal : « les hommes qui chantent ». Il en existe deux catégories que l'on peut distinguer par leur origine et par le type d'instrument de musique avec lequel ils s'accompagnent. Les griots qui jouent du balaphon (*silango*) seraient des autochtones : la tradition orale raconte comment les Zéri habitant la région d'Angaï les auraient découverts (8).

« Les Zéri nouvellement installés à Varalé comptaient parmi eux un chasseur aux puissants dons de magicien qui en allant aux champs un vendredi fut surpris par un curieux spectacle : sur une vaste esplanade devant l'entrée d'une caverne, des hommes et des femmes inconnus de lui et peu vêtus dansaient au son d'un tam-tam. Le chef des Zéri vint narrer au chef de sa province, Angaï Isié, ce que son chasseur avait vu et lui demander d'avertir le roi afin d'obtenir de lui des instructions sur la conduite à tenir vis-à-vis de ces étranges personnes. Le roi, en apprenant que ces derniers n'avaient pas de feu dans les cavernes qu'ils habitaient et qu'ils mangeaient que de la viande crue, ordonna aux femmes Zéri de préparer de la bonne nourriture et notamment des beignets pour les déposer devant la caverne et les attirer ainsi à l'extérieur. Le stratagème fut une réussite ; les habitants de la caverne sortirent, goûtèrent la nourriture qu'ils trouvèrent excellente et invitèrent leur chef à la déguster aussi. Tout à coup les Zéri embusqués dans la brousse en sortirent : surpris, les hommes de la caverne tentèrent d'y rentrer mais dans leur hâte le balaphon qu'ils portaient en obtura l'entrée. Après des pourparlers avec les Zéri, ces hommes acceptèrent de s'installer et de s'intégrer au royaume de Bouna. »

---

(8) Prouteaux, 1919, p. 342.

Les griots qui jouent sur le tambour d'aisselle (*gangudigé*) seraient originaires du Dagomba et seraient venus peu de temps après l'installation de Bunkani au pouvoir : ils habitent le village de Bouko à une vingtaine de kilomètres au nord de Bouna, sur la route de Kpon. De tous les bœufs sacrifiés par le clan royal aux mânes de leurs ancêtres, les *lunsogo* reçoivent la tête dont la langue a été prélevée auparavant ; leur dépendance implique aussi que le roi a droit de prendre une de ses épouses parmi les femmes de leur clan.

*Zériso* est le quartier habité par les Zéri, appelés aussi Bobo en raison de leurs origines, qui sont les descendants du groupe-ment que le roi Gbulumbo avait ramené dans les années 1750, de la région de Bobo-Dioulasso, plus précisément d'un village appelé Satri où il s'était rendu pour punir des villages gan qui avaient attaqué et pillé une caravane de commerçants dyula de Bouna ; le roi de Bouna, toujours soucieux d'attirer sur son territoire des hommes et des femmes qui viennent renforcer le potentiel de production et de reproduction de son royaume, les convainquit de l'accompagner à son retour, moyennant l'octroi de terres et de certains avantages comme une dispense d'impôt. Gbulumbo les installa à Bouna et à Varalé, village qu'ils créèrent et qui est encore aujourd'hui en partie occupé par leurs descendants. Ils étaient venus en petit nombre, mais les intermariages avec les autres populations de la région dont ils ont adopté la langue font qu'ils se sont très vite intégrés. Ayant comme patronyme le nom de Traoré, ils sont considérés comme « étrangers du roi », ce qui leur confère un statut particulier en les rattachant directement à la cour du roi de Bouna et non à celles des chefs de province d'Angaï et de Danoa sur les terres desquelles ils sont cependant installés.

*Hinkpanso* est la cour des descendants de *Haindjo*, du nom d'un « nain » dont la tradition raconte l'histoire.

Les rapports entre ce clan d'autochtones et le clan royal remontent très loin dans le temps, à l'époque du règne d'Una, c'est-à-dire avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Kusugo (alias Kankru), un des « petits-fils » de Bunkani, était en mésentente avec ses frères ; étant le plus pauvre de tous, il se décida à partir s'installer en dehors du territoire du royaume, au-delà de la chefferie-frontière du Nembai, dans cette zone semi-désertique qui s'étend jusqu'au fleuve Comoë. Sur son chemin, il rencontre Haindjo qu'il sait bon devin et qui le questionne pour savoir où il va. A Kusugo qui lui affirme que sa destination est le Nembai, Haindjo rétorque qu'il n'a pas le droit de quitter le royaume : il lui prédit même qu'étant « fils du roi », il va être appelé à régner dans l'avenir. Sur ces entrefaites, le chef de Danoa meurt et Kusugo, renonçant à sa décision, reprend cette chefferie dont il va rester titulaire

pendant une longue période, cinquante années selon la tradition, avant de devenir roi de Bouna. En signe de reconnaissance pour Heindjo, le « petit homme », Kusugo le fait chercher dans la brousse pour lui demander de venir s'installer en ville à ses côtés et il lui propose des femmes. Mais Heindjo refuse en arguant de sa propre méchanceté. D'ailleurs, il refuse l'accès de ses champs à quiconque, mais comme il est magicien, il récolte le maïs à l'époque où tous les autres le sèment. Venues pour marauder du maïs, sept épouses enceintes de Kusugo sont l'une après l'autre fléchées et tuées. Revenu en visite à la ville, Haindjo se présente chez le roi, et lui déclare : « ainsi, ai-je fait du bon travail en fléchant tes femmes ? ». Le roi lui rétorque : « Je t'aime tant que cela ne peut gâcher notre amitié ! » Haindjo n'attendait que cette réponse, marque de suprême fidélité, pour venir s'installer auprès de lui : « Maintenant, je sais que je peux vivre à tes côtés. » Avec le titre de Haindjogoro, il va construire sa cour à l'ouest de celle de Kusugo. Resté auprès du roi jusqu'à la fin de son règne, Haindjo à l'instant de la mort de Kusugo, s'éleva dans le ciel avec un grand cri et disparut.

Ce sont les « petits-enfants » de Haindjo et les enfants de leurs captifs qui habitent maintenant le quartier Hinkpanso. La connotation de Haindjo-héros est celle de méchanceté, de fidélité au clan royal et de rapports privilégiés avec la mort : aussi n'est-on pas surpris d'apprendre que le clan des descendants de Haindjo est devenu celui des bourreaux du roi, le rôle tenu auparavant par le clan des Lumbodibuo. En tant qu'exécuteur des basses œuvres, ils étaient chargés d'éliminer avec le couteau-sabre (*koto*) les criminels qui avaient été condamnés par les tribunaux du royaume. L'un de ces bourreaux, Kopenan Kpa, au XIX<sup>e</sup> siècle, a sa légende personnelle. Plutôt que de faire exécuter les personnes qui avaient été condamnées à mort à la cour du roi de Bouna, il les amenait dans son campement d'Ansoum où ils vivaient et cultivaient dans une sorte de clandestinité en assurant à leur maître une grande prospérité.

La cour d'*Inoadi Masa* qui formait autrefois un véritable quartier sur les pourtours de la ville est celle dont était originaire Dori, la femme koulango de Zawari, c'est-à-dire la mère des trois frères Gago, Woko et Kunga les fondateurs des quartiers-lignages royaux. C'est probablement à ce titre que le grand baobab (*inaodi*), à l'ombre duquel se trouve la cour, sert d'autel et est vénéré dans un certain nombre de circonstances liées au déroulement de l'existence des principaux membres du clan royal. C'est ainsi que lorsque le roi se meurt, sont déposés chez Inoadi Masa certains objets appartenant au roi et participant du caractère sacré de son pouvoir : la queue de cheval qui sert au roi de chasse-mouches (*swobokiligo*), la chaise du roi (*kondja*), l'assiette rouge (*napukura kokora*) où sa nourriture lui est servie. Ce n'est qu'après

qu'Inaodi Masa ait sacrifié sur ces objets, que la mort du roi peut être officiellement annoncée. De toutes les bêtes sacrifiées lors des funérailles, le cœur et les gigots sont envoyés en présent à Inaodi Masa. Dori est toujours la gardienne du baobab et des sacrifices lui sont offerts périodiquement, de même qu'à l'occasion des principales fêtes, les enfants des autres cours viennent danser à l'ombre de l'arbre le « *kurubi* » et le « *domba* ».

Parmi les cours dépendantes, il faut citer aussi celle du Sobé isié, le « chef Sobé ». De statut « koulango », les ancêtres de Sobé isié habitaient le village de Hiengbé dont le Goro isié détenait la chefferie : ils y avaient leur propre autel appelé « Zépi » et un bois sacré (*Korodiago*) pour y rendre leur culte. Quand Bunkani a usurpé le pouvoir du Goro isié, les gens de Sobé sont devenus ses captifs ; « Bunkani bo zaga ». Le suivant dans son installation à Bozna, ils y établirent leur cour où leurs descendants résident toujours entre les quartiers Kungasso et Kusugo et ont conservé un rôle rituel et économique bien déterminé. Leurs prestations se font à l'occasion du culte rendu sur l'autel de Bunkani : ce sont eux qui soulèvent la porte faite en secco qui protège le lieu de culte des regards indiscrets lorsque le sacrificateur immole une bête ; chaque lundi et chaque vendredi, ils sont aussi chargés de « laver » (9) l'autel de Bunkani. Enfin, une autre de leurs tâches est de tanner les peaux des bêtes sacrifiées à Bunkani qu'ils rendent au roi, une fois leur travail accompli. C'est sur une de ces peaux que les notables, comme l'Almany, lorsqu'ils rendent visite au souverain s'asseyent. Il faut rappeler que le tannage est considéré dans beaucoup de ces sociétés comme une besogne ingrate et subalterne qui ne peut convenir qu'à des membres d'une catégorie sociale inférieure, comme d'anciens esclaves. Comme rémunération de ses prestations, Sobé isié reçoit le cœur, la tête et les pattes des bêtes sacrifiées à Bunkani.

Enfin il faut mentionner le quartier *Goroso*, c'est-à-dire celui des Goro dont on se rappelle que le chef Goroisié est le descendant du clan qui dominait la microrégion de Bouna avant qu'il ne soit pas éliminé par le jeune Bunkani. On a décrit précédemment le rôle éminent du goroisié au cours des grands rituels qui ponctuent la vie du royaume : funérailles, fêtes des prémices, sacrifices à des occasions spécifiques (crimes, sécheresses, etc.) : cette cour abrite d'ailleurs l'autel (*pino*) élevé en l'honneur de Haingéré, le dernier chef Goro avant l'avènement de Bunkani.

---

(9) Sobé isié, déc. 1986.

## La cour du roi

La cour du roi (*isié bobenu*) comprend pour son fonctionnement normal un certain nombre d'offices et de métiers spécialisés dont certains sont détenus héréditairement par certains sous-groupes du clan royal et dont d'autres sont attribués à certains individus selon leur statut ou selon leurs qualifications ou qualités.

Les *zungbésié*, c'est-à-dire les gardiens du vestibule (*zango*), sont les hommes à tout faire du roi. Le *zango* est une case disposant de deux ouvertures, l'une donnant sur l'extérieur et la seconde lui faisant face, donnant sur l'intérieur de la cour du roi dont le *zango* est la seule entrée. Les *zungbésié* sont donc littéralement ceux qui accueillent les visiteurs et les introduisent auprès du roi. En fait, leur rôle est très polyvalent : ils sont comme des pages. A l'occasion chargés du maintien de l'ordre lors des cérémonies et festivités, ils peuvent aussi être envoyés pour collecter les différents impôts et prestations dus au roi. On murmure aussi que ce sont eux qui signalent à l'attention du roi l'existence dans les villages des jolies filles qui seraient éventuellement des épouses désirables pour le roi. Ils peuvent être recrutés soit parmi les koulango soit parmi les descendants de captifs et ils sont nommés es-qualités.

Les *zwokasié*, c'est-à-dire ceux qui s'occupent des chevaux, les palefreniers, ont en charge les soins et l'entretien des chevaux de la cour royale. Ce sont eux qui se procurent et apportent aux chevaux leur fourrage, qui préparent leur litière, qui entretiennent les harnachements, selles, etc. Le cheval est, comme on a déjà eu l'occasion de le remarquer à plusieurs reprises, à l'origine du pouvoir du clan royal, il est comme le symbole de la supériorité des « fils de chef » et ce sont des koulango qui s'occupent de l'entretien des chevaux.

Les sentinelles de la maison du roi (*zansunasogo*) sont chargés de garder en permanence, c'est-à-dire jour et nuit, le vestibule mais de l'extérieur. Cela fait partie des charges de la cour des *Untugoro* : cette cour située à côté du quartier de Piawarso dépend de l'ensemble des trois quartiers-lignages royaux et est peuplée de descendants de Kélébé, personnage qu'on a rencontré dans l'histoire de la conquête de son royaume par Bunkani et dont une autre partie des descendants est installée dans la province de Niamouin. Le rôle rituel des *Untugoro* se retrouve à l'occasion de deux circonstances : lorsque la case de Bunkani change de quartier après l'intronisation d'un nouveau roi, les *Untugoro* sont les constructeurs de la nouvelle case qui doit être édifiée en une seule journée. D'autre part, chaque fois qu'on

sacrifiée à Bunkani, ce sont eux qui soulèvent le secco qui forme la fermeture de la case où sont abrités les mânes royales pendant que le sacrificateur (*sobé isié*) accomplit sa tâche. Le contrat liant les descendants de Kélébé et le clan royal implique que s'il arrive à un descendant de Kélébé de commettre une faute, le roi de Bouna en tant que juge est tenu à la plus grande mansuétude dans ses jugements.

On rencontre aussi au sein de la maison royale un responsable des champs du roi (*haingbésie*) qui est spécialement chargé de surveiller les travaux de culture, les apports de main d'œuvre extérieure, le stockage et la conservation des récoltes ainsi qu'un ou plusieurs devins (*kpalisié*) qui sont ceux que le roi appelle en cas d'urgence quand il a une décision immédiate à prendre ; mais ces devins n'ont en aucune façon le monopole de la divination auprès du roi qui a l'habitude de consulter selon les circonstances des devins résidant dans tout le royaume. Enfin, il y a les batteurs des gros tambours (*tinmana*) : ce sont ceux qui sont doués pour cela, qu'ils soient *ibuo* ou *koulango*.

En dehors de ces « gens » de la maison du roi, les principaux officiers de la cour sont les suivants :

– le *ton isié* pour *tomu isié* c'est-à-dire littéralement « le chef du sang ». Sa charge est liée à celle du Bouna *isié* : c'est ainsi que chacun des trois quartiers-lignages royaux possède son *ton isié* mais, à une période donnée, seul celui qui appartient au quartier où a été choisi le roi, remplit ses fonctions de chef des armées. En effet, c'est de son rôle à la guerre qu'il tient son nom. En temps de guerre, le *ton isié* représente « la force du roi » « *isié bo kpanambo* » : sa place à l'attaque est en tête des troupes, le sabre à la main. Il ne peut disposer d'un fusil et son rôle a quelque chose d'allégorique ; il représente le royaume et ses protecteurs surnaturels montant à l'attaque d'ennemis maudits. Tant que le *ton isié* n'est pas tué, les armées continuent à combattre. Mais il n'a le droit ni de reculer ni de prendre la fuite et sa lâcheté est l'objet d'une sanction très grave : s'il est tué par une balle qui lui est entrée par le dos, il n'a droit à aucune funéraille, tandis que si la balle lui est entrée dans la poitrine, sa mort sera honorée de grandes funérailles.

En temps de paix, les fonctions que le *ton isié* occupe auprès du roi sont multiples. Il est son intendant : c'est lui qui expédie les affaires courantes, qui achète les aliments et les biens nécessaires à la bonne marche de la maison du roi (*isié bobénu*). C'est lui qui convoque les chefs de province, de village et de cour et décide de la répartition des charges, tributs et prestations, en cas de festivités, de guerre, pour la réception d'hôtes de marque, répartition qui se fait proportionnellement au rang de chacun, les plus élevés dans les hiérarchies étant astreints aux plus lourdes

charges. Le *ton isié* est aussi chargé de vendre certains dons et les prises de guerre nécessaires pour alimenter les caisses de la maison du roi. Au côté du roi, lorsque celui-ci reçoit des visiteurs, il sert de porte-parole ; lorsque des négociations sont conduites auprès d'une chefferie ou d'un royaume voisin, le *ton isié* fait obligatoirement partie de la délégation dont il est souvent le chef. Pour l'assister dans ses nombreuses tâches, les *zungbésié* « gardiens du vestibule » sont directement sous ses ordres. Choisi dans un lignage koulango du quartier royal auquel il appartient, il descend généralement d'une « fille de roi » ce qui lui donne un statut intermédiaire de *yérébobuo* le prédisposant tout naturellement à tenir auprès du roi un rôle de médiateur et d'intercesseur.

Parmi les autres principaux offices de la royauté se trouve le *hiénara*, chef de la petite cour-quartier de *Hienaraso* : prince (*ibio*) « fils » ou « petit-fils » de Bunkani ; Hienara avait installé sa cour non loin de celle du roi à l'ombre d'un arbre appelé Hien-gié qui a donné son nom à la cour. Le roi – la tradition orale ne donne pas son nom – plutôt que de lui confier une chefferie provinciale avait préféré le garder auprès de lui comme conseiller en temps de paix et comme lieutenant en cas de guerre. On a vu que Hienara est devenu un titre et une fonction qui circule en alternance entre les trois lignages-quartiers au même titre que les gardiens de mânes royales et les chefferies. Dans l'ordre hiérarchique général, il est inférieur à la plus petite des chefferies territoriales et supérieur à presque tous les gardiens de mânes royales : c'est donc un poste charnière qui débouche automatiquement sur une chefferie. De plus, le *hiénara* est l'hôte (*diatigi ou bosié*) obligatoire du chef de la province autonome d'Angaï : à ce titre, il en est le correspondant et tire quelques bénéfices en compensation de son hospitalité en cadeaux divers de la part des villages de la province d'Angaï (10).

D'un statut très proche de celui du *hiénara* est le *Kusugo*. Kusugo est le nom de chefferie du roi Kankru ; le fait que Kankru ait été roi antérieurement à la division du clan royal en trois branches place le *kusugo bésié*, gardien des mânes de Kusugo en dehors et dans une situation hiérarchique supérieure à tous les autres *punu bésié*, gardiens de mânes royales. Kusugo peut donc se comparer à Hiénara, mais en titre il lui est supérieur, c'est aussi un poste intermédiaire puisque toute promotion amènera le Kusugo à une chefferie territoriale. Kusugo passe en alternance

---

(10) D'après une autre version de la tradition orale, c'est lui Hiénara qui aurait refusé de recevoir une chefferie provinciale pour pouvoir rester auprès de son souverain et mieux le servir (Kpilé, Danoa, fév. 1973).

entre les trois lignages-quartiers : de même que Hiénéra est l'hôte d'Angaï, de même le Kusugo est l'hôte du chef de la grande province de Danoa.

Le *damiti* a aussi un statut analogue : il était un des fils de Gago à qui aurait été donnée la chefferie de Kpon. Appartenant au quartier Gagoso, il serait l'hôte (*bosié*) des originaires des villages du sud du royaume, en particulier de Piaï. Le *félénaga* joue le même rôle au sein du quartier Piawar. Hiénara, Kusugo comme Damiti et Felenaga ont des fonctions assez peu diversifiées : au sein de la maison du roi, ils sont souvent des ministres sans spécialisation, des intendants, des conseillers, ils sont aussi utilisés comme chefs de délégation dans les relations extérieures et envoyés à l'étranger. Le *hiénara* a particulièrement vocation en écho à la réputation de sagesse de son aïeul pour juger en arbitrage des affaires qui sont portés devant lui ; d'autre part dans ses fonctions d'intendance, un rôle de comptable lui est reconnu dans de nombreuses circonstances : par exemple, lorsqu'il y a des funérailles, c'est lui qui est chargé d'acquérir pour le compte de ceux qui font les funérailles la poudre et de la distribuer aux propriétaires de fusils.

Parmi les autres officiers de la maison royale il faut citer :

- Le *yabélégé*, chef du marché, qui est chargé du maintien de l'ordre et de la propreté sur la place du grand marché : gardien des mânes du fondateur du marché, cette charge est confiée à un homme de sang royal appartenant à un des trois quartiers-lignages royaux. Il a un statut intermédiaire dans la hiérarchie de la chefferie comme celui de Hienara, Kusugo ou Damiti, mais en raison de sa fonction il a droit aussi à certains pourcentages en nature sur les produits vendus au marché quitte à en reverser une partie à la maison du roi.

- Le *tamida* qui fait fonction de juge à la cour du roi : il instruit les procès en collectant toutes les informations nécessaires à l'exercice de la justice soit directement, soit pour les affaires qui viennent en appel auprès du roi.

Dans l'exercice de ses pouvoirs, le roi de Bouna ne prend jamais de décisions sans consulter en plus des officiers de la cour, que l'on vient d'énumérer, un certain nombre de notables (*isié tré énisilé*) littéralement « ceux qui sont assis auprès du roi », membres âgés du clan royal (*igbalogo*) descendants de captifs et « koulango ». Le roi peut les réunir en assemblée (*bitaku*) expression contenant une idée de secret : ce conseil secret est convoqué lorsqu'il s'agit d'affaires particulièrement importantes.

Comme le montre cette rapide analyse de la cour du roi (*isié bobénu*), on se trouve en présence d'une structure sociale rigide et cohérente où l'on peut retrouver au-delà d'une certaine diversification la communauté domestique d'origine sous l'autorité de

son maître, le doyen de la communauté. Le chapitre suivant qui va décrire l'organisation territoriale, confirmera le rôle clé du clan royal dans la constitution et le fonctionnement du royaume. Le statut social d'un individu dépend essentiellement de sa place dans la généalogie du clan royal. A la différence d'autres monarchies d'Afrique ou d'ailleurs, il n'y a que peu de place pour des rivalités entre « hommes de cour » à propos de prestige et de statut. Ceux-ci sont attribués, pour ainsi dire automatiquement, à la naissance en raison de la position de chacun sur l'arbre généalogique qui définit, une fois pour toutes, les ordres hiérarchiques. En dehors du clan royal, tout au long de l'histoire du royaume, il semble qu'il n'y ait pas eu de place pour l'émergence d'une aristocratie venant de l'extérieur. Les seules rivalités possibles où les faveurs du roi et des principaux chefs peuvent se comptabiliser se rencontrent au niveau d'un certain nombre de postes subalternes attribués à des lignages de dépendants, koulango et captifs, mais dont les titulaires pouvaient jouer dans certaines circonstances des rôles importants.

## **L'organisation territoriale : chefferies politiques et chefferies de terre**

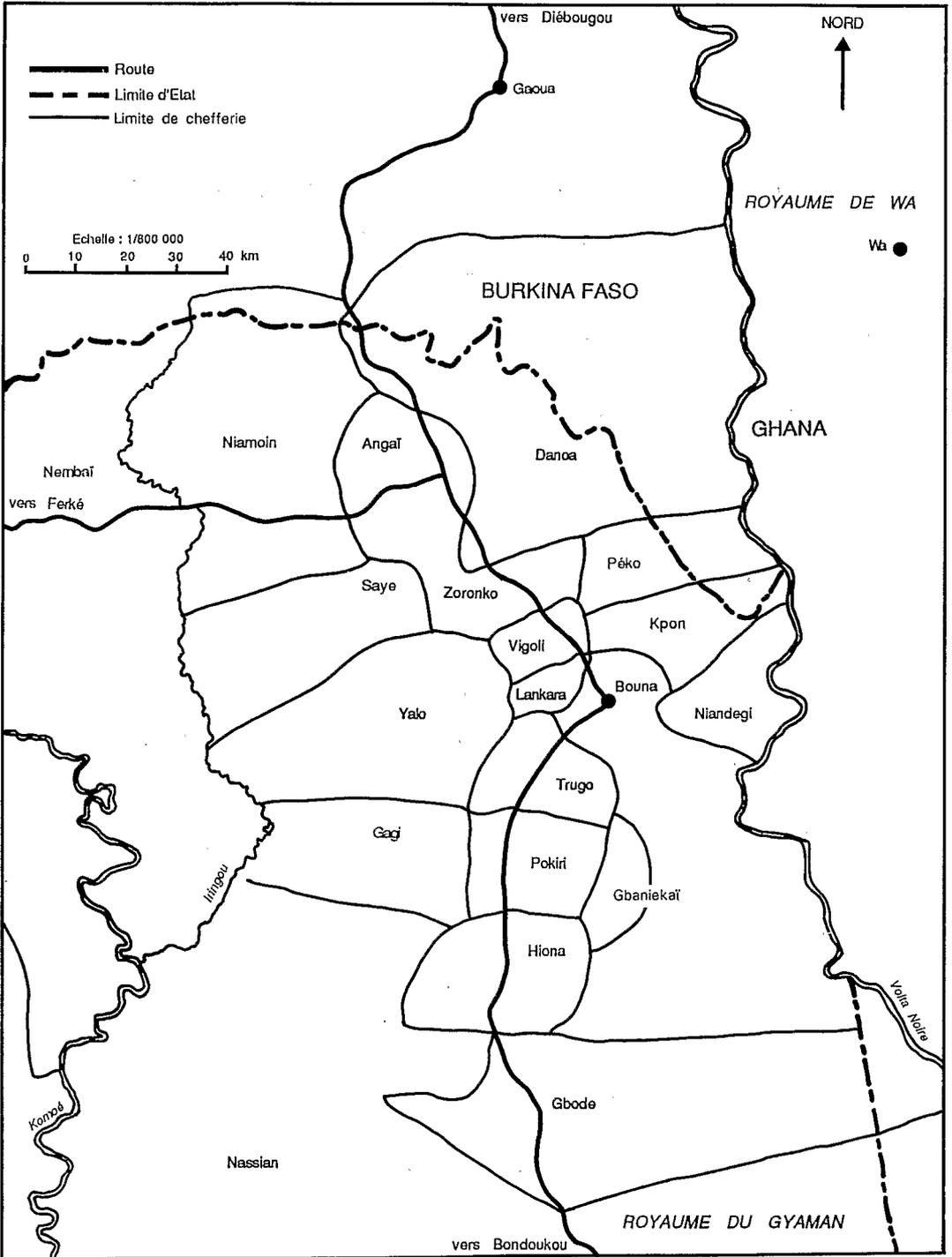
Comme on peut s'y attendre dans cette région fortement marquée par l'Histoire, plusieurs formes d'organisation sociale de l'espace se sont superposées. Leur déchiffrement est indispensable si l'on veut rendre compte de certaines hiérarchies entre groupements sociaux, de leurs rôles différenciés et de certaines particularités dans la répartition de leurs pouvoirs et obligations.

Correspondant aux principales périodes reconnues de l'histoire précoloniale de Bouna, la distinction s'impose entre la forme d'organisation de l'espace prévalant pendant la période pré-dynastique, c'est-à-dire avant l'avènement de Bunkani, et la forme d'organisation de l'espace telle que Bunkani et ses successeurs l'ont modelée. Ainsi apparaîtrait la dualité fréquemment signalée dans la littérature sur les sociétés voltaïques entre le domaine des groupements autochtones – ou les plus anciennement installés – détenteurs de la chefferie de terre et le domaine des envahisseurs venus de l'étranger, organisateurs du royaume et détenteurs des chefferies politiques (1). Cependant, confrontée avec la réalité, la mise en rapport de cette stratification sociale (dominé-dominant) avec cette stratification fondée sur l'histoire (autochtones-envahisseurs) montre que cette distinction est très insuffisante et demande à être réexaminée ; en fait elle semble reposer sur une histoire tronquée. La tradition orale de nombreux villages de la région révèle, en effet, que, dès l'époque pré-dynastique, se trouvaient déjà en présence deux types de groupement, les uns formés par les premiers occupants du sol, les autres représentant un élément politiquement dominant, venus d'une région plus ou moins

---

(1) D. Delobsom, 1932 ; M. Izard, 1983 ; M. Izard, 1985.

PROVINCES ET CHEFFERIES TERRITORIALES



proche ou lointaine imposer une certaine forme d'organisation politique et territoriale.

En fait, la notion d'autochtone semble très relative, puisqu'on se trouve le plus souvent en face d'une superposition de couches de peuplement de langues et d'origines diverses, chaque nouvelle conquête effaçant au moins partiellement les différenciations datant des conquêtes précédentes ; pour la micro-région de Bouna, la tradition semble se souvenir, mais de façon très confuse, d'au moins deux strates de chefferie et de population avant les Goro, c'est-à-dire les chefs que va trouver Bunkani, le fondateur de la dernière dynastie. Ce sont, en remontant le temps, un clan nommé Dobra et des chefs amingbo avec la chefferie de terre de Saako Gbango que les Goro ont conservée, puis encore antérieurement les Gboro ou Wolo apparentés à la population actuelle des Loro.

Il faut supposer que c'est à la situation de premier occupant du sol, c'est-à-dire du plus anciennement installé qu'est liée la charge de « maître de la terre » (*Saako tésé*) ; mais l'opposition dominant-dominé existe dès la période pré-dynastique puisqu'on la rencontre dans la région où est aujourd'hui implantée la ville de Bouna entre le groupement du chef Goro (*Goro isié*) qui est à la tête d'une chefferie comportant une dizaine de villages et un groupement titulaire de la « chefferie de terre ». Après l'avènement de la dynastie de Bunkani, le clivage dominant-dominé se retrouve à un autre niveau : d'un côté, tous ces groupements de la période pré-dynastique sont maintenant dans la situation de dominé, tandis que de l'autre côté, le clan royal formé par les descendants de Bunkani et leurs dépendants sont dans la situation de dominant. Quelques données concernant certaines chefferies provinciales permettront d'apporter des éléments sur l'histoire et l'organisation de la région pour cette période précédant la prise de pouvoir par Bunkani.

Selon l'organisation territoriale mise en place par Bunkani et ses successeurs, l'ensemble de la « terre » de Bouna (*Bouna saako*) forme le royaume à la tête duquel se trouve le « roi » (*Bouna isié*) qui est supposé être l'héritier direct, selon la lignée paternelle, de Bunkani, le fondateur de la dynastie. A l'intérieur de cet espace géographique dont l'analyse historique a montré qu'il ne s'était que très légèrement modifié au cours des siècles, il semble qu'il faille distinguer en premier lieu le royaume proprement dit et ses marches, c'est-à-dire certaines de ses régions frontalières.

Le territoire du royaume est divisé en un certain nombre de chefferies ayant entre elles des frontières bien nettement délimitées ; chacune de ces chefferies porte le nom de l'agglomération – généralement la plus importante – qui est le siège de la cheffe-

rie, c'est-à-dire le lieu de résidence du chef et comprend un certain nombre d'autres villages habités par des habitants koulango et loro dépendant de son commandement. Ces chefferies, dont les superficies et les populations sont assez variables, *Angai saako*, *Danoa saako*, *Niandegi saako*... ont comme titulaires des chefs – *Angai isié*, *Danoa isié*, *Niandegi isié*... – qui sont eux aussi des descendants directs de Bunkani, selon la lignée paternelle, c'est-à-dire des frères ou des cousins consanguins du roi. Selon la position qu'occupent les titulaires de chefferie dans la généalogie des lignages royaux, on peut distinguer deux principales catégories de chefferie :

1) Les chefferies provinciales dépendant directement des trois lignages qui constituent le tronc central du clan royal et entre lesquels circule la chefferie supérieure de Bouna : elles sont, de loin, les plus importantes puisqu'elles représentent plus de 80 % de la superficie du royaume proprement dit et environ la même proportion de la population. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ces chefferies étaient au nombre de douze, ce chiffre ne semble pas avoir varié, au moins au cours des deux cents dernières années.

Ces chefferies sont :

– Danoa, à quelque cinquante kilomètres au nord de Bouna et Niandegi, à une dizaine de kilomètres à l'est de Bouna. Ces deux chefferies sont les plus élevées dans la hiérarchie des chefferies provinciales : ce sont les « portes » de la chefferie supérieure de Bouna, dans la mesure où le roi de Bouna est le plus souvent choisi entre le *Danoa isié* et le *Niandegi isié* suivant celle des trois branches qui doit hériter de la chefferie supérieure (2).

– Niamoin (60 kilomètres au nord-ouest), Lankara (5 kilomètres à l'ouest), Kpon (20 kilomètres au nord-est), Trugo et Peko (sur la route de Danoa), Vigoli (sur la route de Niamoin), Gagi, Pokiri, Zoronko et Gbaniekai (au sud-ouest de Bouna).

2) Les chefferies territoriales appartenant à des lignages qui sont autonomes à l'intérieur du clan royal, ce qui leur donne un statut particulier ; les titulaires de ces chefferies sont aussi membres à part entière du clan royal, c'est-à-dire qu'ils sont descendants en ligne paternelle de Bunkani mais ils ne font pas partie des trois lignages des descendants de Zawari entre lesquels circulent la chefferie supérieure de Bouna et la totalité des chefferies territoriales dénombrées au paragraphe précédent. La tradition, telle qu'elle a été relatée dans la partie historique, montre comment à la suite de circonstances particulières, certaines chefferies ont été attribuées à ces lignages avec, en contrepartie, l'obligation pour les membres de ces lignages de renoncer aux

(2) Sur cette notion de « porte » (gate), cf : Goody, 1966 p. 142 et ss.

chefferies de la catégorie précédente et aussi à la première de ces chefferies, celle de Bouna. Ces chefferies autonomes sont au nombre de trois, Angaï, Yalo, Nakiélé. Des exemples montreront comment le contrat semble ne pas avoir toujours été respecté par les trois lignages royaux : à plusieurs reprises, les souverains de Bouna ont placé à la tête de ces chefferies certains de leurs parents et non des membres des lignages qui sont en les titulaires véritables.

3) Les chefferies autonomes : ce sont celles dont les titulaires n'appartiennent pas au clan royal de Bouna ; elles font partie du royaume tout en lui étant marginales. Ce sont la chefferie Bodé au sud sur la frontière avec le pays abron et la chefferie des Nembai à l'ouest vers le fleuve Comoë. Plus ou moins tributaires du roi de Bouna, elles ont été l'une et l'autre rattachées à Bouna pendant la période d'expansion du royaume (3).

Enfin, il faut mentionner une zone du royaume qui possède un statut assez spécial, c'est celle qui entoure la ville de Bouna : comme on le verra en analysant les systèmes économiques, ce statut est lié à une forme particulière de production, celle de produits vivriers dans des campements de culture où travaillait de la main d'œuvre servile : pour disposer de la terre arable en quantité suffisante pour cette main-d'œuvre, le clan royal s'était attribué ces terres situées à proximité immédiate de la capitale.

Entre les chefferies appartenant à la première catégorie comme entre les chefferies appartenant aux deux autres catégories existaient des hiérarchies que l'histoire et les différentes conjonctures économiques qu'elle a connues permettent d'expliquer.

Enfin, il existe un certain nombre de villages qui n'appartiennent pas à une chefferie provinciale mais dépendent plus ou moins directement du roi de Bouna. Pour des raisons probablement d'ordre historico-démographique, la densité de population semble avoir toujours été beaucoup plus faible au sud de Bouna qu'au nord : la chefferie est l'unité d'organisation politico-administrative au nord, tandis qu'au sud dans la plupart des cas, l'unité est le village en rapport direct avec la cour royale de Bouna sans l'intermédiaire d'une chefferie provinciale. C'est ainsi qu'au-delà de cinquante kilomètres de Bouna vers le sud, se trouvent aux abords de la Volta les trois villages de Piahi, Kinta et Lendi, situés entre les chefferies de Gagi et de Pokiri au nord et la chefferie Bodé au sud qui fait frontière avec l'État abron, les villages de Banya, Kopingé, Tiessaba, Moussonimadougou, Alanikoro et Koutouba se trouvant le long de ce qui est aujourd'hui la

---

(3) Tauxier, 1921.

piste Bouna-Bondoukou. La plupart de ces villages sont habités par les « chasseurs du roi de Bouna » (*sagalésié*) : une très faible densité de population et une faune abondante font de ces régions très giboyeuses de véritables réserves de chasse dont le clan royal, comme on le verra, tire des revenus relativement importants. Il faut, d'autre part, signaler l'existence de deux communautés villageoises qui, par leur origine et leur implantation géographique aux bords de la Volta Noire occupent une place très particulière : Vonkoro habité par des Citi, petit groupe d'origine dagomba et tantama, habité par un noyau de population d'origine gurunsi.

D'autres villages ou petites chefferies situés dans diverses directions ont, pour des raisons tenant à leur histoire propre, le statut analogue de villages ou de chefferies indépendants mais commandés directement par le souverain de Bouna. Ce sont :

– à près d'une cinquantaine de kilomètres à l'ouest, la chefferie de Saï qui détient un statut très particulier dû au fait qu'il abrite un sanctuaire consacré à *Nagbolo Dévé*, très vénéré dans le royaume et même à l'extérieur et que ses habitants forment un clan apparenté depuis très longtemps au clan royal.

– au nord, le village de Bouko qui est situé sur les terres de la chefferie de Vigoli mais dont les habitants sont les griots du roi (*lunsié*) et, à ce titre sont ses dépendants et le village de Varalé situé sur les terres de la chefferie d'Angaï mais dont les habitants, les Zéri, sont liés par un pacte particulier avec le roi de Bouna, en souvenir de leur immigration très ancienne.

La chefferie supérieure de Bouna et l'ensemble des chefferies provinciales sont occupées par les descendants de Bunkani (*ibuo*), littéralement les « enfants de chef ». Mais la caractéristique la plus originale de l'organisation du royaume se trouve dans la façon dont est organisé le mode de succession à ces diverses chefferies et à la chefferie supérieure. En effet, une chefferie n'est pas la propriété héréditaire d'un lignage déterminé : le titulaire d'une chefferie ne détient pas cette fonction parce qu'un de ses ascendants en ligne directe a occupé la même fonction dans le passé. Un homme dont le père a été chef a de nombreuses chances de devenir chef à son tour mais, en aucune façon, il ne peut prétendre accéder à la même chefferie que celle dont son père a été titulaire. D'autre part, un homme qui est nommé à la tête d'une chefferie ne reste jamais à vie titulaire de cette chefferie. Il existe une hiérarchie entre les chefferies et le mode de transmission du pouvoir qui implique que le titulaire d'une chefferie considérée comme peu importante sera, après un certain nombre d'années, nommé à la tête d'une chefferie plus importante et qu'éventuellement, si les événements lui sont favorables, il

pourra accéder à la magistrature suprême, c'est-à-dire à la chefferie supérieure, celle de Bouna. On peut comparer cette organisation à un « cadre » de fonctionnaires qui reçoivent des « avancements » selon certains critères (âge, valeur professionnelle, etc.) : dans le « corps » que représente la chefferie dans le royaume de Bouna ; si l'avancement peut, dans quelques rares circonstances, être influencé par le mérite du postulant, il dépend, avant tout, de sa place dans la généalogie des descendants de Bunkani. Enfin, si souvent la promotion de fonctionnaires est déclenchée par le départ à la retraite de ceux qui ont atteint la limite d'âge ou par la mort de ceux qui sont en service, dans le système de dévolution des chefferies à Bouna, c'est toujours la mort d'un chef qui provoque la promotion de tous ceux qui sont en dessous de lui dans la hiérarchie des chefferies, les titulaires de chefferies hiérarchiquement supérieures à celle du chef qui vient de mourir ne bougeant évidemment pas des postes qu'ils détiennent à ce moment-là.

En fait, il existe au sein du clan royal deux types de hiérarchie dont l'une est comme dans le prolongement de l'autre : celle des gardiens des lares royaux (*dao bésié*) littéralement « gardiens des pères » ou appelés aussi (*isié yo*) « petits chefs » et celle des commandements territoriaux (*isié*) les chefs proprements dits dont on vient de décrire brièvement le système de promotion. Cette deuxième hiérarchie est supérieure à la première et elle lui fait suite : ce qui signifie que tout prince (*ibio*) bien né suit normalement au cours de son existence un double système de promotions qui commence par un certain nombre de postes de gardiens de lares royaux avant d'accéder à un certain nombre de commandements territoriaux.

Si l'on revient à une comparaison avec le monde contemporain, c'est comme s'il existait deux « corps » de fonctionnaires, un « corps » de sous-officiers et un « corps » d'officiers qui seraient dans le prolongement l'un de l'autre : tous ceux qui seraient passés dans les différents grades du corps des sous-officiers passeraient ensuite quasi automatiquement dans le corps des officiers dont ils graviraient à son tour les différents grades, les grades supérieurs dont le plus élevé, la chefferie de Bouna, étant réservés à une très petite élite.

La première hiérarchie comprend tous les gardiens des lares royaux (*piño*) : dans chacun des trois quartiers royaux de Bouna, chaque roi défunt ayant appartenu à ce quartier est représenté par un prince (*ibio*) qui est gardien de la case où sont déposés les lares (*piño*) de ce roi. Si ce dernier s'appelait Bandaku, ce prince a comme titre *Bandaku bésié*, gardien de Bandaku ; sa fonction principale est de faire sacrifier aux lares (*piño*) de Bandaku chaque fois que cela lui est prescrit. Au total, il y a autant

de gardiens de lares royaux (*daobésié*) que de rois défunts ; ces gardiens sont classés hiérarchiquement suivant l'ordre de succession des rois dans le temps, les plus âgés étant les gardiens des cases des rois ayant régné dans les temps les plus anciens, le plus jeune étant le gardien de la case du roi mort le plus récemment. Le *Bunkani bésié*, c'est-à-dire le gardien des mânes du fondateur de la dynastie, est de plein droit et, pourrait-on dire es-fonctions, le roi : *Bouna Isié*.

Au sommet de la hiérarchie des gardiens des mânes royaux se trouve un certain nombre de personnages qui sont parfois difficiles à identifier précisément dans la mesure où ils ne portent pas de noms de rois défunts et où la tradition orale n'est pas toujours explicite et unanime sur leur identité : *Kusugo* serait le « nom de galanterie » du roi Kankru, de même que *Lolidiaé* serait l'autre nom du roi Una, les deux successeurs de Bunkani ; *Damiti* et *Hiénara* seraient les noms de personnages très importants du clan royal ayant vécu dans les premiers temps de la royauté : valeureux pendant la guerre, sages pendant la paix ils seraient équivalents, pour les cultes qui leur sont rendus, à des rois. *Yabélégé* est un titre d'un rang équivalent aux précédents : ce serait le nom du prince qui aurait fondé le marché de Bouna : ses mânes sont représentés par un *piño* auquel sont offerts certains sacrifices à certaines occasions prescrites par les devins (*kpalisié*).

La deuxième hiérarchie est celle des commandements territoriaux ; parmi les treize chefferies que se répartissent les trois lignages-quartiers royaux, la plupart sont attribuées à l'un ou l'autre de ces quartiers. C'est ainsi, par exemple, que pour devenir chef de Niandégi, il faut être un prince du lignage-quartier de Gago ; pour devenir chef de Trugo, il faut être un descendant de Piawar. Par contre, la chefferie supérieure, celle de Bouna, ainsi que deux autres chefferies de moindre importance, Niamoin et Lankara, passent alternativement entre les trois lignages-quartiers ; tandis que l'importante chefferie de Danoa passe, tour à tour, entre les deux seuls quartiers de Piawar et de Kunga.

A l'intérieur de chaque lignage-quartier, les commandements territoriaux auxquels ont droit les princes de ce quartier forment une hiérarchie, chacun des commandements territoriaux correspondant, en quelque sorte, à un « grade » ; la mort d'un chef, titulaire d'un certain commandement territorial, provoque l'avancement de tous les autres titulaires de commandements territoriaux situés après lui dans cette hiérarchie et automatiquement de tous les gardiens de mânes royaux, le plus élevé dans la hiérarchie de ces derniers reprenant le commandement territorial le plus modeste laissé disponible par la promotion des autres commandements territoriaux.

Les promotions à l'intérieur de chacune des deux hiérarchies, celle des commandements territoriaux et celle des gardiens des cases royales, se font normalement à la séniorité. Prenons un exemple à l'intérieur du quartier-lignage Gago (*Gago bobé-nou*) : si le gardien de la case de Bandaku – *Bandaku bésié* – meurt, c'est le gardien de la case du roi appartenant au quartier de Gago et ayant régné après Bandaku, c'est-à-dire *Garambo bésié*, qui va devenir *Bandaku bésié*. Comme la place de *Garambo bésié* se trouve ainsi disponible c'est le suivant sur la charte généalogique des rois du quartier, *Kambogpibésié*, qui devient *Garambo bésié* et ainsi de suite.

La règle est la même en ce qui concerne les commandements territoriaux. Après la mort du roi *Wonafindigé* qui appartenait au quartier Kunga en septembre 1968 et un interrègne de trois mois, c'était le tour du quartier Gago de prendre la chefferie supérieure. Ainsi ce fut le *Niandégi isié* qui, en janvier 1969, fut intronisé *Bouna isié* : en effet, comme le montre la charte de la répartition des commandements territoriaux, à l'intérieur du quartier de Gago, c'est Niandégi qui est le commandement le plus élevé. Mais *Niandégi isié* devenant *Bouna isié* ce fut le tour de *Kpon isié* de devenir *Niandégi isié*, à celui de *Zoronko isié* de devenir *Kpôn isié* et à celui de *Damiti bésié* de devenir *Zoronko isié*. Et ainsi de suite pour la promotion de tous les gardiens de mânes royaux qui, chacun, gagnent un grade dans la hiérarchie ; le plus bas dans la hiérarchie des gardiens, *Tigimba bésié* devenu libre, est attribué à l'ainé des princes du quartier Gago à n'être pas encore pourvu d'une charge dans la double hiérarchie de la chefferie.

L'alternance de l'attribution des commandements territoriaux à deux ou trois quartiers ou au contraire leur attribution à un seul quartier ainsi que la hiérarchie entre ces commandements territoriaux s'expliquent par des données de l'histoire de la triple dynastie de Bouna. La chefferie supérieure, celle du royaume de Bouna, est évidemment associée avec la descendance de Bunkani, c'est-à-dire à partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle, à la triple dynastie des descendants des trois frères : Gago, Woko (Piawar) et Kunga, fondateurs des trois quartiers royaux. Pour Danoa, qui est attribué en alternance aux descendants de Piawar et de Kunga, il faut se rappeler ce que la tradition (4) a rapporté du conflit qui avait été à l'origine de la reconquête de la région de Danoa et auquel Gago se refusa de prendre part, ce qui entraînera l'élimination des descendants de Gago du commandement territorial de Danoa. Le cas de Lankara est encore différent : Lankara, situé à quatre kilomètres au sud de l'emplacement actuel de Bouna, appartient de plein

(4) Cf. : 1<sup>re</sup> partie.

droit au même titre que Bouna à l'ensemble des trois lignages car ce village a été la résidence de Bunkani lui-même avant que celui-ci n'aille s'installer dans le campement autour duquel ses oncles avaient leurs champs et qui devint la ville de Bouna.

RÉPARTITION DES COMMANDEMENTS TERRITORIAUX (*Isiéggé*)  
DANS LES TROIS QUARTIERS-LIGNAGES (*Lwogo*) ROYAUX

QUARTIERS-LIGNAGES ROYAUX			
	GAGO	PIAWAR	KUNGA
VILLAGES	BOUNA	BOUNA	BOUNA
		DANOA	DANOA
	NIANDEGI		
	KPON		
		POKIRI	
			VIGOLI
	GAGI	GAGI	
			PEKO
	ZORONKO		
		TRUGO	
	NIAMOIN	NIAMOIN	NIAMOIN
	LANKARA	LANKARA	LANKARA
		GBANIEKAI	GBANIEKAI

En dehors des commandements territoriaux dispersés sur l'ensemble du territoire du royaume (*Bounasaako*) et attribués suivant les règles qui ont été décrites ci-dessus, le territoire entourant Bouna dans un rayon d'une trentaine de kilomètres environ, avec les villages et les campements qui y sont installés, fait lui-même l'objet d'une répartition entre les trois lignages royaux. Celle-ci se fait surtout sur une base géographique, chacun des quartiers s'octroyant un secteur d'environ 120° autour de Bouna, selon des directions privilégiées par des raisons historico-politiques, en partie liées à la répartition des commandements territoriaux. C'est ainsi que Gago commande l'est de Bouna, du nord-est au sud avec les villages aujourd'hui disparus de Lasakaï et de Béré : au-delà de ce secteur dans la même direction, on rencontre Niandégi et Kpon qui sont, on l'a vu, deux des principaux commandements territoriaux exclusivement attribués au quartier-lignage Gago. De même, Piawar commande le sud, le sud-ouest et une partie de l'ouest de

Bouna, avec les villages de Niolango, Kiriba, Ansoum au-delà desquels se trouvent Pokiri et Trugo, chefferies du quartier Piawar. Enfin Kunga commande le nord-ouest, le nord et une partie du nord-est avec les villages de Boton, Panzarani et Tigisé au-delà desquels se trouvent Péko et Vigoli, chefferies appartenant aux descendants de Kunga.

Au total, les trois quartiers-lignages se partagent plus d'une quarantaine de postes principaux : treize commandements territoriaux et une trentaine de charges de gardien de mânes royaux, le tout formant comme un « pool » où la répartition des postes suit des règles assez précises sur lesquelles on reviendra ultérieurement. L'ensemble des descendants de Bunkani qui forme la totalité du clan royal dispose, en plus, d'une vingtaine de postes dont la plupart sont attribués aux lignages autonomes auxquels ont été attribuées les chefferies d'Angai, de Yalo et de Nakiélé : celles-ci représentent en plus de ces trois commandements territoriaux, quelques commandements villageois et des postes de gardiens de mânes de chef, chacune des chefferies autonomes reproduisant comme on le verra, à échelle réduite, la structure de la chefferie supérieure de Bouna.

A l'aide d'un exemple, il peut être intéressant de suivre la « carrière » d'un de ces « princes » pour mieux comprendre ce qu'implique au niveau des individus le schéma général décrit ci-dessus, c'est-à-dire le « cursus honorum » qu'a à franchir tout membre mâle du clan royal. La carrière de l'actuel roi de Bouna qui a accédé à la chefferie supérieure en 1969 soit environ à l'âge de 55-60 ans (10) s'est déroulé ainsi : son premier « poste » de « gardien de mânes royales » a été celui de *Tigimba bésié*, c'est-à-dire gardien des « mânes » de son propre père, le roi Tigimba, à la mort ce celui-ci. Ensuite, il a été promu *Kambogpi bésié*, gardien de mânes de son propre grand-père et ensuite *Gerambo bésié*, gardien de son arrière-grand-père. De là, il a été *Yabélégè bésié* soit gardien des mânes du fondateur du marché, poste dont il est dit qu'il ne se donne qu'à ceux qui sont bien placés dans le rang de succession aux plus hautes chefferies. Du marché, il est passé à son premier commandement territorial *Kpon isié* d'où il a été nommé *Niandégi isié* commandement territorial réservé au lignage Gago et qui est une des principales voies d'accès à la chefferie supérieure de Bouna, lorsque c'est le tour du lignage Gago de lui échoir. Ce cursus est un exemple typique d'une carrière de « fils de roi » : elle a impliqué sept déménagements, cinq à l'intérieur de Gagoso, un des trois quartiers royaux de Bouna et deux postes de commandement territorial, l'un à 15 kilomètres de la capitale et l'autre à 35 kilomètres, ces deux séjours représentent une période passée en province d'environ une vingtaine d'années.

Parallèlement à la hiérarchie masculine des « gardiens de cases des rois défunts » (*dao bésié*) existe une hiérarchie féminine des « épouses » de rois défunts : littéralement *da boyéré*. Leur rôle est complémentaire de celui des gardiens de cases mais leur mode de désignation et leur statut sont bien différents. A la mort d'un roi, c'est sa sœur aînée qui, par une sorte d'inceste rituel posthume, devient son épouse (*yéré*) mais à sa mort, cette dernière est remplacée par une captive ou une descendante de captive non mariée : elle est nommée femme du roi (*isiéboyéré*) à vie et ce n'est qu'à sa mort qu'elle sera remplacée par une de ses propres filles qui n'aura pas le droit de se marier. Cette interdiction de se marier est logique dans la mesure où cette femme qui est faite épouse du roi défunt, au nom des vivants comme à celui des morts, ne peut être aussi l'épouse d'un autre homme. Ses tâches vis-à-vis du roi défunt ont quelques analogies avec celles d'une épouse d'un homme vivant : elle prépare chaque matin une petite quantité de nourriture qu'elle apporte dans la case du roi (*isié boyogo*), elle verse de l'eau à boire et, à la nuit, elle vient allumer une lampe à huile.

La gardienne des mânes du fondateur de la dynastie, Bunkani, est choisie selon des critères très particuliers, en rapport avec son statut : elle est en effet la première parmi les gardiennes de mânes royales :

Bunkani avait acheté à son épouse favorite une captive qui avait toutes les qualités : Abrirwa Kotio. Celle-ci avait eu des enfants qui, après la mort de Bunkani, se sont dispersés dans plusieurs endroits : leurs descendants se trouvent à Bouna dans le quartier Piawarso et dans les villages d'Angaï, de Dabilima et de Bilibala. A Angaï une des filles de Kotio était venue pour épouser le chef : l'*Angaï isié* actuel est donc l'arrière-petit-fils (*yedibio*) de cette femme. Ils sont tous considérés et honorés comme les captifs de Bunkani, *Bunkani bo zabo* ; s'ils engendrent une fille, celle-ci a tout naturellement la vocation d'être la femme de Bunkani, *Bunkani boyéré*, c'est-à-dire la gardienne de l'ancêtre fondateur du royaume et donc de son autel le plus important et le plus vénéré. De son appartenance à cette descendance de Kotio, elle a droit à différents hommages et tributs des membres dispersés de sa famille, c'est ainsi que si un éléphant est tué sur la terre de Dabilima (aujourd'hui Tiessaba), la « femme de Bunkani » a droit à un gigot et un ivoire de cet éléphant.

Dans certains cas, c'est le roi défunt qui désigne lui-même celle qui doit être son épouse post-mortem. Tel a été le cas pour une « femme de Piawar » : celui qui devait plus tard être roi sous le nom de Tigimba prit à un moment donné de son adolescence les services d'un devin (*kpalisié*) pour consulter son ancêtre Pia-

war. Celui-ci lui répondit : « Mon fils, tu auras la grande chefferie de Bouna, si tu me donnes ta première femme mais si tu refuses je te tuerai. » Quelques années plus tard, pendant les guerres de Samori, Tigimba étant entre temps devenu roi, le chef d'Angaï ayant entendu dire que des habitants de Bouna se trouvaient captifs chez les Lobi y envoya des soldats pour les faire libérer. Parmi les femmes qu'il put ainsi reprendre se trouvait une jeune dyula nommée Midimogo : le chef d'Angaï voulut la garder et il s'ensuivit une discussion avec les gens de Bouna. Le chef d'Angaï finit par céder et rendit la fille au roi de Bouna. Celui-ci voulut prendre la fille comme épouse mais avant d'avoir eu le temps de le faire, il tomba gravement malade. Le devin consulté, il s'avéra que c'était Piawar qui mécontent de l'épouse que l'on venait de lui donner parce qu'elle avait été mariée auparavant exigeait que ce soit Midimogo, cette jeune dyula, qui soit désignée comme son épouse. Le roi Tigimba, se rappelant de l'avertissement que Piawar lui avait fait dans sa jeunesse, réalisa aussitôt la volonté de Piawar : personne ne peut épouser Midimogo. Depuis ce temps, ce sont sa fille et sa petite-fille qui ont été à leur tour « épouses de Piawar » (*Piawar boyéré*).

Jusque vers 1850, les épouses des rois défunts avaient aussi l'obligation, sanctionnée par la peine de mort, de rester vierges, mais le roi Kombilé (1848-1855) introduisit dans ce domaine une réforme radicale, probablement pour des considérations démographiques. La stérilisation de plus d'une vingtaine de femmes du clan royal nuisant gravement à son potentiel de fécondité, Kombilé prit la décision de changer cette coutume et de permettre à ces femmes sinon de se marier légalement mais de mettre au monde tous les enfants qu'elles souhaitaient : pour apaiser les mânes des rois défunts qui pouvaient se formaliser de cette réforme, Kombilé fit sacrifier un bœuf sur chacun des autels consacrés aux rois défunts (*dao bésié*). A noter le caractère pragmatique de cette réforme de la coutume : l'adultère avec la femme d'un roi vivant est puni de la peine de mort mais en dépit de leur statut fictif d'épouses de roi défunt, ces femmes ont la possibilité d'avoir une descendance.

Les chefferies qui ont été définies comme autonomes mais parentes (Angaï, Yalo) ou alliées (Saï) du clan royal ont des structures qui présentent des analogies certaines avec la structure de la chefferie supérieure de Bouna. Dans ces trois chefferies, en effet, on retrouve, en premier lieu, le passage de pouvoir en alternance entre plusieurs branches d'un même lignage majeur et, en deuxième lieu, un système de promotion à l'intérieur d'une série de villages-chefferies aboutissant à la chefferie supérieure.

Parmi les provinces ou chefferies territoriales ayant à leur tête un lignage appartenant au clan royal mais autonome au sein de celui-ci, celle d'Angaï est de loin la plus importante économiquement et démographiquement : plus d'une cinquantaine de villages à l'époque précoloniale, avant le passage dévastateur des sofas de Samori. Cette quasi-autonomie à l'intérieur du royaume lui donne un statut assez particulier tenant à son origine même qui a été analysée dans la partie historique mais dont les structures, à une plus petite échelle, reproduisent celles du royaume. La descendance de Naniugo, ce « fils » de Bunkani qui avait été le fondateur du village-capitale, Angaï, et de la province du même nom, se répartit en un double lignage auquel appartiennent tous les princes (*ibuo*) descendants mâles de Naniugo ; les deux branches de ce lignage sont dénommées d'après le fils et le petit-fils de Naniugo : Miniango et Dongi. A noter que si, comme à Bouna, la structure du pouvoir est « polydynastique », à la différence de Bouna où les descendants de Zawari sont répartis en trois branches, à Angaï, ceux de Naniugo ne sont répartis qu'en deux branches. De façon analogue à Bouna, la province a, à l'intérieur de ses propres frontières, un système de divisions territoriales dont chacune est représentée par un village (ou un groupe de villages) et qui sont rangées selon une hiérarchie que les princes (*ibuo*) de la descendance de Naniugo gravissent jusqu'à la chefferie supérieure de la province représentée par la « chaise » d'Angaï. Voici la liste de ces villages par ordre de promotion ascendante : Natan, Boba, Bilaï, Kanza, Waranambu, Doogbe, Malo, Angaï. Lorsque c'est un Dongi qui occupe la chefferie supérieure d'Angaï, le doyen du lignage Miniango occupe la chefferie de Malo qui est la deuxième en importance et inversement si un Miniango est à Angaï, c'est un Dongi qui est à Malo.

Comme à Bouna, les deux quartiers-lignages princiers sont divisés en cours (*benu*) dont chacune contient la case qui abrite les mânes (*yugopunu*) d'un chef supérieur défunt c'est-à-dire d'un de ceux qui ont commandé la chefferie et dont la cour porte le nom.

Voici selon différentes sources (5), la liste des chefs d'Angaï et une tentative de chronologie :

- |   |          |  |
|---|----------|--|
| 1 | Naniugo  | Fils de Bunkani et fondateur d'Angaï.  |
| 2 | Hengo    | Petit-fils de 1.   |
| 3 | Piengo   | Fils de 2.   |
| 4 | Miniango | Fils de 3, père de la double branche.<br>(du temps où Gago était roi de Bouna, c'est-à-dire autour de 1700). |

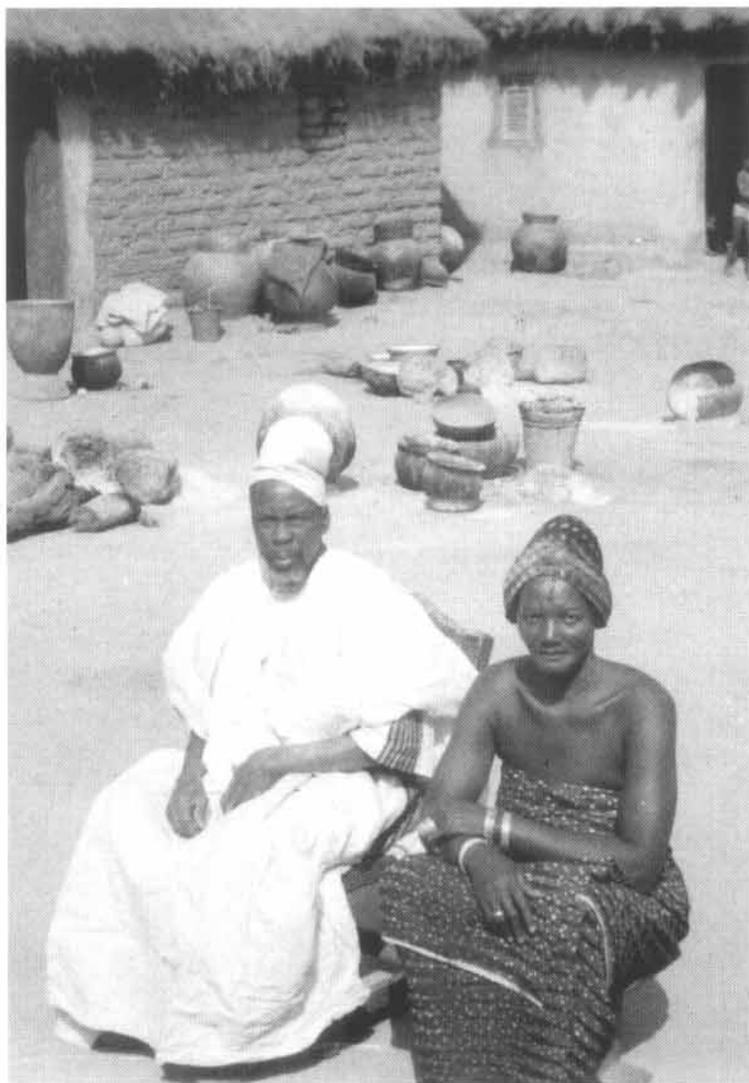
(5) Archives de Bouna, 1907 et Angaï Isié, jan. 1972.



Le roi Diomebédi avec sa dernière épouse et les grands tambours de guerre  
« Tinmana » (1984). Photo J.-L. Boutillier.



Le nouveau roi, Sapéniko, entouré de ses épouses et de ses notables, au cours de la cérémonie de son intronisation. Août 1987. Collection privée.



Le chef de la province de Danoa, Danoaisié,  
avec sa première épouse (1972). Photo J.-L. Boutillier.



Bosquet sacré qui abrite Gbango, le principal autel de la Terre du royaume (environs de Bouna). Photo J.-L. Boutillier.



Les quartiers royaux de Bouna, d'après une photo aérienne de 1955. Photo I.G.N.



Intérieur d'un village koulango. Photo J.-L. Boutillier.



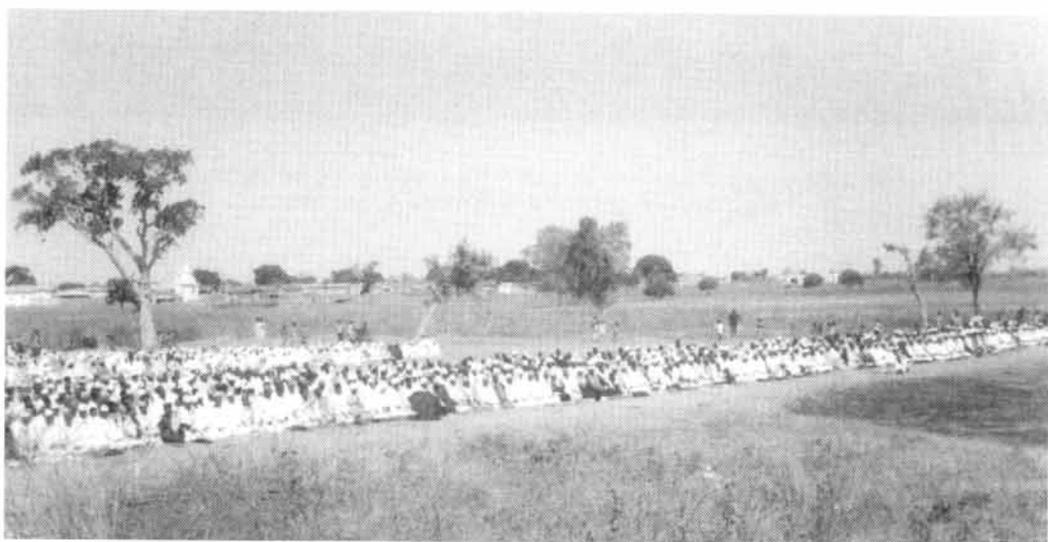
Pleureuses lors des funérailles du roi Diomebédi, 1987. Collection privée.



Sarankyé Mori, fils et lieutenant de Samori, de retour en Guinée après son exil au Gabon avec son père. Collection privée.



Mosquée dite du vendredi ou Grande Mosquée – Missiri Ba.



Grande prière de la Tobaski à Bonna (1972). Photos J.-L. Boutillier.



Mosquée dite de Bunkani, la plus ancienne mosquée de Bouna, modèle d'architecture précoloniale. Photo J.-L. Boutillier.

- 5 Bondu Fils de 4, ancêtre de la première branche, celle des Miniango.  
(M) \*
- 6 Dongi Fils de 4, ancêtre de la deuxième branche, celle des Dongi.  
(D)\*
- 7 Denzira (M).
- 8 Karamoro (M).
- 9 Zagia (D).
- 10 Kirifu (M) Tué en 1825 par les Abrons en même temps que le roi Tyemponu.
- 11 Sandiekoï de Kunga nommé par Trogona (Kunga) vers 1826.
- 12 Dwa de Gago nommé vers 1840 par Garambo de Gago.
- 13 Dimbona de Kunga nommé vers 1860 par Ambigbaligé de Kunga.
- 14 Sagifwo de Kunga nommé vers 1875 par Gbala de Kunga.
- 15 Diafatu de Kunga nommé vers 1890 par Degbango de Piawar, tué lors des guerres de Samori en 1897.
- 16 Kamba de Kunga, nommé par le même Degbango en 1897. Rappelons que c'est le même Kamba qui a été nommé sous la pression des Anglais, roi de Bouna, à Dokita et y a été tué aussitôt après en avril 1897.
- 17 Adu Yao, alias Sisékolo, un Dongi, nommé sous l'occupation anglaise en 1898 par le roi Dari Ouattare de Gago qui a ainsi rétabli les descendants de Naniugo dans leurs droits exclusifs sur la chefferie d'Angaï.
- 18 Saki (M).
- 19 Borofila (D).
- 20 Tintini (M).
- 21 Sintékonafé (D), dernier des « chefs de canton », actuel Angaï Isié.

\* désigne les deux branches : (M) celle des descendants de Miniango,  
(D) celle des descendants de Dongi.

A la mort de leur chef, les notables d'Angaï viennent en délégation demander au roi de Bouna de nommer leur nouveau chef. Celui-ci, connaissant le successeur désigné, nomme, en principe, toujours l'héritier légitime. Cette nomination du chef d'Angaï est une des seules marques de supériorité de Bouna sur Angaï. Pourtant, à partir de la troisième guerre de Bouna contre les Abrons, les rois de Bouna profitant de la faiblesse d'Angaï qui avait été détruite et dont la population avait été décimée, prirent l'habitude de disposer à leur gré de la chefferie et de l'attribuer à des

hommes de leur propre lignage, pour ainsi dire, à titre de « fief ». Cette pratique dura près de trois quarts de siècle : elle ne cessa qu'au début de l'occupation européenne en 1898. Depuis le jour, au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, où Gago et Miniango burent l'ordalie (*disigé*), la quasi-autonomie de la province d'Angaï est scellée par le fait qu'aucune redevance n'est due au roi de Bouna, coutume qui s'est conservée jusqu'à aujourd'hui.

La province ou chefferie territoriale de Yalo est organisée sur le même type que celle d'Angaï. Les descendants de Bao dont on a vu qu'il avait été éliminé par ses trois « frères » du lignage principal des « petits-fils » (*yedibuo*) de Bunkani, ont formé un lignage autonome qui s'est lui-même scindé en deux segments de lignage d'après les noms de deux des fils de Bao : *Worombo yédibuo* et *Nunga yédibuo*. Il existe aussi une série de petites chefferies secondaires qui sont autant d'étapes dans la promotion des princes (*ibuo*) descendants de Bao jusqu'aux deux chefferies principales, Yalo, la première dans la hiérarchie et Konzué, la seconde, qui sont données en alternance à chacun des deux segments du lignage. D'autre part, dans le village de Yalo, se trouvent réparties dans les différentes cours, les cases abritant les autels consacrés à chacun des princes défunts qui ont occupé à tour de rôle la chefferie de Yalo.

Saï a aussi le statut de chefferie autonome à l'intérieur des frontières du royaume : à sa tête, il y a un clan qui, s'il n'a pas le statut princier et est reconnu comme « vassal », c'est-à-dire koulango, est allié de très près et depuis l'avènement de la dynastie au clan des descendants de Bunkani.

La tradition orale rapporte un conflit qui aurait éclaté entre le jeune Bunkani en train de constituer son royaume et la femme qui aurait été chef de Saï. La femme flairant un piège, aurait refusé de répondre à une convocation de Bunkani et aurait envoyé à sa place une de ses filles pour qu'il en fasse une épouse. En souvenir de ce conflit et de son heureuse conclusion, il existe un comportement d'évitement entre les chefs, Saï isié et Bouna isié, qui ne doivent jamais se rencontrer et le don d'une fille comme épouse de la part de la chefferie de Saï chaque fois qu'un nouveau roi accède au pouvoir à Bouna scelle cet accord.

Le clan qui est à la tête de Saï est composé de deux branches, les *Marayedibuo* et les *Zelayedibuo*, entre lesquelles la chefferie circule en alternance : lorsque l'une des branches commande à Saï, l'autre commande au village de Begetan sur le territoire duquel est implanté l'autel de la Terre, Dahiégo. Au total, la chefferie comprenait sur une superficie très importante seize villages qui ont aujourd'hui tous disparu.

La chefferie territoriale est organisée, chacune avec des variantes locales, autour d'une agglomération, petite ville ou gros village, qui en est le siège et est composée de plusieurs quartiers, *ibio*, *koulango* et plus rarement *dyula* (6). La cour du chef (*isié bobénu*) est le véritable centre de la chefferie et est la réplique, à son échelle, de la résidence du roi à Bouna. Une étiquette analogue y est respectée : par exemple, les visiteurs doivent laisser leurs sandales dans l'abri, sorte de case en banco, qui sert de vestibule (*zango*) à la concession du chef et qui est souvent le seul détail architectural qui la distingue des autres concessions. Sa superficie et le nombre de cases qui la constituent sont aussi plus importantes. Villageois, cousins princiers, marchands, marabouts et étrangers de passage y défilent en permanence. Des affaires de toute importance lui sont soumises et il en est l'arbitre ou le juge ; seules ne dépendent pas de sa compétence les affaires pour lesquelles l'une des parties « jure sur le nom du roi » ou sur celui de Bunkani qui, elles, sont portées à la cour du roi de Bouna.

De la « cour » du chef, les principaux personnages sont le *tonisié*, chef de sang, ministre à tout faire du chef, le chef Goro (*goro isié*) qui peut être le descendant du clan autochtone qui commandait la région avant Bunkani ou son représentant quand il ne réside pas au village-chefferie, ou même un *koulango* d'une famille qui a été désignée en tant que Goro par le fondateur de la chefferie. Le village-chefferie est le lieu où se célèbrent les principales fêtes en honneur dans le royaume, fêtes païennes comme fêtes musulmanes. La fête est l'occasion pour les chefs et les notables des petits villages dépendant de la chefferie, de venir rendre hommage à leur chef, pour les membres de la chefferie vivant à l'extérieur de venir rendre visite aux parents et d'apporter des présents, et pour les membres des communautés musulmanes de se mêler à la population de la chefferie rassemblée pour la circonstance. La fête de *Borogo*, fête des prémices du mil, est réservée aux plus grandes chefferies : Bouna, Angaï et Danoa.

Les territoires correspondant aux chefferies sont assez variables de l'une à l'autre, tant en superficie qu'en effectif de population. Les plus petites chefferies telles que Peko ou Vigoli n'ont que dix à vingt villages dans leur mouvance, alors que les plus grandes peuvent en avoir plusieurs dizaines comme Danoa et Angaï et forment de véritables provinces. Le territoire de la chefferie comprend, outre les villages, toutes les zones cultivées

---

(6) Il semble qu'il n'y ait eu de véritables quartiers *dyula* que dans les deux plus importantes capitales provinciales, Angaï et Danoa.

et cultivables, les bois et les forêts, les terrains de chasse et de pâture ainsi que tous les ruisseaux, rivières et marigots qui se trouvent dans les limites géographiques bien établies et repérables sur le terrain. En fait, ce territoire recouvre une ou plusieurs chefferies de terre correspondant à des divisions territoriales remontant, comme on l'a déjà souligné, à des époques antérieures à l'avènement de la dynastie de Bunkani. Les interférences entre les pouvoirs et les rôles respectifs de la chefferie politique et de la chefferie de terre vont être maintenant évoqués.

Le cadre idéologique dans lequel fonctionnent les systèmes de production, tant ceux du clan royal que ceux des communautés villageoises, est dominé par le culte de la Terre (*saako*) : en effet, toute activité notamment au niveau de la production – champ de brousse, terrain de chasse, pêche au marigot – procède d'une terre qui est géographiquement localisée. Mais, contrairement aux cultes des ancêtres dont les modalités peuvent différer d'un groupe clanique à l'autre et dont l'influence se limite généralement, en dehors des ancêtres royaux, aux descendants de ce groupe, la Terre, en tant que puissance surnaturelle, est une et universelle : non seulement tout ce qui vit, humains, animaux, végétaux, mais tout ce qui existe est en son pouvoir. C'est à ce titre que la Terre est garante de la fertilité des sols, de la fécondité des femmes et donc de la reproduction des groupes humains, familles et clans. Responsable aussi des rapports harmonieux entre l'homme et la nature, c'est elle qui assure la bonne entente entre les humains et le repos des morts ; ce peut être aussi à elle que l'on demande la pluie.

A l'unicité de la Terre s'oppose la multiplicité des lieux où elle est matérialisée sous forme d'un objet, caillou, rocher, arbre, objet sur lequel un culte lui est consacré, par offrandes et sacrifices. Le chef de terre (*saako tésié*) est celui qui sert d'intermédiaire entre la Terre et une communauté humaine installée sur une certaine portion de territoire. En effet, à tout chef de terre est associé une certaine superficie comprenant à la fois finages, rivières et marigots pour la pêche, terrains de chasse et terrains de parcours pour le bétail dont font usage les membres d'une communauté villageoise : certains anthropologues n'hésitent pas à réserver le terme de « paroisse » à ce territoire afin d'en souligner la connotation religieuse. Dans certains cas, la terre (*saako*) peut être précisément délimitée sur le terrain par certains repères naturels ; mais pour d'autres cas et notamment dans certaines zones frontalières du royaume, les « terres » ont des limites imprécises. En règle générale, d'ailleurs, il n'y a pas de contestation de limites entre les terres où officient des chefs de terre voisins : au nom de l'unicité et de l'universalité de la Terre, les chefs de ces

portions de terre que représentent les « paroisses » ne sont que de simples médiateurs entre leurs habitants et la Terre. Détenant leurs fonctions, leurs droits et leurs responsabilités de ce pouvoir supérieur, ils ne se considèrent que comme les correspondants particuliers de ce pouvoir, ses officiants. A ce titre; ils ne représentent rien en eux-mêmes : ils sont seulement les instruments de l'intervention de la Terre. D'ailleurs, ils ne sont pas en nombre fini puisque, dans de nombreux cas, à titre provisoire ou définitif, un chef de terre peut déléguer ses pouvoirs à l'un des ses covillageois ou même, comme on le verra, à un étranger à la communauté villageoise.

Les pratiques liées à la chefferie de terre sont empreintes de souplesse et de réalisme. Le fait fondamental est le sacrifice (*salé saako*) qui en même temps actualise et renouvelle le pacte qui lie les hommes et la Terre sur un territoire donné. Le deuxième principe qui semble régir ces rapports est la nécessité d'un intercesseur entre la communauté des hommes vivant sur ce territoire et la Terre : ce ne peut être ni le chef de la chefferie territoriale qui, du point de vue de la Terre, n'a que des fonctions laïques sur ce territoire, ni celui à qui le devin prescrit de sacrifier à la Terre pour telle ou telle raison qui lui sont particulières. La fonction de sacrificateur doit être en quelque sorte personnalisée et institutionnalisée : ce médiateur doit être permanent et répondre à certains critères correspondant à sa fonction. Lorsqu'il existe un groupement, clan ou groupe de clans, qui est considéré comme autochtone ou dont l'installation la plus ancienne dans la région est notoire, c'est tout naturellement en son sein qu'est désigné le chef de terre, fonction qui se transmet de père en fils dans un lignage de ce clan. D'ailleurs, même si pour une raison ou une autre (déplacement de villages ou rassemblement de plusieurs petits villages) le chef de terre n'habite plus le territoire de sa juridiction, il en reste sans équivoque le chef de terre. Lorsqu'un sacrifice sera nécessaire, c'est lui que l'on viendra chercher et qui se rendra sur l'autel de la Terre pour « l'adorer » ou qui déléguera quelqu'un de sa famille pour officier. C'est pourquoi les chefs de terre semblent bien ne pas appartenir plus particulièrement à tel ou tel groupe ethnique (goro, loro ou koulango), l'histoire propre à chaque micro-région semblant permettre seule d'expliquer la genèse de leurs pouvoirs.

C'est la Terre qui donne et renouvelle pour les hommes la fertilité des sols et donc la croissance des récoltes ; d'autre part, elle interfère avec de nombreux événements de la vie des hommes, la fécondité des femmes, la maladie et la mort. Enfin, c'est la Terre qui, comme garante d'un certain ordre, règle certains des rapports entre les hommes et la nature. *Kpata saako* : « la Terre est gâtée » par un certain nombre d'événements et

d'actions humaines que la Terre réproouve et qui sont considérés comme des actes accomplis contre elle et à ce titre méritent réparation de la part de la communauté humaine occupant le territoire sur lequel cet acte ou cet événement s'est produit.

Les principales de ces circonstances sont :

- la mort d'un chef (« roi » de Bouna ou chef d'une division territoriale) ;
- le meurtre ou le suicide d'une personne ;
- des relations sexuelles entre un homme et une femme en dehors d'une maison de village ;
- le combat entre deux personnes aboutissant au fait que le sang coule de la tête d'un des adversaires ;
- l'abattage en brousse d'un arbre utile comme le néré ou le karité.

La « paroisse » possède un ou plusieurs autels où le chef de terre sacrifie à la terre (*saako*), soit en son nom propre lorsqu'il s'agit de l'intérêt général, comme lorsque l'ordre des rapports entre les humains et la terre est perturbé (par exemple dans les cas énumérés au paragraphe précédent), c'est-à-dire au nom de la communauté des humains qui résident sur le territoire de la « paroisse », soit au nom d'un individu particulier sur ordre d'un devin (*kpalisié*) consulté par cet individu pour une circonstance de sa vie personnelle ou d'un membre de son groupe familial (maladie, stérilité, etc.). Le sacrifice fait par le chef de terre qui « adore la terre » (*saalé saako*) consiste généralement à égorger un animal sur l'autel de la terre : en dehors des cas où la coutume prévoit expressément l'espèce de l'animal à tuer, par exemple un bœuf dans un cas de meurtre, c'est au devin qui prescrit le sacrifice de préciser la nature du sacrifice : cauris, poussin, poule, cabri ou bœuf.

La souplesse des formes que prend le culte de la Terre est remarquable : dans la mesure où la Terre est, par sa nature même, omniprésente, son culte peut s'improviser à n'importe quel endroit, selon les circonstances qu'impose ce culte. C'est ainsi que c'est à l'endroit même où un crime a été commis, c'est-à-dire où la Terre a été « gâtée », que le chef de terre sacrifiera le cabri et le coq rouge dont la Terre a besoin pour être « arrangée » (*téné saako*). La Terre étant source de toute fertilité, il est très fréquent qu'un cultivateur quelconque, c'est-à-dire même non-parent ni allié à un chef de terre, consacre aux abords de son champ un objet, pierre ou canari par exemple, en tant qu'autel de la Terre. Cet autel lui sera individuel ou servira pour les cultivateurs de son groupe familial dont les champs sont rassemblés autour du même arbre (*panu*) ; il pourra adorer la Terre en faisant un sacrifice sur cet autel pour toute demande concernant ses cultures : insuffisance de pluies, passages trop fréquents d'animaux prédateurs, etc.

On a souligné comment, même si les pouvoirs et les fonctions du chef de terre se réfèrent à un niveau idéologique, leurs implications peuvent être extrêmement importantes tant sur le plan politique que sur le plan économique et social. Le clan royal dans la mesure où il est constitué par les descendants de Bunkani, lui-même né de père étranger selon la lignée paternelle, a dans la région de Bouna un statut d'étranger par rapport à la terre. Bien que, par leur ascendance maternelle, ils soient alliés aux clans des chefs de terre, ils ont besoin de passer par l'intermédiaire de ces derniers pour enraciner, au sens propre, leurs pouvoirs, pour le légitimer : en aucune façon, ils ne peuvent s'adresser à la Terre directement, ils ont besoin pour tout acte propriétaire d'un médiateur en la personne d'un membre d'un clan détenteur de la chefferie de terre. A Bouna comme dans toutes les chefferies territoriales, c'est de cette médiation obligatoire que procède la répartition des pouvoirs entre les membres du clan royal, titulaires de chefferies et les chefs de terre. Comme on le note par ailleurs, l'imbrication des rôles respectifs des deux hiérarchies s'observe notamment au cours des grandes cérémonies : festival de la moisson (*Borogo*), funérailles et nomination des chefs.

A Bouna même, c'est probablement au double titre d'ancien souverain de la microrégion, donc de maître de la terre (*saakoté-sié*) avant l'avènement de Bunkani, et d'« oncle » de ce dernier, que le *Goro isié* exerce une sorte de tutelle sur toutes les chefferies détenues par le clan royal. C'est ainsi que toutes les nominations, aussi bien celles de gardiens de mânes royales (*daobésié*) que celles de chefs de divisions territoriales, se font par l'intermédiaires du *Goro Isié* qui doit obligatoirement être consulté. C'est lui qui, ayant recueilli les demandes émanant des trois quartiers lignages, va présenter les différentes candidatures au *Bozna Isié* ; ensuite, il fera la proclamation officielle de la nomination : *Bunkani gbégé !*, c'est-à-dire, « Bunkani a attrapé un tel (pour le mettre à la tête de telle ou telle chefferie) ». Sa tutelle sur les chefferies du clan royal n'est donc pas seulement formelle : d'ailleurs, à l'issue de cette procédure de nomination des chefs, il reçoit du nouveau chef une certaine somme, généralement versée en cauris, qui est considéré comme un droit d'accès à la chefferie.

Dans la vie quotidienne, un certain « évitement » fait partie de leurs rapports, évitement, d'ailleurs, de caractère dissymétrique en faveur du *Goro isié* dont on vient de voir qu'il est, dans le couple, l'élément dominé : le *Bouna isié* a l'interdiction absolue de pénétrer dans la cour du *Goro isié* tandis que ce dernier peut librement accéder à la cour du roi, *isié bo bēnu*. Cet interdit est lié à la présence dans la cour du *Goro isié* de la représentation

(*pino*) de Haingéré, l'ancêtre du *Goro isié* que Bunkani a évincé de son poste de chef : c'est probablement à ce titre et comme en revanche de cette usurpation que le *Goro isié* est le seul dans le royaume à disposer de certains droits sur le roi et sur sa famille. Aussi, lorsqu'une épouse du roi a commis l'adultère, ce qui, dans son cas, a la gravité d'un crime, elle est livrée à *Goro isié* qui peut, soit la garder à titre de servante soit la vendre comme captive. C'est aussi le *Goro isié* qui va littéralement intrôniser le nouveau monarque en le posant sur sa chaise dans l'ultime phase des funérailles du défunt roi.

Une des tâches essentielles du chef de terre correspond à la capacité qu'il détient de faire passer une certaine portion de son territoire, d'un statut de nature, c'est-à-dire de terroir cultivable mais non habitable, à un statut d'emplacement habitable, c'est-à-dire de village où les humains peuvent résider et s'y reproduire. On aborde avec ce domaine un aspect fondamental de l'idéologie de nombreuses sociétés ouest-africaines : l'interdiction formelle et, pourrait-on dire, essentielle, que les humains ont d'avoir des relations sexuelles en brousse, c'est-à-dire, dans un lieu non expressément consacré à l'habitat. La brousse (*gboko*) est l'espace où les hommes peuvent cultiver et chasser, que les hommes et les troupeaux peuvent parcourir, mais ce n'est pas le lieu où les hommes peuvent se reproduire donc vivre en société : même si le cultivateur construit un abri ou une case auprès de son champ et qu'il y puisse passer plusieurs jours de suite à la période où les travaux agricoles demandent les efforts les plus intenses et même si son épouse peut y venir, de toutes façons, aucun rapport sexuel ne peut avoir lieu, à moins que le chef de terre ne consacre ce lieu par des sacrifices à la Terre. Cette procédure ne sera d'ailleurs utilisée que si ce campement est la première construction de ce qui doit devenir un véritable village, sinon le statut de « brousse » est maintenu par le chef de terre.

De ses fonctions de principal sacrificateur, le chef de terre et le clan auquel il appartient perçoivent certains avantages, principalement une part de la viande des bêtes abattues pour les sacrifices et, dans certaines occasions, le produit d'amendes ou de cadeaux le plus souvent versés en cauris. Mais l'impact économique de ce pouvoir du chef de terre peut devenir plus important lorsque des immigrations de population se produisent sur le territoire où le chef de terre a sa juridiction et surtout lorsque des interférences se produisent entre la chefferie de terre et les chefferies « laïques » qui se superposent à elle.

C'est ce qui semble être arrivé au début de l'immigration lobi sur les terres du royaume de Bouna. Le roi et le clan royal en accord avec ses marabouts, comme la tradition locale le rapporte, virent tout le profit qu'ils pourraient tirer de l'installation de ces

populations étrangères sur le territoire peu peuplé du royaume : la tradition relate comment fut exigé de la part des groupements lobi le don d'un bœuf qui est à la fois le symbole et le prix de l'accord entre anciens propriétaires du territoire et les nouveaux occupants. Ce bœuf, appelé « *saana* », le « bœuf de la terre » est effectivement exigé de tout groupe lobi qui veut installer un village sur le territoire du royaume ; mais l'expression même de « bœuf de la terre » reflète une ambiguïté qui semble justement caractériser le mode d'exploitation des Lobi par les hiérarchies ibio-koulango. En effet, ce bœuf est généralement perçu par le chef de Terre dont les Lobi, en tant qu'étrangers vivant au sein d'un redoutable panthéon de puissances surnaturelles inconnues d'eux, craignent particulièrement la puissance et les pouvoirs : mais ce bœuf est reversé dans la plupart des cas, par le chef de terre au chef de province ibio, chef politique, membre et représentant du clan royal.

Mais, comme, d'autre part, tout chef de groupement lobi est obligé de fournir en plus du bœuf, un cabri et un coq blanc qui servent effectivement à être sacrifiés par le chef de Terre pour l'adorer (*saalé saako*), tout semble se passer comme si les chefs ibio se servaient de la crainte des Lobi envers les puissances chtoniennes des terres « koulango » où ils viennent s'installer, pour leur faire verser l'impôt que représente le « bœuf de la terre », quitte à redonner de temps en temps au chef de terre un bœuf et à partager avec lui la somme de 5'000 cauris exigée en même temps que le « bœuf de la terre » et à lui laisser le bénéfice d'autres sacrifices auxquels sont tenus les Lobi dans d'autres circonstances. En effet, une procédure analogue est utilisée envers les immigrants lobi dans les cas où, par leur faute, « la Terre a été gâtée » (*Kpata saako*) : crime, suicide, rapports sexuels en brousse, etc. Le chef de terre exige, en plus de ce qu'il exige de ses congénères originaires du royaume de Bouna – un cabri et un coq blanc – un bœuf qui sera donné au chef de la division territoriale, c'est-à-dire au représentant du clan royal et une somme de 5 000 cauris qu'il considère comme sa rémunération personnelle pour le « service » qu'il a assuré. La médiation de la Terre, utilisée dans les rapports avec les immigrants lobi, par les deux différentes autorités du royaume est ainsi mise en évidence (7).

Cette « séparation des pouvoirs » se transcrit sans ambiguïté dans les diverses expressions du parler courant. Le commandement (*isiégé*) exercé par un membre du clan royal sur une chefferie territoriale est formulé ainsi : « *Lwogo anko le digé ?* » Quel

---

(7) Fiéloux, 1980, p. 141.

lignage-quartier mange ici ? ou « *Ambo le digé ?* » « Quels sont les gens qui mangent ici ? » Ces questions servent à préciser l'appartenance du titulaire de la chefferie à tel ou tel des quartiers-lignages royaux ; le terme « manger » représente les rapports d'exploitation ou, si l'on préfère, de dépendance alimentaire qui s'instituent entre les membres du clan royal installés sur le territoire de la chefferie et les communautés villageoises qui se doivent de les nourrir, grâce aux différents tributs en produits et en travail dont elles sont redevables.

« *Anlo salé saakoré ?* » Qui sacrifie à la terre ici ? Cette question fait, par opposition aux précédentes, référence à la chefferie de terre, c'est-à-dire en général aux circonscriptions magico-géographiques existant avant l'avènement de la dynastie de Bunkani et représentées par des autels de la terre (*saako*) sur lesquels sacrifient les membres des clans titulaires de ces chefferies de terre.

Ce qu'il faut surtout souligner au niveau de l'organisation politique du royaume et des rapports entre les communautés villageoises, d'une part, et le clan royal, d'autre part, c'est que ce dernier n'a pas de pouvoir direct sur la terre et sa puissance surnaturelle et qu'à ce titre sa suprématie sur les communautés villageoises détentrices de la terre a des limites. Plus peut-être qu'à Bouna où le clan royal est largement majoritaire, c'est au niveau des chefferies territoriales où les rapports entre membres de clan royal et habitants des communautés villageoises sont plus denses que la répartition des fonctions et des pouvoirs s'observent le mieux dans l'ambiguïté des rapports qu'ont noués depuis près de quatre cent ans les gens du pouvoir et de la guerre avec les gens des clans de la terre.

La séparation et les limitations réciproques de pouvoir entre clan royal et chefs de terre semblent, d'ailleurs, se traduire sur le plan géographique : comment, en effet, expliquer que le clan royal n'ait pas en quelques générations étendu son emprise sur la totalité des villages du royaume et de ses provinces frontières, en plaçant à la tête de chacun d'eux un de ses membres ? La même question a été posée par M. Izard (8) dans le contexte du royaume mossi, c'est-à-dire à propos d'une société à la tête de laquelle se trouve une dynastie, elle aussi, d'ascendance dagomba. En fait, tout semble s'être passé comme si un consensus s'était établi entre les rois des premières générations (Bunkani et ses successeurs immédiats) et les clans des chefs de terre pour que l'implantation des chefferies territoriales ne constitue qu'une trame assez lâche, laissant une grande autonomie aux communautés villageoises et à leurs chefferies de terre...

---

(8) M. Izard, 1973.

Différentes données rapportées par la tradition permettent de cerner plus précisément les conditions de cet accord. Les traditions d'origine de la plupart des chefferies territoriales sont bâties sur un scénario semblable. C'est à la suite d'une querelle entre deux petites chefferies locales que l'une d'elles fait appel au nouvel homme fort de la région, Bunkani, pour obtenir son aide en hommes et en armes. Effectivement, Bunkani va déléguer un de ses fils ou de ses petits-fils pour aller avec une petite troupe de guerriers prêter main forte au chef qui lui a demandé de l'aide. Très vite, les alliés remportent la victoire sur la partie adverse. En guise de remerciement, le chef vainqueur propose au descendant de Bunkani de s'installer auprès de lui et lui concède une grande superficie de terre. Celui-ci accepte mais plutôt que de s'installer auprès de son obligé, au sein de son village, il préfère fonder un nouveau village, à quelque distance de là, qui va devenir le siège de la chefferie. Pour justifier son comportement qui correspond à un « chacun chez soi » au niveau de la vie quotidienne, il prend prétexte que si leurs épouses respectives habitaient le même village, elles pourraient avoir tendance à se quereller !

Plusieurs formes de ce scénario ont été décrites à l'occasion de l'analyse des guerres de conquête de Bunkani. A titre d'exemple, on peut revenir sur le cas particulièrement typique d'Angaï. Naniugo, fils de Bunkani, vient régler un conflit à l'appel de Peitan Isié, chef d'un petit groupement de villages Loro. Lorsque Naniugo vainqueur s'installe définitivement dans cette région et qu'il y organise son commandement et sa chefferie, c'est à Peitan Isié qui est le chef de terre de la région qu'il demande de déléguer un membre de sa famille pour remplir auprès de lui dans son nouveau village, Angaï, les fonctions de chef de terre. Peitan Isié désigne son neveu – *nionsé* –, fils de sœur, du nom de Kpovié dans cette fonction du *goro isié* : c'est l'ancêtre de père en fils du *goro isié* actuel : gardien de l'autel de la terre, avec les divers rôles rituels et « politiques » qui lui sont dévolus ; il a même droit à une chaise (*Konja*) qui symbolise la solennité et l'importance de ses fonctions.

En somme, dans la période qui a correspondu à la mise en place des structures territoriales du royaume, les membres du clan royal, nouveaux titulaires de chefferie, ont établi des accords avec les petites chefferies, pré-dynastiques pour qu'un large degré d'autonomie et une certaine distanciation imprègnent les rapports de voisinage et d'interdépendance qui s'instituent entre eux : les relations dominants-dominés qui les sous-tendaient vont s'établir dans une certaine ambivalence puisque vont coexister pour plus de quatre siècles dans le domaine idéologique, d'un côté le culte de la terre et de l'autre, celui des mânes royales.

Cette dichotomie va se retrouver matérialisée au niveau des comportements notamment dans les conduites d'évitement et les systèmes d'amendes prescrites entre un certain nombre de personnages de premier plan des différents types de communauté et aussi à l'occasion de cérémonies importantes comme les funérailles des chefs.

## Économie et pouvoir

L'économie du royaume est un domaine relativement complexe dans la mesure où les trois « états » qui le composent, clan royal, communautés villageoises et groupements urbanisés, ont des systèmes économiques différents basés sur des valeurs et des comportements spécifiques. Aucun de ces systèmes n'est d'ailleurs fermé sur lui-même ; reliés entre eux par un réseau dense d'échanges et de prestations, ils forment un ensemble qui ne vit pas non plus en autarcie ou en « autosubsistance ». Grâce à la situation de Bouna, au carrefour de routes commerciales intégrées dans le réseau marchand mandé-dyula, l'économie du royaume participe au commerce à longue distance, pour ses importations comme pour ses exportations en provenance et à destination des autres pays d'Afrique et même d'Europe et d'Amérique par les voies maritimes transocéaniques.

Les revenus du clan royal, ceux du roi et des chefs de divisions territoriales proviennent de sources nombreuses, ressortissant de divers systèmes de production et de répartition. Prenant des formes très variées et n'ayant évidemment jamais fait l'objet d'une quelconque comptabilité, ces revenus sont difficiles à classer suivant leur importance quantitative : tout au plus, pourrait-on avancer certaines hypothèses concernant ce classement, au cours de leur analyse.

Les principales ressources du roi et des chefs de divisions territoriales sont :

1 - Le prélèvement d'une partie de la production des communautés villageoises dans les domaines de l'agriculture, de l'élevage, de la cueillette, de la chasse et de la pêche.

2 - Le prélèvement d'une partie de la force de travail des communautés villageoises pour une participation à certaines productions ; au profit des chefferies : champs de céréales et de tubercules, placers et mines d'or, construction et entretien des cases, réfection des routes, etc.

3 - Les revenus provenant de l'exercice des fonctions de maintien de l'ordre, d'arbitrage et de justice : taxes et amendes.

4 - Les revenus exceptionnels de la chefferie tels que prise de guerre (butin et prisonniers), saisie des hommes et animaux errant sur le territoire de la chefferie et du royaume.

5 - Les revenus tirés de l'exploitation directe de la main-d'œuvre servile et des dépendants sur certains domaines de la chefferie : terres, rivières, mines.

Les trois premières sources de revenus des chefferies que l'on vient de dénombrer mettent en cause les rapports entre le clan royal et les communautés villageoises. Ayant comme origine le droit de conquête puis la contrainte et la force (*fanga*), ces formes d'exploitation des communautés par le clan royal revêtent différents aspects : impôts, taxes, amendes, prestations et tributs en produits et en main-d'œuvre ; elles correspondent à ce que E. Terray a défini comme « rapport tributaire » pour caractériser un des aspects de la « formation sociale » abron (Gyaman) (1), proche du royaume de Bouna tant sur le plan géographique que sur le plan économique et culturel.

Cette exploitation s'observe à deux niveaux principaux, celui des chefferies territoriales et celui de la chefferie supérieure de Bouna. L'agglomération, petite ville ou gros village, qui est la « capitale » de la chefferie, est le centre de ramassage de tous les impôts et tributs en nature dus au clan royal par toutes les communautés villageoises installées sur le territoire de la chefferie. Les bénéfices que le chef tire de son commandement sont très variables d'une chefferie à l'autre, puisqu'ils dépendent principalement de l'effectif de la population des communautés villageoises qui sont installées sur le territoire de la chefferie et, dans certains cas, des ressources naturelles de ce territoire (gibier, mines d'or...). Pour les produits de subsistance, chaque cultivateur est imposé, une fois par an, au moment des récoltes, de quelques ignames (10 à 20) et d'un certain nombre de grandes corbeilles (*hinké*) de céréales, égal au nombre de céréales différentes qu'il cultive : c'est la « nourriture de la terre » (*saadion*). Si, comme il est normal de le faire dans la région, le cultivateur produit du mil, du maïs et du sorgho, il doit au chef trois de ces grandes corbeilles : une de mil, une de maïs et une de sorgho. Les corbeilles rondes sont en paille de mil tressée : ayant environ 80 centimètres de diamètre et 40 centimètres de hauteur, elles contiennent de 30 à 40 kilogrammes de céréales en épis, c'est-à-dire de 20 à 25 Kg de céréales en grains. Le karité étant réputé « arbre du chef », ce dernier a aussi droit à une certaine propor-

(1) E. Terray, 1984, p. 1472.

tion, comprise entre 5 et 10 %, de la récolte, ce qui correspond en moyenne par cultivateur à une calebasse contenant 5 kg de beurre : c'est ce qu'on appelle le « karité de la terre » : *saaniégé*.

En dehors de ce tribut annuel versé au moment des récoltes, le chef peut, à l'occasion de certaines circonstances plus ou moins exceptionnelles, opérer un prélèvement direct sur la production vivrière des communautés villageoises. Soit que des funérailles nécessitent des grandes distributions de vivres aux parents et alliés venus y assister, soit que des hôtes (des commerçants, par exemple) soient arrivés en trop grand nombre, soit qu'une récolte ait été mauvaise ; lorsque la cour d'un chef manque de nourriture, ce chef envoie dans un village de sa dépendance une délégation comprenant de cinq à dix porteurs (*kokodabi*) se présentant au village comme si ils venaient pour acheter de la nourriture ; les notables du village se réunissent pour examiner la demande de leur chef ; ils décident d'accéder à cette demande mais par considération pour leur chef ils refusent de vendre leurs produits et les lui offrent. Comme on le voit, cette sorte de rituel de politesse tend à masquer la réalité des rapports de souverains à sujets. De même, à la période du défrichement et du buttage des nouveaux champs d'igname, le chef peut avoir besoin d'une certaine quantité de boutures d'igname qu'il va envoyer chercher auprès de quelques villages de sa juridiction.

D'autres prestations en nature se font à l'occasion des diverses festivités qui composent le calendrier annuel du royaume : certaines se font au profit de la chefferie territoriale, d'autres se font au profit de la chefferie supérieure de Bouna. Les bêtes de basse-cour (coqs, poulets, pintades, etc.) et différents autres produits comme le miel font généralement l'objet de ces prestations. La chasse et la pêche sont deux éléments très importants des systèmes de production, au moins pour certaines catégories de population, dans la mesure où elles apportent un pourcentage appréciable des protéines animales consommées par ces groupes. L'autre alternative pour se procurer les protéines animales est l'élevage qui est aussi pratiqué à une certaine échelle mais avec des aléas divers (maladies, épizooties).

La chasse était une activité privilégiée qui semble avoir été depuis des temps reculés très pratiquée et très en honneur dans la région. Cette dernière semble, d'ailleurs, avoir au moins jusqu'à ces toutes dernières décennies présenté des caractéristiques très favorables dans ce domaine : une densité de population relativement peu élevée dans le centre du royaume et l'existence de régions entières extrêmement peu peuplées à différentes frontières du royaume. Aussi bien au sud, dans toute la région de la rive droite de la Volta Noire qu'au sud-ouest vers le Comoé dans la région qui est aujourd'hui la réserve de faune de Bouna

appelée Parc de la Comoé, qu'au nord-ouest vers le pays gan et komono, existent des zones qui sont extrêmement giboyeuses, l'écologie y est très favorable et de très nombreuses espèces d'animaux y prospéraient depuis la petite biche jusqu'au troupeau d'éléphants. La tradition orale, dans de nombreux récits mythico-historiques de création de village comme, d'ailleurs dans celui de la création du royaume de Bouna lui-même – le père de Bukani n'était-il pas un chasseur dagomba attiré dans la région par l'abondance du gros gibier ? – rapporte le passage puis l'installation d'un chasseur comme étant à l'origine de la création d'un village : la chasse est sûrement un facteur essentiel dans l'histoire du peuplement de la région (2). Enfin, dans l'idéologie de la société, la chasse est une activité qui nécessite à la fois des qualités de courage et d'adresse et les faveurs des puissances surnaturelles ; en tout cela, la chasse s'apparente par bien des côtés à la guerre. Les rituels et « médicaments » de chasse sont nombreux et empreints de secrets qui souvent se transmettent de père en fils ou par l'intermédiaire de filières de type initiatique, de même que les manières de dépecer, les procédés de conservation de la viande, etc.

Pour le clan royal, la chasse était une des sources de revenus les plus importantes : sur le territoire de chaque chefferie pour chaque bête abattue, le chef recevait un gigot et une partie de l'échine ; de plus, si la bête tuée était un éléphant, le chef avait droit à une des deux pointes. Le roi de Bouna a aussi dans ce domaine une position largement privilégiée : il dispose de chasseurs dans de nombreux villages : ces « chasseurs du roi » (*sagalesié boisié*) résident surtout dans la partie méridionale du royaume, Bania, Gbodé, Piahi, justement la partie la plus giboyeuse. Ces territoires dépendent directement du roi et lui envoient sur chacune de leur prise, le gigot et l'échine et, pour les éléphants, la pointe, le gigot et les oreilles utilisés pour la fabrication des tam-tams ; un village, Bilakaodi, situé à 80 kilomètres au sud de Bouna était même uniquement composé de Koulango, chasseurs qui devaient au roi la presque totalité du produit de leurs chasses.

Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la chasse au fusil de traite (*twi*) était généralisée. Dans les temps anciens, la chasse se faisait à l'aide d'arc (*supako*) et de flèches (*sojo*) analogues à ceux utilisés encore aujourd'hui par les Lobi. La chasse était pratiquée soit individuellement soit le plus souvent en groupes de cinq à quinze chasseurs partant en expédition de chasse pour plusieurs jours dans les zones presque vides d'hommes. La tradition orale estime

---

(2) Sur le rôle de ces « marginaux » « pères fondateurs » d'État, cf. : Piault cité par E. Terray, 1984, p. 342.

qu'en moyenne, la seule chasse à l'éléphant rapportait au roi de Bouna plus de 60 défenses par an. En ce qui concerne la pêche, il existe des arrangements du même ordre : les produits de la pêche provenant de certaines rivières et de certains marigots sont réservés aux chefs : par exemple, les Sità habitant le village de Vonkoro sur la Volta Noire collectent un certain pourcentage des poissons pêchés dans ce secteur du fleuve pour l'envoyer au chef de Niandegi ; ce dernier en livre à son tour une partie au roi de Bouna.

Sur le plan de l'équilibre nutritionnel, comme on peut le constater, le prélèvement par le clan royal d'une partie du surplus de la production des communautés villageoises est remarquablement bien équilibré : igname et céréales correspondant aux besoins en glucides, beurre de karité correspondant aux besoins en lipides, viande de gibier et poisson correspondant aux besoins en protides animales. Un rapide calcul permet de faire une estimation au moins approximative du revenu en produits vivriers d'une chefferie d'importance moyenne, comprenant une population de l'ordre de 3 000 personnes : l'impôt en nature au moins en ce qui concerne les hydrates de carbone, 10 à 15 tonnes de céréales et 5 tonnes d'ignames, peut assurer la ration annuelle de plus de 60 personnes. Certes, il faut tenir compte de certains envois de vivres aux quartiers royaux de Bouna, notamment au moment des principales fêtes, et de la nourriture donnée aux très nombreux hôtes de passage dans la « capitale » de la chefferie et que le chef, en tant que tel se doit de recevoir, le mieux possible s'il tient à son renom ; mais même si sa maisonnée est très nombreuse – une soixantaine de personnes semble un effectif moyen – l'impôt en nature prélevé sur les communautés villageoises lui assure une proportion significative de ses besoins en produits vivriers.

Mais ces tributs en nature ne sont pas les seules ressources de la chefferie ; en matière de produits vivriers, les chefs ont leurs propres champs, de même que certains des notables de leur cour. En effet, si le chef de province, de même que tout homme de sang royal, ne travaille pas lui-même, ce sont les cadets de la maisonnée, ses domestiques et surtout ses captifs qui assurent une grande partie des travaux agricoles, le reste étant assuré par les corvées de travail exigées auprès des communautés villageoises de son territoire. L'utilisation par les chefs de corvées de travail fournies par les communautés koulango, loro et goro est largement répandue et fait l'objet d'une organisation assez systématique. Le cas du chef de Danoa (*Danoa isié*) peut être considéré comme assez typique : le samedi, c'était les hommes de trois villages, Danoa, Lagbo, et Sinégétan qui fournissaient un contingent de travailleurs (*bogbasogo*) ; le dimanche, c'était le vil-

lage goro de Tanda ; le mardi et le mercredi, c'étaient les enfants de sa cour (*béni bobuo*), captifs et autres descendants ; le jeudi, c'étaient les hommes des sept villages de la région de Sagba ; le lundi et le vendredi sont les jours (*sikiégaro*) pendant lesquels il est interdit de travailler aux champs (3).

Les contingents de travailleurs fournis par les villages peuvent aller de quelques individus à plusieurs dizaines, selon les obligations imposées par le calendrier agricole : aux époques des plus intenses travaux agricoles – défrichage et buttage des champs d'igname – des contingents supplémentaires de travailleurs sont demandés aux autres communautés villageoises qui les fournissent pour une ou deux journées. La seule contrepartie donnée par le chef pour le travail fourni par les cultivateurs était une certaine quantité d'igname qui est consommée grillée aux champs au moment de la pause de travail, à la fin de la matinée ; dans certains cas exceptionnels, rassemblement d'un grand nombre de travailleurs pour le défrichage ou le buttage d'une très vaste superficie, de la viande (bœuf, moutons ou cabris) peut être offerte par le chef aux travailleurs en même temps que la purée d'igname. Au total, le prélèvement d'une chefferie sur la main-d'œuvre des communautés villageoises, utilisée pour la production agricole, peut être de l'ordre de plusieurs centaines de journées de travail, correspondant à la production de plusieurs dizaines de tonnes d'igname (4).

L'autre ressource importante de revenus pour le clan royal est l'exploitation de la main-d'œuvre servile, captifs et descendants de captifs. De tous temps, le roi et les chefs de division territoriale ont disposé d'un assez grand nombre de captifs : entre quelques dizaines et une ou plusieurs centaines selon leur puissance et leur richesse mais aussi selon les époques. En fait, le système de production qui a toujours eu un aspect « esclavagiste » semble l'être devenu de plus en plus au fil du temps, en particulier comme on va le constater au cours du XIX<sup>e</sup> siècle qui a vu augmenter sensiblement le rôle et le nombre des captifs (5).

Les captifs étaient répartis soit dans la propre cour du chef où ils servaient en tant que domestiques, soit dans des cours attenantes à celle du chef, soit dans des campements de culture. Comme les chefs et la plupart des notables (*igbalogo*) du clan royal considéraient que c'était déchoir pour eux que de travailler

(3) Kpilé, fév. 1973.

(4) Une enquête faite à Nassian en 1967 montre qu'un champ d'un hectare planté en igname nécessite environ 380 journées de travail et produit douze tonnes de tubercules.

(5) Les paragraphes suivants reprennent une partie d'un article : Boutillier, 1975.

la terre de leurs propres mains, de nombreux captifs et descendants de captifs étaient employés sur les champs de leurs maîtres : tout au plus, ces derniers se contentaient-ils d'aller surveiller les travaux de leurs gens lors des principales opérations culturales et à l'époque des récoltes.

Mais les captifs étaient aussi employés dans d'autres secteurs de l'économie en particulier, leur rôle dans la production d'or a certainement été très important dès le commencement de la dynastie, production dont on a souligné qu'elle a été un élément moteur dans le développement du royaume. Tant le creusement de puits dans les zones aurifères que les opérations de lavage des sables contenant la poudre du métal précieux, nécessitaient une main-d'œuvre assez abondante : généralement en période de saison des pluies, favorable pour l'approvisionnement en eau, des groupes formés en grande partie de captifs, étaient envoyés sur les placers de la région ; installés dans les campements pour plusieurs mois, ils étaient employés aux diverses tâches d'extraction de l'or pour le profit de leurs maîtres. Enfin, à temps partiel, des captifs étaient utilisés soit comme porteurs, pour des opérations commerciales et à l'occasion de campagnes militaires, soit dans certaines activités artisanales comme le tissage et la fabrication d'objets de paille (panier, corbeille, etc.), et de bois (pilon, mortier, plats etc.) : dans le cas de certains de ces métiers, certains captifs devenaient de véritables spécialistes et pouvaient même y être employés presque à temps plein. Comme il a déjà été analysé, les deux principaux moyens qu'avaient les chefs de se procurer les captifs étaient la guerre (encore fallait-il y être victorieux) et l'achat. Suivant les époques, les prix sont assez variables : les périodes où les achats de captifs se multiplient sont celles pendant lesquelles des conflits éclatent dans les pays limitrophes du royaume de Bouna. C'est ce qui arrive principalement pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qui est pour Bouna l'occasion d'une prospérité croissante grâce à sa position géographique particulière, marginale par rapport aux nombreux conflits qui ravagent pendant plus de quarante ans cette partie de l'Ouest africain. Il suffit de citer ici quelques-uns de ces conflits qui furent la cause de l'asservissement de populations entières et donc de l'afflux de très nombreux captifs dans toutes les régions avoisinantes et particulièrement sur le marché de Bouna : à l'ouest, à partir de 1880, les conflits entre Tiéba et Samori puis les conquêtes de Samori dans le Ouerdougou, le Tagouana, le Djimini, le Nassian, le Gyanman, amènent des captifs d'ethnies très diverses à Bouna. Au nord-est, les razzias exécutées par les Zermabé de Gandiari et ensuite de Babatu provoquent un afflux considérable de captifs d'origine « gourounsi » sur les marchés des villes du bassin de la Volta Noire. Les prix des captifs subissent des baisses sensibles

qui permettent, même aux hommes les plus modestes, d'en faire l'acquisition ; d'autre part, le développement considérable des transactions commerciales menées par les mandataires de Samori qui cherchent à presque n'importe quel taux d'échange à vendre des captifs pour se procurer des armes, de la poudre, des chevaux et des produits vivriers destinés à l'approvisionnement de leurs armées, entraîne la naissance rapide d'assez importantes fortunes dont la plus grande partie s'investit en captifs. L'assimilation des captifs en trois générations les transformaient en « koulango » de la famille royale, pour la plupart des paysans ayant leurs champs mais travaillant aussi à temps partiel sur le champ de leur ancien maître auprès duquel leurs propres champs étaient généralement situés. Ce n'est qu'après 1860 et l'afflux de captifs de faible prix que s'amorça une transformation dans le mode d'exploitation des captifs. Jusqu'alors, les captifs étaient autant prisés pour leurs capacités de reproduction – leurs enfants s'intégraient au lignage de leur maître – que pour leur rôle dans la production : dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'inflation de captifs alla de pair avec une forte augmentation de la demande de produits vivriers en provenance surtout justement de ceux qui, comme Samori ou Babatu, jetaient les captifs à si bas prix sur le marché et qui, par les guerres et les razzias incessantes qu'ils menaient dans les régions avoisinantes, désorganisaient gravement la production vivrière. Les chefs de province prirent très vite conscience de cette nouvelle donnée de la conjoncture économique : comme l'ont exprimé très clairement plusieurs de leur descendants (Angai Isié, Niamoin Isié) : « avec le travail des captifs, grâce à la vente de produits vivriers, on pouvait acheter de nouveaux captifs ». A partir de cette époque, la capacité de production des captifs se trouva privilégiée par rapport à leur capacité de reproduction et l'on vit des chefs de province s'approprier jusqu'à 200 ou 300 captifs et les installer en villages de culture sous la surveillance de véritables intendants. La ruine du royaume par Samori et la Pax gallica qui suivit l'occupation coloniale mit brutalement fin à l'évolution qui s'était amorcée vers une société de type plus nettement esclavagiste. Une analyse des généalogies des trois quartiers royaux de Bouna a montré qu'à deux et trois générations, c'est-à-dire dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, à l'époque où Bouna se relevait de ses ruines et où la plupart des réfugiés étaient revenus, environ 40 % des individus appartenant au clan royal étaient d'origine captive, soit captifs ou descendants de captifs à la première génération – *zaga* ou *uruso* à la deuxième génération. Si ce pourcentage est retenu comme minimal à titre d'hypothèse pour déterminer l'effectif des captifs au sein du clan royal vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce chiffre rapporté à l'effectif du clan royal évalué par ailleurs à 5 000 personnes permet de situer

cette population captive à environ 3 000 ou 4 000 personnes, chiffres qui peuvent servir à titre de comparaison avec les chiffres des effectifs des autres groupements, communautés villageoises et quartiers mandé-dyula.

L'analyse historique a montré le rôle de l'or (*suga*) dans la création de la ville et du royaume de Bouna : en fait, il semble que pendant toute la période dynastique l'or ait été une des principales sources de revenus du clan royal et en particulier du roi. L'or se rencontre, soit sous forme de poudre (*suga moromu*), dans des terrains alluvionnaires, soit sous la forme de pépites (*suga kukpo*), en de nombreux points du territoire du royaume ; la région que la tradition décrit comme étant la plus riche se trouve dans sa partie septentrionale : ce sont les fameux « placers du Lobi » assez mal à propos appelés ainsi, puisque, s'ils sont situés aujourd'hui dans une région effectivement peuplée de Lobi, ces derniers ne s'y sont effectivement installés que depuis moins de deux siècles. Les centres les plus importants, ceux que les habitants désignent comme recélant « beaucoup d'or », sont alignés sur le versant oriental d'une chaîne de collines qui courent de Kambara à Nako : ce sont les territoires des villages de Komo, Dioulou, Dondou, Gourbera, Tiolo, au nord de Bouna et le long de la rivière de Lagbo, près de l'actuelle frontière entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire. Mais d'autres terrains aurifères se rencontrent en assez grand nombre à l'ouest et au sud-ouest de Bouna, notamment le long des massifs des monts Gouroungi et Gombossin sur les terres des villages de Pokiri, de Gagi et de Konzué.

Les techniques d'extraction étaient assez élémentaires, évidemment différentes selon qu'il s'agissait d'exploiter des alluvions aurifères ou des affleurements de filons aurifères. Dans le premier cas, des puits assez larges de quatre à six mètres étaient creusés par les hommes dans le lit des marigots et rivières où l'or avait été repéré : les alluvions étaient ensuite triées et lavées par les femmes qui en recueillaient la poudre d'or. Pour l'exploitation des filons, de grands puits de plusieurs mètres de profondeur étaient creusés ou, lorsque l'or se trouvait dans les collines, des galeries étaient sommairement creusées au flanc de ces collines. Le feu pouvait servir pour faire éclater certaines roches qui étaient ensuite concassées et passées au crible pour en extraire les pépites. Comme les galeries assez sommairement construites étaient étroites et basses et que les matériaux de soutènement étaient insuffisants, le travail d'extraction pouvait se révéler dangereux et les accidents y étaient fréquents.

Différentes formes d'exploitation de ces terrains aurifères coexistaient. Le roi sur l'ensemble du territoire du royaume, les

chefs de divisions territoriales sur leur territoire, de par leur droit de souveraineté, avaient la liberté d'accès non seulement à toutes les zones aurifères mais avaient une sorte de priorité pour leur exploitation. Pour procéder à l'exploitation directe de ces gisements, le roi et les chefs organisaient de véritables entreprises minières : généralement en période d'hivernage, la pluie facilitant les opérations de lavage, un certain nombre de personnes (20 à 30), hommes et femmes en général d'origine servile ou koulango, était rassemblé sous la direction d'un cadet de la famille ou d'un dépendant (koulango ou descendant de captif) ayant la confiance du chef, pour être envoyé sur les gisements aurifères. Munie de vivres, cette petite troupe s'installait pour une période de plusieurs semaines auprès d'un gisement reconnu au préalable : la production était évidemment très variable selon les lieux d'extraction mais quelques témoignages des tous premiers temps de la colonisation permettent de penser qu'elle atteignait dans certaines zones des quantités appréciables. Certains chefs avaient dans leur entourage de véritables spécialistes orpailleurs qui travaillaient pour eux en permanence. Dans cette forme directe d'exploitation, tout l'or extrait revenait évidemment à l'initiateur de l'expédition, roi ou chef de division territoriale.

Il existait une autre forme d'exploitation de ces gisements : sous certaines conditions, les habitants des communautés villageoises situées à proximité des zones aurifères allaient exploiter eux-mêmes les gisements. Les chefs de territoire pour les divisions territoriales se partageaient avec le roi une certaine proportion de l'or extrait, le reste demeurant la propriété de ceux qui l'avaient extrait : dans certains cas, la production d'or réalisée le lundi et le vendredi revenait au roi ou au chef de province ; dans d'autres cas, la production était toute entière livrée au chef de province qui, après avoir prélevé la part du roi, en rendait une partie, le plus souvent la moitié, aux orpailleurs.

Voici le résultat de premières observations faites par le commandant du Poste de Bouna (6) ; d'une correspondance en date du 25 février 1899 (soit quelques mois après l'occupation de la région par les troupes françaises) : « Je ne puis naturellement donner que de vagues aperçus sur la richesse des différents centres : à Dioulou, cinq ou six femmes qui lavaient les alluvions du marigot furent surprises vers huit à neuf heures du matin par le passage d'une reconnaissance avant d'avoir pu cacher le résultat de leur récolte ; chacune d'elle avait déjà recueilli au moins une dizaine de grammes d'or... En coordonnant tous les renseignements recueillis, je crois pouvoir dire qu'au moins à Dioulou,

(6) Archives Bouna.

à Tiola et à Kambara, un homme arrive facilement à recueillir en un jour un barifiri d'or ». Le barifiri étant égal à quatre mitkal, soit environ 20 grammes, cette estimation de l'officier français est certainement très exagérée : elle permet toutefois de penser qu'en certains points la production n'était pas négligeable. Peut-être aussi était-il ébloui par le cadeau que venait de lui faire le chef de Kambara : dix petits sachets contenant chacun un barifiri (soit près de 200 grammes) et était-il de ce fait enclin à l'optimisme en ce qui concerne la richesse des placers de la région ? La collecte de l'or était empreinte de croyances qui garantissaient au clan royal sa part dans les revenus provenant de cette activité. Ce métal précieux que l'on trouve soit à la surface du sol soit dans le sol lui-même appartient de par sa provenance à la « Terre » (*saako*) et participe à sa puissance à la fois bénéfique et maléfique. Mais comme toute l'étendue du territoire est censée être dominée par le roi de Bouna par l'intermédiaire des « chefs de terre » (*saakotésé*), l'or qui en est extrait lui revient de plein droit, quitte à ce qu'il en rende une part à ceux qui ont œuvré pour le recueillir. Aussi est-il du devoir le plus strict pour chaque personne qui extrait de l'or sur le territoire de Bouna (*Bouna saako*) d'en avvertir sans retard le souverain. Celui qui manquerait à cette obligation se verrait à bref délai en danger de mort : « la terre va le saisir et le tuer » disent les koulango.

En fait, dans le contexte idéologique du royaume, l'or est doublement sacré, puisqu'émanant de la terre, élément sacré sur lequel le clan royal a un pouvoir éminent, bien que médiatisé par les chefs de terre ; l'or est aussi la matière dont est fabriqué le support matériel des mânes royales de Bunkani : d'ailleurs il faut rappeler qu'à ce titre, tous les membres du clan royal descendant de Bunkani ont l'interdiction de porter ou d'utiliser le moindre ornement ou objet fait en ce métal précieux. Cet interdit implique que l'or a un statut très particulier à Bouna en comparaison avec celui qu'il a dans la plupart des royautes voisines et notamment dans les royautes akan. Aussi bien pour les Asante que pour les Abron du Gyaman et pour les Agni du Ndényé (7), l'or est la richesse par excellence : il est l'élément principal de l'ornement de tous les symboles de la chefferie (chaise royale et autres regalia) comme il représente l'essentiel des « trésors » de chefferie, soit sous forme de pépites, soit sous forme de poudre d'or. Enfin, de par sa nature quasi sacrée, il est la matière préférée pour la fabrication de nombreux objets de prestige et notamment celle de toutes sortes de bijoux : bagues, chaînes, colliers, bracelets, etc., aussi bien d'ailleurs portés par les hommes que par les femmes. A ce triple titre, l'or fait dans ces sociétés l'objet d'une accumula-

(7) Cf. par exemple C.H. Perrot, 1982, p. 141 et ss.

tion intense. Quel peut être l'impact sur ces sociétés de ce type de comportement par rapport au métal précieux ? Et par différence, quel peut être l'impact d'un comportement radicalement inverse sur une société comme celle de Bouna ?

Une analyse économique, qui serait caricaturalement abstraite dans la mesure où elle ne tiendrait que faiblement compte des structures de production et des valeurs en honneur dans une société, permettrait de montrer que cette accumulation d'or n'est que thésaurisation et se fait au détriment d'investissements productifs, achat de captifs par exemple, l'accumulation de captifs permettant une production accrue de produits vivriers et artisanaux destinés à la vente et aussi une production supplémentaire d'or comme à Bouna où le sol et le sous-sol peuvent supporter un accroissement de son exploitation. La rupture des systèmes de production dont on sait qu'ils étaient déjà en pleine mutation à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et l'absence totale de données économiques chiffrées pour ces périodes ne permettent pas de discerner les différences dans l'évolution de ces systèmes par rapport à ce seul facteur qu'est le comportement vis-à-vis de l'or.

L'enquête historique faite sur les sources de revenus du souverain de Bouna recèle certaines contradictions. D'un côté, tous les informateurs et les documents écrits d'archives s'accordent pour souligner l'abondance et la richesse, au moins relative, qui caractérisait la cour du roi. D'un autre côté, il est très difficile de faire préciser l'origine de ces revenus. Ces contradictions, quand elles sont signalées aux informateurs, ne sont pas reconnues par eux comme telles : ils invoquent le caractère absolu du pouvoir royal pour les nier. « Tout lui étant dû, ses sujets se pressaient à sa cour et lui apportaient des présents nombreux et variés en échange des conseils et des faveurs qu'ils ne manquaient jamais de venir solliciter. D'autre part, tout était permis au roi qui, au moins en ce qui concernait les produits vivriers, procédait auprès des villages à toutes les réquisitions qui étaient nécessaires pour le ravitaillement de la cour. »

En fait, une distinction s'impose entre les revenus perçus par la maison royale au titre de la gestion normale du royaume avec une périodicité régulière et les ressources de caractère exceptionnel. Parmi les premiers, il faut mentionner :

- les tributs en nature envoyés par toutes les chefferies provinciales et par un certain nombre de villages à l'occasion de toutes les grandes fêtes célébrées dans le royaume à Bouna. Ces tributs étaient tarifés et faisaient l'objet d'une comptabilité précise ;

- les taxes en nature prélevées quotidiennement sur le marché de Bouna par son collecteur, le *yabélégé* ; cette taxe était perçue auprès des femmes venant vendre des produits vivriers

sur le marché : elle représentait une certaine proportion des marchandises vendues, par exemple, le contenu d'une petite calebasse pour une corbeille. Le produit de cette taxe, en dehors d'une petite proportion de certains produits retenue par le *yabêlégé* (par exemple le cœur de tous les animaux tués et vendus sur le marché), était destiné à la cour du roi ;

– les taxes, amendes et revenus divers provenant de l'exercice de la justice méritent une attention particulière dans la mesure où c'est un domaine réservé aux détenteurs de la chefferie (*isiégé*), aux différents échelons de la hiérarchie mais où le chef supérieur de Bouna détient le rôle privilégié.

C'est en raison de l'identification de l'État avec le clan royal, que l'appareil judiciaire énonce les sanctions et opère ses prélèvements sur les communautés villageoises au même titre que les autres tributs. Le règlement des conflits et l'exercice de la justice obéissent à des règles qui, si elles semblent très diverses selon la nature des litiges, les fautes sanctionnées et selon les parties en présence, n'en sont pas moins d'une grande précision. La justice se rend à trois principaux niveaux : en ce qui concerne les délits relativement peu graves – adultères, coups et blessures légères, larçons, non remboursement de dette, etc. – les affaires sont réglées soit au niveau du village, si les deux parties appartiennent à la même communauté villageoise, soit au niveau du chef de division territoriale, si les parties appartiennent à deux villages différents ou si l'une des deux parties appartenant au même village, choisit de saisir ce chef. Le chef de division territoriale réunit une petite cour de notables qui exerce des fonctions qui sont autant d'arbitrage que de justice. Dans certains litiges comme le vol ou le faux témoignage, l'une des parties peut demander que l'autre partie subisse une épreuve d'ordalie, pratique assez fréquemment utilisée mais qui est exercée par le *Goroisié* dont on a décrit par ailleurs les fonctions de « chef de terre ».

Comme dans beaucoup d'autres domaines, la justice est assez fortement centralisée : c'est au sein de la cour du roi à Bouna que se tient le principal tribunal du royaume. Il est présidé par le *Tamida* qui est le juge suprême et est assisté de trois à cinq notables, *samadusogo*, « ceux qui disent les paroles » qui jouent les uns le rôle d'avocat et celui de procureur, les autres les rôles de jurés. Le *Tamida*, nommé à vie, est désigné par le roi parmi les koulango de la famille royale pour ses qualités d'esprit et de caractère. Le *Tamida* juge en appel pour tous les jugements et arbitrages rendus au niveau des villages et des chefferies de divisions territoriales ; d'autre part, il est saisi obligatoirement de toutes les affaires importantes – crimes de sang, adultères des épouses de chefs, dettes commerciales, etc. – ainsi que de toutes les affaires où l'une des parties souhaite que le jugement soit

confié au roi. En effet, c'est au nom du roi ou de ses ancêtres royaux, les descendants de Bunkani, que le Tamida juge ; c'est d'ailleurs le roi que le Tamida informe le premier du jugement rendu sans qu'il exerce une influence quelconque sur le jugement rendu.

Le rôle des ancêtres royaux omniscients et tout puissants est parfois directement introduit dans l'exercice de la justice : ce sont les cas où l'une des parties met, pour ainsi dire personnellement, en cause l'un de ces ancêtres. C'est la procédure dite du serment au roi : l'une des parties prend à partie l'un des rois défunts pour l'assurer de sa bonne foi ou de son bon droit : « *mi kpara Kambogpi* » (pour les hommes de Gago) « je jure sur Kambogpi ». On peut jurer soit une certaine somme d'argent, soit un objet quelconque si c'est cet objet qui est en litige, soit même une personne comme en cas d'adultère où c'est fréquemment la femme accusée qui est l'enjeu du serment. La sanction du serment au roi est évidemment la mort pour celui qui a faussement prêté serment, mort qui sera directement ordonnée par le roi au nom duquel le serment a été prêté : mais l'opinion générale est qu'il est impensable qu'un homme fasse un faux serment. La somme, l'objet ou la personne qui est comme la base matérielle du serment, revient de plein droit au roi, quitte pour ce dernier à en disposer selon son bon vouloir en faveur de la partie au procès reconnue comme gagnante ou parfois aussi en faveur du juge. Lorsqu'il s'agit d'une somme d'argent, le roi procède à une redistribution entre la partie qui a gagné le procès, le *tamida* et lui-même, s'en réservant une proportion variant généralement entre le tiers et les deux tiers.

Dans les procès conduits avec la procédure normale, les condamnations sont très précisément codifiées par la coutume : amendes, sanctions corporelles, corvées de travail, mort. La gamme des peines est étendue : elles sont prescrites suivant la nature du délit et aussi suivant le statut de la personne en cause. D'autre part, au moins en ce qui concerne les affaires sanctionnées par la remise d'une certaine somme d'argent – remboursement de dettes, d'argent ou d'objets volés, amendes diverses – la responsabilité collective au niveau du groupe familial du condamné est reconnue : ce sont ses « parents » qui paient pour lui s'il n'est pas lui-même solvable.

Pour les cas d'adultère, le statut des personnes en cause influe particulièrement sur les sanctions requises par la loi coutumière. L'adultère, s'il est commis entre l'épouse d'un chef et un homme koulango, est puni de la peine de mort pour ce dernier ; si l'adultère de l'épouse du chef se fait avec un homme de sang royal, la sanction en est pour ce dernier la déportation (*ledémé*) hors du territoire du royaume. La sanction de l'adultère pour un

homme du commun, koulango ou cadet du clan royal, est la saisie de la récolte des champs et la confiscation des animaux (bovins, ovins, caprins) qui reviennent au roi ; l'adultère pour une femme de même statut est sanctionné par la remise de la coupable au roi qui peut en disposer comme il l'entend.

En cas de crime, si celui qui a tué est un captif, la peine de mort qui est la sanction normale du crime peut se résoudre en la vente du captif criminel hors des frontières du royaume. Aussi bien au niveau de l'adultère des épouses de chefs que des crimes commis par les captifs, on reconnaît une « justice de classe » qui tend à défendre les privilèges de la classe dominante : d'une part, les chefs qui, en raison des facilités qu'ils ont à se procurer de nombreuses épouses, ont des taux de polygamie élevés et ont, de ce fait, à se défendre contre l'infidélité de leurs épouses trop nombreuses. D'autre part, la discrimination de la justice vis-à-vis des captifs met en évidence certains aspects « esclavagistes » de la société : le captif représentait aussi une valeur marchande. S'il se conduisait selon les normes admises, il était traité selon son statut ; s'il transgressait ces normes, il devait être jugé : mais plutôt que de le punir, il était avantageux pour son maître, donc pour les groupes détenteurs du pouvoir qui étaient ceux justement qui possédaient le plus de captifs, de le revendre à l'extérieur du royaume : cette vente permettait de se débarrasser d'un criminel ou d'un voleur, sans que cela se traduise par une perte en capital.

A la période précoloniale, les amendes (*ware*) étaient payées, soit en cauris, soit en animaux : certains frais de justice étaient aussi exigés de celui contre qui le jugement était prononcé ; suivant l'importance de l'affaire, ces frais oscillaient entre un millier et dix milliers de cauris, répartis entre le juge, ses assesseurs et le roi. Les peines corporelles sanctionnaient d'autres délits comme les vols, coups et blessures : le coupable était mis au fer – *pieso* – pour une période de un à trois mois ou recevait un certain nombre de coups de chicotte (*levlé*). La peine de mort, sanctionnant surtout les meurtres et les adultères avec les épouses de chef, étant exécutée par les bourreaux du roi, des hommes de la cour de Lorombodi Haindjo qui tranchaient les têtes des condamnés avec le sabre (*zucco*). Pour les peines les plus graves, des procédures de grâce étaient prévues par la coutume : soit un homme poursuivi se réfugie dans la grande mosquée (*misiri ba*) de Bouna, soit il se réfugie auprès des grands sanctuaires du royaume, ceux de Tingo, de Saï ou de Biguilaye, la condamnation est alors atténuée ou suspendue ; par exemple, celui qui s'était mis sous la protection de la Grande Mosquée devait offrir un mouton à l'imam, l'épouse adultère du roi réfugiée à Biguilaye devait rentrer dans la cour de sa mère et non plus chez son mari.

On a vu par ailleurs que l'aristocratie tribale formait avec la bourgeoisie marchande de la ville de Bouna deux minorités privilégiées dont les intérêts étaient convergents et qui trouvaient donc leur avantage à s'appuyer l'une sur l'autre pour renforcer leur prospérité. En principe, le roi ni aucun membre éminent du clan royal ne peuvent s'adonner directement à des activités commerciales, comme certains membres de l'aristocratie française sous l'Ancien Régime pour lesquels c'eût été déchoir. Le commerce était « affaire de Dyula » et un « fils de chef » (*ibio*) ne pouvait « faire le Dyula ». Mais cette règle semble souvent n'avoir eu qu'un caractère formel puisque, par l'intermédiaire de dépendants, des achats et des ventes étaient réalisés pour le compte du roi, des chefs et des principaux notables : les « gardiens du vestibule » (*zungbésié*) sous le contrôle du « chef du sang » (*tonisié*) étaient notamment préposés à ce rôle ainsi que d'autres membres du clan royal, serviteurs, descendants de captifs.

Au sein de la société globale, la juxtaposition de systèmes de production différents correspond à celle de valeurs et de comportements spécifiques. Le clan royal, de par son origine, revendique des vertus d'aristocratie guerrière : sa domination sur les communautés villageoises et sur les groupements mandé-dyula urbanisés provient de son droit de conquête. Maintien de l'ordre, paix civile, sécurité des routes commerciales et des transactions, respect des frontières avec les États limitrophes sont autant de tâches assurées par le clan royal qui est supposé vivre en permanence sur le pied de guerre et dont tous les hommes valides sont en état de porter les armes. Le clan royal entretient une cavalerie de combat, maintient au niveau le plus élevé possible ses stocks d'armes, de poudre et de munitions ; en son sein, un des plus grands notables est le *Tonisié*, le chef des armées, et les grands tambours de guerre sont toujours prêts à retentir pour appeler à la mobilisation des troupes. Les vertus en vigueur sont analogues à celles qui étaient prônées dans la Sparte antique : le courage et l'audace à la guerre, le respect et la fidélité au souverain. Les images négatives rapportées dans les récits de la tradition orale sont la trahison, comme celle du prince Naï de Kunga au cours du troisième conflit avec les Abbron, et la peur ; celle-ci se constate quand l'impact des balles est visible sur le dos du guerrier mort : la sanction prévue en est la privation de funérailles et de tombeau, le comble de la honte et du déshonneur. Certes dans cette société, la notion de richesse existe aussi mais elle n'est réellement valorisée que par son rapport au contexte que l'on vient d'évoquer et aussi par rapport aux règles de dévolution du pouvoir et des biens qui assurent l'unité et la continuité au clan royal. En effet, ces règles qui seront brièvement décrites au chapitre suivant, impliquent à la mort d'un chef la redistribution la

plus étendue possible de tous ses biens à ses « frères » et à ses « fils », autres agnats du clan royal. Il n'y a pas, par exemple comme dans les pays akan, de « trésor de chaise » (*bya*) qui se transmette de chef en chef en même temps que le pouvoir : à Bouna aussi bien les vêtements que les armes, le bétail, les épouses et les captifs sont répartis entre les membres de sa parentèle de telle sorte que l'accumulation de richesse d'une génération à l'autre est rendue pratiquement impossible.

Enfin, comme l'a souligné E. Terray (8) à propos de la société abron, si proche géographiquement et culturellement du royaume de Bouna, l'enrichissement ne saurait être dans ces sociétés une fin en soi ni un moyen de promotion sociale : « Dans le royaume du Gyaman comme, semble-t-il dans le royaume asante, l'enrichissement de l'individu à travers le seul exercice d'activités privées se heurte assez vite à des barrières infranchissables, et il n'entraîne par lui-même que peu de conséquences sociales ; un homme qui se consacrerait par exemple entièrement au commerce susciterait vite, en cas de succès, la convoitise du roi et des chefs de province et se verrait très probablement frappé sous les prétextes les plus variés, d'amendes suffisamment fortes pour ralentir très sensiblement ou même arrêter définitivement son ascension... » D'ailleurs, il faut compter aussi avec les forces surnaturelles manipulées dans l'imaginaire par toutes sortes de personnages, sorciers, jetteurs de sort qui tendent à limiter ou à supprimer les comportements visant à introduire des inégalités dans les domaines où la tradition et la coutume ont prescrit des ordres hiérarchiques « normalement » incontournables.

Pourtant assez paradoxalement, si l'on traverse une de ces ruelles tortueuses qui entourent les quartiers occupés par le clan royal pour pénétrer dans une de ces vastes concessions où demeure l'un de ces Dyula, négociants aisés, que dans un autre contexte social, on qualifierait de bourgeois, on se trouve confronté avec des comportements et des valeurs opposés mais peut-être complémentaires. Insérés, en effet, dans le réseau de commerce à longue distance, ils ont des fonctions dont on peut retrouver les équivalents dans les systèmes capitalistes ou précapitalistes (9). En tant qu'intermédiaires entre des producteurs répartis sur différentes régions spécialisées dans des marchandises diverses, ils jouent sur les distorsions dans les termes de l'échange pour s'assurer un gain maximal. Leur intérêt peut aussi être de

(8) Pour les « oathfees » dans le royaume mamprusi, cf. Rattray, 1932, p. 560 ; E. Terray, 1984, p. 1482-1483.

(9) « Les peuples commerçants dans le monde antique existaient, à la manière des dieux d'Épicure, dans les espaces interstellaires ou plutôt comme les juifs dans les pores de la société polonaise. » Marx, *Le capital*, 1960, VI, p. 338.

multiplier les opérations de négoce, la recherche du profit étant leur objectif ultime. De cette société de négociants, de nombreux auteurs-explorateurs européens du XIX<sup>e</sup> siècle (Caillié, Mollien, Mungo Park, Binger, Monnier, etc.), surpris de retrouver au cœur de l'Afrique une mentalité qu'ils connaissaient bien sous d'autres latitudes, en ont fait une description détaillée. Les normes de consommation des plus aisées de ces négociants sont sans rapport avec celles des couches de populations les plus défavorisées : vastes maisons, riches vêtements, mobilier, armes et ustensiles diversifiés, nourriture abondante et variée, beaucoup de ces biens de prestige provenant d'importations de pays lointains dont on sait qu'ils détiennent le monopole. D'ailleurs, comme on le verra ultérieurement, leur niveau de vie élevé ne s'observe pas seulement sur le plan de la consommation de biens matériels, l'éducation et la culture y sont des valeurs reconnues et leur pratique est encouragée par les *karomoko*, ces maîtres en connaissances de l'Islam. Les lettrés sont nombreux et ce sont eux qui assurent auprès du roi et de la cour le principal des liaisons épistolaires et diplomatiques avec les souverains des royaumes proches et lointains : Kong, Kumassi, Djenné, etc.

En effet, comme l'aristocratie tribale et les groupements mandé-dyula habitent des quartiers voisins au sein de la même ville et comme les mariages sont fréquents entre notables dyula et filles du clan royal, de très nombreux liens de parenté et d'alliance se sont tissés entre les deux communautés. Que ce soit au niveau de la vie quotidienne où la parenté et le voisinage assurent une très forte densité d'échanges de toute nature, ou au cours de l'histoire du royaume où les événements heureux ou dramatiques ont été vécus ensemble, il s'est créé au cours des siècles une véritable symbiose entre les diverses communautés, symbiose qui n'a pas manqué d'avoir de profondes conséquences sur les valeurs et les comportements économiques des deux différents types de société en présence. Comme niveau de vie élevé et richesse sont étroitement associés au rang social et au pouvoir, les deux types d'élite vivant côte à côte se sont, pour ainsi dire, imposées l'une à l'autre des rapprochements ou des équivalences dans les normes de consommation et dans les échelles de valeur concernant les privilèges et les biens de prestige. Pourtant, cette osmose n'a pas empêché les deux communautés de garder certains traits spécifiques tenant d'une part à leurs fonctions et d'autre part à leur idéologie et de rester très différenciées.

## Règles d'alternance et continuité du pouvoir

En Afrique et plus particulièrement en Afrique de l'Ouest, les royaumes connaissant des systèmes de succession par rotation entre plusieurs unités dynastiques sont relativement nombreux (1). Dans les bassins des fleuves Comoé et Volta, c'est-à-dire dans la sous-région où se trouve Bouna, la quasi-totalité des royaumes lui faisant frontière rentre dans cette catégorie : Wa, Gonja, Gyaman, Gan. Cependant d'un royaume à l'autre, les modalités de rotation peuvent être radicalement différentes. Ce passage en alternance du pouvoir pose, en effet, un certain nombre de problèmes que l'on va maintenant examiner.

En premier lieu, il s'agit de définir les « unités dynastiques » et d'analyser la régularité de l'alternance. A Bouna, comme cela a été analysé, ces unités semblent correspondre aux trois lignages (*hwogo*) qui composent le tronc principal du clan royal. Mais la rotation entre les trois branches a-t-elle toujours été respectée réellement ou résulte-t-elle d'un arrangement à posteriori des différents rois ayant régné et que la tradition répartirait suivant l'ordre prescrit entre les trois lignages-quartiers ? Cette question paraît d'autant plus importante pour le royaume de Bouna que des anthropologues-historiens ont montré que, pour un certain nombre de royaumes proches, en particulier pour celui de Wa et celui du Gonja (2), cette régularité de l'alternance n'existait pas dans la réalité mais seulement dans la théorie politique indigène : effectivement le pouvoir passe successivement à plusieurs « unités d'organisation » mais selon des modalités très diverses qui vont de la rotation stricte à des formes de rotations irrégulières qui impliquent généralement des situations historiquement détermi-

---

(1) J. Goody, 1966, p. 172 et ss.

(2) *Ibid*, p. 142 ; Ph. Ferguson et I. Wilks, 1970, p. 354.

nées où les rapports de force entre les deux ou trois (ou plus) « unités dynastiques » jouent un rôle prépondérant. D'ailleurs à ce niveau de l'analyse, la terminologie généralement employée qui parle de « systèmes de successions polydynastiques » peut être à l'origine de confusions fâcheuses que Goody a cherché à dissiper par une analyse des divers systèmes de ce type observés en Afrique. Il distingue, en effet, selon que les « unités d'organisation » entre lesquelles le pouvoir circule sont des dynasties indépendantes ou des segments d'une même unité dynastique ; au premier type de système qui, à notre avis, devrait seul mériter le terme de « polydynastique » correspond un certain nombre de royaumes tels que les royaumes hausa du Nigeria et bariba sur les confins Bénin-Nigeria. Au second type appartiennent tous les systèmes dans lesquels les différentes « unités d'organisation » tout à tour titulaires du pouvoir ont entre elles des liens de parenté, c'est-à-dire peuvent retracer leur ascendance à un même ancêtre : ces unités forment ensemble une seule dynastie dont elles sont les segments ; Bouna comme le Gonja, Wa et Nupe sont des exemples de ce type qu'on pourrait appeler « système de succession par alternance intradynastique ».

J. Goody remarque que (3) « structurellement, la différence n'est pas grande ; dans les deux cas un équilibre est préservé entre les différents groupes dynastiques ». Cette affirmation de Goody paraît juste s'il entend par cette formule que tout système de succession par alternance implique une distribution et une redistribution périodique du pouvoir entre différents groupes. Toutefois la ressemblance « structurelle » entre les deux types de systèmes semble bien se limiter à ce principe très général. En effet dans le cas d'un système à « succession par alternance intradynastique » comme le montre l'exemple de Bouna, tous les membres des trois lignages royaux (*lwogo*) se considèrent comme descendants d'un même ancêtre commun, Bunkani, et, à ce titre, se sentent impliqués dans le même réseau de parenté, où chacun à sa place est grand-père, père, fils ou petit-fils, : cette ascendance commune et ces liens de parenté entraînent des relations et des comportements spécifiques qui, s'ils ne sont pas forcément et toujours de solidarité, excluent les actions d'hostilité ouverte. La tradition qui se souvient de certains conflits occultes n'a pas retenu de conflits déclarés ni a fortiori de conflits armés entre les lignages royaux : la multiplicité des possibilités d'arbitrage et surtout l'omniprésence et l'omnipotence des ancêtres défunts représentés par leurs mânes sacrés empêchent l'éclatement des conflits et assurent les moyens de leurs règlements. A ce point de vue,

---

(3) *Ibid*, p. 159.

comme d'ailleurs l'a signalé J. Goody à propos du royaume gonja, l'opposition est profonde entre la très grande majorité des monarchies en Europe, en Orient, en Afrique même dont l'histoire baigne dans le sang des rois, des dauphins, des proches parents des rois sans cesse complotant et s'assassinant les uns et les autres et une monarchie comme celle de Bouna pour laquelle le déroulement régulier des successions semble ne pas avoir été souvent remis en cause, sauf par des facteurs extérieurs au royaume lui même, guerres et invasions.

Une approche de type fonctionnaliste montrerait que les règles et les modalités de succession forment à Bouna un système où les possibilités de promotion et les garanties contre l'arbitraire de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie sont suffisantes pour assurer un fonctionnement sans risque de heurt grave. On peut prendre l'exemple d'un membre de la famille royale dont les tendances déviantes le placeraient en dehors de l'idéologie commune basée sur le culte des ancêtres et sanctionnée à tout instant par leurs interventions : si l'on suppose qu'il appartient au lignage Gago auquel appartient aussi actuellement le roi et que son âge déjà avancé lui ait donné droit à la chefferie de Kpon, une action perpétrée contre ce roi et aboutissant à sa mort ouvre le processus de successions en chaîne : un Piawar devient roi de Bouna, un Kunga prend la chaise de Danoa, etc. et le Gago qui était chef de Kpon se retrouve chef de Niandegi. Les processus de promotion dans la hiérarchie impliquent un si grand nombre de personnes réparties dans les trois lignages que la réalisation d'un seul meurtre ne suffit pas pour atteindre la chefferie supérieure : toute une série de meurtres serait nécessaire avec tous les aléas que cela suppose et les interférences possibles et probables des morts et des maladies qui ne peuvent manquer de modifier l'ordre des successions tel qu'il résulterait d'un projet criminel.

Pourtant il semble y avoir quelque gêne de la part de l'observateur à affirmer la régularité de l'alternance de la succession entre les trois lignages : cette règle d'alternance qui est énoncée par les notables du royaume n'est-elle pas que théorique et ne recouvre-t-elle pas une certaine variété de cas successoraux particuliers que la tradition orale aurait arrangée à posteriori pour les faire « rentrer » dans le cadre de la règle théorique ? En fait, toutes les informations recueillies concordent pour confirmer cette régularité dans l'alternance, informations d'autant plus faciles à vérifier qu'une coutume particulière au royaume de Bouna projette matériellement sur le sol de la ville de Bouna la série de ceux qui successivement ont régné sur le royaume. Cette

coutume qui a été décrite dans ce texte (4) prévoit qu'à la mort de chaque souverain, une case (*dao bo yogo*) lui est consacrée à l'intérieur même du quartier auquel il appartient ; cette case est gardée par une des femmes du quartier qui est appelée *dao boyéré*, c'est-à-dire épouse du roi, et par l'un des membres mâles *dao bésié* de la cour-quartier ibio. Chaque roi défunt est ainsi matérialisé à l'intérieur de son quartier par la case qui porte son nom ; aussi n'est-il pas surprenant que la liste des rois ayant appartenu à chacun des trois quartiers soit connue de tous les notables, avec pour chaque quartier l'ordre dans lequel ils ont régné, ordre qui, comme on l'a aussi expliqué, conditionne celui dans lequel sont nommés par primogéniture les gardiens des cases des rois défunts. Cet ordre de succession des rois par quartiers correspond d'ailleurs exactement avec les généalogies telles qu'elles ont été reconstituées oralement auprès des vieillards de chacun des trois quartiers.

Un des rares exemples de succession royale pour lequel on dispose de documents écrits (5) vient confirmer ce qui vient d'être avancé sur la régularité de la rotation entre les trois branches dynastiques. Le roi Degbango venant de mourir dans des conditions assez peu claires mais, en tout cas, liées à l'occupation de Bouna par les sofas de Samori, aux combats et aux massacres qui l'accompagnèrent, les Anglais conduits par Henderson et Ferguson cherchèrent à éveiller une résistance contre Samori de la part des habitants de Bouna et de leurs vassaux lobi ; se rendant compte qu'un royaume sans chef avait peu de chance de se ressaisir, les Anglais suggérèrent aux nombreux réfugiés de Bouna se trouvant dans la région lobi-birifor de Dokitā où ils étaient installés de procéder à la nomination d'un nouveau roi. Après une enquête auprès des notables de la région et même de quelques chefs lobi, Henderson et Ferguson n'enregistrèrent que deux candidatures dont la première seule, celle d'Angaï Masa, leur parut sérieuse : à vrai dire, c'était plus même qu'une candidature dans la mesure où Angaï Masa se présenta et fut reconnu par ses concitoyens comme l'héritier présomptif à la chefferie de Bouna (qu'Henderson et Ferguson habitués aux traits culturels gonja traduisaient par « peau » : « skin »). D'ailleurs, lorsque, encore sous la pression des Anglais, les réfugiés de Bouna procédèrent à l'intronisation du nouveau *Bouna Isié*, Angaï Masa fut effectivement proclamé roi sans qu'on entende jamais parler d'une autre candidature possible. Il est donc très remarquable que des habitants de Bouna groupés en « faction »

(4) Cf. p. 200 du présent texte.

(5) PRO. CO. West Africa 529.

n'aient pas profité de la situation de trouble extrême dans laquelle se trouvait plongée la région pour faire passer ou au moins mettre sérieusement en avant une candidature concurrente à la candidature « officielle ». Les Anglais, qui à cette période étaient les arbitres de fait de la situation, n'étaient que faiblement au courant des structures politiques de Bouna (seul Ferguson qui avait passé trois semaines à Bouna en avril 1894 et commençait à bien connaître les Northern Territories était à même de comprendre les mécanismes de ces royaumes) et étaient dans une situation politique et militaire très délicate en face des importantes troupes de Samori cantonnées à Bouna ; par rapport aux troupes françaises venant du Soudan et bien décidées à s'installer dans la région de Bouna, n'importe quel groupement ou parti qui aurait affiché des sentiments très pro-britanniques mais très anti-Samori et anti-français aurait eu peut-être des chances d'usurper la « chaise » de Bouna et d'en priver, au moins provisoirement, le quartier Kunga dont c'était le tour d'y avoir droit. Au lieu de cette intrigue possible, il semble que tous les sujets de Bouna ayant survécu à la guerre et disséminés sur plusieurs territoires se soient ralliés à leur nouveau roi dont la légitimité était comme une garantie de renaissance et de reconstruction de leur royaume. Angaï Masa était bien en effet le successeur « normal » : son prédécesseur Degbango appartenait au lignage-quartier de Pia-war, c'était donc le tour du quartier-lignage Kunga de prendre la chefferie supérieure ; le chef d'Angaï étant en tête de toutes les chefferies territoriales auxquelles pouvait prétendre les Kunga, la légitimité de la succession était donc préservée (6).

Cette structure polydynastique ou plutôt selon la définition avancée au début de ce chapitre, ce « système de succession par alternance intradynastique », se retrouve de l'autre côté de la Volta Noire à Wa même et dans sa région avec des caractéristiques proches de celles qui ont été analysées pour Bouna principalement et, plus brièvement, pour Angaï et pour Yalo. D'après J. Goody (7) : « Comme la chefferie de Dorimon et celle de Wechiau (8), la chefferie de Wa circule parmi les segments majeurs du lignage. Celui-ci comporte quatre segments dont les ancêtres fondateurs sont les « fils » de Sorliya, fils de Derzégo : chacun de ces quatre segments a comme centre de son lignage un village situé à moins de huit kilomètres de Wa et qu'on appelle une « porte » (gate) de la ville. Chacun est effectivement situé

(6) Sur la place particulière d'Angaï au sein des chefferies territoriales : Cf. Chapitre 3.

(7) J. Goody, 1954, p. 15.

(8) Dorimon et Wechiau sont les centres des deux principales chefferies satellites de celle de Wa.

sur une des principales routes d'accès, et la chefferie de Wa a théoriquement circulé à tour de rôle entre les détenteurs de ces chefferies locales. Les quatre « portes », Busa, Pirisi, Sing et Goli, étaient associées respectivement avec les segments connus sous les noms de Yijiisi, Nadzaré, Dzanguasi et Nakpaasa. Chaque segment a aussi son propre quartier dans la capitale elle-même ». Sorliya est le héros fondateur du royaume de Wa, au même titre que Bunkani est celui de Bouna ; comme celui de Bunkani, d'ailleurs, Derzégo, le père de Sorliya est d'origine dagomba (9), ce qui peut expliquer les similitudes entre les structures politiques des deux royaumes.

Pourtant ces caractéristiques ne doivent pas occulter les différences importantes existantes entre ces systèmes et l'originalité de la charte de succession de Bouna. En effet, comme l'a bien montré J. Goody en analysant ces structures polydynastiques qui assurent la rotation du pouvoir avec ses devoirs et ses profits entre les segments qui constituent le clan royal, il en existe deux variantes. Dans la première, la rotation se fait entre des segments de lignage qui ont une implantation géographique propre, division territoriale ou province : comme à Wa, où chaque « division » est commandée par l'aîné du segment de lignage qui peut devenir souverain lorsque c'est le tour pour son segment de lignage de régner, le commandement de la division étant alors repris par son successeur dans le segment du lignage. Dans la seconde forme, il existe un système de promotion à l'intérieur d'une hiérarchie de chefferies attribuées alternativement aux aînés des segments de lignage composant le lignage royal, chaque promotion propulsant les prétendants vers le sommet, c'est-à-dire la fonction de souverain. La principale différence entre les deux variantes du système est que, dans la seconde, les segments du lignage n'ont pas d'assise territoriale, véritable « porte » vers le pouvoir suprême.

D'ailleurs, le système prévalant à Bouna n'est pas un exemple pur de l'une ou l'autre des variantes qui viennent d'être décrites : on se trouve en fait devant une combinaison de ces deux variantes, puisque la chefferie de la province de Niandegi est bien « appropriée » par le segment de lignage des descendants de Gago et à ce titre est bien une « porte » d'accès au pouvoir supérieur de Bouna, tandis que les deux autres branches, Piawar et Kunga, se partagent en alternance la province de Danoa qui ainsi ne fonctionne qu'aléatoirement comme « porte » d'accès, c'est-à-dire seulement lorsque c'est au titulaire de la chefferie de Danoa d'accéder à son tour au pouvoir supérieur.

---

(9) J. Goody, 1954, p. 13.

Le système de dévolution successorale des chefferies dans son ensemble paraît correspondre à un schéma de redistribution maximale du pouvoir : le nombre relativement élevé de chefferies territoriales de petite et moyenne importance et le rythme assez rapide des promotions qui suivent les décès des chefs les plus hauts placés dans la hiérarchie, sont autant de facteurs tendant à assurer au plus grand nombre les meilleures chances d'acquérir des pouvoirs de plus en plus forts et donc à calmer l'appétit des plus ambitieux.

Si le zèle et le courage des soldats des armées napoléoniennes étaient liées à une idéologie selon laquelle « chaque soldat avait un bâton de maréchal dans sa giberne », c'est-à-dire pouvait avoir l'espoir, grâce à ses qualités de combattant, d'accéder aux plus hautes fonctions militaires, le caractère généralement non conflictuel des rapports socio-politiques à Bouna semble lié à la probabilité au moins théorique qu'à chacun des membres du clan royal d'accéder à la hiérarchie des commandements territoriaux et à la possibilité d'obtenir éventuellement la magistrature suprême ou tout au moins l'une des trois ou quatre plus importantes chefferies ; il est hors de doute que la part d'arbitraire et d'exploitation qui est liée aux yeux des sujets du roi à son exercice du pouvoir – les rituels d'intronisation l'attestent – est d'autant plus aisément supportée que ces sujets ont l'espoir et une certaine probabilité de pouvoir un jour futur profiter pour eux mêmes de ces avantages du pouvoir.

Cette redistribution assurée par le système de succession ne se situe pas seulement au niveau du pouvoir mais aussi à celui de la richesse en biens et en personnes : l'héritage comprend en effet deux parties principales, l'une liée à la chefferie elle-même et qui se transmet en même temps qu'elle, l'autre qui est comme un bien « propre » du souverain et qui est réparti à sa mort entre ses héritiers directs, c'est-à-dire principalement ses enfants, fils et filles. Les biens de la chefferie comprennent essentiellement les regalia, chaise, sabres de cérémonie, tambours de guerre. Les biens propres ont une importance économique beaucoup plus grande ; accumulés par le souverain tout au long de sa carrière de chef, ils peuvent représenter une somme de biens relativement considérable : armes, pagnes et vêtements mais surtout cauris, or et captifs. Occupant en quelque sorte un statut intermédiaire entre les biens de la chefferie et les biens propres, les épouses du roi sont à sa mort redistribuées selon des règles particulières qui les attribuent à des membres des trois lignages du clan royal.

La combinaison de ces trois formes d'héritage suivant la nature des biens transmis, s'appliquant successivement à chacun des trois lignages selon la règle de dévolution de la chaise royale,

aboutit à une redistribution très large des biens au sein de l'ensemble du clan royal. Cette redistribution pour atteindre son extension maximale nécessite une période de temps comprenant trois règnes successifs, c'est-à-dire un règne d'un membre de chacun des trois lignages royaux, soit une cinquantaine d'années puisque la longueur moyenne d'un règne est d'environ 16 années.

Ce système de dévolution de la chefferie en alternance entre trois branches présente, mutatis mutandis, des similitudes avec le système qui caractérise les conditions de transmission du pouvoir aux États-Unis d'Amérique et qui est connu en sociologie politique sous le nom de « *spoils system* » : les deux partis « Démocrate » et « Républicain » alternent, irrégulièrement, au pouvoir mais lorsque l'un d'eux est au pouvoir, la coutume constitutionnelle lui donne le droit de placer des hommes de son parti à tous les postes-clés de l'administration, de la diplomatie et des finances avec tous les avantages matériels qui en résultent à la fois pour la fortune des hommes ainsi promus et pour celles des dirigeants du parti et donc du parti lui-même ; cette suprématie est acceptée et supportée par l'autre parti à la condition que le jour où l'électorat lui donnera à son tour le pouvoir il pourra alors en bénéficier comme son prédécesseur au pouvoir l'a fait.

A Bouna, dans la conscience et dans la pratique politique des membres du clan royal, on rencontre des sentiments et des comportements de type analogue : une sorte d'équilibre existe entre le quartier-lignage dont l'un des membres occupe la chefferie supérieure de Bouna et les deux autres quartiers-lignages qui, à tour de rôle, lui succéderont. Surveillance mutuelle mais aussi connivence empêchent l'exploitation excessive, pendant le temps qu'il est au pouvoir, par l'un des lignages des deux autres ; le fait que les trois quartiers-lignages se sentent membres du même clan et que ce clan dans son ensemble gouverne la ville et le royaume facilite certainement l'espèce d'équilibre qui s'est maintenu au cours des siècles entre ces trois lignages : il est en effet assez remarquable qu'aucun des trois lignages-quartiers s'appuyant sur une prépondérance soit d'ordre économique soit d'ordre démographique n'ait à un moment donné de l'histoire du royaume de Bouna pris le pas sur les deux autres : sans aucun doute, la redistribution élargie du pouvoir et de la richesse impliquée par le système de succession par alternance en est la cause essentielle.

Dans ce domaine, la différence avec le royaume voisin de Wa est très marquée : Ph. Ferguson et I. Wilks (9 bis) ont, en effet, montré comment le système de rotation par alternance entre les

---

(9 bis) Ph. Ferguson et I. Wilks, 1970, p. 350.

quatre « portes » d'accès à la chefferie supérieure s'était développé de façon très inégalitaire, en privilégiant largement la branche de Busa à laquelle ont appartenu 13 rois des 27 qui forment la dynastie : comme Busa comporte 46 % de la population totale du royaume, on peut considérer que le poids de chaque branche dynastique est, dans ce système à peu près proportionnel à son effectif démographique.

A Bouna, pourtant, analysé dans une perspective historique, le système de succession par rotation révèle les défauts de ses avantages dont le principal, on vient de le voir, est de maintenir une grande cohésion au sein du clan royal. En fait ce système n'est-il pas le fondement d'une structure répétitive, c'est-à-dire d'une structure tendant plus à se reproduire elle-même qu'à engendrer de nouveaux développements. En effet, par son action de redistribution maximale des biens au sein du clan, ce système empêche toute accumulation de capital sous forme, par exemple, d'or ou de captifs permettant à un lignage ou à une des chefferies de prendre des initiatives en matière politique, économique ou militaire. A un autre niveau, par son action de redistribution périodique du pouvoir, ce système ne permet aucune continuité dans l'exercice du pouvoir ; or continuité et accumulation de moyens matériels sont absolument nécessaires à tout projet de conquête de pays voisins ou de colonisation de terres nouvelles ; on ne peut qu'être frappé, en se remémorant l'histoire du royaume, de ne repérer en dehors des conquêtes de Bunkani et de ses premiers successeurs que des attitudes défensives de la part des dirigeants de Bouna : une campagne militaire dans un but de conquête ne pouvait se réaliser qu'avec l'accord des trois lignages royaux et tout semble s'être passé comme si l'un d'entre eux trouvait toujours une bonne raison pour refuser d'y participer. On se rappelle l'exemple de la campagne de reconquête de la région de Danoa : Piawar et Kunga avaient passé outre aux objections de Gago et entrepris de réunir leurs deux armées sans l'aide de celle de Gago. La sanction de cette défection avait été l'éviction de Gago de la chefferie de Danoa. Mais cet exemple semble ne pas s'être répété : se serait-il reproduit plusieurs fois, l'équilibre entre les trois lignages aurait été irrémédiablement compromis, le lignage qui aurait fait le plus de conquêtes aurait ainsi acquis des territoires et des chefferies qui lui auraient donné au sein du clan royal une place prééminente dont il aurait été tenté de se servir pour garder à son profit et à celui de son lignage le pouvoir suprême et rompre ainsi la règle de succession par rotation. Il faut toujours garder à l'esprit les conditions dans lesquelles sont prises les décisions politiques dans une cour comme celle du roi de Bouna : elles résultent de savants dosages et de délicats compromis où de nombreux conseillers, notables, parents et diseurs

de choses cachées (*kpalisié*) ont leur mot à dire ; les ancêtres sont toujours présents et prêts à sanctionner les vivants si leurs décisions sont imprudentes ou prises à partir de motifs inavouables ou contraires à l'intérêt du clan royal.

Un certain conservatisme et même une certaine passivité semblent donc au cours des siècles caractériser la politique des rois de Bouna : résister aux agressions conquérantes des Abron du Gyaman ou plutôt réparer les dégâts causés par ces derniers au cours de leurs campagnes victorieuses menées sur le territoire même de Bouna semblent avoir été l'effort le plus vaste accompli par eux ; même dans leurs interventions pour favoriser l'implantation de nouveaux groupements de lobi-birifor aux limites septentrionales de leurs territoires et pour faciliter l'installation de nouveaux groupements d'origine mandé-dyula dans la ville de Bouna en vue d'y développer les activités commerciales, on ne retrouve pas le dynamisme des pouvoirs asante dans la politique d'expansion territoriale et économique qu'ils ont menée à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans une analyse comparative des systèmes de succession asante et abron, E. Terray (10) a tenté de démontrer comment la nature même de leurs systèmes politiques respectifs peut expliquer les différences de leur évolution : en pays abron, « le pouvoir est encore largement paralysé par les vestiges d'une organisation segmentaire » dont le système de succession par rotation en est probablement une survivance, tandis qu'en pays asante, l'extrême concentration du pouvoir dont le clan Oyoko détient le monopole a permis la création d'un véritable État.

Les comparaisons avec le royaume proche du Gonja peuvent aider à mettre en évidence certains autres aspects de la réalité politique à Bouna. En premier lieu, de l'avis d'observateurs tels que Jones (11), le royaume gonja n'a jamais été une unité politique très cohérente. Jones attribue cette faiblesse à deux facteurs : la faible importance numérique de la classe dirigeante par rapport à l'ensemble de la population *Nyamasé* dominée par Jakpa et sa minorité conquérante ; d'autre part, la pauvreté des ressources. De cette faiblesse des structures politiques gonja, Jones voit la preuve dans le fait que l'autorité du chef supérieur – *Yagbumwura* – semblait très limitée et qu'au moins au XIX<sup>e</sup> siècle, le pouvoir effectif était partagé par les six chefs des « divisions » composant le royaume. Le *Yagbumwura*, bien que reconnu par tous comme le fils aîné de Jakpa, n'était reconnu par les chefs de « divisions » que comme *primus inter pares* ; bien qu'en principe ces derniers lui devaient leur nomination de chef, en fait, ils ne lui payaient qu'un tribut nominal et se

(10) E. Terray, 1984, p. 964.

(11) D.M Jones, 1961, p. 6.

comportaient comme des dirigeants d'États quasi indépendants. En relation avec cet effacement du pouvoir central, l'absence de netteté dans les règles de succession de ce pouvoir peut certainement être invoquée : le principe voulant que les chefs des quatre divisions – Bole, Kpembe, Tuluwe, Kawsawkau – les « portes » du royaume soient tous éligibles successivement l'un après l'autre selon un modèle de rotation stricte, il semble qu'en fait l'habitude se soit prise que ce soit celui de ces chefs qui aurait le pouvoir de s'imposer comme chef supérieur, y compris par les armes, qui ait droit à la « peau » de Yagbum.

Dans tous ces domaines, les oppositions entre le royaume de Gonja et les caractéristiques correspondantes du royaume de Bouna sont nombreuses et importantes. Comme il a déjà été signalé, on ne retrouve pas à Bouna les tendances centrifuges des chefferies de « division » par rapport à la chefferie supérieure : le fait qu'aucune chefferie ne soit héréditaire et qu'il y ait un continuel brassage par promotion entre les différentes chefferies contrarie les tendances qu'auraient les chefs à se créer dans leur propre chefferie un pouvoir puissant qui leur permette d'affirmer leur force à une occasion ou à une autre et même éventuellement de défier le pouvoir central. A Bouna, l'unité du clan royal et le système de promotion qui joue un rôle de « soupape de sûreté » pour les ambitions des plus jeunes chefs du clan, empêchent que le pouvoir suprême représenté par la chefferie de Bouna ne soit contesté par aucun titulaire de commandement territorial, aussi important qu'il soit. Bien entendu, l'Histoire a enregistré de nombreuses frictions entre telle ou telle chefferie et le pouvoir central, frictions dont l'origine remonte à des conjonctures particulières mais il semble qu'à part le cas de la chefferie d'Angäi, aucun de ces conflits n'ait véritablement mis en cause l'unité du royaume de Bouna. Il est d'ailleurs remarquable que même la colonisation qui a, presque partout, affaibli ou même annihilé les rapports de hiérarchie ou de dépendance ne semble pas avoir modifié, au moins formellement, le système politique de Bouna.

Parmi les deux arguments de Jones pour expliquer la faiblesse de la structure étatique gonja, le premier – la faiblesse démographique de la classe dirigeante en face de la forte majorité d'autochtones – peut aussi s'appliquer à Bouna mais ne semble pas avoir joué dans le même sens qu'au Gonja. A Bouna, en effet, si l'effectif du clan royal n'a jamais dû dépasser 10 à 15 % de l'ensemble de la population, par contre, ce clan jouait le rôle d'armature politique et administrative sur tout le territoire du royaume : des groupements de membres du clan royal étaient installés dans toutes les « capitales » des différentes provinces composant le royaume ; comme les liaisons de toutes sortes

étaient très fréquentes entre Bouna et les capitales provinciales, le clan royal, tout en conservant une grande cohésion, gardait un contrôle assez étroit des communautés villageoises qui formaient le principal de la population.

Les déplacements des groupements familiaux des titulaires de commandements territoriaux qui accompagnaient les promotions d'une chefferie à l'autre assuraient un brassage des membres du clan royal qui regardaient tous Bouna comme leur capitale et le lieu d'où émanait toute décision. Une autre caractéristique du système palliait certains inconvénients pouvant provenir de l'insuffisance numérique du clan royal, c'était le pouvoir assimilateur de ce clan grâce aux règles du mariage exogamique : comme il a été signalé, par une véritable politique de mariage, le clan royal par des pratiques de polygamie intensive s'assurait une descendance nombreuse ; d'autre part, grâce aux mariages de ses filles à l'extérieur du clan, celui-ci s'assurait un réseau d'alliés sans cesse en extension.

Enfin, la différence entre la cohésion du clan royal de Bouna et les tendances à la désagrégation du pouvoir des descendants de Jakpa peut probablement s'expliquer au moins partiellement par les débuts des deux dynasties. En effet, il apparaît que les bases de départ démographiques étaient particulièrement défavorables à Bouna dans la mesure où, à la différence du Gonja dont le noyau initial fut composé par Jakpa et un groupe de guerriers conquérants, la dynastie de Bunkani est tout entière, suivant la charte généalogique, issue de lui seul. Mais ce handicap démographique de la dynastie de Bunkani a eu une contrepartie sur le plan politique puisque c'est presque certainement cette unité du clan royal qui est responsable de la cohésion perpétuée tout le long de son histoire. Tandis qu'au Gonja, c'est le nombre et la diversité des compagnons d'armes composant le groupe conquérant à la tête duquel Jakpa se trouvait qui sont probablement à l'origine de la faible cohérence du royaume gonja et des tendances centrifuges des chefs de « division » par rapport au pouvoir central.

Le deuxième argument de Jones pour expliquer ces deux caractères du royaume gonja repose sur la pauvreté des ressources de ce royaume. Effectivement, le royaume de Bouna se trouvait dans une situation très différente en raison de la production relativement importante d'or qu'il contrôlait : mais dans ce domaine encore il semblerait abusif « d'expliquer » la cohésion du clan royal par la richesse en or du sous-sol du royaume ; tout au plus peut-on remarquer une certaine correspondance entre les formes d'exploitation et de redistribution de l'or, l'unité du clan et l'équilibre qui s'est maintenu au cours des temps entre les trois branches dynastiques. L'importance de Bouna en tant que cité

marchande et la nature des rapports reliant le clan royal aux divers groupes d'étrangers installés dans la ville ont certainement joué aussi dans le même sens.

La théorie locale concernant la dévolution successorale des chefferies, si elle semble refuser d'admettre l'automatisme de la règle de promotion par la séniorité, insiste par contre sur la régularité de l'alternance entre les trois lignages royaux. En effet, la théorie veut qu'il y ait toujours une certaine marge de liberté dans le choix des chefs à nommer, liberté qui peut correspondre soit à la volonté du roi pour les nominations aux petites chefferies, soit à l'intervention des pouvoirs surnaturels pour les nominations aux chefferies importantes. L'exemple de la succession de Garambo à la chefferie supérieure de Bouna est à cet égard très explicite. En 1848, à la mort du roi Garambo qui appartenait au lignage-quartier de Gago, selon le principe d'alternance c'était un homme de Piawar qui devait être nommé roi : selon l'ordre de séniorité c'était l'aîné des trois fils du feu roi Tiemponu (1816-1825), Djédwa, Degbango et Kombilé, qui aurait dû être nommé. Pourtant, dès son plus jeune âge, Kombilé avait fait preuve de dons si extraordinaires que tout le monde y voyait une intervention surnaturelle : élevé par Bwakoro, frère cadet de son père, et à cette époque chef de Danoa, Kombilé, un jour où il faisait des buttes pour l'igname dans le champ de son oncle, se reposa en milieu de journée en se couchant entre deux buttes ; Bwakoro venu visiter son champ trouva Kombilé couché, endormi, la tête reposant sur un *tengtanbo* et les pieds sur un *piti* (*tengtanbo* est un oreiller-appuie-tête réservé aux chefs et *piti* est un coussin où les chefs posent leurs pieds). Bwakoro fut si surpris qu'il appela ses gens pour constater ce fait extraordinaire, mais, au même moment, Kombilé se réveilla et demanda : « père, pourquoï appelles-tu des hommes, je me remets au travail tout de suite ! ». Un certain nombre de faits identiques arrivèrent encore à Kombilé, et révélèrent ses dons exceptionnels. Nommé *daobésié* à Danoa, selon le tour de promotion, il fut bientôt nommé *daobésié*, gardien de mânes royales à Bouna dont Garambo était le roi sur l'intervention de Bwakoro qui vint l'informer des dons de Kombilé. Garambo se rendit très vite compte de la personnalité de Kombilé : à la cour du roi, tout le monde avait peur de lui. On disait de lui qu'il avait une grosse tête – *bo ouwo gbon* –, signifiant par cette expression qu'il avait des dons de magicien. A la mort de *Niamouin isié*, le chef de Niamouin, qui survint peu de temps après, Kombilé fut nommé à sa place ; puis, à la mort de Bwakoro, le chef de Danoa et frère de son père qui l'avait élevé, Kombilé fut nommé chef de Danoa. Le roi Garambo comprenant la jalousie des deux frères aînés de Kombilé, Djédwa et Degbango, devant la carrière si rapide et si brillante de leur cadet les fit

venir auprès de lui pour leur expliquer que pour l'intérêt bien compris de tout le monde, il valait mieux qu'ils laissent passer leur frère cadet devant eux. A la mort du roi Garambo, Kombilé fut nommé roi de Bouna en 1848 ; malgré ses dons surnaturels et la réputation qu'il a laissée et qu'il partage avec Gbulumbo d'avoir été le plus beau (*kyéré*) roi de Bouna, son règne a été de durée moyenne, sept ans, et n'a été caractérisé par des événements ni particulièrement bénéfiques ni particulièrement maléfiques. Djédwa et Degbango, les frères aînés de Kombilé, régnèrent tous les deux quand ce fut de nouveau le tour de Piawar d'obtenir la chefferie de Bouna : Djédwa de 1864 à 1872 ; Degbango arriva à la chefferie déjà à un âge très avancé en 1888 et l'arrivée des sofas de Samori vint mettre fin à son règne en 1896.

En général, il est admis qu'un certain nombre de phénomènes contingents peuvent amener des modifications aux règles, autrement intangibles, de dévolution successorale des chefferies. L'empêchement physique (absence, maladie grave ou infirmité permanente) est la raison la plus fréquemment invoquée lorsqu'on cherche à expliquer pourquoi tel ou tel individu n'a pas suivi le cours normal de la « carrière » à laquelle sa situation dans les généalogies royales lui donne droit. Dans la très grande majorité des cas – mais il y a aussi des exceptions à cette règle – ceux qui sont empêchés voient suspendre leur avancement dans la hiérarchie des chefferies pour le temps pendant lequel ils sont indisponibles : ce qui se justifie aisément dans la mesure où tous les postes que ce soient les commandements territoriaux ou les fonctions de garde des lares royaux impliquent des charges diverses mais effectives et ne sont pas de simples fonctions honorifiques mais politiques et religieuses nécessitant la présence des titulaires. Les charges d'un chef de province sont nombreuses et il a l'obligation de résider là où il commande ; de même, le gardien des « lares royaux » doit procéder avec une certaine périodicité à des sacrifices dont l'absence d'exécution pourrait provoquer de la part du roi défunt des sanctions dont la communauté toute entière pourrait avoir à souffrir.

Les causes d'empêchement peuvent être très diverses et elles ont varié assez largement au cours de l'histoire. A l'époque pré-coloniale les absences étaient surtout dues à des raisons militaires : les hommes faits prisonniers à la guerre ou en fuite et réfugiés à l'étranger voyaient évidemment leurs carrières interrompues par leur captivité ou leur fuite. Mais la cause la plus fréquente semble avoir été une atteinte à l'intégrité physique du candidat à la chefferie. Une grave infirmité n'est-elle pas le signe que celui qui en est affligé n'a pas bénéficié de toutes les protections de ses ancêtres ? A titre d'exemple, les informateurs signalent que le fils aîné de Trogona, Mbunu, est devenu paralytique lorsqu'il était

chef de Vigoli et que c'est la raison pour laquelle Gbala son frère cadet a été nommé roi de Bouna à sa place lorsque cela a été le tour du lignage de Kunga de prendre la chefferie suprême.

Enfin il faut rappeler que, si le principe de séniorité fonctionne à l'intérieur de chaque segment de lignage royal, il ne fonctionne pas entre les différents segments. Ainsi, il peut arriver que le successeur d'un roi soit plus âgé que celui à qui il succède. Une anecdote illustre ce point. Lorsque Tiemponu était roi, Ambimbaligé était l'un de ses batteurs de tam-tam ; un matin pendant qu'il battait les tambours, il vit passer une des épouses de Tiemponu et s'aperçut qu'elle était enceinte. Il signala le fait à Tiemponu qui s'en réjouit avec lui : c'était Kombilé qui était dans le ventre de sa mère. Bien plus tard Kombilé devint roi et ce fut, à la mort de celui-ci, Ambimbalige qui lui succéda.

La structure en trois branches de la partie du clan royal qui détient en alternance la chefferie supérieure de Bouna à partir des descendants de Zawari, c'est-à-dire il faut le rappeler, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, semble s'être reproduite à la génération suivante à l'intérieur même des trois branches issues des fils de Zawari : Gago, Woko, Kunga. En effet, on retrouve à l'intérieur des trois lignages trois sous-lignages qui portent chacun le nom des trois fils des fondateurs des trois quartiers, suivi du terme petits-enfants (*yédibuo*).

C'est ainsi qu'à l'intérieur de Kungaso, on dénombre les trois sous-branches :

Gbulumbo yédibuo : les petits-fils de Gbulumbo,

Angaman yédibuo : les petits-fils d'Angaman,

Sakpako yédibuo : les petits-fils de Sakpako.

A l'intérieur de Piawarso, on dénombre les trois sous-branches :

Tiemponu yédibuo : les petits-fils de Tiemponu,

Bwakoro yédibuo : les petits-enfants de Bwakoro,

Dangira yédibuo : les petits-enfants de Dangira.

A l'intérieur de Gagoso, on dénombre les trois sous-branches :

Bandaku yédibuo : les petits-fils de Bandaku,

Garambo yédibuo : les petits-fils de Garambo,

Belgihiembé yédibuo : les petits-fils de Belgihiembé.

Les schémas généalogiques des trois lignages mettent en lumière l'existence de deux principes différents réglant la dévolution successorale des titres et chefferies. En premier lieu, pour les chefferies principales, c'est-à-dire la chefferie supérieure de Bouna et la chefferie de Danoa qui sont attribuées en alternance, l'une aux trois segments de lignage et l'autre à deux, la règle de dévolution successorale est la suivante : à l'intérieur de la branche qui, selon le principe de l'alternance, a droit à la chefferie, le candidat choisi en priorité à l'intérieur d'une même généra-

tion est l'aîné de la sous-branche aînée et cela jusqu'à épuisement de la sous-branche aînée. Lorsqu'il n'y a plus de candidats de cette sous-branche aînée, la chefferie peut échoir à ceux de la deuxième sous-branche puis à ceux de la troisième sous-branche.

Compte tenu de ce que, en premier lieu, les hommes de la même génération par rapport à un grand-père commun ne peuvent avoir des différences d'âge entre eux bien supérieures à quarante ans, il y a peu de chance que si deux ou trois frères de la sous-branche aînée accèdent à la chefferie, il reste encore un membre vivant d'une sous-branche cadette pour prendre à son tour la chefferie. C'est le cas des fils de Tiemponu qui, à eux trois, ont occupé la chefferie de Bouna quand cela a été le tour de Piawarso de 1848 à 1896, soit pendant près de 50 années : la probabilité qu'il reste un membre vivant de la même génération après une telle période est évidemment très faible.

Un autre facteur qui tend à favoriser la sous-branche aînée dans les trois quartiers-lignages est l'existence d'une polygamie plus intensive pour les chefs qui sont à la tête des chefferies importantes, ces chefferies allant justement le plus souvent à des membres de la sous-branche aînée. Ces membres titulaires de chefferies importantes ont un nombre d'épouses moyen supérieur à celui des membres des sous-branches cadettes : ayant plus d'épouses, les chefs ont donc des chances d'avoir plus d'enfants, et donc de fils qui, à la génération suivante, vont être à leur tour des candidats plus nombreux et mieux placés que les fils des sous-branches cadettes. Une preuve irréfragable de la prééminence de la sous-branche aînée réside dans la très forte proportion des rois dont les pères ont été eux mêmes rois, 22 sur 21, la seule exception ayant été Ambigbaligé, fils d'Angaman, chef de Danoa, fondateur de la branche cadette de Kungaso. De cette règle ou de cette pratique, l'interprétation de la théorie locale est la suivante : « un homme ne peut être supérieur à son père ! » ; c'est-à-dire qu'un homme dont le père n'a pas été roi ne peut être nommé roi.

A noter que la même règle est énoncée à titre de principe pour l'exercice des successions dans au moins deux des royaumes avec lesquels Bozna est dans une situation de filiation évidente : le Mamprusi où d'après Rattray « un fils ne peut acquérir de poste plus élevé que celui que son père a atteint » et le Dagomba où d'après Ferguson et Wilks « depuis un temps immémorial, les Dagomba se sont conformés à la doctrine prescrivant qu'aucun fils ne peut s'élever plus haut que son père, dont la corollaire est que ce sont seulement les fils des précédents Ya-Na qui peuvent accéder à cette charge » (11 bis).

---

(11 bis) Rattray, 1932, p. 552 ; Ferguson et Wilks, 1970, p. 341.

Parmi les deux branches cadettes, c'est naturellement celle issue du benjamin qui a encore moins de chances que la sous-branche intermédiaire d'accéder aux chefferies importantes : sur 22 chefs de Danoa, 17 ont appartenu aux sous-branches aînées des deux quartiers-lignages, Piawar et Kunga, entre lesquels circule la chefferie, 4 chefs ont appartenu aux sous-branches intermédiaires et seulement un aux sous-branches cadettes.

Au niveau de l'idéologie, cette différenciation au sein du clan royal entre la sous-branche aînée à qui vont la plupart des chefferies importantes et les sous-branches cadettes qui n'ont généralement accès qu'aux plus petites chefferies n'est pas admise. Effectivement, si l'on s'en tient à l'énoncé purement théorique des règles de dévolution successorale, il n'y a pas de raison pour qu'un membre quelconque du clan royal n'accède pas tôt ou tard à l'une des plus importantes chefferies : si l'on fait remarquer à un informateur que, par exemple, la plus jeune des sous-branches de Kunga, celle de Sakpako yédibuo, n'a jamais obtenu la chefferie de Bouna, celui-ci répond : « ils ont manqué de chance » ! Comme la mort est dans l'idéologie locale une donnée autonome et entièrement dépendante de l'ordre surnaturel et que l'accession à la chefferie est largement un problème de survie relative par rapport aux autres hommes de sa propre génération, celui qui n'a pas une chefferie importante n'a pas été reconnu digne de l'obtenir par les ancêtres et toutes les forces surnaturelles qui décident de tout dans le monde, notamment de la vie et de la mort.

La théorie de la succession est donc marquée par un brutal changement de principe au niveau de la deuxième génération des descendants de Zawari : alors qu'à celui de la première génération, celle des fils de Zawari, Gago, Woko et Kuga la division du clan royal en trois branches avait été admise sur la base de l'alternance et de la rotation du pouvoir entre elles, la subdivision qui se refait à la génération suivante en trois sous-branches par branche principale se fait suivant un principe opposé. Il est connu que tout système polydynastique à alternance entre plusieurs branches d'une même dynastie, à ce niveau de son devenir, se trouve confronté à plusieurs formes d'évolution. Soit la première division entre trois branches est reproduite selon le même principe et l'alternance doit se faire entre neuf branches : ce qui produit un véritable « carrousel » de rois régnant pendant des périodes très courtes et semble incompatible avec la nature même d'un pouvoir royal. Soit la deuxième division aboutit à privilégier la sous-branche aînée des trois branches principales, ce qui aboutit à maintenir l'alternance des trois seules branches mais aussi à créer des sous-branches cadettes ayant de fait un statut inférieur aux sous-branches aînées.

C'est cette dernière solution qui a été adoptée pour le système de dévolution des chefferies de Bouna, solution qui revient à créer au sein du lignage royal deux catégories bien distinctes, une catégorie d'éligibles aux chefferies importantes et une catégorie subalterne de « princes » n'ayant que l'espoir d'obtenir de petites chefferies. En fait, tout système de dévolution successorale de ce type représente toujours un équilibre instable où l'aspect quantitatif joue un rôle à peu près aussi important que l'aspect normatif, c'est-à-dire les règles et principes de dévolution. En effet, si le clan royal ne comprend qu'un effectif d'hommes adultes de sang royal (*ibio*) peu supérieur à celui des postes à pourvoir, chefferies et gardes de mânes royales, le système de dévolution qui a été décrit dans les paragraphes précédents fonctionne comme un système de redistribution maximale sans qu'il y ait possibilité de création de tensions majeures : si les sous-branches aînées des trois lignages royaux sont favorisées puisque la majorité des chefferies importantes leur échoit, les sous-branches cadettes reçoivent pourtant un certain nombre de chefferies de moyenne et de faible importance ainsi qu'un certain nombre de postes et d'honneurs.

Cependant, lorsque l'effectif du clan royal augmente rapidement, ce qui est une tendance normale dans la mesure où une forte polygamie des chefs est rendue possible par l'usage de leurs pouvoirs, une différenciation entre la catégorie de princes éligibles et celle de princes sans terre et sans titre se constitue et des tensions peuvent apparaître au sein du clan royal avec des conséquences au niveau, par exemple, des pratiques de sorcellerie : sorts, poisons, maladies, etc. ; la belle image unitaire du clan souvent affirmée « *bim pié ta* », « nous sommes tous les mêmes » va se corrompre. A propos du Gyaman, E. Terray a posé aussi le problème des « princes sans emploi » (12).

Goody (13) a rencontré le même problème : il remarque que parmi les différences qui existent entre les systèmes polydynastiques, l'une est liée à la manière dont sont choisis ou éliminés les candidats aux chefferies supérieures ; c'est ainsi que chez les Bariba du Nord-Bénin, parmi les membres des branches dynastiques qui ont droit à la chefferie, seuls les fils et les petits-fils des chefs qui ont régné ont le droit d'être candidats : cette distinction au sein des branches dynastiques revient à créer au sein de la classe dirigeante deux catégories de membres : les éligibles et les non-éligibles. En fait, on se trouve à Bouna devant une situation semblable, même si la règle d'attribution exclusive aux

(12) Terray, 1984, p. 975 et aussi Terray, 1987, p. 39.

(13) J. Goody, 1966, p. 159.

descendants en ligne directe par la branche aînée n'est pas formellement édictée.

A ce sujet, pour Bouna, il faut mentionner le rôle régulateur qu'ont joué les guerres dans l'équilibre et la stabilité qui semblent avoir caractérisé le royaume de Bouna pendant la plus grande partie de son histoire. Notamment chacune des trois guerres contre les Abron – 1754, 1804, 1825 – a causé de grandes pertes dans les rangs des hommes du clan royal ; leurs traditions d'origine guerrière et de conquérants leur faisaient prendre une part active dans les combats et c'est parmi eux que la supériorité des Abron, notamment en armes, causa le plus de victimes. Cette ponction périodique sur le nombre des hommes de sang royal a certainement eu des conséquences : après chacune de ces guerres sanglantes – la première perdue par Mbulumbo et la troisième perdue par Tiemponu sont celles dont la tradition a gardé le souvenir qu'elles avaient été les plus meurtrières – le clan royal employait toutes ses forces, d'une part, à reconstituer son potentiel humain, d'autre part, à réparer les pertes matérielles entraînées par la défaite. Assez paradoxalement donc, il semble que l'on puisse dire que ces défaites en série ont contribué à la conservation et à la perpétuation du système élaboré au début du XVIII<sup>e</sup> siècle par les fils du roi Zawari. En effet, à aucun moment de l'histoire de la dynastie, l'unité du clan royal ne semble avoir été ni menacée ni même mise en question de l'intérieur par des dissensions qui auraient pu venir de l'initiative de la catégorie des sous-branches cadettes. En fait, après chacune des guerres contre les Abron, la situation a dû être ce qu'elle a été au lendemain des guerres de Samori, à la fin du XIX<sup>e</sup> et ce qu'elle est encore aujourd'hui : l'effectif des hommes de sang royal est si faible que tous les postes de gardiens de mânes royales ne sont même pas pourvus de titulaires.

Si l'on vient de constater l'automatisme et la rigidité dans les règles de succession de la chefferie, il n'en demeure pas moins qu'il existe parfois un certain degré de liberté dans la nomination des chefs permettant à différents groupes notamment aux trois lignages-quartiers de s'affronter. Il en est ainsi dans le cas des quelques rares commandements territoriaux secondaires qui peuvent être attribués à deux ou trois des branches du clan royal et pour lesquels l'ordre d'alternance n'est pas toujours exactement respecté, mais surtout dans le cas de commandements territoriaux même importants mais qui sont sortis des règles normales d'attribution pour des raisons historiques bien déterminées. L'exemple d'Angaï est à cet égard très instructif, dans la mesure où l'on constate comment, en dehors de la logique propre du système de dévolution successorale, il ne semble y avoir de place que pour l'intrigue et l'arbitraire : on se rappelle qu'à la suite de la guerre

contre les Abron d'Adingra qui avait entraîné la mort du roi de Bouna, Tiemponu, et du chef d'Angaï, Kirifu, le successeur de Tiemponu, Trogona, du lignage-quartier Kunga, profitant de la faiblesse d'Angaï et contrairement aux accords passés autrefois entre Angaï et Bouna, nomma un homme de son propre quartier, Sandiékoï, chef d'Angaï, à la place de l'héritier légitime, homme du lignage Dongi. Cette usurpation de la chefferie d'Angaï par deux des branches du clan royal puis par une seule, Kunga, dura jusqu'au règne de Dari qui, sous l'occupation anglaise, rendit la chaise à ses détenteurs légitimes, les descendants de Naniugo en la personne d'Adu Yao : celui-ci fut nommé chef d'Angaï en 1898. A la mort de ce dernier, en 1908, l'héritier légitime était un Miniango nommé N'gétia de la branche qui alterne pour la détentation de la chaise d'Angaï avec la branche des Dongi à laquelle appartenait Adu Yao, le chef qui venait de décéder. Mais N'gétia s'était désisté en faveur de Gago, homme de la branche des Dongi qui normalement devait lui succéder à sa mort pour la raison suivante : le « fétiche » Korénu, commun aux deux branches du clan Naniugo, avait déclaré par la voie d'un diseur de sorts (*kpalisié*) que N'Gétia mourrait s'il prenait la chaise d'Angaï. Le roi de Bouna, Dari, en voulait au clan d'Angaï, les accusant d'avoir manqué de respect envers lui : les deux candidats à la chefferie, N'Gétia et Gago, lors d'un récent séjour à Bouna, y étaient restés pendant trois jours sans venir le saluer. Il se fit suggérer par le Hienara de prendre prétexte d'une soi-disant querelle entre les deux branches des Naniugo pour nommer à leur place Misusié, le chef de Vigoli, lui aussi un homme du quartier-lignage Kunga.

En fait, comme on vient de le voir, ce n'était pas une querelle qui séparait les deux branches, c'était seulement l'intervention de leur « fétiche » qui entraînait le désistement d'une branche pour l'autre. Par contre, le jeu du Hiénara était clair : en faisant nommer Misusié, le chef de Vigoli, chef d'Angaï, la chaise de Vigoli devenait vacante et lui, le Hiénara, détenteur du titre le plus élevé avant les commandements territoriaux, en vertu des règles normales de promotion, devenait chef de Vigoli à la place de Misusié promu chef d'Angaï, c'est-à-dire, chef d'un commandement beaucoup plus important que Vigoli. Cette chaise d'Angaï était d'ailleurs un objet d'envie pour beaucoup de notables puisque même le chef de Yalo, qui, bien que « frère » des membres du clan royal, n'a accès à aucune des chaises du clan, s'était porté candidat à la chaise vacante. Effectivement, le roi de Bouna, au mépris des règles, nomma Misusié chef d'Angaï (14).

---

(14) Archives de Bouna, 1908.

La suite de ce conflit met en cause l'administration coloniale française : elle décrit un exemple d'interférence entre l'autorité coloniale et le pouvoir « traditionnel ». Le Commandant de Bouna, averti de l'intrigue qui se tramait à la cour du roi contre le clan normalement détenteur de la chaise d'Angaï, intervint directement auprès du roi pour le faire revenir sur sa décision de nommer Misusié au lieu de l'héritier légitime des Naniugo. Le roi, très inquiet des réactions éventuelles du Commandant, demanda à l'Almamy de Bouna, Saléa Cissé, et aux principaux notables dyula d'intervenir auprès du Commandant pour le « prier de laisser les choses comme elles étaient », c'est-à-dire de ne pas faire revenir le roi sur sa décision. Mais afin de vraiment forcer sa main, le roi fit organiser une très importante délégation de membres du quartier Kunga – 108 hommes et 45 femmes dont tous les principaux chefs Kunga, ceux de Vigoli, Niamouin, Lankara, Timbala, Peko et Sonizoo – qui devait se rendre à Bondoukou auprès du Commandant de cercle, pour faire entériner la décision du roi de nommer Misusié, l'un des leurs, comme chef d'Angaï. Mais le Commandant de cercle, par hasard, rencontra la délégation, arrêta tout le monde ; le roi convoqué nia être à l'origine de la délégation. Voici la fin du compte rendu du Commandant : « Le lendemain de l'entrevue avec le roi, 1<sup>er</sup> janvier, je fis grand palabre ; tout le monde était présent. Les Dyulas étrangers à la discussion y avaient été appelés par le roi. Je fis à haute voix l'historique d'Angaï et demandai publiquement au roi si ce que je lui lisais était l'expression de la vérité. Il me répondit « Oui ». Je laissai à tout ce monde une demi-heure pour réfléchir et quand je revins, le roi me dit de faire comme je l'entendais. Alors, je répétai devant tout le monde les paroles que le roi m'avait dites seul à seul l'avant-veille : « Je sais que le vrai chef d'Angaï est N'Gétia (Naniugo) : si je ne lui ai pas donné la chaise, c'est à cause de la querelle. « Je fis immédiatement donner l'investiture par le roi à N'Gétia, puis reconduire à Bouna tous les Kunga et retins en prison les neuf chefs du mouvement. »

Certes ce conflit, comme le montre ce récit, se ressent du contexte colonial dans lequel il a eu lieu mais s'il a été rapporté ici, c'est qu'il a semblé un bon exemple des mécanismes et des comportements se rapportant aux problèmes de succession au sein du royaume de Bouna. L'enquête historique a montré que des conflits analogues avaient éclaté à l'époque précoloniale même si leurs issues avaient été différentes.

L'idéologie prévalant au sein du clan royal met au premier rang la solidarité entre membres du clan royal, quel que soit le lignage auxquels ils appartiennent : l'unité du clan royal est souvent proclamée. Dans le même sens, elle tend à minimiser le rôle et l'importance du cloisonnement en lignages. Une certaine pratique sociale correspond, d'ailleurs, à cette idéologie. Tout semble

se passer comme si la coutume (*siti*) avait accumulé un grand nombre de précautions et de mesures ad hoc pour assurer l'unité et la continuité dynastiques. Un exemple peut en être donné à propos du temps qui, obligatoirement, sépare la mort d'un roi et l'avènement de son successeur.

J. Goody a bien montré tous les dangers pouvant provenir pendant la période de l'interrègne, avant qu'un nouveau roi ne soit désigné (15). Cette période est critique pour la permanence de l'État qui n'est plus capable de contrôler l'ordre à l'intérieur de ses frontières pas plus qu'il ne l'est de répondre aux attaques provenant de l'extérieur. Mais, comme dans de nombreux autres États, la dynastie de Bouna a mis en place un système qui tend à éviter les incertitudes de ces périodes d'interrègne. En effet, en dehors d'un certain nombre de rituels que l'on a examinés au cours d'un chapitre précédent et qui organisent l'interrègne dans une mise en scène extrêmement sophistiquée, des désordres sur les marchés à l'incertitude d'un roi de substitution, l'automatisme de la succession par alternance entre les trois branches dynastiques est largement prescrit par la charte coutumière. En fait, on se trouve à Bouna en présence d'un système analogue à celui de la monarchie française : « Le roi est mort, vive le roi ! » On sait que la continuité d'un État de ce type peut être assurée de deux façons différentes : soit il existe une règle pour désigner le nouveau roi de façon automatique, soit le futur roi est désigné par un choix réalisé au préalable, avant la mort du roi.

A Bouna, c'est la quasi-automatisme de la succession qui, de ce point de vue, ressemble au système que Goody appelle « Prince de Galles » et aussi à celui du « Dauphin » de la monarchie française. Certes, il existe un interrègne qui dure trois mois et qui, selon la coutume, est la période de deuil et de funérailles ; mais l'incertitude sur l'identité de celui qui va succéder au roi défunt est levée dans un délai qui ne dépasse pas trois jours et qui est purement formel dans la plupart des cas, c'est-à-dire lorsque la dévolution ne pose pas de problème. C'est le quartier-lignage à qui échoit, selon son tour, la chefferie suprême qui désigne, avec l'approbation des deux autres quartiers, le nouveau roi : celui-ci pendant l'interrègne conduira les rituels de funérailles et en sera l'acteur principal. Après ce délai il prendra en mains l'appareil du pouvoir. D'autre part, le fait qu'il soit toujours lui-même fils de roi ou d'un titulaire d'une chefferie importante et que, dans tout les cas, il quitte une chefferie pour être nommé à la chefferie supérieure font qu'il connaît parfaitement tous les mécanismes du royaume et les conditions dans lesquelles il se

---

(15) J. Goody, 1966, p. 10.

trouve. Compte tenu de ce que de nombreux rapports sociaux et économiques sont réglés par la coutume et, par cela même, échappent au moins partiellement à la volonté du pouvoir central, l'interrègne, dont on vient de voir qu'il était surtout de caractère formel et rituel, est réglé de façon à ne pas interrompre la continuité dynastique.

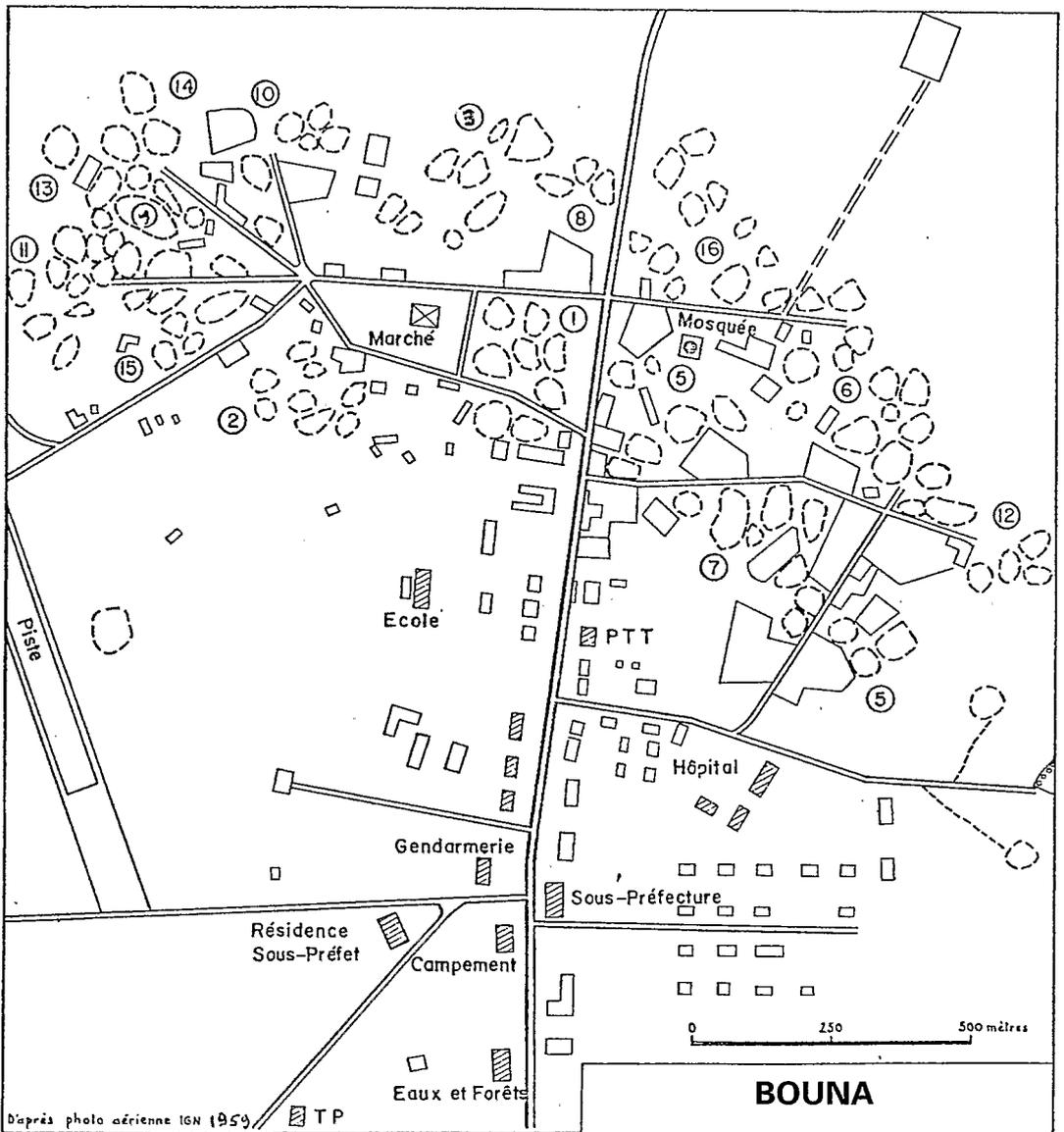


TROISIÈME PARTIE

## **BOUNA, CITÉ MARCHANDE**

*« C'est dès le matin que l'on voit si le marché sera animé... »*

DIOMEBEDI : NOM-PROVERBE DU ROI



D'après photo aérienne IGN (1959)

## BOUNA

### LÉGENDE

-  Cour de type traditionnel
-  Bâtiment en dur
-  Bâtiment administratif

### PRINCIPAUX QUARTIERS

- ① PIAWARSO
- ② KOUNGASO
- ③ GAGOSO
- ④ FANLESO

- ⑤ LIGBISO
- ⑥ CAMARASO
- ⑦ IMAMSO
- ⑧ GOROSO
- ⑨ DANLESO
- ⑩ OUATTARASO

- ⑪ HINKPANSO
- ⑫ MALAGASO
- ⑬ KARGIOULASO
- ⑭ LEMOUROUSO
- ⑮ IENAGASO
- ⑯ SOUKOULIASO

PLAN DE BOUNA AVANT LE LOTISSEMENT DE LA VILLE EN 1969

# 1

## La formation de la cité marchande

La formation des quartiers d'origine étrangère dont les habitants sont en grande majorité d'origine mandé-dyula reflète l'histoire de la création de la ville et celle de son développement. Les principales étapes en sont :

1 – La naissance du noyau urbain avec l'arrivée et l'installation des premiers éléments mandé, événement probablement contemporain de la première expansion mandé vers le bassin des Volta, c'est-à-dire vers les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, à une époque sensiblement antérieure à l'avènement de la dynastie de Bunkani.

2 – Le développement accéléré de la ville à partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle ; cette croissance résulte de deux facteurs dont on a vu qu'ils ne sont probablement pas indépendants l'un de l'autre : le premier étant l'arrivée de nombreux groupes en provenance de Bégho, phénomène lié à la décadence de cette ville puis à sa disparition dans les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, le second étant l'émergence de la dynastie de Bunkani et la création du royaume.

3 – Des phases alternées de croissance plus rapide au XVIII<sup>e</sup> siècle, et plus lentes au XIX<sup>e</sup> siècle, selon les conditions de la conjoncture prévalant dans la région ouest-africaine et dans la sous-région (bassins Comoé-Volta), guerres et alliances entre royaumes, changements dans les voies et circuits commerciaux, impact de l'installation et de la pénétration d'éléments des différentes nations européennes.

Bien qu'en raison de l'ancienneté des faits (1), la tradition orale les concernant semble assez floue ; ce seraient quatre groupements qui se seraient installés au cours de la première phase de formation de la ville ; ils seraient tous plus ou moins originaires du Mandé, c'est-à-dire de la région du Haut-Niger. Ce sont,

---

(1) Bravmann 1974, p. 64 ; les Ligbi seraient présents à Bolé avant l'invasion Gonja : Wilks, 1971, p. 363.

d'une part, les Ligbi que l'on retrouve à l'origine de plusieurs sites urbains dans les vallées des Volta le plus souvent associés à l'extraction et au commerce de l'or et, d'autre part, les Numu repérables dans la même zone comme une caste d'artisans spécialisés dans la forge et la poterie. Ligbi et Numu sont aussi probablement à l'origine de l'émergence du plus ancien centre commercial de la sous-région dans la première moitié du xv<sup>e</sup> siècle : Bégho (2). Deux autres groupements, dont les descendants résident aujourd'hui dans les quartiers de Komila et de Hengbe ayant les noms de clan (*dyamu*) de Gbane et de Grafuté, aussi originaires du Mandé, se seraient installés avant la prise du pouvoir par Bunkani (3), c'est-à-dire probablement au xv<sup>e</sup> ou au xvi<sup>e</sup> siècle et auraient été impliqués dans des activités commerciales. A noter d'ailleurs que des éléments Gbané seraient arrivés à Bégho en quatrième position parmi les groupements d'origine étrangère soit certainement avant les années 1590, c'est-à-dire probablement à une date postérieure à celle de leur arrivée à Bouna (4). Ces deux groupements sont appelés à Bouna « les Dyula de Gorosié », cette dénomination rappelant qu'ils dépendaient autrefois du titulaire de la petite chefferie des Gorombo que Bunkani a supplantés. A ce titre, ils revendiquent une antériorité d'installation qui leur confère des spécificités certaines dans leurs rôles et leur statut social : on indiquera dans un chapitre ultérieur (5) comment, par exemple, ils sont obligatoirement impliqués dans des rituels accomplis au moment de la nomination d'un nouveau monarque (6). Musulmans de très ancienne obédience, ils parlent surtout le koulango qui est aujourd'hui leur langue maternelle.

Les Kamara (on prononce aussi Kambara) semblent être le premier groupe étranger musulman à s'installer à Bouna sous le règne de Kankru : ils seraient arrivés de Larabanga (actuellement au Ghana), ville située à environ 80 kilomètres à l'ouest de Bouna (7). Mais leur itinéraire antérieur à leur arrivée à Larabanga est très controversé. « Amenés par le courant occidental de migration lié à la seconde phase de l'expansion mandé » (8), ils ne seraient arrivés à Bégho qu'au xvii<sup>e</sup> siècle « les derniers musul-

---

(2) Terray, 1984, p. 18 et p. 26.

(3) Moussa Kamara, février 1972 ; notables de Komilaso, décembre 1986.

(4) Terray, 1984, p. 24-25.

(5) Chapitre 3 de la même partie.

(6) Bouna isié, décembre 1986.

(7) Moussa Kamara, février 1972 ; ayant recueilli la même tradition que nous à Bouna (auprès du même interlocuteur), Holden (1970, p. 13) souligne l'arrivée très ancienne des Kamara à Bouna : « à une époque où Bégho existait encore ».

(8) Terray, 1984, p. 25.

mans arrivés à Bégho » (9). De là, ils auraient essaimé à Dokrupe et à Larabanga et de cette dernière ville à Wa et Bouna (10). Selon Goody, au contraire, c'est de Bouna qu'ils auraient émigré pour s'installer à Larabanga (11). Comme on le voit, la tradition orale de Bouna semble à peu près compatible avec celle recueillie par Wilks auprès du descendant direct des imams de Bégho : l'arrivée des Kamara à Bouna se situant dans le deuxième quart du XVII<sup>e</sup> siècle, pour la tradition orale de Bouna, tandis que pour la tradition de Bégho, l'arrivée des Kamara dans cette ville d'où un groupement aurait essaimé ensuite vers Bouna, aurait eu lieu dans la courant du XVII<sup>e</sup> siècle. L'hypothèse la plus plausible, compte tenu de ce que l'on connaît du contexte historique – la multiplicité des déplacements de groupements mandé entre les divers villes du « réseau » pendant cette période – est que des groupements kamara se seraient installés parallèlement dans un certain nombre de villes dont Bégho et Bouna à cette époque. Parlant une langue particulière (que l'on appelle localement le « kamara ») qui n'est ni le guang-gbanya-gonja ni le mandé mais un dialecte mole-dagbane et revendiquant une ascendance arabe (Médine) (12), ils furent les premiers imams de Bouna : ce qui renvoie à la remarque faite par N. Levtzion : « On ne trouve des imams ayant Larabanga comme origine que dans les chefferies gonja ayant subi une forte influence culturelle dagomba » (13).

L'ascendance paternelle dagomba de Bunkani, les similarités entre les structures politiques de Bouna et celles du Gonja confirment cette constatation de N. Levtzion et montrent que l'influence dagomba, tant par la paternité mythico-historique de Bunkani que par l'intermédiaire des imams kamara, a pu être relativement importante dans la période d'installation de la dynastie de Bouna. Mais contrairement au royaume de Gonja où les rapports entre chefs gonja et kamara sont empreints d'une certaine « distance » (estrangement) (14), les relations entre les Kamara et le clan royal de Bouna sont particulièrement étroites : c'est dans le domaine des alliances matrimoniales que cette densité des liens entre les deux groupes est la plus apparente. Il était et il est encore de pratique courante que le clan royal donne des filles de leur propre clan en mariage à des hommes kamara : ainsi, il est très

---

(9) Wilks, 1969, p. 17.

(10) Wilks, 1966 c, p. 96 ; Levtzion, 1968, p. 72, p. 74 ; Person, 1975, p. 17- 22.

(11) Goody, 1954, p. 14.

(12) Sur l'origine lointaine des Kamara et le problème de leur langue : cf. Levtzion, 1968, p. 72-73.

(13) *Ibid.*, p. 76.

(14) *Ibid.*, p. 76.

exceptionnel qu'un homme kamara n'ait pas au moins une grand-mère ou une arrière-grand-mère ibio ou koulango, ce qui a pour résultat, compte tenu de la nature des rapports oncle-neveu utérin en milieu koulango, qu'un grand nombre de Kamara se sentent autant koulango que kamara et que la totalité d'entre eux parlent les deux langues. L'ancienneté de leur installation à Bouna et la fréquence de ces intermariages sont probablement les deux principales causes de l'importance démographique du quartier kamara qui comprend plus de vingt cours et représente actuellement à lui seul plus du tiers de toute la population d'origine étrangère, c'est-à-dire non ibio-koulango, composant le Bouna « traditionnel ». Cela ne signifie cependant pas que les Kamara se soient assimilés aux Koulango : ils sont des musulmans fervents, ils continuent à parler entre eux leur propre langue et leur communauté poursuit jusqu'à présent des relations avec la communauté kamara installée à Larabanga.

Les Jabaghate seraient arrivés après les Kamara, sous le règne de Una-Ziéna, le successeur de Kankru, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (15). P. Marty (16) avait noté l'ancienneté de leur installation à Bouna mais toute sa chronologie est décalée de plusieurs siècles puisqu'il situe leur arrivée à Bouna au X<sup>e</sup> siècle. Ils arrivaient de Bégho : musulmans fervents, ils revendiquent le Mandé comme leur origine plus lointaine. Effectivement, plusieurs groupements permettent de localiser un certain nombre de groupements portant le même nom de dyamu et résidant dans des marchés-étapes du réseau commercial mandé-dyula, avant-postes de ce réseau vers les régions forestières productrices de kola et les zones productrices d'or. En fait, l'hypothèse la plus plausible est qu'un petit noyau de Jabaghate soit venu du Mandé s'installer à Bégho à la fin du XV<sup>e</sup> ou au début du XVI<sup>e</sup> siècle ; en effet d'après la tradition de Bégho recueilli par Wilks (17), les Jabaghate seraient arrivés à Bégho en cinquième position tandis que les Kuribari seraient arrivés en septième position, à une date estimée à 1550 (18). Profitant de l'époque de prospérité croissante de cette ville, ce noyau jaba-ghate se serait développé en même temps que la ville et serait devenu un quartier assez important. D'autre part, Goody (19) signale la présence de Jabaghate installés au nord-est de Bégho dans la partie occidentale du territoire occupé par les Gonja, mais avant l'arrivée de ceux-ci au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Levtzion (20), de son

---

(15) Notables de Karidyulaso, février 1972.

(16) Marty, 1922, p. 240-241.

(17) Wilks, 1969, p. 17.

(18) Terray, 1984, p. 40 et p. 603.

(19) Goody, 1967, p. 96.

(20) Levtzion, 1968, p. 61.

côté, pense que c'est de Bégho qu'auraient essaimé les Jabaghate, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, à des fins religieuses et commerciales dans les nouvelles zones de pénétration du commerce mandé. C'est ainsi qu'en accord avec Goody, il les retrouve dans la région de Buipe avant l'invasion gonja-gbanya, à Bouna au début du XVII<sup>e</sup> siècle (c'est-à-dire à peu près en accord avec la tradition de Bouna), dans l'Anno Mango au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

En effet, d'après Levzion, les guerriers du Mango dans leurs migrations aventureuses depuis les rives du Comoé jusqu'au-delà du royaume gagomba dans la région de Sansanné Mango (l'actuel Nord Togo) étaient accompagnés par des musulmans du clan jabaghate : cette campagne ayant eu lieu dans les années 1750-1755, cela supposerait donc que ces Jabaghate s'étaient installés dans le Mango au plus tard au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est aussi à la même époque qu'un groupement jabaghate se serait rendu à Kong : cette migration se serait effectuée dans les années 1730-1750 à partir du noyau jabaghate déjà installé à Bouna (21). Pour se résumer, il faut souligner que la migration du groupement jabaghate quittant Bégho pour venir s'installer à Bouna s'inscrit dans une phase de l'expansion du commerce mandé-dyula dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : cette migration s'inscrit dans un contexte tout à fait différent des migrations qui s'effectuent à partir de 1680-1700, par exemple vers Bondoukou et qui sont liées à la désintégration de la ville de Bégho puis à sa disparition. Le chef du groupe qui arrive à Bouna, Songo Jabaghate, prend très vite beaucoup d'influence sur le roi Una. Comme on l'a déjà signalé, il est même sur le point de le convaincre de se convertir à l'Islam. Pressentant pour Bouna un avenir favorable et utilisant leurs bonnes relations avec le clan royal, les Jabaghate vont plus tard faire venir de Bégho, alors dans la dernière phase de sa décadence, leur oncle Watara (la mère de Songo Jabaghate était une Watara) (22).

Si la tradition orale relate une première installation de Ligbi avant l'avènement de Bunkani (23), celle-ci n'aurait été que temporaire. Les Ligbi habitant aujourd'hui Bouna disent que leurs ancêtres qui auraient été « les parents » de ceux de cette première vague, se sont installés à Bouna probablement sous le règne de Piawar ou celui de Gago selon différentes versions de la tradition, c'est-à-dire approximativement dans le courant du deuxième quart du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les Kambara auraient été leurs premiers tuteurs (*Diatigi*) ; ils déclarent être venus de Fougoula (appelé aussi Banda par les Asante) et auparavant de Bégho ; cette

(21) Owuso, 1976, p. 56 ; Terray, 1984, p. 609.

(22) Notables de Wataraso, février 1972.

(23) Notables de Ligbiso, février 1972.

migration des Ligbi de Bégho à Fougoula-Banda se serait faite en deux principales vagues, toutes deux précédant la migration de Fougoula-Banda à Bouna : la première migration Bégho-Banda aurait eu lieu avant l'éclatement de Bégho et aurait été liée à la découverte de placers d'or dans la région de Banda par des migrants nafana (24) auxquels se seraient très vite associés les Ligbi qui étaient déjà à cette époque spécialisés dans la commercialisation de l'or. La deuxième vague des migrations ligbi de Bégho à Banda aurait été la conséquence de la disparition de Bégho, certains des groupements ligbi qui y étaient restés pendant la dernière phase du déclin de la ville rejoignant les groupes déjà installés à Banda, c'est-à-dire probablement au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Connus sous le patronyme de Bamba et islamisés de longue date, les Ligbi ont, d'après certains auteurs tels que Y. Person (25) et J. Goody (26), comme origine lointaine le Haut-Niger, c'est-à-dire la région des frontières actuelles de la Guinée, de la Côte d'Ivoire et du Mali d'où ils auraient migré vers l'est jusqu'à Bégho. Ils parlent une langue que les linguistes classifient comme « protodyula », dans laquelle ils rangent aussi la langue parlée par les Hwela.

Dans leurs migrations de Banda à Bouna, les Ligbi semblent s'être déplacés une fois encore en deux vagues successives, à quelques années d'intervalle l'une de l'autre : le premier groupe serait venu en deux étapes, une à Lya dans la région de Bolé où ils extrayaient de l'or, la seconde aux abords de la Volta à Kintani soit à environ 50 km au sud-ouest de Bouna avant de s'installer à Bouna avec les Gorombo comme hôtes ; le deuxième groupe aurait tenté une installation beaucoup plus au nord dans la région de Safané-Boromo (Burkina Faso actuel) avant de revenir vers le sud et d'être retenus par le roi de Bouna qui leur désigna les Kamara comme hôtes (27).

Comme on l'a vu, l'installation à Bouna des Ligbi aurait été liée à celle des Pantara que les rois de Bouna auraient fait venir de la région de Banda, dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, pour exploiter les terrains aurifères dont ils connaissaient l'existence sur leur territoire ; Ligbi et Pantara-Nafana étaient déjà partenaires à Banda ; les uns extrayant de l'or, les autres le commercialisant ; le fait qu'ils se retrouvent installés côte à côte dans le royaume en formation à Bouna prend toute sa signification économique. Du commerce de l'or, les Ligbi ont étendu leurs activités au

(24) Levtzion, 1968, p. 11 ; et aussi Nebout in Clozel, 1906, p. 171-172.

(25) Person, 1964, p. 328.

(26) Goody, 1964, p. 196.

(27) Notables de Ligbiso, février 1972 ; cf. aussi Wilks, 1969, p. 17.

commerce des captifs, du kola et de nombreuses autres marchandises : leur rôle dans le développement de Bouna en tant que cité-marchande a certainement été très important ; des groupements ligbi se retrouvent d'ailleurs dans de nombreuses villes du bassin de la moyenne Volta, à Bolé, Salaga (28), Banda, Sansané-Mango, puis, après la destruction de Banda par les Abron du Gyaman, à Wenchi et Kintampo. L'ensemble de ces groupements ligbi forment un réseau d'une assez grande extension géographique situé aux confins de la forêt et de la savane dans la zone de commerce mandé et s'ouvrant à l'est par Sansané-Mango sur la zone commerçante haoussa (29).

Le quartier des forgerons (*danlese* en koulango, *numu* en dyula) regroupe deux groupements d'origine différente, l'un probablement autochtone et l'autre venant de Bégho à une époque assez reculée. Le premier s'apparente aux Lorombo et parle le koulango : véritables professionnels du fer, ils utilisaient autrefois les hauts fourneaux pour fabriquer un métal assez archaïque et ils travaillaient à la forge pour fabriquer des objets usuels plutôt rudimentaires : dabas, fer de flèche, couteaux.

Dans la période de déclin de Bégho, quelques familles de forgerons quittèrent cette ville où ils parlaient le *pantara*, comme la majorité des habitants de cette région, pour se joindre par affinité de profession et de mode de vie aux forgerons de Bouna. Dès le règne de Una, c'est-à-dire dès 1650, ils cessèrent de fabriquer eux même le fer, pour travailler le métal importé de la région de Bobo Dioulasso où les forgerons préparaient un fer de meilleure quantité. Sacrifiant à *Soloho*, l'autel spécifique aux cultes des forgerons, ils fabriquaient les outils aratoires, ils réparaient les fusils et fondaient les balles. Un contrat particulier les liait au clan royal pour lequel ils travaillaient gratuitement : en échange de leur production, le clan royal leur donnait des épouses et les dispensaient des services de la guerre.

Les Watara se sont installés plus d'un siècle après leurs « oncles » Jabaghate, probablement sous le règne de Piawar, c'est-à-dire dans les années 1770. L'origine même du nom du *dyamu* Watara soulève de nombreux problèmes, notamment dans la mesure où il est répandu parmi des populations d'origines très diverses. La tradition de ces Watara de Bouna rapporte qu'ils ont comme origine le Mandé c'est-à-dire la Haute Guinée (30). Lors de leurs migrations, ils sont passés par Ségou où le roi a, en vain, cherché à les retenir pour en faire ses alliés dans la guerre où il était engagé à cette époque ; Bakary Sakadigi serait le nom

(28) Levtzion, 1968, p. 30.

(29) Binger, 1892, t. 2, p. 109, p. 145-146.

(30) Notables de Wataraso, février 1972.

du chef des Watara lors de leur arrivée à Bégho au XVII<sup>e</sup> siècle. Il semble qu'ils aient joué un rôle important dans les dernières phases du développement de cette ville, ce qui expliquerait que le titre de « chef de Bégho » leur ait appartenu – *Bégho masa* – et leur soit conservé jusqu'à aujourd'hui à Bouna même.

Après l'éclatement de Bégho qui se serait produit sous le « règne » d'Ali Watara, un groupe de Watara aurait décidé de partir pour Solenso, au nord de Bobo-Dioulasso, mais, en chemin, à Mankuma sur le territoire de Bolé, le *Bolewura*, chef de Bolé, les aurait contraints à rester auprès de lui avant qu'à son tour le roi de Bouna ne leur demande de venir s'installer à Bouna. Sur la route entre Bolé et Bouna, les Watara auraient séjourné à Vonkoro au bord de la Volta Noire. C'est là qu'aurait eu lieu la négociation entre le roi de Bouna, les gens de Numuso et les Watara : un chef de ces derniers, « *Bégho Masa* », y serait mort et son tombeau y serait encore aujourd'hui vénéré. En effet devant l'hésitation des Watara à se rendre dans une région gouvernée par un souverain non musulman, le chef du quartier Numu de Bouna, descendant lui aussi d'anciens résidents de Bégho, s'entremet et les Watara finirent par accepter (31).

D'abord hébergés au quartier Goro, ils fondent ensuite le quartier Wataraso ; environ trente années plus tard, un étranger de passage portant le même *dyamu* watara venant de visiter des parents à Bobo vient loger chez le chef de Wataraso. Ce dernier lui donna une femme et le nouveau venu s'installa définitivement à Bouna ; c'est l'origine de la distinction au sein du quartier Wataraso de deux parties : Dikoro qui signifie « en haut » de la ville est le quartier des descendants des émigrants de Bégho ; Namuso est le quartier des descendants de cet étranger, dénommé d'après le pseudonyme qui lui avait été attribué par ses nouveaux concitoyens : *Namu*, l'homme qui dit « oui ». Dikoro est divisé en quatre sous-quartiers d'après les noms des quatre fils du fondateur : Badandara, Lubama, Batesora, Karamokoluma. Le chef du quartier se trouve à Babandara : c'est l'aîné de la branche aînée des descendants du fondateur, qui porte toujours le titre de Bégho Masa. Le quartier Namuso est lui aussi divisé en quatre sous-quartiers : Yamba likoro, Fisankoro, Lubara, Katuba ; leur composition est assez hétérogène : Katuba, par exemple, est principalement habité par les descendants d'un membre du clan royal de Bouna, fils du roi Trogona, qui, après s'être converti à l'Islam, a choisi de s'installer à Wataraso. A partir de Bouna, certains éléments Watara auraient été s'établir à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à Kong où ils auraient constitué un quartier (32).

---

(31) *Ibid.*

(32) *Ibid.*

Les Kurubari sont un des groupements installés à Bégho où ils étaient arrivés dans le courant du XVI<sup>e</sup> siècle en compagnie des conquérants gonja (33). Après la disparition de la ville, ils auraient essaimé dans différents centres des bassins des Volta : on en rencontre à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle à Bolé à Wa, à Walwalé et en pays gurunsi en tant que « *kantosi* » c'est-à-dire musulmans des Gurunsi (34). Les Kurubari semblent être arrivés à Bouna à peu près en même temps qu'à Bolé, soit au début de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (35).

Les Cissé occupent le quartier tout entier de Limamso qui tire son nom du fait que, institutionnellement, c'est un Cissé qui est l'imam de la mosquée du vendredi (*missiriba*), la grande mosquée, c'est-à-dire imam de la communauté musulmane dans son ensemble. En fait, « l'imamiat » de Bouna n'a pas toujours appartenu au groupement cissé : fondé par les Kamara qui, comme on l'a vu, fut le premier groupe important de musulmans à s'installer à Bouna, l'imamiat fut occupé par eux pendant près de deux siècles, jusqu'à ce qu'ils le donnent aux Cissé peu après l'arrivée de ces derniers, d'après la tradition, afin de les retenir à Bouna (36). Le patronyme Cissé qui peut évoquer une origine lointaine wangara ou soninké est très répandu dans les bassins des Volta mais, contrairement à beaucoup de groupements qui viennent d'être énumérés, le lieu d'origine de leur dernière migration ne serait pas Bégho : ils arriveraient par étapes de l'ouest mais d'une région pas nettement déterminée se situant vers la haute vallée du Niger. Il y a cinq générations entre Issiakā, premier cissé installé à Bouna et devenu imam, et l'actuel titulaire, le dix-septième de ce poste. Comme d'autre part, la mémoire des doyens du quartier ne semble pas avoir gardé le souvenir d'une participation à la seconde guerre Abron-Bouna, tandis qu'elle garde celle du troisième conflit, les années 1810-1820 sont probablement celles de l'installation des Cissé à Bouna ; selon d'autres sources orales (37), ils seraient au contraire venus dans les années suivant le troisième conflit Abron-Bouna, sous le règne du roi Trogona, c'est-à-dire dans la période 1825-1837. Les Cissé n'ont jamais été très nombreux à Bouna : leurs activités ont toujours été principalement orientées vers la religion, plus que vers le commerce ou l'artisanat. D'un point de vue spécifiquement religieux, les Cissé se rattachent à l'affiliation tidjane : Saléa Cissé qui était imam au moment des guerres de Samory et pendant les premiers temps de la colonisation française (il n'est

---

(33) Terray, 1984, p. 251.

(34) Levtzion, 1968, p. 143 et 144.

(35) Moussa Kamara, février 1972 ; Levtzion, 1968, p. 64.

(36) Notables de l'Imamso, janvier 1972.

(37) Moussa Kamara, février 1972.

mort qu'en 1918) avait reçu « l'ouird tidjani » de son père Diarra Ouaré Cissé (38) « celui-ci le tenait de Karamoko Saliho : par son maître Sano Moïri, venu de Djenné, la chaîne se rattache aux zaouïa de cette ville et à Tombouctou ».

Dès le premier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle sous le règne de Gago, d'après la tradition orale, s'étaient installés les premiers migrants haoussa en provenance de l'est ; pour le plus grand nombre ils se sont mis à exercer leur activité professionnelle traditionnelle : la teinturerie. Ils se cantonnèrent très longtemps dans les métiers d'artisanat et leur quartier dénommé Malagaso croîtra plus tard en fonction de l'augmentation des échanges entre le réseau mandé et le réseau haoussa qui va se poursuivre notamment au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Au total, à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle seront en place à Bouna les dix principaux quartiers d'origine étrangère que recensera Marty au tout début de la période coloniale (39) : « Sissera, Ouattara Soura, Tourera, Kambarasoura, Nibisoura Bamba, Soukoulia soura, Tareorera, Granboute soura, Kouroubari soura, Kalédiora soura ».

L'histoire de l'expansion mandé dans la boucle du Niger a montré comment, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, Bégho avait émergé en tant que ville prospère et avait vu ses activités commerciales, basées en grande partie sur l'or et le kola, se développer à un rythme rapide. Avant-garde du négoce mandé vers les zones forestières, Bégho voit naître en son sein un type nouveau, pour la région, de société urbaine qui est comme la réplique mais dans un milieu économiquement et écologiquement très différent de ce qui est apparu quatre et cinq siècles auparavant en milieu nord sahélien avec l'émergence des villes de l'empire du Ghana et les terminus des routes commerciales transsahariennes entre le Maghreb et le Soudan occidental.

Le déclin de Bégho, à partir du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, dû probablement moins à des transformations profondes dans les réseaux commerciaux qu'à des dissensions internes, entraîne la dispersion de sa population vers un certain nombre de centres dont certains comme Bouna se mettent à prendre à leur tour une grande importance commerciale. Mais Bégho, même après sa disparition, garde une grande place dans l'esprit des descendants des habitants de la ville et, plus généralement, de ceux de la région qui ont entendu parler des périodes prospères de la ville : Tauxier (40) avait noté

(38) Marty, 1914, p. 240.

(39) Marty, 1922, p. 236-237.

(40) Tauxier, 1921, p. 439 : « Actuellement, c'est devenu un titre de noblesse parmi toutes les populations du Cercle de Bondoukou que d'être venues de Bégho. »

le sentiment de « snobisme » chez tous ceux qui pouvaient réclamer Bégho comme résidence de leurs ancêtres. De même que des sociétés se réclament d'un « héros civilisateur », personnage mythico-historique ayant fait parvenir ces sociétés à un niveau plus élevé de « civilisation », cette vaste zone des confins de la savane et de la forêt comprenant les bassins des Volta et du Comoé se réclame de Bégho, en tant que « ville civilisatrice ». Si l'on peut considérer Bégho comme l'archétype des villes de cette zone, l'analyse de la composition de la ville devrait apporter quelques éléments de comparaison pour l'analyse de la ville de Bouna.

Différentes sources donnent une analyse des divers groupements composant la ville ; l'une provient d'un manuscrit arabe, *Usul Bighu* – Les commencements de Bégho – tel qu'il a été réécrit de mémoire à I. Wilks par le descendant du dernier imam de Bégho, dont d'ailleurs une partie de la famille – Bamba – s'était installée à Bouna après l'abandon de Bégho par les Dyula ; cette composition de Bégho a été confirmée, telle quelle, par la tradition orale de Bouna (41). « Les origines de Bégho se trouvent dans neuf tribus (*qabila*) ayant différents *nasab* (nom de salutation). La première : Bamba. La deuxième : Kamaghatay. La troisième : Timitay. La quatrième : Bane. La cinquième : Jabaghatay. La sixième : Tarawiri. La septième : Kuribari. La huitième : Watarara. La neuvième : Kawtay ; les Kawtay étaient les derniers musulmans à Bégho. » L'autre source provient de la tradition orale recueillie par Benquey (42) à Bondoukou au début de ce siècle : en fait les deux listes ne sont pas exactement comparables dans la mesure où celle de Usul Bighu énumère les *nasab* ou *dyamu*, c'est-à-dire les noms de salutation et où celle de Benquey énumère les groupes par leur nom de *qabila*, expression arabe signifiant tribu (43) mais employée aussi fréquemment pour signifier quartier. Enfin, comme on le soulignera plus loin dans chaque quartier, un groupement qui est celui, généralement, du fondateur du quartier est majoritaire et donne son nom au quartier.

Afin de chercher à connaître les liens de « filiation » entre Bégho et Bouna, un tableau donnant la composition comparée des deux villes va être établi : il comportera aussi les mêmes éléments pour Bondoukou puisque Bondoukou est parfois considérée pour des raisons historiques et géographiques comme l'héritière directe de Bégho (44).

(41) Wilks, 1969, p. 19-20 ; notables de Wataraso, janvier 1972.

(42) Benquey in Clozel, 1906, p. 185-186-189.

(43) Wilks, 1969, p. 20.

(44) Tauxier, 1921, p. 271.

## COMPOSITION COMPARÉE DES VILLES DE BÉGHO, BOUNA ET BONDOUKOU (45).

Nasab	Qabila	Présent à Bégho		Bouna		Bondoukou	
		N	Q	N	Q	N	Q
Bamba	Ligbi	+	+	+	+	o	o
Bani	Kumbala	+	+	+	+	+	+
Derebu	Koko	o	+	o	o	+	+
Jabaghatay	Kari-Dyula	+	+	+	+	+	+
Kamaghatay	Kamaraya	+	+	o	o	+	+
Kawtay	Kamara	+	o	+	+	o	o
Kuribari	—	+	o	+	+	o	o
Neneya	—	o	+	o	o	o	+
Tarawiri	—	+	o	+	+	+	o
Timitay	—	+	+	o	o	+	+
Watara	Donzo	+	+	+	+	+	+

Ce tableau fait ressortir clairement les analogies existant dans la composition des trois villes : sur neuf groupements d'origine mandé présents à Bégho, sept se retrouvent à Bouna et sept à Bondoukou. Malgré son plus grand éloignement géographique (à vol d'oiseau, Bégho est distant de Bouna d'environ 100 km et seulement de 40 km de Bondoukou), Bouna semble aussi proche du modèle « Bégho » que Bondoukou qui est pourtant généralement reconnu comme son « successeur. » Quand Wilks écrit : « La plus grande partie des Dyula de Bégho se réinstallèrent à quelques 40 km à l'ouest et développèrent Bondoukou comme successeur commercial de la vieille ville » (46), peut-être a-t-il tendance à sous-estimer, d'une part, la proportion de la population du vieux Bégho qui va s'établir à Bouna et, d'autre part, le rôle commercial de Bouna au sein du réseau marchand qui se développe dans la région Comoé-Volta à partir du début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Certaines similitudes et différences entre les trois villes peuvent être rapidement inventoriées. C'est ainsi qu'à Bouna et à Bondoukou comme à Bégho, coexistent des quartiers musulmans et païens mais que ces quartiers de différentes origines n'y ont pas le même statut et n'y jouent pas le même rôle. La ville de Bégho est formée d'une partie musulmane – la section « *karamo* » – dont on a décrit la composition dans le paragraphe précédent, et d'une partie païenne-Bron et artisans – de diverses prove-

(45) Les quatre premières colonnes de ce tableau qui se réfèrent à Bégho sont empruntées à l'article de Wilks, 1969, p. 20.

(46) Wilks, 1969 p. 16.

nances mais cette structure dualiste est une sorte « d'isolat politique » qui n'est pas intégrée à un royaume comme c'est le cas pour Bouna et Bondoukou. Chaque quartier ayant son autonomie propre, querelles et rivalités entre quartiers ont pu se développer sans qu'une autorité extérieure à eux ou supérieure puisse ramener l'ordre et la paix. Probablement est-ce d'ailleurs là une des principales raisons de sa décadence puis de sa disparition probablement dans les années 1720, les dissensions internes semblant le facteur déterminant de sa perte. La tradition des originaires de Bégho raconte ainsi de façon monotone et dérisoire le conflit qui a entraîné la fin de Bégho :

« La ville était traversée par une grande rue qui la séparait en deux parties. Un gros chat dont un côté du corps était tout à fait blanc et l'autre tout à fait noir vint à passer le long de cette rue ; une discussion s'éleva entre ceux qui habitaient de part et d'autre de la rue : les uns prétendaient qu'un chat blanc venait de passer, les autres assurant que c'était un chat noir. Cette dispute dégénéra vite en conflit général, la ville fut détruite et ses habitants durent s'en enfuir » (47).

A Bouna et à Bondoukou, au contraire, les villes dyula sont politiquement dans une situation de dominées par rapport aux royaumes au milieu desquels elles sont implantées. La paix, la sécurité, l'ordre social et la justice sont garantis par l'organisation politique dominante, celle de l'État : un des chapitres suivants cherchera à analyser sur quelles bases sont établis les rapports entre l'aristocratie tribale qui forme l'armature de l'État et les groupements d'origine étrangère. On peut se borner à constater maintenant une différence d'ordre « géopolitique » qui a certainement eu de l'importance à différents niveaux – développement de la ville, mode de vie urbain, rapports entre les diverses communautés – et sur laquelle on reviendra, tandis qu'à Bégho la cité marchande est sans rapport politique avec son arrière-pays formé de communautés villageoises peu structurées entre elles. Dans le royaume de Bouna, la ville même de Bouna est à la fois capitale du royaume et cité marchande ; par contre dans le royaume abron du Gyaman, Bondoukou est la cité marchande, capitale économique du pays alors que le lieu de résidence du roi, le *gyamanbene*, n'est qu'un gros village qui se déplace selon que l'une ou l'autre des branches dynastiques est au pouvoir.

---

(47) Moussa Kamara, février 1972. Terray a recueilli dans la région de Bondoukou un récit analogue sur la destruction de Bégho (Terray, 1984, p. 602).



## Réseau commercial et marchands

L'histoire comparée a montré que la « cité » ne résultait pas de la simple évolution d'un village dont l'étendue aurait augmenté, dont la population et la densité auraient crû de façon importante : elle résulte d'une véritable fracture ou selon l'expression de L. Mumford de la « mutation urbaine ». Sur le plan économique, les traits spécifiques de la cité sont une spécialisation et une différenciation croissantes tandis que le secteur monétaire, caractérisé par l'existence de nombreux échanges marchands et de marchés, se renforce. Sur le plan socio-politique, si le village est caractérisé par la domination d'un contrôle social de type patriarcal, la cité se constitue avec la substitution à ce contrôle d'un contrôle social de type politique, tandis que le fossé se creuse entre dominants et dominés (1).

Effectivement, les caractéristiques de Bouna en tant que ville et son importance en tant que centre marchand sont attestées par un certain nombre de témoignages de voyageurs européens l'ayant traversée ou ayant entendu parler d'elle avant sa destruction par les sofa de Samori en 1898. Comme il a déjà été signalé, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, des commerçants originaires de Bouna avaient été repérés dans les comptoirs européens du golfe du Bénin, prouvant par là leur grand rayon d'action et donc leur influence. La seconde fois que Bouna est citée dans les textes européens, c'est aussi pour vanter sa réputation de ville marchande active. Cette seconde citation se situe un peu plus d'un siècle après la première : c'est en février 1828, lorsque René Caillié (2), circulant entre Tengréla et Djenné, se renseigne sur les pays d'alentour auprès d'un commerçant rencontré : « On ne trouve pas d'or dans le pays de Kong : mais on va en acheter dans le Baunan, situé à quinze jours plus au sud. Ce dernier pays pro-

---

(1) Sur la nature de la ville cf., par exemple, G. Duby, 1980, p. 9-35.

(2) Caillié R, t. I, p. 145.

duit de l'or en quantité et des noix de kola : les marchands y portent en échange du sel et des étoffes... Parlant une autre langue, ces peuples sont idolâtres et ne voyagent pas : il y a des marchés établis chez eux. Les marchands mandingues y font le commerce et viennent en caravane à Djenné : ils apportent de l'or, des noix de kola, de petits piments et du poivre long ». D'après les caractéristiques de ce pays de « Baunan », il est plausible de reconnaître Bouna, dont, d'ailleurs, Caillié avait déjà entendu parler dans une précédente étape de son voyage.

En 1894, selon Moskowitz qui, comme on l'a remarqué, fut le premier Français et d'ailleurs le premier « Européen » à pénétrer à Bouna : « Bouna est un centre d'une grande importance commerciale habité par les Pakhalas et les Mandés Dioulas, population pacifique, laborieuse et commerçante qui peut être évaluée à 6 000 habitants. Un marché s'y tient tous les jours et les grosses affaires se traitent dans une foire bi-hebdomadaire, les produits indigènes consistent en esclaves, noix de kola, sel en barre, beurre végétal, tissus et bestiaux. » Le même Moskowitz qui, venant de Bondoukou, a rejoint Marchand à Kong après sa visite à Bouna peut comparer l'importance relative de ces trois villes : à Marchand, il déclare « Bouna est plus important à lui seul que Kong et Bondoukou réunis (3). » Peut-être Moskowitz qui est le seul à connaître ces trois villes a-t-il tendance à exagérer le rôle et la taille de Bouna qu'il est seul à avoir visitée ? De son récit, Marchand conclut à « l'importance prépondérante de ce grand marché, véritable pivot du mouvement commercial dans la boucle » (4). Baud qui traverse Bouna en 1895, c'est-à-dire quelques mois après Moskowitz rapporte à son tour : « Bouna méritait, en effet, ce titre de ville soit par sa population soit surtout à cause de la quantité de produits européens qu'on y trouve : étoffes, gin, perles, cuivre en baguette etc. Tout cela est rapporté par des caravanes d'Ashanti venant d'Ackra ou de Cape Coast par le Boalé ou le Bondoukou » (5).

Les Anglais, par leurs informateurs indigènes, ont, à cette époque, une meilleure connaissance que les Français des bassins des moyennes Volta ; dès 1889, Griffith communique de Bondoukou au Colonial Office les informations suivantes : « A Bouna, il y a de grandes quantités d'or et d'ivoire... D'après tout ce qu'on dit, ce doit être une ville presque aussi grande que Coomassie.

---

(3) *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, année 1894, n° 10, p. 151. Rapport de Marchand au gouverneur de Côte d'Ivoire. 18 mai 1894 ANSOM Afrique III (23).

(4) Rapport mission Marchand. Mission 8. ANSOM Afrique III 23 p. 27-28.

(5) Rapport de Baud à Gouverneur de la Côte d'Ivoire. Grand Bassam, 24 juin 1895. ANSOM Dahomey III, 4.

Toutes les routes sont bonnes... Bouna est deux fois plus importante que Bolé et il y a un grand marché » (6). On a vu que c'est l'importance économique de Bouna et de l'arrière-pays lobi qui amènera quelques années plus tard le gouverneur de la Côte d'Or à y envoyer la mission Ferguson pour y signer avec le roi de Bouna un « traité » plaçant ainsi Bouna et son royaume dans la mouvance de la Côte d'Or.

A titre de comparaison, on peut rappeler l'estimation de la population de Kong faite par Binger en 1891 (7) – entre 10 000 et 15 000 habitants – et celle de Bondoukou – entre 7 000 et 8 000 habitants, – même estimation que celle de Freeman en 1889 (8). Pour Bouna, les estimations varient : 5 à 6 000 habitants selon Destenave (9), 10 000 habitants selon Marty (10) qui reconstitue ce chiffre à partir des déclarations des « anciens » recueillis dans les toutes premières années du siècle. Compte tenu des variations saisonnières que la population de ces villes connaît et surtout compte tenu de la définition donnée à la ville, selon que l'on y intègre ou non les très nombreux campements de culture, habités en très forte proportion par les captifs (*Djonso*) et répartis dans un rayon de 20 à 25 km autour de la ville, une estimation allant de 7 000 à 10 000 habitants est éminemment plausible, pour une population totale du royaume au XIX<sup>e</sup> siècle qui a dû osciller selon les périodes, entre 50 000 et 80 000 habitants.

D'un point de vue économique, la « mutation urbaine » se constate aussi bien au niveau de la production et de la consommation qu'au niveau des échanges ; les observations faites sur le vif en 1888 par Binger, premier Européen à pénétrer dans deux autres villes appartenant au réseau mandé et relativement proches de Bouna, Bondoukou et Kong, valent certainement aussi pour le Bouna de l'époque : « On peut dire qu' à Bondoukou et à Kong, l'Européen peut se procurer à peu près tout ce dont il a besoin... sous le rapport de la nourriture, on peut trouver tous les jours de la viande de boucherie fraîche, du lait, du beurre frais, des œufs, de la volaille, poules, canards, pigeons, pintades, etc. du miel, des légumes secs ou verts et même quelques friandises fabriquées dans le pays... A-t-il à organiser une expédition ? Son hôte lui procurera chevaux, ânes, bœufs porteurs, etc, armes, munitions, monnaies d'échange etc. » (11).

---

(6) PRO Africain West 354.

(7) Binger, 1892, t. I, p. 298.

(8) Freeman, 1898, p. 222.

(9) Archives du Sénégal I G 165.

(10) Marty, 1922, p. 236.

(11) Binger, 1892, t. II, p. 166.

Par opposition aux « peuples fétichistes » des campagnes alentour, Binger peut affirmer à propos de ces cités marchandes : « De grands centres apparaissent, des villes de plusieurs milliers d'habitants, Bondoukou et Kong donnent l'impression d'un plus grand bien-être chez cette population. On sent de suite qu'on a affaire à des gens plus avides de luxe, plus âpres au gain, plus laborieux, en un mot à des gens plus civilisés » (12). Au contact de ces populations dyula, Binger ne fait-il pas plus ou moins inconsciemment un rapprochement entre elles et la bourgeoisie française de son temps qui, à cette même époque, met en application le slogan qu'elle a reçu de Guizot en 1840 « Enrichissez vous ! » De plus, Binger prend ici conscience qu'une véritable civilisation urbaine s'est constituée dans ces cités : son origine plus lointaine remonte aux empires du Ghana et du Mali mais ses plus récentes bases de départ sont au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècles les termini du commerce transsaharien sur le Niger, Djenné et Tombouctou, d'où sont originaires beaucoup de groupements qui, au cours de différentes vagues de migrations, vont fonder ce réseau de villes marchandes qui, entre Sahel et forêt, recouvre cette sous-région de l'Ouest africain.

Très représentative de cette culture dont on a vu qu'islam et commerce étaient les deux principaux fondements est l'existence d'Abu Bakr Al-Siddiq dont le récit autobiographique apporte des informations d'autant plus précieuses qu'elles sont exceptionnelles en raison de la quasi inexistence de documents historiques écrits pour cette période (13). Abu Bakr Al-Siddiq est né à Tombouctou dans les années 1790 d'une famille de lettrés musulmans (*uléma*) dont le rôle dans la conduite des affaires politiques locales était important ; élevé d'abord à Djenné où il commence à étudier le Coran, il part à l'âge de neuf ans avec son tuteur pour Kong, c'est-à-dire à quinze ou vingt journées de marche de Djenné, où réside un de ses oncles paternels auprès duquel il séjourne une année. De là, il se rend à Bouna, à une dizaine de jours de marche, où est installé un autre de ses oncles paternels et où son propre père, mort en 1794 alors qu'il était venu faire le commerce de l'or, est enterré. A Bouna, dont Barth (14) écrit que c'est « un lieu très célèbre pour son savoir et ses écoles », Abu Bakr poursuit ses études coraniques auprès de la communauté de maîtres qui viennent de nombreuses régions du Soudan occidental. Comme on l'a vu dans la partie historique, c'est à Bouna qu'il est ramassé par les troupes abron lors du conflit Gyaman-Bouna

---

(12) Binger, 1892, t. II, p. 186.

(13) Wilks, 1968, p. 152-159.

(14) Barth, 1857.

en 1804-1805, pour être vendu comme captif à Lago, port du golfe du Bénin et embarqué pour la Jamaïque.

Ce document révèle, en premier lieu, la grande mobilité des individus qui circulent aisément d'une cité à l'autre ; cette mobilité existe malgré une certaine lenteur des déplacements qui s'effectuent presque toujours à pied, beaucoup plus rarement à cheval, à âne ou à bœuf porteur mais elle implique une certaine sécurité des routes : Abu Bakr, accompagné de son tuteur, effectue un voyage de plus de huit cents kilomètres à l'âge de neuf ans. Les nombreuses informations de ceux qui ont parcouru cette région au XIX<sup>e</sup> siècle, Barth, Caillié, Park, Binger, mettent en évidence la densité et la fréquence des échanges de biens et de personnes entre les villes du Sahel et les villes de la frange forestière comme Kong et Bouna.

En deuxième lieu, ce document permet de confirmer l'existence des réseaux familiaux qui sous-tendent les réseaux des échanges culturels et marchands dont l'importance vaut déjà d'être soulignée ; cette imbrication des rapports de parenté et des rapports commerciaux fera l'objet d'un développement ultérieur. Le récit d'Abu Bakr montre enfin la place essentielle que joue l'Islam dans cette culture commune à toutes ces cités marchandes : les mêmes croyances, les mêmes rituels, les mêmes fêtes, l'affiliation aux mêmes confréries, les chaînes de transmission du savoir religieux et de l'écriture (15) étaient autant de liens au niveau idéologique entre les différentes communautés urbaines dont, à un autre niveau, les intérêts économiques sont le plus souvent complémentaires.

Braulot qui a parcouru ces mêmes villes en 1890-1892, c'est-à-dire avant l'occupation coloniale, brosse à son tour ce portrait imagé (16) : « Selon son âge, sa fortune et ses goûts personnels, le dyula est citadin, voyageur ou campagnard. Lorsque l'âge ou la fatigue lui interdisent les longs déplacements ou encore s'il se sent assez riche pour se reposer, le dyula se fixe dans un centre de population. Au premier abord, il a l'air de passer tout son temps dans l'oisiveté, les prières fréquentes, les repas multiples, les visites de cérémonie et surtout les interminables causeries dans le "boulou" (vestibule) avec les amis, qui semblent être le plus clair de son travail. Mais lorsqu'on pénètre dans sa vie intime, on est stupéfait de la quantité d'affaires qu'il mène de front. Il a des captifs de commerce sur toutes les routes et il en a d'autres qui travaillent dans les cultures. Sa vaste maison est un entrepôt des marchandises les plus diverses et un caravansérail

---

(15) Wilks, 1968, p. 158.

(16) Braulot, Rapport de mission, 1892. ANSOM CI III, 3.

d'étrangers. Il est renseigné sur tout ce qui se passe dans le pays. Fait-on la guerre sur tel ou tel point, il envoie des fusils et de la poudre à l'un des belligérants, aux deux s'il le peut. Ses hommes lui ramèneront des captifs qu'il échangera dans la forêt contre des kolas ou des produits européens. Il ne néglige aucune occasion de montrer à tous son opulence. Il se couvre avec une joie d'enfant des vêtements les plus somptueux et il les étale avec orgueil. Son goût n'est pas toujours très sûr : il se pavane avec un burnous brodé d'or alors qu'il conserve un bonnet sordide et un pantalon en loques, peu lui importe pourvu que personne n'ignore qu'il est "*nafuloudigui*", possesseur de richesses. Son existence est loin d'être désagréable : il vit en maître au milieu de ses captifs et de ses femmes. Il est écouté quand il s'agit des affaires publiques et s'il sait par cœur quelques versets du Coran, c'est une puissance avec laquelle il faut compter. Ceux qui n'ont pu parvenir à cette situation enviée colportent de pays en pays une lourde charge de marchandises. Toujours errant, le dyula voyageur a souvent de durs moments à passer. Les longues étapes, les intempéries, les chemins défoncés, les fleuves dangereux et, ce qui est pire, les exigences des roitelets dont il traverse les États, rien ne le rebute. Le *bakba* (panier) sur la tête, la lance à la main, il va de Djénné à la mer, du Ouorodougou au pays haoussa, cherchant toujours fortune. Une guerre l'arrête-t-il, il attend patiemment la fin : le métier à tisser qu'il porte avec lui, lui sert de gagne-pain. Il arrive parfois qu'un dyula trouve une localité à sa convenance : il s'y fixe et utilise son activité à l'élevage du bétail et à l'agriculture. Le dyula est partout chez lui ; toutefois il conserve toujours son caractère national : c'est un cosmopolite par excellence. »

De ce point de vue, le cosmopolitisme d'Abu Bakr El Siddiq et de sa proche parentèle, ascendant direct et frères de père, est assez exemplaire, sans même remonter à ses origines plus lointaines que la tradition situe dans la famille du Prophète et donc à l'Arabie. Son grand-père, le père de son père, a habité tour à tour Tombouctou et Djénné qu'Abu Bakr considère comme des villes presque jumelles. A la mort de ce grand-père, des dissensions se produisirent dans sa famille : « les fils se séparèrent et allèrent dans différentes régions du Soudan », l'un dans le Macina, l'autre à Kong où il épousa une fille de la famille royale, le troisième à Bouna où il s'établit et épousa aussi une fille du roi de Bouna ; un seul resta à Tombouctou. Tandis que son propre père préféra voyager pendant de nombreuses années : son commerce le mena aussi loin que le Bornou et le Katsina où il épousa la mère d'Abu Bakr (17).

---

(17) Wilks, 1968, p. 158.

L'histoire de l'arrivée des différents groupes de migrants qui peuplent les quartiers d'origine étrangère a montré qu'ils représentaient des éléments assez hétérogènes. Tant par son origine, que par l'ancienneté de son implantation à Bouna et par certaines de ses caractéristiques socio-culturelles, chacun de ses quartiers semble assez différent des autres. Pourtant, un certain nombre de traits communs peuvent être dégagés. Chaque quartier (*kabila*) a sa propre organisation à la tête de laquelle se trouvent généralement deux personnages : l'un, le chef de quartier (*kabila masa*), a autorité sur les différentes concessions (*lu*) qui forment le quartier. Les chefs de concessions (*lutigi*) sont des notables qui assistent le chef de quartier dans la gestion du quartier, dans ses rapports avec les autres quartiers et avec les autorités politiques de la ville et du royaume, c'est-à-dire le roi de Bouna et les principaux chefs.

L'autre personnage de première importance dans le quartier est son imam qui en est comme le chef spirituel et qui officie dans la mosquée du quartier (*nuru*), mosquée qui peut être d'une architecture très modeste et parfois même un simple abri mais imam et *nuru* représentent l'indépendance de chaque quartier par rapport à tous les autres ; cette indépendance n'est pas toutefois totale puisque l'imam du vendredi qui est obligatoirement à Bouna un Cissé et officie dans la grande mosquée (*missiriba*) est chef de la communauté musulmane de l'ensemble de la ville et que, dans certains domaines et certaines occasions, les imams des quartiers lui sont subordonnés. L'influence de ces imams est aussi très variable selon les individus : leur rayonnement dépend évidemment de leur caractère mais aussi de leur savoir islamique, le savoir s'inscrit dans une structure socialo-spirituelle complexe qui comporte des hiérarchies et des règles très précises de transmission de ce savoir : I. Wilks a analysé les dimensions historiques et géographiques de cette structure où Bouna joua une place relativement importante (18).

L'organisation interne du quartier est très différente de l'un à l'autre. C'est ainsi que dans certains quartiers comme Kamaraso, la chefferie du quartier passe alternativement entre les cinq sous-quartiers tandis que pour d'autres comme Wataraso, c'est l'aîné de la branche aînée des descendants du fondateur du quartier qui occupe de plein droit le rôle de chef de quartier. Le quartier porte généralement le nom de clan (*dyamu*) ou (*nasab*) du groupement immigrant qui a fondé la quartier à Bouna. Dans certains quartiers tous les habitants de sexe masculin portent ce nom de clan ; d'autres quartiers, au contraire, sont composés d'un certain

---

(18) Wilks, *ibid.*

nombre de groupements portant des *dyamu* différents. Dans ce dernier cas, à un groupement immigrant fondateur du quartier à qui il a donné son nom, est venu s'adjoindre ultérieurement un ou plusieurs groupements d'origines différentes et donc de *dyamu* différents. C'est là l'origine d'ambiguïtés dans le recensement par certains auteurs des quartiers d'une ville, confondus parfois avec les noms des différents *dyamu* qui les occupent (19).

D'ailleurs de nombreux auteurs comme Person ont souligné la relativité de la signification du nom du clan, *dyamu* (20) : « On doit garder à l'esprit que le clan n'est ni un groupe constitué ni un groupe résidentiel ; il est dispersé sur d'immenses espaces et figure souvent au sein de plusieurs groupes ethniques. Des lignées en relations fréquentes établissent des équivalences entre leur *dyamu* et le snobisme fait triompher la forme la plus prestigieuse... Il n'est donc pas surprenant que les diverses lignées d'un clan ignorent leurs connexions généalogiques exactes. Le *dyamu* est pour eux le symbole d'une solidarité morale qui n'est d'ailleurs pas sans portée pratique puisqu'elle sert de cadre à la vie commerciale. Il est notoirement impossible de s'intégrer à un village manding sans adopter un *dyamu* avec tout le complexe socio-religieux qu'il implique. »

L'autonomie que chaque quartier possède se lit dans les structures de la ville : le quartier forme une unité spatiale presque close sur l'extérieur, mais par contre largement ouverte sur les cours intérieures des différentes concessions qui correspondent aux sous-unités claniques ou lignagères et où se déroulent une grande partie des activités et de l'existence quotidienne des membres du groupe familial. Comme dans certaines villes arabes, des ruelles sinueuses et étroites séparent ces quartiers, enclos de hauts murs, en relation certainement avec les besoins d'une société où, contrairement à de nombreuses autres civilisations urbaines, on ne cherche pas à « avoir pignon sur rue ».

En tant que cité marchande, on l'a déjà souligné, Bouna n'était qu'un élément de cet ensemble politico-économique qui couvrait une partie de l'Ouest africain précolonial : mais de cette place dans cet ensemble, la structure interne de Bouna était étroitement dépendante. En effet, les unités familiales qui composaient chacune une de ces villes étaient fréquemment soit de même origine, soit alliées avec les unités familiales qui peuplaient les villes les plus proches comme certaines villes plus lointaines. Dans ce type d'organisation marchande de l'espace, ce

(19) Tauxier, 1921, p. 68 ; Benquey in Clozel, 1906, p. 186.

(20) Person, 1968, t. I, p. 54.

sont les réseaux de parentés et d'alliances entre unités familiales géographiquement distantes qui forment comme la trame des échanges commerciaux (21).

La « cour » d'une famille déterminée dans une des cités marchandes est le lieu de rencontre pour les commerçants parents originaires d'autres villes, le lieu où on dort, on se nourrit, on y stocke les marchandises, on y abrite et on y nourrit les captifs, les porteurs et les caravaniers, on y négocie des échanges et on y règle les palabres ; éventuellement aussi on y prend femme, ce qui contribue à resserrer les liens entre les cours parentes. Il règne une certaine fluidité dans la composition de ces groupes. D'une part, fils, frères et neveux classificatoires vont d'une ville à l'autre accompagnant marchandises et parents. D'autre part, comme le vocabulaire de la parenté est systématiquement employé, la « parenté » recouvre une grande diversité de types de rapport. Des affranchis et des personnes mises en gage sont peu à peu assimilées au clan ou au lignage proprement dit ; certains individus pour des raisons variées (captifs en fuite, conversion religieuse, soins médicaux, quasi-extinction d'un groupement familial) peuvent volontairement venir s'agglomérer à un groupe dont ils ne sont pas originaires : au bout de quelques années peut-être, ils porteront le même nom que le groupe d'accueil (*dyamu*), et à la génération suivante, sûrement. Ces éléments peuvent se scinder du groupe familial, allant justement s'installer dans une autre ville du réseau marchand et servir ainsi de nouvelle base d'opérations commerciales pour le groupe d'origine. Cet essaimage pouvait accroître considérablement l'efficacité de certaines familles quoiqu'une trop grande extension risque d'entraîner avec elle des ferments de disputes et finalement de scission.

Le rôle des *diatigi*, hôtes, tuteurs, logeurs, a été souvent décrit dans la littérature africaniste du XIX<sup>e</sup> siècle : Dubois, Binger, Freeman. En effet, qu'il soit parent comme dans le cas le plus favorable, allié ou ami, le *diatigi* est la véritable « cheville ouvrière » du réseau marchand. « Le commerce se fait à l'intérieur des cases : c'est le diatigué (l'hôte) qui joue le rôle de courtier ; quand des étrangers descendent chez lui avec du sel, par exemple, c'est lui qui s'occupe de la leur faire vendre avantageusement et les abouche ensuite avec des gens venus avec des kolas ou toute autre marchandise. Il serait, dans ces régions, de la plus grande impolitesse d'acheter ou de vendre quoique ce soit sans passer par l'intermédiaire du diatigué » (22). Le rôle éco-

(21) Boutillier, 1971, p. 243.

(22) Binger, 1892, t. I, p. 372. Cf. aussi Chaudron, 1907 : « Chez les Dioulas, il y a toujours une case pour les étrangers : ces maisons sont construites avec soin, voire même avec élégance. »

nomique du *diatigi* est très important (23) : « Il renseigne l'étranger sur les cours du jour, l'abondance ou le manque de tel ou tel produit qu'il est venu acheter ou vendre, sur la valeur du client qui se présente : il en amène et guide son hôte dans les achats. » Le *diatigi* n'informe pas seulement ses hôtes sur les conditions du marché des produits mais il les renseigne sur l'état et la sécurité des routes ; il peut aider aussi à se procurer des porteurs salariés (*sufuru*).

Enfin le rôle du *diatigi* est peut-être essentiel sur le plan financier : le crédit (*diuru* en mandé) est, en effet, d'une pratique courante au sein du réseau marchand mandé-dyula. Il se pratique à des échelles et avec des modalités très diverses : prêt à court terme pour le commerçant de passage dans la ville ; prêt de quelques semaines à quelques mois pour le commerçant d'une autre ville ayant une bonne réputation et l'habitude de venir fréquemment commercer à Bouna, prêts garantis par la mise en gage de marchandises ou de captifs.

« Le diatigué était responsable des dettes contractées en sa présence par l'hôte à lui confié : rien ne devait se faire sans lui. Au demeurant, l'institution du diatigué facilitait bien les choses : sa présence n'était nullement gênante et il évitait bien des ennuis en vous accompagnant dans les visites aux notabilités. Grâce à cet intermédiaire, on se procurait les subsistances, les animaux de bât, les porteurs ou les chevaux. Naturellement, ces transactions prenaient du temps. Déjà à cette époque, le commerce ne se faisait plus par troc : il fallait d'abord transformer la marchandise en cauries et les tenir à la disposition du vendeur. L'encaissement se faisait chez l'acheteur. Un règlement nécessitant 200 000 cauries demandait du temps. Aussi le diatigué s'en chargeait-il... »

D'autre part, Binger (24) signale comme une pratique courante le prêt que le *diatigi* fait à son hôte, avant que celui-ci ne puisse commencer à vendre ses marchandises : Bafotigué, son « parfait diatigué » de Kong, lui prêtait ainsi à son arrivée une somme de 40 000 cauris (25). Cette somme de monnaie servait au marchand de passage à assurer ses menues dépenses à son arrivée dans la ville, ce qui lui évitait de vendre ses marchandises à la hâte et donc probablement dans de mauvaises conditions, c'est-à-dire à des prix trop bas ne correspondant pas aux conditions réelles du marché. Le prêt à intérêt (*iriba*) qui était en principe défendu par les livres saints de l'Islam était en fait assez couramment pratiqué. Les taux, assez variables selon les circonstances et le degré de confiance que s'accordaient les partenaires, étaient généralement

(23) Dubois, 1897, p. 295.

(24) Binger, 1938, p. 190.

(25) *Ibid* ; Chaudron, 1907.

élevés : un intérêt de 10 % pour une période de deux à trois mois paraissait normal.

Le *diatigi* ne faisait pas payer directement à son hôte les services qu'il lui procurait. D'une part, l'hospitalité est pour le musulman un « devoir d'état », d'autre part, dans ce monde de négoce, les relations se soldaient par le versement de commissions : c'est ainsi que quand un marchand de passage achetait du kola qu'il allait emporter, sur 100 noix achetées, il en donnait deux à son *diatigi* : s'il s'agissait de sel, il donnait une mesure toutes les 20 ou 40 mesures achetées (26).

Compte tenu des liens de parenté et d'alliance qui s'étaient tissés au cours des siècles entre les différents clans composant la cité marchande, tout citoyen de Bouna était à peu près assuré de trouver un « *diatigi* » parent ou allié dans un certain nombre de villes du réseau mandé : Bolé, Fougoula, Groumania, Kintampo, Kong, Larbanga, Sansane-Mango, Salaga, Wa, Wenchi. (27) Mais deux autres facteurs jouaient pour étendre et renforcer le tissu des relations sociales qui sous-tendait le réseau marchand : la mobilité des hommes et le cosmopolitisme dont on a souligné que c'étaient deux des caractéristiques de cette nouvelle civilisation urbaine. De ce point de vue d'ailleurs, le réseau mandé ne représentait pas un espace fini, dans la mesure où l'interpénétration des réseaux marchands mandé et haoussa s'est très largement étendue notamment pendant le courant du XIX<sup>e</sup> siècle (28). On a souligné pour Bouna la rapide croissance du quartier haoussa au cours de cette période et Binger (1893) a noté aussi le nombre élevé de commerçants et colonies haoussa aussi bien à Bobo Dioulasso que dans les villes des moyennes vallées des Volta : Kintampo, Wenchi. Réciproquement, Binger avait repéré lors de son passage à Salaga, centre important à la frontière du réseau haoussa, le nombre de groupements mandé installés et originaires de Bouna (29).

L'existence de pratiques commerciales relativement sophistiquées, impliquant le stockage et le crédit, amène Person à reprendre l'expression « secteur capitalistique » utilisée par Maxime Rodinson à propos de l'Islam médiéval pour caractériser l'économie dyula : « Dans les limites encore restreintes du commerce à longue distance, il semble donc bien que nous ayons ici affaire à une économie désenclavée » pour reprendre l'expression de Polanyi (*disembedded*), c'est-à-dire qu'elle était largement dégagée des impératifs non économiques et qu'elle se fondait essen-

---

(26) Moussa Kamara, fév. 1972.

(27) Boutillier, 1971, p. 243.

(28) Notables de Wataraso, jan. 1972.

(29) Binger, 1892, t. I, p. 107.

tiellement sur la recherche d'un gain, mesurable par des procédés d'ordre monétaire (29 bis).

Enfin pour caractériser le réseau international des villes que couvre cette partie de l'Ouest africain, ne-peut-on pas se référer au système de la Hanse, cette confédération de libres communes qui, dans toute l'Europe du Nord, au cœur du Moyen Age, en assurant le monopole du commerce, le contrôle du juste prix, des poids et des monnaies, la sécurité des transports et des transactions, a uni des cités commerciales, maritimes ou non, animés par de puissantes castes de bourgeois patriciens.

Le rôle de Bouna en tant que cité marchande et en tant que centre du réseau commercial mandé se situe à trois niveaux différents. En premier lieu, en continuité probablement avec la cause principale de sa création et sa vocation originelle, Bouna est un important marché pour l'or qui est produit dans la région, y est commercialisé et, est dans sa presque totalité, exporté hors de la région. En deuxième lieu, Bouna est un marché d'entrepôt et de transit, d'une part, entre les savanes du nord et les zones forestières du sud et, plus lointainement, entre les termini du commerce transsahariens au nord et les comptoirs européens du golfe du Bénin au sud, et d'autre part entre le réseau mandé au nord et à l'ouest et le réseau haoussa à l'est. En troisième lieu, Bouna est un marché d'achats de produits importés et de vente de produits locaux, principalement vivriers, pour la population de la ville, pour toute celle de l'hinterland koulango et pour les caravanes commerciales de passage dans la région.

A partir du XVI<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la période coloniale, le rôle de Bouna en tant que marché d'entrepôt et de transit se lit au moins partiellement dans la géographie et dans l'écologie de cette partie de l'Ouest africain : en effet, le principal du trafic de marchandises porte sur des produits pour lesquels existe une certaine division du travail entre des régions à ressources naturelles différentes. D'ailleurs, il semble que durant cette période, au fur et à mesure du développement d'un réseau commercial de plus en plus étendu, une différenciation de production selon les régions se soit établie sur des bases beaucoup plus complexes (30).

L'analyse du trafic commercial où était impliqué Bouna passe par le repérage des principales routes commerciales et des principales marchandises qui y circulaient. De part sa situation géographique dans le réseau de cités marchandes mandé, poste avancé

---

(29 bis) Person, 1968, t. I, p. 121.

(30) Mauny, 1961, p. 382-383.

vers le Sud forestier et l'Est haoussa, les principales voies partant et arrivant à Bouna étaient au nombre de cinq. De son appartenance au réseau mandé, il ressort que l'une des plus importantes de ces voies était l'axe nord-sud c'est-à-dire, plus précisément, l'axe nord-ouest sud-est : vers le nord c'était la route de Bobo-Dioulasso et des villes du Sahel, San, Djénné, Mopti, Tombouctou. Elle avait deux variantes au départ de Bouna vers Bobo, plus ou moins fréquentées selon la conjoncture politique caractérisant les zones à traverser. La plus directe, mais souvent la moins sûre, était la route Bouna-Lankio-Galgouli-Lorhosso-Sideradougou-Bobo-Dioulasso. Après sa sortie du royaume de Bouna elle traversait le pays gan puis elle longeait le pays lobi ; à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en raison de l'infiltration croissante des Lobi vers les terres libres de l'Ouest, cette route devint dangereuse, au moins à certaines périodes. En effet, des bandes de Lobi, armées d'arcs et de flèches, tendaient parfois des embuscades pour attaquer et piller les caravanes de commerçants (31).

La route Bouna-Bobo la plus sûre mais aussi la plus longue passait par Kong ; à la sortie du royaume de Bouna, elle ne traversait pratiquement que des territoires contrôlés par des Mandé-Dyula. Le détour par Kong, où presque tous les marchands avaient des parents ou leurs hôtes (*diatigi*) habituels, présentait des avantages certains : partout les cauris étaient acceptés pour le ravitaillement et l'hébergement des caravanes. Cette route très fréquentée est celle qu'a suivie et décrite Abu Bakr (32) : il fallait huit jours pour aller de Bouna à Kong et environ trente jours de Bouna à Djénné ; la traversée du Comoé se faisait à Balobolo où le fleuve était guéable pendant toute l'année.

Ces caravanes ont souvent été décrites par les voyageurs européens du XIX<sup>e</sup> siècle. Binger, traversant le Nassian en venant de Bondoukou, mentionne justement des caravanes de Mandé venant de Bouna : « Nous rencontrons chaque jour plusieurs caravanes, les unes venant de Kong, les autres du pays de Bouna, avec de l'ivoire, du coton, du sel, quelques articles de ferronnerie de fabrication indigène et de belles laines du Macina. Hommes et femmes portent gaillardement sur la tête une charge de trente à quarante kilogrammes et marchent bon pas, une courte lance à la main en guise de canne, le sabre pendu à l'épaule. Tous ces colporteurs sont des Dioula musulmans, la race voyageuse par excellence » (33).

---

(31) Binger, 1892, t. I, p. 373.

(32) Wilks, 1968, p. 166-167.

(33) Binger, 1892, t. II p. 191.

Les principales marchandises arrivant du Nord à Bouna via Bobo-Dioulasso et Kong, soit pour la consommation locale, soit en transit et en réexportation pour les régions au sud de Bouna vers l'Asante ou l'Anno, étaient (34) :

- le sel gemme en barres en provenance du Sahara méridional (Taodéni) ;
- les animaux porteurs ; bœufs, ânes, servant au portage des marchandises ; chevaux de guerre et de prestige en provenance des pays du Sahel et du Mossi ;
- les animaux de boucherie : bovins, ovins, caprins en provenance des pays du Sahel et des pays de la savane sub-sahélienne ;
- les couvertures de laine de Ségou, les pagnes de coton blanc et les bandes de coton de faible prix et assez grossièrement tissé en provenance du Mossi ;
- les couvertures de coton de Kong et les cotonnades rayées blanc et bleu du Djimini ;
- les fruits de néré sous forme de boules de soubala des régions soudano-sahéliennes ;
- les oignons de la région de Bobo-Dioulasso, du poisson séché des rives du Niger (région de Mopti, Djenné) ;
- des captifs en provenance de toutes les régions de la zone soudano-sahélienne,
- de nombreux articles en fer : houes-daba, haches, couteaux, lances, marmites, tous objets en fer battu, fabriqués généralement par les forgerons de la région du KénéDougou et des pays Sénoufo et Toussian. Ce commerce se faisait par l'intermédiaire des négociants de Bobo-Dioulasso et de Kong.

Vers le sud ou plus précisément vers le sud-est, la principale voie commerciale reliait Bouna à la zone d'influence asante et à travers elle aux comptoirs européens de la Côte d'Or : en dehors de celle du nord qui reliait Bouna au commerce transsaharien, cette route est la plus ancienne voie de pénétration des marchandises d'importation européenne (35). Ne passant plus par Bégho depuis la disparition de cette ville au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette route se scindait en deux itinéraires avant d'atteindre Kumassi :

1 Bolé – Kintampo – Nkoranza – Kumassi

2 Banda – Fougoula – Wenchi – Takiman – Kumassi

Mais au moins au XIX<sup>e</sup> siècle, Kintampo, probablement plus que Kumassi, semble avoir joué un rôle commercial important

(34) Notables de Wataraso, fév. 1972.

(35) Wilks, 1975, p. 4 et ss. Dans ce texte, Wilks identifie l'État koulango de Bouna avec la région appelée « Enkasy » que l'on retrouve dans les textes de Dupuis (1824) et Renouard (1836). La capitale d'Enkasy se nomme Soke Aila, soit probablement Sukulia, un des quartiers de la ville de Bouna.

comme marché-relais dans les relations commerciales de Bouna avec les comptoirs du golfe de Guinée. Par contre, il faut souligner que, jusqu'à l'époque de l'occupation française, le trafic commercial entre Bouna et Bondoukou était le plus souvent presque inexistant. Différents facteurs peuvent expliquer cette anomalie géographico-économique dans le tracé des voies commerciales.

En premier lieu, il semble que la permanence des mauvais rapports sur le plan politique entre les deux monarchies de Bouna et du Gyaman ait empêché l'établissement de rapports commerciaux continus entre les deux villes ; malgré les affinités culturelles et parfois les liens de parenté et d'alliance entre les communautés mandé-dyula résidant dans l'une et l'autre ville, ces villes se sont développées plus en concurrence qu'en association ou en complémentarité, même pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qui, à partir de l'installation de comptoirs français actifs sur la côte, Assinie et Bassam, a vu se développer des courants commerciaux relativement importants le long du Comoé, par Bettié, Zaranou et Atakrou. Pourtant malgré ce trafic nouveau (36), Bouna a conservé intact et, même à certaines périodes, a renforcé ses liens commerciaux avec les comptoirs côtiers de la Côte d'Or, par l'intermédiaire du réseau d'influence asante. La vieille alliance politique entre la dynastie asante et la dynastie de Bouna en est certainement une des raisons ; une autre raison est peut-être qu'avant l'installation des Français à Krinjabo, les rois de Krinjabo avaient réservé par traité aux sujets du roi de Kumassi le monopole du commerce entre les traitants de la Côte d'Or et les populations de l'intérieur (37) : une certaine inertie des tracés des voies commerciales a certainement joué en faveur de la route de l'Asante.

Par cette route du sud, arrivaient en plus des kolas rouges de l'Asante et du sel d'Accra, la plus grande partie des marchandises de provenance européenne, surtout d'ailleurs anglaise, qui se négociaient sur les marchés des bassins des Volta : calicot, étoffes imprimées, foulards ; fusils et poudre à fusil ; couteaux, baguettes de laiton, perles et verroteries, papier, etc. Des cauris importés des îles Maldives par des bateaux européens transitaient par la même voie.

Dans le sens inverse, de Bouna vers le golfe de Guinée, les principaux biens servant à payer ces importations européennes étaient : les captifs, l'or et l'ivoire, le bétail, certains types d'étoffes de fabrication africaine ; le coton brut (38), le beurre de

---

(36) Kong est dans la même situation que Bouna : cf. Binger, 1892, t. I, p. 35.

(37) CI XV 45, 124.

(38) Binger, 1892, t. II, p. 191.

karité servaient aussi de biens d'échange en plus des monnaies courantes – or et cauris – pour l'achat du kola et des marchandises européennes. La deuxième voie commerciale orientée vers le sud est la route en direction du sud-ouest vers Nassian, le Barabo, Groumania et la région de l'Anno-Mango. C'est une des routes d'évacuation du cola en provenance de cette région qui en est grosse productrice. Les fortes colonies de Mandé-Dyula et l'ancienneté de leur installation tant dans le Barabo qu'à Groumania prouvent l'intensité du trafic commercial sur cet axe ; cette route coupe à Nassian la voie directe de Kong à Bondoukou, voie très fréquentée de caravanes qui a aussi été celle empruntée par les premiers explorateurs français de la région, Binger, Ménard, Braulot et Treich-Laplène. Le trafic, sur cette route, s'est trouvé momentanément renforcé par l'ouverture de la route du Comoé vers Bassam et Assinie à partir de 1880 ; par contre, à partir de 1890, les guerres de Samori ont entraîné son déclin définitif.

La route ouest-est est celle qui relie Bouna au réseau haoussa par l'intermédiaire des trois principaux centres : Bolé à environ 50 kilomètres de Bouna au-delà de la Volta Noire traversée à Vankoro, Yagbum, le siège du souverain gonja, et Daboya sur la Volta Blanche. La distance Bouna-Daboya représente environ huit jours de marche. A partir de Daboya, deux routes rejoignent les centres les plus importants du réseau haoussa : la première plus au sud par Salaga, la deuxième plus septentrionale par Gambaga (39).

L'analyse du trafic des diverses marchandises montre que cette route Bouna-Salaga est, comme le dit Binger (40), une de celles par laquelle « se fait le plus de commerce » : les échanges entre Bouna, à l'extrémité orientale du réseau marchand mandé, et le réseau haoussa étaient extrêmement denses. Baud et Vermeersch, qui ont emprunté en 1895 cet itinéraire avec des étapes à Gambaga et à Walwalé, décrivent ainsi cette dernière ville : « comme un centre de villages de culture et une étape pour les caravanes de Haoussa qui vont chercher la noix de kola et la poudre d'or dans le pays de Bouna et le Lobi, ainsi que les fameuses étoffes de Kong » (41).

Rejoignant aussi le réseau haoussa, une autre route était orientée vers le nord-est. Traversant la Volta Noire à Tantama, elle passait par Wa: de là, une route est-ouest rejoignait Walwalé et Sansanné-Mango. Une deuxième piste rejoignait plus au nord par Sofouroula les centres mandé-dyula de Wahabou et de Boro-

(39) Wilks, 1968, p. 168.

(40) Binger, 1892, t. I, p. 317.

(41) Rapport du lieutenant Baud, 24 juin 1895, ANSOM, Dahomey, III, 4.

mo et la zone d'influence Mossi (42). Mais toutes les régions traversées par ces routes à partir de Wa étaient habitées par des populations sans organisations étatiques : elles étaient donc peu sûres. Les caravanes y étaient souvent attaquées et quand elles ne l'étaient pas, elles avaient à verser des droits de passage élevés, ce qui rendait les opérations commerciales aléatoires et peu fructueuses (43). Dans ces conditions, le commerce prenait souvent la forme de véritables expéditions : les caravanes comprenaient cent personnes ou plus et comportaient des escortes armées. A partir de 1860, la présence des bandes armées des Zaberma de Gandiari puis de Babatu au sein de la région Gourounsi entraîna un déclin certain de tout le commerce dans toute la zone à l'est et au nord de Wa.

Sur toutes ces routes commerciales, le trafic a varié dans d'assez fortes proportions selon les époques. La conjoncture internationale marquée surtout par les conflits armés était essentiellement responsable de ces variations. C'est ainsi, par exemple, que lorsque Salaga fut détruit par les Asante en 1874, les courants commerciaux reliant le golfe de Bénin et le royaume asante au réseau haoussa se reconstituèrent à partir des deux centres, nettement moins importants auparavant, de Kintampo et de Kraki. De même en 1896, lorsque l'Angleterre en accord avec la France décréta l'embargo sur les armes en vue d'empêcher les armées de Samori de se ravitailler en armes et en munitions, un nouveau circuit commercial fut créé, reliant Bouna à Kraki dans l'hinterland de ce qui allait devenir le Togo : les Allemands récemment installés à Lomé et non liés par l'embargo envoyaient des armes et des munitions à Kraki où les émissaires de Samori venaient les acheter par caravanes entières (44).

Il peut être intéressant de montrer, pour quelques produits faisant l'objet d'un trafic important, la place qu'occupait Bouna. On connaît le rôle du kola dans le développement du commerce précolonial ouest-africain : les historiens ont même montré que « sa production, du Haut-Niger au Bandama et, dans une moindre mesure, sur le Comoé et la Volta, a largement déterminé l'implantation des Dyula sur les lisières de la forêt » (45). Mais ce qu'ont remarqué aussi les historiens c'est que, si la recherche du kola a été un des facteurs principaux de l'expansion mandé, cette expansion n'a pas été jusqu'à la conquête des zones de production elles-mêmes : celles-ci situées en pleine région forestière sont généralement restées aux mains des populations à système

---

(42) Notables de Wataraso, février 1972.

(43) *Ibid.*

(44) Person, 1975, t. III, p. 1852.

(45) Person, 1968, p. 10 ; cf. Lovejoy, 1978, p. 97, p. 134.

de lignages qui les avaient occupées avant l'expansion dyula, tandis que les groupements dyula ne s'installèrent qu'au-delà de la limite septentrionale de la forêt, se mettant ainsi en situation d'intercepter toutes les voies d'évacuation du kola. L'exemple le plus classique est celui du Worodugu, c'est-à-dire littéralement « le pays du kola », qui est la zone non pas productrice de kola mais celle située immédiatement au nord de la région productrice et habitée par les Gouro et les Guéré. Un autre exemple est celui du royaume gonja : les Mandé qui, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, l'ont fondé, ont pris le contrôle de toutes les routes commerciales menant de l'Asante au Sahel soudanais et en particulier de l'intense trafic du kola rouge asante destiné au monde soudano-sahélien et tellement apprécié par lui. Ces positions marginales des commerçants dyula par rapport aux producteurs de cola ont entraîné des formes spécifiques de rapports commerciaux (46) : Y. Person a décrit ces mécanismes et a démontré « la nécessité d'une zone courtière » pour assurer la liaison entre les producteurs forestiers et les consommateurs soudanais. De ce point de vue, Bouna est nettement située dans cette zone courtière mais, si l'on peut dire, en seconde position par rapport à Groumania, au Barabo et à Bondoukou. Mais sa position charnière entre le monde commerçant mandé et le monde commerçant haoussa place Bouna dans une situation exceptionnelle. En effet, à partir des centres producteurs, le commerce du kola donne lieu à un curieux chassé-croisé qui a fait de Bouna un important centre de transit : tant pour des raisons de goût que pour des raisons de conditionnement, le réseau haoussa préférerait les kolas blancs ou rosés produits dans le Mango-Anno et dans le Barabo aux kolas rouges produits par la région asante ; par contre, le réseau mandé, Djenné, Tombouctou et tout le Soudan sahélien préféreraient importer des kolas rouges de l'Asante qui, moins aqueux que les kolas du Mango, se conservaient beaucoup plus facilement et gardaient leur goût plus longtemps dans les climats très secs (47).

Bouna, comme d'ailleurs Bondoukou, Kong et certaines autres villes des bassins des moyennes Volta (Kintampo, Wenchi, Banda) sont des points de collecte et de transit pour les différentes catégories de kola : pour Bouna même, les kolas blancs du Mango venant du sud-ouest transitent vers les pays haoussa à l'est et au nord-est par Salaga et Sansanné-Mango ; tandis que les kolas rouges de l'Asante, venant du sud-est, transitent vers les pays

---

(46) Person, 1968, p. 104 et ss.

(47) Binger, 1892, T.I, p. 310-315 et aussi T.II, p. 217-218 « Le kola blanc, rapporté (de l'Anno-Mango) a son débouché plutôt vers l'est, car il s'en évacue de grandes quantités sur Bouna, Boualé, Bondoukou et Salaga ».

mandé au nord-ouest et au nord (48), par Kong et Bobo-Dioulasso. Cependant, d'après les renseignements recueillis à Bouna (49), le commerce des deux variétés de kola n'était pas symétrique : sur le kola blanc, le trafic était géographiquement limité puisque rapidement repris en charge par les commerçants haoussa de Kintampo, Banda, Wenchi qui se chargeaient de l'exportation plus à l'est de ce type de kola. Au contraire, le commerce du kola rouge peut entraîner très loin, à travers le réseau mandé, jusque sur les rives du Niger, les commerçants transporteurs originaires de Bouna.

Le sel occupait aussi une place très importante dans les transactions commerciales, tant en importations qu'en réexportations. En effet, le sel est non seulement un article de consommation immédiate mais aussi un article d'échange, notamment très apprécié dans le Lobi. Binger avait justement repéré une zone géographique qu'il délimitait entre 8° et 10° 30' de latitude « où l'on peut se procurer cinq variétés de sel ; les autres régions sont moins favorisées sous ce rapport, puisqu'elles ne sont alimentées que par une seule variété » (50). Effectivement, Bouna se trouvait dans cette zone où des sels en provenance d'origines différentes et de caractéristiques diverses se étaient en concurrence.

(1). Le sel gemme transporté sous formes de barres pesant de 30 à 35 kilogrammes provenant principalement des mines de sel de Taodéni au Sahara et qui transitait par Mopti et Djénné et pour une plus faible part de Tichit, transitant par Ségou ;

(2). Le sel en poudre de Daboya : de couleur grise et assez fin : il était extrait par les habitants de Daboya à partir des eaux d'un lit secondaire de la Volta Blanche qui se sépare du lit principal en saison sèche ; transporté en Calebasses, en sacs de peau ou en paniers, il se rencontre depuis le Dagomba jusqu'à Kong à l'ouest, depuis Kintampo au sud, jusqu'au Gourounsi au nord.

(3). Le sel marin fabriqué par les populations côtières soit de la région d'Accra qui remonte le long de la Volta vers Salaga, Kraki et Kintampo, soit de la région de Bassam et d'Assinie qui remonte par le Comoé et le Mango.

En fait, il semble que l'approvisionnement en sel du marché de Bouna ait largement dépendu de la conjoncture politique, conjoncture très changeante selon les périodes. C'est ainsi qu'après le déclin de Salaga, c'est-à-dire à partir de 1874, le sel marin en provenance de la côte d'Accra se raréfia beaucoup : les sources les plus sûres et les plus régulières de sel restant jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le sel gemme de Taodéni et de Tichit et sur-

---

(48) CI XV 45-125 (1912).

(49) Moussa Kamara, fév. 1972.

(50) Binger, 1892, t. I, p. 374-376.

tout celui de Daboya qui donnait lieu à Bouna à un trafic très important (51).

Le beurre de karité comme le coton est une des productions autochtones de la région de Bouna qui fait l'objet de nombreuses transactions à l'exportation. Collecté surtout dans la partie septentrionale du royaume et au nord du royaume dans les zones occupées par les Lobi, les Dagari et les Birifor, le beurre de karité était exporté principalement vers les régions situées immédiatement au sud de Bouna, régions où le karité est plus souvent stérile et où le palmier à huile (*élaeis guinensis*) a encore un peulement clairsemé : Kong, Djimini, Anno-Mango, Kintampo, Nkoranza.

Deux autres facteurs, l'un dans le domaine des transports, l'autre dans le domaine des monnaies, ont contribué à renforcer le rôle de Bouna à l'intérieur des réseaux de commerce à longue distance. Dans les savanes soudano-sahéliennes, une proportion importante du transport était assurée par des animaux de bât, essentiellement ânes et bœufs porteurs. Le portage sur la tête, le plus souvent par des captifs, était aussi d'un usage très répandu. Dans le comptage des caravanes qu'il a effectué en 1888 sur le parcours Kong, Bobo-Dioulasso, Binger a montré que, sur cette route, plus de 40 % du trafic se faisait par animaux de bât (52). Mais au sud de la ligne délimitant la zone où la mouche tsé-tsé existe et où la maladie du sommeil est endémique, l'utilisation d'animaux de bât était impossible. Bouna se trouvant légèrement au nord de cette zone, le transport en provenance du nord se faisant par animaux de bât devait obligatoirement s'arrêter à Bouna qui était ainsi un point de rupture de charge. De même, les marchandises venant du sud par portage à tête d'homme pouvaient continuer à être acheminées vers le nord par animaux de bât. Caravanes d'hommes venant du sud, caravanes d'hommes et d'animaux venant du nord se rencontraient à Bouna qui était, de ce fait, un centre de recrutement non seulement de personnel de portage mais aussi d'achat et de vente d'animaux de bât (53).

L'autre facteur tendant à favoriser le rôle de Bouna dans le commerce international se situait dans le domaine monétaire. Le développement des échanges commerciaux dans l'ensemble centre-ouest-africain à l'époque précoloniale n'aurait pu se réaliser avec l'ampleur qu'elle a connue sans l'existence de moyens de paiement, d'une part universellement reconnus à l'intérieur même de cette vaste partie du continent et, d'autre part, pouvant

---

(51) Notables de Wataraso, février 1972.

(52) Binger, 1892, t. I, p. 372.

(53) Moussa Kamara, février 1972.

aussi permettre des transactions avec l'extérieur de cette zone. Les échanges d'une gamme très large de produits impliquant de nombreuses régions situées souvent à de très grandes distances les unes des autres et parfois même au-delà des mers ne pouvaient se faire seulement par des opérations de troc. Les historiens de l'Afrique de l'Ouest ont décrit une grande quantité de « monnaies » de types divers et d'usages variés et le plus souvent limités (54). L'insertion de Bouna dans le vaste réseau marchand mandé dépendait de son système monétaire. En fait, il y existait un double système de monnaie : l'or et le cauri étaient deux monnaies librement et facilement convertibles l'une dans l'autre et étaient de circulation interne courante. Cette situation ne se rencontrait que rarement dans les régions avoisinantes : en 1817, Bowdich installé à Kumassi notait (55) : « La monnaie de l'Asante est la poudre d'or, celle de l'Inta [Gonja], du Dagomba, du Gyaman et de Kong est le cauri ».

A cet égard, Bouna se trouvait dans une situation privilégiée du fait qu'étant en pleine « zone cauri », le territoire du royaume recélait aussi des ressources en or relativement importantes pour la région et pour l'époque (56). Cette production locale d'or mettait les commerçants de Bouna dans une position particulièrement forte dans leurs transactions avec les pays de la « zone or » qui comprenaient notamment tous les États akan dont les États côtiers du golfe de Bénin où s'étaient installés depuis le xv<sup>e</sup> siècle tous les comptoirs européens. Dans un chapitre antérieur, ont été brièvement décrites les différentes techniques employées pour la production de l'or, production assurée par des orpailleurs tant autochtones (loron) que d'origine étrangère (pantara). La tradition rappelle que ce serait Piawar, roi de Bouna, qui, au xvii<sup>e</sup> siècle aurait fait venir des groupements de Pantara pour en faire ses orpailleurs, accompagnés des Libgi qui sont les spécialistes de la commercialisation de l'or : les Libgi étaient déjà associés aux Pantara, sur le territoire d'origine de ces derniers, à Banda où la production et la commercialisation de l'or s'étaient développées probablement dès le xv<sup>e</sup> siècle. A partir de la fin du xviii<sup>e</sup> et du début du xix<sup>e</sup> siècle, ce sont les communautés lobi d'immigration récente qui vont avec les communautés koulango fournir la plus grande partie de la production d'or de la région. Lors de son passage en 1896, l'agent britannique Ferguson confirme : « Le pays lobi est sous l'influence de Bouna avec lequel il commerce... en fait Bouna ne peut exister sans le Lobi : l'or de Bouna provient du Lobi » (57). Grâce à cette production des « placers du

---

(54) Mauny, 1961, p. 419-421.

(55) Bowdich, 1824, p. 330.

(56) Notables de Ligbiso, janvier 1972.

(57) Ferguson CO PRO 529.

Lobi » dont la réputation s'étend de plus en plus loin, le prix de l'or à Bouna, c'est-à-dire, sur le marché le plus proche des lieux de production est sensiblement plus bas que, par exemple, sur la côte du golfe du Bénin : en 1896, d'après Ferguson le prix de l'or était de deux livres l'once à Bouna tandis qu'il était de trois livres douze pence sur la côte, c'est-à-dire environ 50 % plus cher (58).

La conversion réciproque d'or en cauris donnait lieu à des transactions très étoffées. Celles-ci se faisaient le plus souvent à l'intérieur des cases, à l'abri des regards du public : mais si des commerçants spécialisés (*suganisanbaga*) acheteurs d'or, véritables cambistes, dominaient le marché des changes et y imposaient des habitudes qui rendaient leur métier particulièrement profitable, les opérations de change n'étaient en aucune façon leur monopole : chacun pouvait changer pour son propre compte.

Le matériel dont disposait les cambistes était assez sophistiqué : une balance de fabrication locale, *bérèta*, composée de deux petits plateaux ronds en laiton d'environ 5 centimètres de diamètre reliés chacun par trois fils de coton aux extrémités d'un petit fléau également en laiton, fait pour être tenu suspendu à la main ; ces balances sont comme des répliques en même grandeur des trébuchets européens du XVII<sup>e</sup> siècle ; les descriptions de transactions faites par Binger en 1891 dans le pays abron sont valables pour Bouna : « Dès qu'un achat se fait, ne serait-il que de dix ou quinze centimes, vendeur et acheteur sortent leurs balances pour peser l'or » (59). Les changeurs professionnels peuvent aussi disposer de balances de précision de bijoutier à fléau fixe et de fabrication européenne (60). Les poids étaient d'une grande diversité, allant de petites graines végétales – *damba* – à des jeux complets de poids en gramme, en passant par un assortiment très varié d'objets en laiton à forme plus ou moins géométrique et qui sont souvent décrits dans la littérature africaniste sous le nom de « poids akan » (61).

Les principales unités employées pour compter l'or étaient les suivantes : le « mitikali » (ou mutécali) pesant environ 4,70 grammes d'or ; le « susu » valant deux mitikali ; le « djogo » valant trois mitikali ; le « barifiri » valant quatre mitikali et corres-

(58) *Ibid.*

(59) Binger, 1895, cf., aussi Binger, 1892, t. II, p. 165. : « je puis cependant affirmer que toute personne à Bondoukou possède au moins une balance à or avec des biritas (poids) et qu'il ne s'est pas passé un jour où je n'ai vu faire des paiements en or, soit chez mon diatigué, soit dans la première case venue et même dans la rue ».

(60) Matériel observé au quartier Wataraso, février 1972.

(61) Niangoran Bouah, 1986.

pendant à un poids d'or d'environ 18,90 grammes (62). Payé en cauris, l'or voit sa valeur varier assez fortement selon que l'on se trouve sur les lieux d'extraction ou que l'on est plus ou moins éloigné : d'après le journal de poste de Bouna en février 1899, près des centres de production, sur les marchés situés dans la zone habitée par les Lobi orpailleurs, le « barifiri » se paye entre 18 000 cauris en hivernage et 20 000 cauris en saison sèche : cette différence de prix s'explique par le fait que l'hivernage, c'est-à-dire la saison des pluies, est la période pendant laquelle l'extraction de l'or, en particulier l'opération du lavage, est la plus facile et donc le métal le plus abondant.

A Bouna, le prix du « barifiri » qui n'était jamais inférieur à 24 000 cauris se situe généralement autour de 30 000. Comme il faut le remarquer, ces taux correspondent de très près à ceux observés exactement dix années auparavant par Binger : à Kong 6 000 cauris pour un mitkal, soit 24 000 cauris pour un barifiri et à Bondoukou 8 000 cauris pour un mitkal et 30 000 cauris pour un barifiri (63). La position intermédiaire des taux de Bouna par rapport à ceux de Kong et à ceux de Bondoukou peut probablement s'expliquer par le rôle déjà souligné que tient Bouna comme zone-frontière entre la zone monétaire où l'or domine et dans laquelle se trouve Bondoukou et la zone monétaire où les cauris dominent et dans laquelle se trouve nettement Kong.

---

(62) Notables de Wataraso, fév. 1972, Jonhson, 1968.

(63) Binger, 1892, T. I, p. 308 et T. II, p. 166.



## Commerce et production agricole : maîtres et captifs

Au sein des quartiers d'origine étrangère, mandé-dyula et autres, la diversification des activités économiques est remarquable et, en contraste avec les communautés villageoises des campagnes alentour, elle semble la marque d'une civilisation urbaine nouvelle. Activités religieuses, commerce et artisanat sont pratiqués par une proportion importante de la population sans que l'agriculture et l'élevage soient pour autant abandonnés. Cette diversification se fait à différents niveaux : comme les unités sociales sont généralement composées de plusieurs dizaines de personnes, il existe à l'intérieur même de la « concession » (*kabila*) une certaine variété d'activités ; par exemple, dans une série de plusieurs frères, on peut rencontrer un maître d'école coranique, un commerçant et un cultivateur. Mais la différenciation peut se faire au niveau de l'individu ; en effet, comme on l'a déjà signalé, il n'est pas rare que la même personne exerce de multiples activités. C'est le cas, notamment, des notables dyula dont la polyvalence professionnelle est rendue possible par certains traits des structures familiales et sociales.

En premier lieu, l'autorité des chefs de famille sur leurs dépendants, frères cadets et fils, est grande : cette main-d'œuvre abondante est, dans une certaine mesure, à leur disposition pour les différentes activités qu'ils entreprennent. En deuxième lieu, une caractéristique essentielle de ces quartiers d'origine étrangère est la présence en leur sein d'un fort effectif de captifs. Non qu'il s'agisse d'une catégorie sociale homogène ; en effet, il existe différentes catégories de captifs qui peuvent avoir des statuts et des rôles très divers mais leur place dans les systèmes de production est très importante et, dans une certaine mesure, c'est grâce à leur présence au sein du groupe familial que la différenciation des activités est possible.

Mais l'étude des systèmes de production, que bien des caractéristiques rapprochent d'un système de type dit « esclavagiste » (1), a un autre intérêt majeur : elle va, en effet, montrer que ces systèmes étaient au XIX<sup>e</sup> siècle en pleine évolution. Sous l'influence de facteurs externes au royaume mais en cohérence avec ses structures internes, les systèmes de production connaissaient une phase d'expansion marquée par des débuts d'accumulation de « capital » et une certaine élévation des niveaux de vie. Ces formes d'évolution, par bien des côtés favorables, contrastent avec certaines descriptions de « l'état de crise » qu'auraient connu dans leur ensemble ces régions de l'Ouest africain : en fait, cette expansion semble avoir été littéralement brisée par les guerres de Samori et l'irruption des forces coloniales.

Au sein de ces clans-quartiers, différentes catégories de captifs se retrouvent, formellement au moins, analogues à celles observées au sein des communautés villageoises et au sein du clan royal, mais auxquelles le contexte socio-économique propre aux quartiers mandé-dyula donne des sens très différents. Le captif (*djon*) est celui qui a été acheté sur un marché, pris au cours d'une opération militaire, ou, par exemple, donné à titre de remboursement d'une dette : il ne peut être sujet de droit, il est corvéable à merci et peut être revendu. L'enfant de ce captif(ve) (*uruso*), c'est-à-dire celui qui est né dans la cour du maître de son père, a un statut différent de celui de son père ; sauf faute grave, il ne peut être vendu. Il peut être installé à son compte, avoir femmes et enfants, et jouir d'une certaine autonomie économique. Il peut accéder à certaines richesses, par exemple acquérir des bœufs et même des captifs. Bien qu'en principe il ne puisse faire du commerce que pour le compte de son maître, il arrivera souvent que le « captif de case » soit seul à la tête d'une importante caravane de captifs appartenant à son maître et transportant sur de longues distances des marchandises d'une valeur très importante : dans de tels cas, une partie des bénéfices peut être donnée par le maître au captif. Lorsque le maître lui laisse cultiver ses propres champs, le descendant de captif (*uruso*) lui doit un certain nombre de journées de travail, trois ou quatre par semaine, et/ou une certaine quantité de produits agricoles.

A la différence de ce qui a été constaté dans l'analyse de la situation des captifs au sein du clan royal comme au sein des communautés koulango, l'assimilation progressive de génération en génération depuis le statut de captif jusqu'au statut d'homme

---

(1) Cf. l'ouvrage collectif présenté par Meillassoux, Maspero, Paris 1975 : le présent chapitre comporte des extraits de l'article intitulé : « Les trois esclaves de Bouna », p. 253-281.

libre ne se réalise pas en milieu mandé-dyula. Certes, un certain glissement se produit ; le descendant de captif est totalement intégré à la cour de ses maîtres mais l'évolution du statut de descendant de captif semble s'arrêter à cette deuxième génération. La condition de descendant de captif à la n<sup>ième</sup> génération reste inférieure : il est hérité au même titre que les autres biens dans la famille du maître ; les biens que le captif peut accumuler au cours de sa vie reviennent, au moins théoriquement, de plein droit au maître. Cependant, dans ce domaine, ce qu'on pourrait appeler l'idéologie patriarcale de la société mandé-dyula apporte de sensibles correctifs : en fait, si les biens du descendant de captif ne peuvent se transmettre directement à ses enfants, c'est le maître qui hérite de ces biens, quitte pour lui à les donner, intégralement ou en partie, suivant son bon vouloir, aux enfants du descendant du captif décédé. D'ailleurs, il est remarquable de constater que l'affranchissement, bien qu'explicitement reconnu par la loi islamique, semble n'avoir jamais été pratiqué dans le milieu mandé-dyula de Bouna. Cette contradiction entre les devoirs dictés par les Livres Saints et la pratique sociale ne semble pouvoir s'expliquer qu'en analysant l'ensemble des rapports régissant les individus au sein de cette société. L'affranchissement, tel qu'il était pratiqué dans l'antiquité et dans le monde islamique, laissait subsister d'étroits rapports de dépendance entre ancien maître et affranchi : celui-ci restait comme son « client », c'est-à-dire qu'il ne lui était plus totalement aliéné et qu'il ne lui devait plus que certaines obligations en certaines circonstances. En milieu mandé-dyula, comme il a été constaté, seul le captif qui vient d'être acquis est aliéné pleinement à son maître ; le « captif de case » ou le descendant de captif à trois, et à plus forte raison, à quatre générations recouvre une partie de son autonomie. A cette étape, la différence de condition, sinon de statut formel, avec l'affranchi s'estompe : dans les deux cas, on se trouve en présence d'individus exploités et dont les descendants le seront à leur tour, cette exploitation-aliénation ayant une certaine tendance à diminuer au fur et à mesure que les générations passent sans toutefois qu'elle soit appelée à disparaître totalement (2).

L'absence des données numériques pour l'époque précoloniale empêche de connaître de façon exacte le nombre et la proportion de captifs par rapport à celui des hommes libres, donc leur

---

(2) A titre de comparaison : cf. Person, 1975, p. 80 : « Les Malinké ne considéraient les *djon* comme *boron* (homme libre) qu'à partir de la quatrième génération, les fils de captifs nés dans le village... étaient qualifiés de *uruso* et ne pouvaient plus être vendus, mais ils ne participaient pas officiellement à la vie politique. »

poids réel dans la vie économique. Diverses informations concernant tant Bouna que d'autres villes du réseau mandé-dyula permettent toutefois certaines hypothèses et certains recoupements dont peuvent être tirées quelques estimations.

L'enquête directe est aujourd'hui très difficile, dans la mesure où au statut de captif se trouvent attachés certains sentiments de mépris de la part de ceux qui ne le sont pas et d'humiliation pour ceux qui le sont. Les personnes âgées que l'on interroge reconnaissent l'importance numérique de la population de statut servile sans qu'il soit possible de les faire préciser autrement que sous la forme : « Mon grand-père, Ibrahima Ouattara, avait 8 captifs, et Saïdou Camara qui était très riche en avait 30. »

Rares, semble-t-il, étaient les hommes mariés n'ayant pas un ou deux captifs et nombreux les hommes d'un certain âge et d'un certain statut social – chef de maisonnée (*lutigi*) ou chef de quartier (*kabilamasa*) – ayant plus de 10 captifs. Avec des hypothèses moyennes (3), on obtient une estimation d'environ 50 à 60 captifs pour 100 personnes libres, ce qui représente de 35 à 45 % de l'effectif global de la population. Ces chiffres ne sont donnés que comme ordre de grandeur ; on peut les comparer à ceux qui ont été donnés lors d'une enquête effectuée, au début du siècle par les commandants de cercle de l' AOF (4) par exemple, pour le cercle de Kong, 180 000 captifs pour 220 000 hommes libres, soit 44 % de captifs pour la population totale, et, pour la ville de Kankan, gros centre commerçant dyulamalinké, 6 000 captifs sur 10 500 personnes, soit 55 % de captifs. L'estimation qui a été faite ci-dessus peut donc, à la lumière de ces chiffres, être considérée comme minimale.

Par enquête directe auprès de chaque *kabila*, J. Holden (5) a fait l'inventaire pour l'époque de l'arrivée de Samori du nombre de captifs possédés par les hommes les plus importants des sept principaux *kabila* : il a évalué à 2 700 personnes l'effectif de la main-d'œuvre servile travaillant surtout pour l'agriculture. En admettant, comme il le suggère, que ces chiffres sont probablement surévalués pour des raisons d'orgueil familial, en estimant cette surévaluation à 30 % et en faisant l'hypothèse que cette main-d'œuvre représente les 4/5 de l'ensemble de la population

---

(3) Les hypothèses sont les suivantes : pour 100 personnes de statut libre, sur 20 hommes mariés, 13 hommes de statut ordinaire possède en moyenne 1,5 captif et 7 « notables » en possèdent en moyenne 5 : soit environ 55 captifs pour 100 personnes libres (par le terme de captif, on comprend aussi bien les hommes que les femmes et les enfants de statut servile).

(4) Archives de la République du Sénégal, dossiers K 21, cités dans J.-L. Boutillier, 1968.

(5) J. Holden, 1970, p. 104.

de statut servile, on obtient une estimation de cette population assez proche de celle qui a été faite ci-dessus : 2 500 captifs pour une population mandé-dyula d'environ 6 000 personnes.

En fait, il n'y avait pratiquement pas de domaines où la main-d'œuvre servile n'était utilisée par le maître dyula. Le captif(ve) de première génération (*djon*) ou le descendant de captif (*uruso*) dans son adolescence pouvait être employé, soit à temps complet, soit à temps partiel, comme domestique ; dans la cour de son maître, il (elle) accomplissait diverses besognes généralement réservées aux femmes : décortiquer les céréales, piler les tubercules, aller chercher de l'eau et du bois de chauffe. La collecte du bois pouvait même donner au maître l'occasion d'obtenir des revenus monétaires supplémentaires ; en effet, le bois recueilli en plus de ce qui était nécessaire à la consommation de son groupe familial pouvait être vendu sur les marchés de la ville ou auprès des caravanes de passage séjournant en ville et ayant besoin de bois pour faire cuire leur nourriture. D'autre part, la main-d'œuvre servile féminine était utilisée pour aider les femmes de la famille du maître à filer le coton de leurs champs, de même, que parallèlement, une partie de la main-d'œuvre servile masculine pouvait être spécialisée et utilisée au tissage d'étoffes destinées à la confection de couvertures, de pagnes et de vêtements divers.

Dans le commerce à longue distance, cette main-d'œuvre servile se retrouve à différents stades des transactions, mais surtout pour les opérations de transport. On sait comment, pour le réseau commercial mandé précolonial, les fonctions de commerçant sont à peu près indissociables de celles de transporteur. De très nombreux auteurs, Caillié, Park, Binger, etc., ont donné des descriptions de ces caravanes de commerçants accompagnés de leurs captifs portant sur leur tête de lourdes charges et parcourant les chaudes et longues pistes des savanes ouest-africaines. On peut dire, sans crainte d'être taxé d'exagération, que c'est l'existence de cette main-d'œuvre servile qui a permis le développement du commerce à longue distance à l'échelle que ce commerce a connue : le prix d'achat relativement bas, mais surtout le faible coût d'entretien, réduit à la frugale nourriture du captif, rendait possible le transport de marchandises sur de longues distances à des coûts modérés, même compte tenu des faibles charges transportées, environ 30 kg.

Dans les opérations commerciales, les captifs étaient aussi employés localement comme magasiniers, gardiens d'entrepôts, commis comptables, mais aussi, selon leurs dons, leurs compétences, l'ancienneté de leur entrée au service de leur maître ou le nombre de générations depuis que leurs ascendants avaient été achetés ; et selon la confiance que leur maître leur portait, ils

pouvaient accéder à des fonctions de plus haute responsabilité : chef de caravane, correspondants installés à demeure dans une autre ville ; dans certains cas, ils pouvaient même devenir de véritables associés de leurs maîtres (6).

L'utilisation de la main-d'œuvre servile dans l'agriculture et l'élevage, c'est-à-dire directement dans la production, était aussi essentielle et probablement très typique de cette forme d'organisation économique. Pour le plus grand nombre, les captifs travaillant dans ce secteur ne résidaient pas dans la ville même de Bouna aux côtés de leurs maîtres mais dans des campements de culture (*djonso*), c'est-à-dire, littéralement, villages de captifs ; situés à l'extérieur de la ville, à une distance pouvant atteindre de dix à trente kilomètres ; ces villages, au nombre d'une centaine, formaient une couronne autour de Bouna. Certains voyageurs européens de l'époque précoloniale, comme Binger, avaient remarqué cette forme d'organisation de l'espace correspondant à une forme d'organisation socio-économique : « De Masaka à Salaga, on ne traverse pas de villages mais on passe à portée de nombreux petits groupes de culture dépendant de Salaga, villages de captifs se livrant aux cultures sous la surveillance d'une partie de la famille du propriétaire. Ces groupes de culture portent le nom de leur propriétaire auquel on ajoute iri, sou, pé ou kadé suivant que l'on parle dagomba, mandé ou gondja, cette terminaison signifiant dans les trois langues "village, habitation" » (7).

La taille comme la composition de ces villages de culture varient assez fortement de l'un à l'autre. Il peut ne comprendre que les captifs appartenant à un seul maître ou regrouper les captifs appartenant à différents hommes de la même *kabila*. Il peut abriter de façon permanente ou occasionnelle le propriétaire des captifs ou des membres de sa famille, frère cadet, fils ou collatéral, et la ou les femmes et enfants de ceux-ci : dans ce cas, la gestion de la ferme est assurée directement par le maître ou le présent membre de sa famille. Dans d'autres cas, c'est un captif, généralement ayant un certain âge et homme de confiance du propriétaire, qui assure la gestion effective sous le contrôle plus ou moins strict du propriétaire ou d'un membre de sa famille délégué dans cette tâche. La taille des *djonso*, variable selon leur composition, pouvait aller d'une dizaine à 200 ou 300 personnes. Leur rôle économique était considérable dans la mesure où ils assuraient soit une partie, soit la totalité de la production des denrées vivrières nécessaires à la subsistance des groupements

---

(6) En cas de guerre, les captifs et descendants de captifs servaient de porteurs à leurs maîtres (bagages, armes, poudre, butin) : eux-mêmes ne combattant que dans des circonstances exceptionnelles.

(7) L. Binger, 1892, t. 2, p. 85.

familiaux des propriétaires de captifs, libérant ceux-ci de l'essentiel des tâches agricoles et leur permettant ainsi de se consacrer à d'autres activités. Dans certains cas même, lorsqu'un homme possédait de nombreux captifs et en employait une forte proportion dans ses *djonso*, il pouvait obtenir une production vivrière supérieure à la consommation de son groupe familial : le surplus était vendu sur les marchés de la région, soit à des hommes dont la production vivrière était insuffisante, faute d'un nombre suffisant de captifs, soit à des caravanes de passage pour leur propre consommation ou pour l'exportation.

La rationalité de l'exploitation du captif par son propriétaire était très consciemment ressentie : il est en effet remarquable que la seule forme d'accumulation de capital que l'on rencontre à cette époque et dans ce milieu se soit faite par achat de captifs : de nombreux *dyula* interrogés reconnaissent que la thésaurisation en cauris ou en or n'était reconnue ni comme signe de prestige ni comme source de profit, tandis que l'acquisition de nombreux captifs apportait à leur propriétaire à la fois l'un et l'autre. Binger (8) avait déjà noté que « le Mandé... sait utiliser toutes ses forces vives pour augmenter le nombre de ses esclaves, ce qui dans ces régions équivalait à richesse ou au moins à aisance relative, car il ne faut pas oublier que le plus ou moins grand nombre d'esclaves fixe la richesse individuelle » (9).

L'exploitation du captif par son maître dans les procès de production a sa correspondance au niveau de la reproduction : au captif, ou au descendant de captif, le maître procure une femme de même statut : les enfants du couple, qui héritent du statut de captif, viendront grossir la main-d'œuvre servile du maître. Cette forme de mariage a lieu sans formalités, sans même, semble-t-il, que les conjoints soient consultés ou aient à exprimer un avis sur le choix que leur maître a fait. De plus, une telle union est indissoluble, sauf par décision du maître. Donc, sauf cas de maladie, d'épidémie et de guerre, le captif en tant que bien de capital bénéficie à son maître non seulement sous forme de rente en travail et/ou en produits qu'il lui procure, mais aussi sous forme d'une « rente en captifs ». Le cas de certaines captives ou de descendantes de captifs peut être différent dans la mesure où elles servent fréquemment d'épouses à leur maître ou qu'elles sont données comme épouses à des hommes libres de la famille du

---

(8) *Ibid.*, t. 1 p. 390 ; cf. aussi, entre autres auteurs soulignant ce fait, Caillé, t. 2, p. 38.

(9) Cf. l'analogie avec le pays asante : K. Arhin, 1972, p. 42 « mais, à la différence de tous les pays akan où une thésaurisation importante se faisait sous forme d'or (poudre, pépite, bijoux), les Mandé ne thésaurisaient pratiquement que sous forme de captifs. »

maître, c'est leur capacité de reproduction qui est privilégiée : les enfants auxquels elles donnent naissance sont de statut libre et viennent renforcer l'effectif du lignage du maître.

Le produit réel tiré de l'exploitation du captif peut se caculer après la déduction du coût de l'entretien du captif : celui-ci est déterminé, d'une part, par les normes physiologiques et le type de travail demandé, et, d'autre part, par les rapports caractéristiques existant entre le captif et son maître. A la limite, le statut du captif pourrait ne différer qu'à peine de celui de la bête de somme, mais il existe des normes modelant la vie des captifs selon leur intégration dans une certaine vie patriarcale, normes bien différentes suivant les catégories de captifs. Ainsi, le surplus provenant de l'appropriation de captifs varie largement selon les conditions de son insertion dans la maisonnée de son maître : il est probablement le plus élevé dans le cas où le captif est domestique ou porteur ou lorsqu'il est, par exemple, courtier pour son maître dans certaines des opérations commerciales menées par ce dernier ; ce surplus est de valeur moyenne lorsque le captif travaille comme cultivateur sur les champs du *djonso* – village de culture – de son maître.

Ces surplus sont évidemment très difficiles à évaluer, différemment d'ailleurs selon le secteur dans lequel le captif était employé : à titre d'ordre de grandeur, on peut citer quelques estimations faites par des voyageurs à l'époque 1880-1890 dans cette région ou dans des régions proches. Pour le cas des captifs employés dans l'agriculture, Olivier de Sanderval note au Fouta-Djallon, dans la région de Timbo, « qu'un captif et sa femme cultivent assez pour nourrir trois personnes toute l'année... On le nourrit la première année, c'est-à-dire qu'on lui paye pour cela une valeur de 30 à 40 francs ; c'est tout. Passé cette première année, il se nourrit lui-même moyennant qu'on lui laisse ses nuits, le samedi et le dimanche pour cultiver son champ. Dans le temps où il n'a rien à faire aux champs on l'occupe à faire caravane » (10).

Si ce coefficient (deux captifs peuvent produire en plus de leur propre subsistance celle de trois autres personnes) est appliqué à l'estimation faite par J. Holden du nombre de captifs travaillant dans les *djonso* à l'époque précédant les guerres de Samori, on se rend compte que probablement environ 90 % des principaux produits vivriers – à l'exception des protides d'origine animale – consommés par les communautés *dyula* étaient produits par leurs captifs.

---

(10) O. de Sanderval, 1883, p. 220.

Dans le secteur commercial, un calcul de Binger a montré que le revenu tiré du captif employé comme porteur pouvait être beaucoup plus important, quoique, comme le remarque Binger, « pas excessif » : « Un porteur d'une charge de sel, achetée à Salaga 8 000 cauries, la vend à Kintampo environ 16 000 cauries, et les kolas qu'il rapporte à Salaga lui portent son capital à environ 30 000 cauries, lorsqu'il a eu soin d'emporter les cauries nécessaires aux frais de route et qu'il a introduit sa charge de sel intacte à Salaga » (11). Binger évalue les frais divers – droits de passage dus à certains chefs, péages de fleuve et 100 cauris de nourriture par jour – pour le voyage aller et retour qui dure vingt-cinq jours à environ 7 000 cauris : le revenu par porteur et par voyage s'établit à 15 000 cauris. Binger en conclut qu'il faut qu'un porteur fasse environ dix voyages, c'est-à-dire travaille un an comme une « bête de somme » pour rapporter la valeur d'un captif. Ce calcul type n'a évidemment qu'une valeur limite optimale, puisqu'il ne tient pas compte des conditions souvent très aléatoires dans lesquelles se déroulaient les opérations de transactions et de transport : razzias, exactions de chefs locaux, maladies, etc. Il a toutefois le mérite de montrer le niveau relativement élevé du surplus obtenu par la possession de captifs, notamment dans leur utilisation pour le transport des marchandises.

L'effectif des captifs au sein des quartiers mandé-dyula, de même que la proportion entre les différentes catégories de captifs, semblent avoir varié selon les époques dans des limites encore plus importantes que pour le clan royal et les communautés villageoises ; cela, dans la mesure même où le principal de leurs activités commerciales étant orienté vers l'extérieur, les Mandé-dyula ont toujours été plus dépendants de la conjoncture internationale. L'existence de la captivité à Bouna, au sein des communautés dyula, remonte certainement à la période même de leur arrivée dans la ville, mais les captifs devaient être à cette période en petit nombre. Au cours du xvii<sup>e</sup> siècle et du xviii<sup>e</sup>, le nombre de captifs alla en augmentant au fur et à mesure que les activités commerciales de Bouna se développèrent et que sa prospérité grandit ; on a vu comment, en milieu dyula, la thésaurisation ne se fait pratiquement pas sous forme d'argent, d'or ou de cauris. Sans aucun doute, la plus grande partie des bénéfices acquis dans les opérations de commerce à longue distance fut employée pendant cette période à l'acquisition des captifs, acquisition qui est aussi partiellement responsable de la croissance démographique de la ville. L'intégration progressive des descen-

---

(11) L. Binger, 1892, t. II, p. 143-144.

dants de captifs entraîna l'augmentation des clans les plus prospères : Ouattara, Kamara, Ligbi, etc. Dès cette période, apparaissent les premiers villages de culture (*djonso*) qui toutefois ne se multiplieront en beaucoup plus grand nombre qu'au siècle suivant : l'« esclavage » reste surtout de type patriarcal et domestique. D'ailleurs, on a vu que l'accroissement du nombre des esclaves ne se fait d'une façon qui n'est ni linéaire ni irréversible ; en effet, les guerres où est impliqué le royaume de Bouna sont l'occasion de pertes sévères qui n'épargnent pas les quartiers mandé-dyula.

Le même phénomène qui a été constaté pour le clan royal dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se retrouve pour les quartiers mandé-dyula. La position géographique de Bouna, marginale par rapport aux divers conflits qui ravagent cette partie de l'Ouest africain pendant plus de trente années, est pour les commerçants de la ville, en particulier, l'occasion d'un fructueux négoce. Une grande partie des bénéfices étant immédiatement investie en achat de captifs, les notables dyula disposant de plusieurs dizaines de captifs deviennent nombreux à cette époque. L'afflux des captifs entraîne des transformations dans les formes de leur exploitation : alors que, jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la captivité était surtout de type patriarcal – les captifs étant employés à la production des denrées vivrières nécessaires à la subsistance du groupe familial de leur maître et au portage des marchandises – elle tend à devenir un élément de la production, notamment de la production agricole. La multiplication des villages de culture (*djonso*) est un indice de la transformation qui est en train de se réaliser : les notables dyula prennent conscience du profit que, grâce à la main-d'œuvre servile, ils peuvent tirer de l'augmentation de la production vivrière, dont la demande est grande de la part des armées de Samori. Commerce et production agricole deviennent des activités complémentaires en rapide expansion dont les éléments moteurs sont l'achat et le travail des captifs. Il semble ainsi que se précisent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans des circonstances historiques très particulières, les traits d'une société de type esclavagiste, c'est-à-dire d'une société où l'esclavage est un facteur déterminant de la production. En fait, cette évolution ne sera que très éphémère, puisque ce seront justement les armées de Samori qui ont permis, par leurs offres de captifs et leurs demandes en armes et en vivres, cette transformation rapide des structures de production et qui, attirées par cette prospérité de Bouna dont elles sont en partie responsables, vont en 1896 venir s'emparer de Bouna, piller la ville et le royaume et détruire en profondeur ses structures socio-économiques.

L'évolution des formes d'exploitation des captifs dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle met en évidence le choix qui

s'offre au propriétaire de captifs quand il veut tirer le meilleur parti possible de la force de travail servile. La solution la plus simple et la plus directe consiste à utiliser le captif comme on le ferait, par exemple, d'un animal domestique : le maître entretient le captif en satisfaisant ses besoins élémentaires, en nourriture notamment, de façon à maintenir intacte sa force de travail. L'autre solution consiste à établir le captif à son propre compte, à lui concéder par exemple une parcelle de terre pour qu'il la cultive : le captif pourvoit lui-même à son entretien et le maître prélève une certaine proportion sur sa production et/ou sur son temps de travail. Ces deux solutions ne sont pas équivalentes : elles peuvent correspondre à des taux et des modes d'exploitation, à des types de gestion ou des secteurs économiques différents. Probablement en raison d'un assez faible niveau des forces productives, il semble que l'exploitation directe des captifs n'ait jamais pris à Bouna une grande amplitude, du moins dans la plupart des secteurs. Au niveau de la cour, l'aide aux travaux domestiques, le travail sur le champ du maître semblent avoir rarement employé plus d'une dizaine ou d'une quinzaine de captifs(ves) ; les problèmes de surveillance, de logement et d'entretien ont limité le nombre de ces « captifs de case ». Une autre raison de limiter le nombre de captifs dans la cour se trouve dans le mode de vie de la famille mandé-dyula : au-delà d'un certain seuil, la proportion de captifs semblait difficilement tolérable, parce qu'incompatible avec certaines normes de comportements communautaires, et aussi de comportements éthico-religieux. Au sein de la société mandé-dyula, il n'a jamais existé de vastes ateliers ou manufactures employant du travail servile tels que Rome et la Gaule en ont connus, notamment dans les premiers siècles de notre ère ; tout au plus pouvait-on rencontrer à Bouna quelques petits ateliers de tissage, employant saisonnièrement quelques captifs, le plus souvent moins d'une douzaine. Le seul domaine où un nombre important de captifs ait été utilisé en exploitation directe est celui du portage de marchandises : les captifs composant les caravanes des grands marchands dyula représentaient dans ce cas un véritable capital.

Dans le domaine de l'agriculture, comme on l'a montré précédemment, il semble que l'utilisation de la main-d'œuvre servile ait suivi une évolution dont on retrouve des parallèles dans d'autres situations historiques. Lorsque le nombre des captifs est resté relativement faible, c'est-à-dire jusqu'aux environs de 1850, la plupart des captifs employés plus ou moins saisonnièrement dans l'agriculture l'ont été directement sur les champs du maître, soit qu'ils résident à Bouna dans le *lu* du maître, soit qu'ils résident pour de plus ou moins longs séjours selon le rythme des travaux agricoles dans un campement (*djonso*) situé auprès des

champs, la surveillance du *djonso* et sa gestion étant directement assumées par le maître ou un de ses représentants.

Il semble que ce soit au fur et à mesure de l'accroissement du nombre des captifs disponibles pour l'agriculture qu'un mode d'exploitation indirect ait été mis en place par les propriétaires ayant le plus grand nombre de captifs. En effet, comme l'a montré Marc Bloch pour d'autres temps et d'autres sociétés (12), la grande exploitation agricole employant de nombreux esclaves présente de graves inconvénients dans l'utilisation de ce type de main-d'œuvre : « Dans toutes les sociétés qui font usage du travail servile en grand et sous sa forme la plus simple, celle des latifundia romains, celles des plantations aux Indes Orientales, son emploi a répondu à des conditions toujours pareilles, qu'imposait impérieusement sa nature même. L'esclave est mauvais travailleur ; son rendement a partout été estimé assez bas. Il représente, en outre, un capital essentiellement périssable. Le patron qui, aujourd'hui, par mort ou maladie, se voit privé d'un ouvrier aura peut-être, si le marché de la main-d'œuvre est défavorable, quelques difficultés à le remplacer ; mais s'il le remplace, il n'aura subi aucune perte, puisque le salaire, quel que soit l'homme, demeurera égal à lui-même. Le maître dont l'esclave mourait, tombait malade ou tout bonnement vieillissait, devait au contraire en acheter un autre ; il perdait tout net la somme dont il avait payé le premier. Certes on pouvait, pour combler quelques vides, faire fond sur les esclaves nés dans la maison même. Non pour les combler tous. De tous les élevages, celui de l'homme est le plus délicat. » A ce système, Marc Bloch oppose le « régime de la tenure ». « Supposons l'esclave établi à son compte sur une petite ferme. Comme il vit en familles mieux organisées, sa race se perpétue plus sûrement ; sur les champs qui lui sont concédés, son travail est de qualité meilleure : car les redevances devant bon gré mal gré être payées, c'est de sa propre peine que dépend le surplus de produits auquel est attachée sa vie. Restaient les services obligatoires sur les terres du maître. Leur rendement n'était sans doute pas excellent, et peut-être fut-ce là une des causes qui, bien plus tard, à partir du X<sup>e</sup> siècle, amenèrent à leur tour, leur abandon... Cet esclave fermier restait bien sans doute, par son statut personnel, un esclave ; en pratique, la destinée de l'esclave ainsi établi sur une petite exploitation dont la conduite lui était confiée différait beaucoup de celle qu'évoque le mot même d'esclavage. Il ne versait au maître qu'une part des produits de son activité ; il ne lui donnait qu'une part de son temps (car, lors même que les

---

(12) M. Bloch, 1947.

corvées étaient théoriquement illimitées, la nécessité où était le maître de laisser au corvéable les loisirs nécessaires pour tirer de la tenure et de quoi vivre lui-même et de quoi payer les redevances empêçait évidemment qu'elles n'occupassent toutes ses journées). Il ne vivait pas toutes ses heures sous les ordres d'un autre homme ; il avait son toit à lui et son foyer ; il dirigeait lui-même la culture de ses champs ; s'il était particulièrement ardent à la besogne, ou particulièrement adroit, il se nourrissait mieux que son voisin ou bien, dans la mesure où il y avait un marché, il y vendait des denrées ».

Certes, le niveau des techniques et les structures juridiques, notamment dans le domaine foncier, imposent des limites aux comparaisons que l'on peut faire entre la situation de la main-d'œuvre servile à la fin de l'antiquité et celle du Bouna précolonial. Pourtant, si les séquences de l'évolution des rapports de production diffèrent profondément, certains rapprochements s'imposent.

En premier lieu, ce que M. Bloch constate des inconvénients de l'exploitation directe des captifs dans le secteur agricole par rapport à ce qu'il appelle le « régime de la tenure » semble d'autant plus valable pour Bouna que le niveau des techniques y est plus bas, et que donc le surplus mobilisable au-delà de ce qui est nécessaire au travailleur pour reproduire sa force de travail est plus restreint : la nécessité d'une gestion la plus rationnelle possible, et donc de l'élimination de tout facteur réduisant la productivité du travail – paresse, mauvaise volonté, maladie – s'impose. Dès que les propriétaires de captifs engagés dans l'agriculture ont compris qu'ils ne pouvaient plus, en raison du trop grand nombre de captifs, assumer eux-mêmes la direction effective et la surveillance des travaux des champs, ils ont choisi le « régime de la tenure » et le prélèvement de tributs sous forme de corvées de travail. Deux autres raisons rendaient favorables pour les riches Dyula le développement et la multiplication des *djonso* : en premier lieu, l'accès à la terre étant pratiquement libre pour les citoyens de Bouna, le problème de disponibilité de terre – l'achat étant inconnu – se posait en termes bien différents de celui dans lesquels il se posait pour le monde antique méditerranéen. Un second avantage de l'installation des captifs dans les *djonso* était leur éloignement par rapport à Bouna : si cet éloignement rendait difficile le contrôle de leurs activités, par contre il avait des avantages certains ; il limitait le quémandage toujours possible et latent des captifs. D'autre part, en relâchant les liens interpersonnels entre maître et captifs, il permettait une assimilation beaucoup plus lente des captifs dans le groupement familial, et donc une quasi-perpétuation de l'exploitation des captifs du *djonso*. Il faut remarquer quelles sont les différences dans les

séquences d'évolution du mode d'exploitation des captifs à la fin de l'Empire romain et dans les dernières décennies du Bouna précolonial. De nombreuses guerres victorieuses pour Rome avaient provoqué au début de l'ère chrétienne un afflux de captifs peu coûteux que les propriétaires des latifundia avaient mis au travail sur de vastes superficies par grandes équipes serviles ; mais, dès que le recrutement se fit plus difficile, la valeur des esclaves s'éleva : leur productivité restant basse, c'est alors que les propriétaires romains s'orientèrent vers le « régime de la tenure ». A Bouna aussi, ce furent les nombreuses guerres menées entre les pays voisins qui amenèrent l'afflux de captifs et la baisse de leur prix ; la productivité très basse de la main-d'œuvre servile et la facilité d'accession à la terre amenèrent les Dyula de Bouna à introduire un régime proche de celui de la tenure, sans passer par un stade d'exploitation directe de grandes équipes serviles.

Dans les toutes premières années de l'occupation coloniale, Benquey qui « commandait » la région de Bouna-Bondoukou avait pris conscience des différences de statut, de condition et de fonction économique que recouvrait le terme de captif (13) : « Chez les Dioula aucun contact entre maîtres et captifs. Ceux-ci, relégués dans les villages de culture, n'ont avec leurs maîtres que très peu de rapports. Le Dioula est avant tout un commerçant très âpre au gain, qui cherche à tirer le plus gros bénéfice possible de tout ce qui peut se vendre et s'acheter. Or l'esclave est, ou plutôt était, car depuis notre arrivée dans le pays tout est bien changé, d'un placement facile et une source de beaux bénéfices. »

Compte tenu des conditions économiques générales à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et en particulier du développement dans la région de la petite production marchande suscité par le passage et le ravitaillement des caravanes, le captif qui travaille sur les champs de son maître pendant trois ou quatre journées peut, au cours du reste de la semaine, mettre en valeur une superficie assez étendue. Cette superficie dépend à la fois de l'effectif de sa propre famille, de ses aptitudes et de son zèle au travail ; une fois soustraites les quantités qui lui sont nécessaires pour la subsistance de sa famille, une partie de sa production peut être commercialisée. Le captif dispose librement de ce revenu : en particulier, il peut procéder à l'achat de captifs qui viennent renforcer ses capacités de production : l'exemple est fréquemment donné de captifs possédant ainsi plusieurs captifs, parfois même plus de

---

(13) Rapport sur la captivité dans le cercle de Bondoukou par l'Administrateur Benquey, Archives de la République du Sénégal K 21.

dix. Comme un accès pratiquement libre à la terre était donné à ces captifs, à peu près au même titre qu'à tous les autres habitants du royaume, il semble qu'il se constitue au XIX<sup>e</sup> siècle une nouvelle catégorie sociale probablement plus proche du « servage » que de « l'esclavage », parce qu'attachée à une terre et ayant une certaine indépendance économique, bien qu'encore soumise à des rapports de sujétion par rapport à leur maître. Les vieillards de Camaraso citent volontiers le cas d'un descendant de captif (*uruso*) de leur quartier, Bakary, qui possédait, dans les années 1890, une vingtaine de captifs : au moment de la prise de Bozna par les sofa de Samori, Bakary put s'enfuir et retourner dans son pays natal, le Wurodougou, où il était d'ascendance aristocratique, mais, une fois la paix revenue, il préféra revenir à Bozna, retrouver son maître, son statut de *uruso* et ses captifs.

La multiplication des rapports de type marchand, et en particulier celle des échanges – captifs, armes, vivres – qui a été signalée pour la fin du XIX<sup>e</sup> siècle comme consécutive aux conflits périphériques au royaume de Bouna aurait-elle eu, si le phénomène s'était prolongé plus longuement, comme conséquence une transformation radicale des rapports de production au sein du royaume (14) ? Les événements de la fin du siècle, destruction du royaume par les sofa de Samori, occupation par les puissances coloniales européennes, effacement des réseaux marchands dyula, empêchent de répondre à cette question.

---

(14) I. Wilks définit la période 1830-1880 « le grand âge du mercantilisme », 1975, p. 685.

C. Aubin (1982, p. 427) constate les mêmes phénomènes pour l'ensemble de la zone soudanienne. « La production destinée à la vente s'est développée dans toute la zone soudanienne dans la période précédant la colonisation... Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et surtout dans sa seconde partie, l'évolution économique transforma profondément les sociétés ou menaça de le faire, la conquête européenne mettant fin au processus. »



## **Relations entre l'aristocratie tribale et les communautés d'origine étrangère**

L'histoire du royaume montre que ce n'est évidemment pas un hasard si l'installation à Bouna de nombreux groupements dyula et le développement du commerce à partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle s'accompagnent de l'extension et du renforcement du pouvoir politique des descendants du fondateur de la dynastie, Bunkani : la sécurité des pistes caravanières et des transactions est rendue possible par la mise en place de structures politiques stables et fortes. Le clan royal des « descendants de roi » (*ibuo*) crée une armature politico-administrative sur tout le territoire du royaume en le divisant en un certain nombre de chefferies territoriales à la tête desquelles sont placés certains de ses membres. Un système de tributs levés sur les communautés villageoises autochtones koulango, le monopole de la justice, l'exploitation des zones aurifères assurent à ces chefferies territoriales ainsi qu'à la chefferie suprême de Bouna des revenus relativement réguliers et importants. Cette aristocratie tribale peut ainsi acheter auprès des commerçants dyula de la place, ou de ceux qui sont de passage, les biens de consommation et de prestige en quantité suffisante pour s'assurer un niveau de vie au moins égal, ou pour les chefs les plus élevés dans la hiérarchie politique, supérieur à celui des plus riches personnages des quartiers d'origine étrangère.

D'ailleurs, ni le roi, ni aucun membre du clan royal ne s'engage jamais directement dans une opération commerciale : « faire le Dyula » semble incompatible avec le statut et les valeurs du clan royal. Seuls certains officiers de la cour, d'origine captive ou koulango, sont habilités à réaliser pour le compte du roi certaines opérations telles que vente d'or, de défenses d'éléphant et de

captifs (1). Comme on le voit, sur le plan économique; les activités des deux types de communautés, présentes à Bouna, bourgeoisie marchande, aristocratie tribale, sont plus complémentaires que concurrentes. Grâce à leurs captifs, chacune des communautés assure la production vivrière nécessaire à sa subsistance ; d'autre part, de la production des communautés villageoises qui dépasse leurs besoins propres, une partie est prélevée par l'aristocratie tribale qui la commercialise auprès des commerçants de la ville et des caravanes de passage. Le commerce avec l'extérieur, commerce à longue distance, est la spécialité et le monopole des quartiers mandé-dyula : en dépit ou à cause des multiples risques dus aux dangers des pistes caravanières, à l'irrégularité des prix, à l'incertitude des opérations de crédit, les profits retirés de ce capitalisme marchand sont assez élevés. Le commerce intérieur des produits importés en provenance de l'Europe et d'autres régions d'Afrique, sel, tissus, armes, poudres, captifs est aussi entre les mains des Dyula.

L'aristocratie tribale et la bourgeoisie marchande forment ainsi deux minorités privilégiées qui, en quelque sorte, s'appuient l'une sur l'autre pour renforcer leur prospérité. Contrairement, à ce qui se passe dans certaines autres régions, aucun impôt non plus qu'aucune taxe n'est levé ni sur les transactions commerciales ni sur les entrées et sorties de marchandises. Les responsables du clan royal sont très conscients des avantages de ce « libéralisme économique », et en justifient volontiers le fondement : « toute entrave au commerce ne risquerait-elle pas de détourner les marchands vers d'autres routes et d'autres villes ? » Ils rappellent à ce sujet qu'une des constantes de la politique des souverains de Bouna, au cours de l'histoire du royaume, a été d'utiliser tous les moyens pour attirer puis retenir les membres des communautés marchandes, en particulier celles d'origine mandé (2). De leur côté, ces communautés, bien qu'elles soient de langue, de culture et de religion radicalement différentes, semblent avoir de tout temps réalisé que leurs intérêts bien compris passaient par leur bonne entente avec les dirigeants politiques de l'État où ils avaient leur principal établissement et où se déroulaient une part importante de leurs activités économiques. Appartenant d'un côté au réseau mandé donc à une civilisation urbaine, mercantile et islamique et d'un autre côté, en raison de leur installation à Bouna, appartenant à une civilisation agraire, guerrière et païenne, ces communautés ne pouvaient pas ne pas connaître au cours de leur histoire certains problèmes, certaines difficultés, ou

(1) Trougo isié, Lankara isié, Janvier 1973. Dans le même sens pour les Asante, cf. Arhin, 1970, p. 366.

(2) Trougo isié, Lankara isié, Janvier 1973.

certaines tendances à se laisser aller vers l'une ou l'autre de ces appartenances.

Cette complémentarité avait été comprise par Binger dès son premier voyage exploratoire des années 1887-1888. « Par sa connaissance de beaucoup de pays et sa réputation justifiée de commerçant (le Mandé) est neuf fois sur dix favorablement accueilli par les chefs du pays. Ne sont-ce pas les Dyula Mandé qui procurent armes, poudre et chevaux aux chefs ? N'est-ce pas par leur intermédiaire seulement que ces derniers écoulent les captifs qu'ils font à la guerre ? Tout le monde sait que les peuples primitifs, mal armés, ne peuvent s'aventurer en dehors de leur pays sans être faits captifs : le Mandé-Dyula seul passe partout. L'arrivée de quelques familles mandé-dyula dans un pays peut donc être considérée par un chef comme un nouvel élément de puissance. Les relations des Mandé-Dyula avec les pays voisins les appellent aussi à s'immiscer dans les affaires extérieures du pays : ils deviennent médiateurs et conseillers intimes des chefs » (3).

De nombreux traits de la culture mandé-dyula et du contexte économique dans lequel prenaient place les opérations de commerce à longue distance prédisposaient les notables dyula à jouer ce rôle de conseiller. Pour la plupart, ayant beaucoup et lointainement voyagé et parlant le plus souvent plusieurs langues de par leurs activités religieuses et commerciales, ils étaient en contact quasi permanent avec de nombreux marabouts et commerçants venant de l'étranger, en particulier des villes du réseau mandé, parfois même de beaucoup plus loin (pèlerins de la Mecque, commerçants haoussa et maures) qui leur donnaient de multiples informations de nature politique, militaire et économique. Ils recevaient aussi des messages, des nouvelles et des visites de leurs parents originaires d'autres villes. La connaissance de l'écriture arabe étaient pour ceux qui la pratiquaient un moyen privilégié de circulation de l'information. Voyages, informations, écriture étaient autant de domaines où les Dyula étaient supérieurs aux hommes du clan royal qui, sauf en cas de guerres, ne se risquaient pas en dehors des frontières du royaume, qui n'avaient que peu de contacts sauf d'ordre diplomatique avec les autres royaumes et que leur ignorance de l'écriture et des langues étrangères isolait du monde extérieur.

A propos de l'influence profonde et probablement très ancienne du mode de vie et de la culture dyula au sein du royaume de Bouna, il faut certainement poser le problème du patronyme du clan royal : Watara. En effet, bien que l'histoire

---

(3) Binger, 1892, T.I. p. 390.

des débuts du royaume ait montré sans ambiguïté que la dynastie n'était pas d'origine mandé, comment expliquer que les souverains de Bouna aient adopté le patronyme mandé Watara (porté par certains des résidents musulmans de leur capitale). La tradition orale semble muette sur ce point, de même que l'information manque sur les circonstances et sur la date à laquelle remonte cette adoption par les souverains de Bouna de ce nom de clan : tout au plus peut-on se rappeler que les souverains du petit royaume voisin et allié de Kong s'appellent Watara et que dans la sous-région il est habituel d'entendre répéter que « quelqu'un qui a la chefferie chez les Mandingues s'appelle Watara » (4). D'ailleurs en l'absence de tout document écrit et de toute information de la tradition orale, repérable comme ancienne, ne peut-on pas faire l'hypothèse que l'adoption d'un patronyme pour le clan royal est tout simplement contemporaine de l'arrivée des Européens et plus spécialement des Français dans la région ? En effet, comme on l'a montré, Ferguson dans son compte rendu très précis de la signature de l'accord entre Grande Bretagne et Bouna ne mentionne pas de nom de clan à propos du roi et ce n'est que dans les archives françaises que l'on trouve, utilisé par le lieutenant Chaudron à partir des années 1900- 1901, le nom de « Dari Outara » pour le roi qui a été intronisé dans les tout premiers temps de l'occupation coloniale.

Pour rendre compte des rapports entre les communautés mandé-dyula et « koulango », deux points de vue s'affrontent et probablement se complètent. Le premier consiste à opposer les deux types de communautés : la composante autochtone, formée du clan royal et des communautés villageoises koulango, explique le royaume de Bouna, tandis que les communautés mandé-dyula expliquent la ville elle-même, la cité marchande. D'ailleurs les raisons ne manquent pas pour développer cette opposition ; les communautés autochtones sont à vocation essentiellement rurale et ses membres sont des agriculteurs – chasseurs, le culte principal est voué à la Terre (*saako*), de même les fêtes rituelles sont surtout liées au calendrier agricole (*borogo* ; fête des prémices). Par contre, les communautés d'origine étrangère à majorité mandé-dyula ont des vocations nettement urbaines : la presque totalité de leurs membres habitent la ville de Bouna, leurs occupations sont surtout orientées vers le commerce et l'artisanat ; enfin, l'Islam est chez eux à la fois la religion la plus répandue mais aussi le fond d'une culture commune

---

(4) Table ronde sur les origines de Kong, 1977, p. 122. De son côté, Levzion (1968, p. 125) a décrit un phénomène analogue pour le royaume Mamprusi, où les souverains avaient pris sous une influence étrangère le patronyme « Taraoré ».

à de nombreuses autres villes de l'Ouest africain. Cette opposition repose aussi sur des évidences linguistiques, puisque les communautés d'origine étrangère ont gardé l'usage de la langue de leur pays d'origine comme langue principale, quitte à adopter le koulango comme langue secondaire. N. Levtzion remarque à ce sujet qu'il existe une différence importante entre les communautés dyula installées à l'ouest de la Volta comme Bouna et celles installées à l'est de la Volta comme Wa : ces dernières abandonnent leurs propres langues pour parler la langue locale, ce qui semble témoigner d'une plus profonde intégration aux populations qui les entourent : phénomène observable dans les autres États du groupe mossi-dagomba (5).

Un autre facteur à analyser pourrait être la situation géographique de la cité marchande : l'éloignement de celle-ci par rapport à la capitale politique ne témoignerait-il pas de la distance sociologique qui les sépare ? Selon ce point de vue, ce qui caractériserait les communautés mandé-dyula installées à l'est du Bandama est que ce sont des « enclaves » à l'intérieur de royaumes païens : « Les centres dyula étaient séparés des populations non-mandé parmi lesquelles ils vivaient » (6). Effectivement, il en est ainsi pour un certain nombre de royaumes comme par exemple le Gyaman : à Bondonkou, gros centre commercial mandé-dyula et pratiquement la seule ville du royaume, il n'existe pas de quartier abron (7). Mais comment interpréter l'exception à cette situation que représente la ville de Bouna où se trouvent juxtaposés les quartiers royaux et les quartiers mandé-dyula ? A vrai dire, cette « exception » n'en est pas tout à fait une, puisqu'elle se retrouve aussi à Wa, dans le royaume limitrophe situé de l'autre côté de la Volta Noire et aussi à certaines époques à Kumassi. Là, le problème est beaucoup plus complexe ; les commerçants dès qu'ils deviennent riches sont considérés par l'aristocratie asante comme des rivaux pouvant devenir dangereux sur le plan politique et, selon les périodes, le pouvoir asante les accueille dans sa capitale, Kumassi, ou les relègue sur les villes marchés de la périphérie de l'empire asante comme Salaga (8).

Certains, comme Tauxier, ont voulu voir dans cette opposition entre les deux communautés un germe possible de conflit : « A Bouna, les Mandé-Dyula avaient trouvé une petite royauté fétichiste qu'ils n'avaient pas encore eu le temps de renverser, mais il est probable que sans notre arrivée, ils auraient fini par le faire

(5) Levtzion, 1968, p. 141.

(6) B. Lewis, 1970, p. 10.

(7) Terray, 1984, p. 1464.

(8) Cf. par exemple Bowdich, 1819, p. 336 et Wiks, 1961, p. 14 et ss.

ou bien par mettre la main dessus » (9). Y. Person ne penche-t-il pas vers le même type d'interprétation, lorsque, étudiant les « Dyula de l'Est », il remarque en se référant aux travaux du Dr Pales (10) : « L'anthropologie physique révèle qu'ils ont absorbé des éléments de toute origine, unifiés par une culture conquérante. » Effectivement, si les métissages ne peuvent être mis en doute, l'interprétation de la culture dyula comme une culture conquérante semble tout à fait erronée au moins, dans le cas de Bouna ; l'établissement de groupements mandé-dyula n'a jamais été le résultat d'une conquête : au contraire ces groupements ne se sont installés qu'avec l'autorisation des chefs politiques et dans une certaine discrétion. D'ailleurs l'institution de l'hôte (*diatigi*) par l'intermédiaire duquel se fait obligatoirement chaque nouvelle installation exclut toute forme de violence. En fait, cette opposition apparemment très satisfaisante pour l'esprit ne correspond qu'à un certain aspect de la réalité : elle risque même de masquer la véritable nature des rapports existant entre les différentes communautés.

Un point de vue opposé est soutenu par P. Marty qui décrit ainsi les rapports entre communautés musulmanes et communautés « fétichistes » dans le nord de la Côte d'Ivoire : « L'Islam n'a aucune action sur les coutumes politiques des indigènes. Soumis à l'autorité politique des fétichistes, les musulmans ont passivement accepté cette sujétion et n'ont jamais songé à réagir : bien au contraire, ils se sont imprégnés dans la vie courante des mœurs et des coutumes fétichistes et les ont adoptées presque intégralement. Au fait, sans doute, ces noirs islamisés n'ont-ils fait que conserver les mœurs et habitudes auxquelles ils étaient accoutumés avant leur islamisation... Leur action politique a généralement été nulle ; sans doute, certains musulmans ont-ils été particulièrement vénérés de tous, musulmans comme fétichistes, mais cette influence a été purement personnelle et non particulière à leur statut. Dans les conseils, les vieillards et chefs de famille musulmans ne valaient pas plus que les vieillards et chefs de famille animistes... Les musulmans ne se considèrent jamais comme vivant une vie particulière dans la société noire du pays, mais au contraire en partageaient toutes les agitations et se considéraient comme membres d'une même société par lignage dans ses lois, dans ses coutumes et dans sa race, croyant seulement d'une façon différente dans l'au-delà » (11).

Pendant en contradiction avec ce qu'avance Marty, I. Wilks a montré comment sur le plan religieux les tendances vers une

(9) Tauxier, 1912, p. 393-394.

(10) Person, 1968, t. I., p. 97.

(11) Marty, 1922, p. 375-376.

assimilation étaient contrebalancées par un mouvement conscient et permanent pour la réactivation et le renouvellement continu du contenu musulman de la culture dyula défini par le terme arabe « *tajdid* » : ce processus qui implique le maintien dans la masse d'un certain niveau culturel islamique et la présence dans son sein d'une élite très bien éduquée, les *uléma*, capables par leur science et leur foi de maintenir étroits les liens entre la petite communauté musulmane, dont ils font partie, avec l'ensemble du monde musulman, et de veiller à ce que l'essentiel de la pratique et de la législation musulmanes ne se diluent pas dans la société et la culture païenne qui les entourent (12).

Mais le point de vue exposé par Marty est aussi insuffisant dans la mesure où il minimise les différences de rôle que jouent les deux types de communautés au sein de la société globale que représente le royaume de Bouna et où il méconnaît certains aspects qu'on pourrait appeler symbiotiques des relations existant entre les diverses communautés. Avec Marty, il faut souligner que les membres de tous les groupements d'origine mandé, en particulier ceux installés à Bouna depuis plusieurs générations, ne peuvent en aucune façon être considérés comme des « étrangers » – *kilio* : ils sont des « gens de Bouna » (*Bounabo*) au même titre que les autres catégories de la population. La formule couramment employée par le clan royal : « les Dyula sont nos femmes » exprime la solidarité et complémentarité entre les différentes communautés avec probablement une connotation de hiérarchie entre les types de communauté, les femmes ayant un statut inférieur dans ces sociétés.

D'ailleurs la fréquence des inter-mariages entre des hommes mandé-dyula et des filles du clan royal a certainement aussi joué un grand rôle dans le processus d'intégration des immigrants dans la ville et le royaume de Bouna : on a déjà souligné comment cette politique consistant à accorder des filles aux nouveaux arrivants avait été menée systématiquement par les souverains de Bouna pour les retenir et les fixer : le résultat est qu'il est très exceptionnel, qu'un homme d'un quartier mandé-dyula n'ait pas au moins une grand-mère ou une arrière-grand-mère appartenant au clan royal. Compte tenu de la nature des rapports, d'une part, entre parents par alliance et d'autre part, entre oncle et neveu utérin, il est facile de se rendre compte que de très nombreux membres des quartiers mandé-dyula se sentent aussi bien « koulango » que « dyula » et que la grande majorité d'entre eux parlent couramment les deux langues (13).

(12) Wilks, 1961, p. 55.

(13) Chaudron, 1907, II p. 40 et Marty, 1922, p. 234.

Dans le cas du quartier de Komilaso, l'intégration au niveau des alliances matrimoniales est réalisée à un niveau encore supérieur, probablement en raison de la plus grande antériorité de l'installation à Bouna de son fondateur, Bakary Grafuté, dans le courant du XVI<sup>e</sup> siècle. En effet, pour les membres de Komila, l'union avec les membres du clan royal se fait dans les deux sens : d'une part, entre hommes du clan royal et filles du Komiolaso, ce qui du point de vue du statut religieux de la femme d'origine musulmane pose beaucoup plus de problème que le cas inverse. De ce dernier type de couple, la tradition rapporte un exemple célèbre : celui formé par le roi Woko, le frère de Gago et de Kunga, fondateurs des trois lignages-quartiers royaux qui avait épousé Morogwa, une fille du quartier Komila. Celle-ci a donné naissance au roi Piawar qui, en raison de son abondante descendance, cinquante fils et cinquante filles selon la tradition, a donné son nom au quartier fondé par son père Woko ; c'est en l'honneur de cette dernière qu'il est de tradition que le roi de Bouna prenne une de ses épouses parmi les femmes de Komilaso.

De ce point de vue, la différence est sensible entre le statut des Dyula à Bouna et celui qu'ils ont dans le royaume abron voisin, comme le souligne Terray : « Les Dyula sont et demeurent au Gyaman des étrangers... Leur présence permet dès lors à l'aristocratie abron de résoudre le difficile dilemme auquel elle est confrontée dans ses rapports avec le commerce : elle a besoin de celui-ci, mais elle se méfie en même temps des effets délétères qu'il pourrait produire au sein de la communauté. Le pouvoir de l'aristocratie repose en effet, d'une part, sur sa cohésion et, d'autre part, sur l'adhésion plus ou moins volontaire du peuple aux valeurs guerrières qu'elle incarne : l'une et l'autre ne risquent-elles pas d'être sapées par un développement du commerce qui favoriserait l'individualisme et supposerait le maintien de la paix ? (14) »

À Bouna, cette citoyenneté « à part entière » des membres des communautés mandé comporte dans de nombreux domaines des conséquences qu'il faut rapidement décrire ici. Sur le plan politique, en premier lieu, les Mandé-Dyula sont dans une situation de dominés : c'est le clan royal représenté à Bouna par le roi (*Bouna isié*) où selon l'appellation mandé presque toujours utilisée par les colonisateurs (*Bouna Masa*) et dans les provinces par les chefs de province qui assure seul le pouvoir politique : comme on le verra ultérieurement, si ce pouvoir n'est partagé par le roi avec personne, il est d'une pratique constante que certains personnages importants des communautés mandé jouent auprès

---

(14) Terray, 1984, p. 1575.

du roi et des principaux chefs, le rôle de conseillers politiques. La domination du roi sur les communautés mandé est d'autant plus sensible et évidente que ces communautés ne constituent pas un front commun en face du clan royal : plusieurs auteurs ont déjà souligné cette relative atomisation de la société mandé-dyula à propos d'autres régions : « Dans les grandes agglomérations, comme Kankan ou Kong, chaque quartier fonctionne comme un véritable village. Il possède alors une personnalité marquée et est dirigé par un vrai chef » (15). De même, de son séjour à Kong en 1892, le Lieutenant Braulot avait retenu que : « la société Dyula est une oligarchie : il y a autant de chefs qu'il y a d'hommes influents dans le pays mais personne n'y exerce le pouvoir suprême » (16).

Donc, en dehors du domaine religieux où une certaine unité entre les diverses communautés musulmanes se manifeste à l'occasion de la prière du vendredi et des grandes fêtes du calendrier islamique, lorsqu'elles se regroupent autour du grand imam de la ville, les Mandé-Dyula se présentent en face du pouvoir politique du clan royal comme une juxtaposition de quartiers indépendants les uns des autres (17). Ceux-ci, si divers par leurs origines, leurs effectifs, leur rôle et leur composition, nient toute supériorité de l'un sur l'autre : ne reconnaissant nulle hiérarchie entre eux, ils se veulent rigoureusement égaux et n'admettent comme pouvoir supérieur que celui du roi. Cette impossibilité pour les groupements mandé-dyula de s'unir politiquement explique que, malgré l'importance du potentiel humain et économique qu'ils représentaient, ils n'aient qu'exceptionnellement constitué une force politique distincte tentant, sinon de mettre en question le pouvoir du clan royal, du moins de l'infléchir pour satisfaire leurs propres intérêts.

Cette suprématie politique du clan des descendants de Bunkani se traduisait notamment dans le domaine de la justice : le roi de Bouna était l'arbitre et le juge pour toutes les affaires litigieuses où un ou plusieurs membres d'une communauté mandé-dyula étaient impliqués : crime, coups et blessures, adultère, vol et escroquerie, non-remboursement de dettes, etc. Seules les affaires de droit privé mettant en cause le droit coranique et concernant les biens et les personnes étaient du ressort des autorités religieuses. Comme en contrepartie de cette prédominance juridique du roi de Bouna, l'imam possède une sorte de droit de grâce qui est un privilège exceptionnel : lorsque le roi de Bouna fait poursuivre un individu condamné pour le faire mettre à mort,

(15) Person, 1968, t. I. p. 80.

(16) Rapport Braulot, ANSOM, CI, III, 3.

(17) Benquey, 1921, p. 682.

le coupable peut se réfugier à la mosquée ou auprès de l'imam. Celui-ci, s'il le veut, a la possibilité de demander le pardon du coupable au roi : le roi est obligé d'accepter de « pardonner » et d'accorder la vie sauve au coupable (18).

En tant que détenant le pouvoir suprême, le roi est aussi le garant de l'ordre et de la sécurité qui doit régner tant sur les pistes caravanières traversant le royaume que sur les marchés. Un rituel atteste de ce rôle du roi dans le domaine économique : pendant les trois jours qui suivent l'annonce de la mort du roi, les marchés de la ville sont mis à sac par des bandes de jeunes koulango et de captifs : les rues sont vides et plus aucune transaction commerciale n'a lieu pendant cette période. Cette démonstration rituelle de désordre poussé à l'extrême semble être la préfiguration de ce que pourrait devenir le royaume si, par malheur, le roi et les institutions royales venaient à disparaître.

Cette citoyenneté, cette appartenance à part entière au royaume, impliquaient pour les Mandé-Dyula le devoir des armes : en cas de guerre offensive ou défensive, chaque quartier devait fournir à l'armée du roi un certain contingent d'hommes armés : ces contingents formaient avec les contingents fournis par les quartiers princiers et les quartiers koulango de la ville de Bouna, le centre de l'armée royale (*toniango*). Les prières des musulmans, les devises et objets magiques des marabouts (*karamoko*) étaient aussi mobilisés au service des armées du roi. En contre-partie de cette participation active à la guerre, les quartiers mandé-dyula avaient droit, au même titre que les autres contingents de l'armée royale, à l'attribution d'une certaine part de butin pris au cours des opérations militaires : ce butin était surtout composé de captifs qui étaient répartis selon l'effectif du contingent fourni par chaque quartier, selon aussi les circonstances propres à chaque combat, la plus ou moins grande bravoure ou l'audace de l'un ou de l'autre. Cette fraternité d'armes entre Mandé-Dyula et « koulango » est souvent évoquée pour souligner l'étroitesse des rapports entre les différentes communautés et, sans doute, elle en est une des causes.

La qualité de citoyen comporte aussi pour les Mandé-Dyula des conséquences importantes dans le domaine du droit foncier : en effet, au même titre que tous les membres des communautés autochtones, ils ont libre droit d'accès à la terre ; ils peuvent, compte tenu des règlements coutumiers en la matière, choisir à l'endroit qui leur convient toutes les terres arables disponibles dont ils ont besoin pour les cultiver ou les faire cultiver par leurs parents et leurs captifs. On a souligné, au chapitre précédent,

---

(18) Notables de Komilaso, déc. 1985.

comment les activités des Mandé-Dyula dans le secteur « tertiaire » tendent à faire oublier que, soit par l'intermédiaire de cadets, soit surtout par celui de leurs nombreux captifs habitant les campements de cultures (*djonso*), la production qu'ils réalisaient dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage était loin d'être négligeable.

Avant d'aborder l'analyse des rapports entre les diverses communautés sur le plan des idéologies, il faut souligner le rôle de Bouna en tant que grand centre islamique, véritable avant-poste de l'Islam dans les régions païennes au Sud-Soudan mais en rapport étroit avec les vieilles métropoles musulmanes du Sahel, telles que Djénne et Tombouctou. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Barth faisait référence à Bouna comme à « une ville très célèbre pour son enseignement et ses écoles dans les régions mandingues musulmanes du Sud » (19). Cette réputation était fondée sur la place que tenait Bouna dans différents domaines, allant des activités proprement religieuses à des activités de diplomatie impliquant la plupart des grandes puissances politiques de la région. Les analyses de Wilks décrivent notamment le rôle de Bouna à deux niveaux essentiels de la foi islamique : l'enseignement et le pèlerinage à la Mecque. « L'importance de Bouna comme centre de haut enseignement islamique a longtemps été sous-estimée : à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>, Abdallah B. al Hâjj Muhammad al-Watarâwi présidait une communauté de lettrés venant de pays aussi éloignés que le Diawara (le Mali d'aujourd'hui) le Fouta Djallon (Guinée) et le Fouta Toro (la vallée du Sénégal) » (20). D'autre part : « Au XVII<sup>e</sup> siècle et XVIII<sup>e</sup> siècle, les flux de pèlerins pour la Mecque venant des villes dyula était devenu considérable et des places comme Kong et Bouna étaient activement impliquées dans l'organisation des caravanes de pèlerins » (21). Enfin en relation avec ce qui a été analysé de « l'axe Bouna-Kumassi », la communauté dyula de Bouna a été souvent et significativement utilisée par le gouvernement asante comme intermédiaire dans ses relations avec toutes les puissances des bassins des Volta sur les territoires desquels les commerçants et les *uléma* dyula voyageaient, faisaient des affaires et enseignaient (22).

Deux caractéristiques de l'idéologie propre à ces communautés dyula aident à comprendre la relativement bonne entente qui régnait entre ces communautés et les éléments détenant le pou-

(19) Barth, 1859, T.III, p. 496.

(20) Wilks, 1974, p. 315.

(21) Wilks, 1968, p. 176.

(22) Wilks, 1974, p. 316 et 318-319.

voir politique dans les royaumes où elles étaient intégrées. I. Wilks a montré que c'est un juriste notable du royaume du Mali, associé au grand centre islamique de Jagha (Diakha) et vivant dans la dernière période du Moyen-Age malien, Al Hadj Salim Suwari (dont le nasab était à l'origine Soninké : Cissé), qui a édicté ces règles concernant les communautés musulmanes résidant en pays « païen » (23). La première caractéristique est une tendance à rejeter le *jihad* – le combat sanctifiant, la guerre sainte – comme moyen de promotion sociale et économique de la communauté musulmane ; il faut noter ici la différence radicale avec d'autres groupements musulmans notamment ceux d'origine toucouleur qui avec, à leur tête, des personnages tels que Ousmane dan Fodio ou El Hadj Omar répandirent la « guerre sainte » au XIX<sup>e</sup> siècle dans toute la zone sahélienne du subcontinent et fondèrent de véritables empires. La deuxième caractéristique de l'idéologie de ces communautés dyula, qui est d'ailleurs comme le corollaire de la première, est une adhésion à un idéal de refus de toute activité politique. En fait, ce deuxième trait correspondait beaucoup plus à une déclaration de principe qu'à une pratique constamment respectée, au moins dans la mesure où les communautés dyula ne constituaient pas une force politique ou militaire indépendante pouvant entrer en conflit ouvert avec les autorités politiques des chefferies du clan royal. Par contre, comme on l'a déjà indiqué, les chefs des communautés dyula semblent avoir joué tout au long de l'histoire du royaume des rôles de conseillers écoutés et, même dans certains cas, extrêmement influents auprès du roi et des principaux chefs de province ; dans ces rôles de conseillers, les chefs dyula n'étaient évidemment pas supposés défendre seulement les intérêts de leurs communautés : ils étaient à cette place pour assister le souverain dans la gestion des intérêts du royaume en général, intérêts qui d'ailleurs coïncidaient, pour ainsi dire structurellement, avec ceux du clan royal. Pourtant il est bien certain que, en tant que conseillers dans des domaines qui ne se limitaient ni aux affaires de politique intérieure et extérieure, ni aux affaires militaires mais qui concernaient aussi les affaires économiques où les intérêts des Dyula étaient particulièrement importants et pouvaient être divergents de ceux du clan royal, les notables dyula savaient infléchir ou au moins chercher à orienter dans un sens qui leur était favorable les actes du souverain.

Les quelques témoignages écrits datant de l'époque précoloniale concordent tous pour montrer la présence auprès du roi de notables dyula à tous les moments où les décisions importantes se

---

(23) Wilks, 1968, p. 138-179.

prennent : c'est ainsi, on l'a noté, que lorsque le lieutenant Ferguson arrive à Bouna à la fin du mois de mars 1894 pour établir un « traité d'amitié et de commerce » entre SM La Reine d'Angleterre et le roi de Bouna, la liste des dignitaires du royaume cités par Ferguson dans son rapport de mission comme étant présents au premier « palabre » où il expose les motifs et modalités du Traité comprend huit notables dyula, pour la plupart des chefs de quartiers, sur seize personnes nommées, le cinquième nommé après le roi et les chefs des trois principales provinces étant l'imam (24). D'autre part, quant au début de 1896, le roi Degbango prend conscience de la possibilité que Bouna soit attaqué par les sofas de Samori, c'est un Dyula marabout, Saléa Cissé, « frère » du grand imam, qu'il envoie dans le Mango pour acheter de la poudre ; lorsqu'à son passage à Kong, les notables de cette ville le chargent d'un message au roi de Bouna pour lui conseiller de ne pas se battre avec Samori qu'ils estiment très puissant militairement mais plutôt de traiter avec lui, on ne peut s'empêcher de penser que ces conseils de paix contenus dans ce message correspondaient aux profonds désirs des Dyula ; dans la mesure où tout combat ou même toute menace de guerre qui entraînait des à-coups ou des arrêts dans les transactions commerciales, représentait pour eux de sérieux manques à gagner. De ce point de vue, les conseils des notables de Kong correspondaient aux mêmes intérêts que ceux des Dyula de Bouna (25).

Cette permanence de l'influence de certains notables dyula auprès du clan royal est un trait qui ne se retrouve pas dans tous les royaumes voisins. I. Wilks a montré, par exemple, les alternances de la politique des Asantehene vis-à-vis de l'Islam et les fluctuations du nombre des musulmans installés à Kumassi qui en ont été la conséquence (26). A l'opposé, il semble qu'à Bouna la communauté musulmane se soit développée pour ainsi dire parallèlement au royaume. Une analyse plus précise des systèmes de production et d'échange a permis de montrer comment, dans une grande mesure, non seulement les intérêts du clan royal de Bouna ne s'opposaient pas à ceux des communautés musulmanes, mais encore comment ils étaient proches les uns des autres.

Différents traits culturels que l'on peut observer à Bouna attestent du caractère symbiotique des relations entre communautés d'origines diverses, notamment entre communautés musulmanes et communautés « païennes ». C'est dans le domaine des

(24) Voir la 1<sup>re</sup> partie.

(25) *Ibid.* et Marty, 1922, p. 234-235.

(26) Wilks, 1961, p. 15 et 55.

fêtes que ce phénomène se remarque de façon la plus évidente : en effet, il existe une véritable participation croisée aux fêtes des deux communautés, réalité assez paradoxale quand on pense aux différences entre les idéologies en présence. Les musulmans participent aux fêtes païennes de même que les païens participent aux fêtes musulmanes. D'ailleurs il est remarquable que, malgré la prédominance politique du clan royal, celles-ci soient nettement plus nombreuses que les fêtes païennes ; le fait qu'elles soient datées d'après le calendrier lunaire d'origine musulmane, calendrier décalé par rapport au rythme naturel des saisons qui composent l'année agricole, témoigne d'une certaine prépondérance des formes de civilisation urbaine sur des formes de civilisation agraire au sein de la société globale que représente le royaume de Bouna.

C'est ainsi que pour la fête *Dongi* qui est la commémoration du sacrifice d'Abraham, la fête du mouton – Tabaski (l'équivalent de l'Aid el Kébir au Maghreb), après que l'imam ait procédé à la grande prière et au sacrifice du bouc, chacun des chefs de quartiers et chacun des chefs de famille musulmans procèdent dans sa propre cour au sacrifice d'un mouton ; par solidarité avec ses sujets musulmans, le roi de Bouna fait lui aussi sacrifier un mouton dans la cour royale ; le sacrifice est accompli par un homme du quartier Komila, qui en emporte la tête, quartier des descendants des « Dyula de Goroisié ». Une part en est aussi donnée à la « femme de Bunkani » qui a aidé à la préparation de la nourriture. Ce sacrifice perpétue donc la très ancienne alliance, plus ancienne que la dynastie elle-même, entre le clan du chef des « autochtones », le *Goro isié*, et la communauté dyula. D'autre part, dans la soirée du jour de la cérémonie, les femmes du roi et des principaux chefs, pour s'associer aux festivités des musulmans, parcourent les rues de la ville en effectuant une danse particulière, accompagnée de balafons et de tambours, appelée *sub-arago*, qui n'est dansée que ce jour-là et seulement par les femmes de haut statut social. Cette danse est aussi effectuée à la même occasion dans les deux principaux chefs-lieux de province : Angaï et Danoa.

En l'honneur du Ramadan, le Bouna Masa s'oblige à jeûner pendant une journée et pour respecter la dévotion et les privations des croyants, les danses et tam-tams sont interdits dans les quartiers royaux pendant toute la période de jeûne. La fête qui marque la fin du mois de carême (*sankari*) est l'occasion de grandes réjouissances pour tous les musulmans qui viennent de passer quatre semaines de prières et de jeûne. La participation du roi de Bouna à la fête consiste en la distribution à chacun des quartiers musulmans de la ville, de grandes quantités de galettes de mil (*mwami*) accompagnées de miel. Ces galettes qui sont

consommées pour la rupture du jeûne ont été fabriquées pendant la journée dans les quartiers royaux à l'aide du mil envoyé pour la circonstance par un certain nombre de chefferies provinciales (Danoa, Angaï, Vigoli, Niamoin, etc.). D'autre part, le miel (*mwogo*) a été donné par les chefferies du Nembaï et du Bodé et les villages de Saye et de Gbania. Les danses commencent dès le début de la nuit dans chacun des quartiers, y compris dans les quartiers non musulmans comme les quartiers habités par le clan royal ; plus tard dans la nuit, les danseurs quittent en groupe leurs quartiers respectifs pour se rassembler tous ensemble, musulmans et non musulmans dans la cour du roi et continuer à danser le « *kurubi* » jusqu'à l'aube du lendemain. L'anniversaire de la naissance du Prophète (*Domba*) donne lieu à des réjouissances analogues.

Le fête de la pintade (*zölo*) qui a lieu le 27<sup>e</sup> jour du mois du même nom a son origine dans un événement de la vie du Prophète : une pintade s'étant mal conduite vis-à-vis de celui-ci (27), cette fête est célébrée par un sacrifice, une hécatombe de pintades qui sont mangées à cette occasion. Une partie des pintades consommées par les quartiers musulmans provient de cadeaux faits par le roi au nom du clan royal : à cette occasion, les chefferies provinciales sont mises à contribution pour envoyer chacune un contingent de pintades (Danoa et Angaï : 12 pintades – Niandegi : 6 pintades – Niamoin, Yalo et Konzué : 4 pintades, etc.) qui sont ensuite distribuées dans les principales cours musulmanes, à charge pour elles de demander à leur Dieu paix et prospérité pour le royaume et pour le clan royal. L'aire d'extension de cette fête semble correspondre à peu près aux bassins du cours moyen des Volta (28).

La fête des prémices du mil (*borogo*) est la principale fête païenne du calendrier annuel : c'est une fête essentiellement agraire qui a lieu chaque année après la récolte du petit mil (*godi*) et qui est l'occasion d'un dialogue entre les vivants et les puissances tutélaires, la Terre (*saako*) et les rois défunts (*punu*). Le roi se fait envoyer par un certain nombre de villages des poulets qui sont distribués et consommés en commun dans les différents quartiers de la ville, musulmans ou non musulmans. L'après-midi du même jour, a lieu une sorte de rituel d'égalitarisation sociale qui prend la forme d'un grand jeu auquel participe l'ensemble de la population masculine de Bouna. Pour cette circonstance, tous les hommes qu'ils soient de sang royal, mandé-dyula, koulango ou captif se réunissent auprès de la cour du roi ;

(27) Marty, 1922, p. 298 et Tauxier, 1931, p. 288.

(28) Levtzion, 1968, p. 173.

au signal donné, ils se dispersent dans la brousse environnante dans le but d'attraper des lapins. Le premier qui se saisit d'un lapin et le ramène dans la cour du roi, se voit désigner par le roi une jeune fille qui sera son épouse.

En fait la coexistence de systèmes religieux aussi radicalement différents que l'Islam et celui qui fonde l'idéologie du clan royal implique, telle qu'elle est vécue par les différentes communautés de Bouna, beaucoup plus qu'une simple tolérance d'un système par rapport à l'autre : elle suppose un consensus admettant un principe général et reconnu par tous, à savoir que tous les systèmes religieux concourent au bien-être de la société prise dans son ensemble. Non que cette coexistence se justifie par des tendances vers un quelconque synchrétisme religieux, chaque système garde sa spécificité propre sans rien céder de ses principes fondamentaux, mais ensemble, ils œuvrent pour le bien commun du royaume.

Ce consensus est reconnu par la tradition comme très ancien, puisqu'il date d'avant même l'avènement du royaume et de la dynastie de Bunkani, c'est-à-dire du temps de la chefferie de *Goro-Isié*. On a vu dans la partie historique comment certains groupements d'origine mandé-dyula de dyamu Bané et Grafute s'étaient installés peut-être dès le xv<sup>e</sup> siècle, certainement au xvi<sup>e</sup> siècle, pour être les « *karamoko* » du chef Goro. Ils constituent dès cette époque les deux quartiers de Hengbeso et de Komilaso. Ils vont garder ce même statut avec Bunkani mais leur rôle va grandir en proportion des ambitions et des réalisations du nouveau souverain. Cette collaboration se scelle par une sorte de contrat entre conseillers musulmans et monarchie païenne dont on retrouve les traces aujourd'hui, soit largement plus de 400 ans après leur accord initial (29).

D'après la tradition, le groupe de migrants dyula qui va fonder Komilaso serait arrivé à Bouna un jour de Tabaski : n'ayant pas amené avec eux de mouton pour le sacrifice de la naissance d'Abraham, ils en auraient demandé un au chef de Bouna, à l'époque, Goro-isié. Ce dernier leur aurait donné l'animal à la condition qu'ils s'installent auprès de lui : ce serait l'origine du quartier Komilaso. C'est en commémoration de ce pacte, que chaque année, pour la fête de la Tabaski, le roi envoie à Komilaso un mouton à sacrifier. Comme on le voit, dans un autre contexte, la situation serait jugée paradoxale ; c'est le mouton fourni par le souverain païen qui va être immolé pour le sacrifice commémorant une des plus grandes fêtes annuelles de l'Islam au nom d'un groupe de fidèles musulmans ! En ce qui concerne le

---

(29) Notables de Komilaso, déc. 1985.

quartier Hengbeso, les situations sont parallèles mais les rôles inversés : ce sont les disciples du Prophète qui vont coopérer à des rituels païens. A chaque changement de souverain, comme cela a été noté, les mânes de Bunkani sont déménagés depuis le quartier du souverain décédé jusqu'au quartier du nouveau souverain. Les conditions de ce déménagement sont solennelles, de même que la construction de la nouvelle case qui va l'abriter ; la maison de Bunkani (*Bunkani boyogo*). Pour la première phase de cette construction, la collaboration de Hengbeso est sollicitée et d'ailleurs absolument indispensable : c'est un membre de ce quartier délégué par lui qui va verser l'eau nécessaire à la construction de la première des briques en terre battue qui vont servir de soubassement au nouvel édifice : l'eau utilisée résulte d'une préparation magique qui vient rappeler l'aide apportée autrefois par les *karamoko* du quartier de Hengbeso aux entreprises du fondateur du royaume. Mais il y a d'autres circonstances où la collaboration des musulmans de Hengbeso est requise afin de coopérer aux rituels religieux de la Maison Royale. Lorsqu'un sacrifice est préparé pour Gbango, par exemple afin de réclamer la pluie, les hommes de la Maison Royale, responsables de Gbango appartenant à la cour des Kokondé sont habilités à venir dans le quartier Hengbé pour y prélever le cabri et les poulets dont ils ont besoin pour le sacrifice. Dans ce type de situation, ils se comportent comme des neveux (*nionsé*) par rapport à leur oncle (*nion*) ; effectivement depuis leur installation, les souverains de Bouna ont l'habitude de donner des femmes de leur famille à des hommes du quartier Hengbeso comme épouses, ce qui a établi des rapports de type *nion* – *nionsé*, rapports qui se perpétuent à travers les générations et se concrétisent périodiquement à l'occasion de ces rituels païens.

D'autres interférences entre systèmes religieux se produisent à diverses occasions : ainsi par exemple, c'est à l'occasion de la Tabaski – Dongi selon la dénomination de cette fête en koulango – que ce qui représente les mânes de Bunkani est « lavé » par celle qui tient le rôle de son épouse posthume (*Bunkani boyéré*) : ce « lavement » n'a d'ailleurs lieu qu'une fois par an, à l'occasion de la cérémonie commémorant le sacrifice d'Abraham (31). Il faut enfin signaler une institution qui, pour ainsi dire, traverse horizontalement la totalité des quartiers de la ville sans aucune distinction d'origine, de religion, de langue ou de statut, c'est le *Gbon*, appelé aussi *sourado* (32) qui est une sorte de société secrète dont l'adhésion est ouverte à tous les hommes de la ville

(30) Bouna isié, déc. 1985.

(31) *Ibid.*

(32) Prouteaux, 1913, p. 7.

de Bouna à partir de leur adolescence sur une base de volontariat. Le but de la société est de démasquer les sorciers (*sukusié*) et de les mettre hors d'état de nuire, provisoirement ou définitivement. Le chef du *Gbon* est un vieil homme du quartier libgi qui en est comme le propriétaire : il en a hérité de son père et son fils en héritera ; il sort la nuit à certaines occasions, revêtu de son masque et suivi de ses adeptes. Ils parcourent la ville au rythme d'une danse qui leur est propre : *sura dwonu* ; en principe aucune personne en dehors des propres adeptes du *Gbon* n'a le droit de les voir. Les nuits où le *Gbon* sort, tout le monde se terre à l'intérieur des maisons et si la troupe du *Gbon* rencontre sur son chemin un homme qui n'en fait pas partie, celui-ci est « chicotté » vigoureusement. L'interdiction pour une femme de voir le *Gbon* est encore beaucoup plus forte. Cette institution semble originale à deux points de vue : en premier lieu, le *Gbon* est une société rigoureusement égalitaire : tout homme qu'il soit prince ou captif, koulango ou mandé-dyula peut, s'il le veut, adhérer au *Gbon*. Le but de l'association étant un but de salut public – faire échec à la sorcellerie – le *Gbon* intéresse tous les citoyens de la ville indistinctement de leur appartenance sociale. Institution démocratique, le *Gbon* est aussi une institution municipale : le *Gbon* a comme terrain d'action la ville de Bouna et non le reste du royaume. Alors qu'au sein des communautés villageoises, les processus de sorcellerie passent principalement à travers les rapports de parenté et d'alliance et se règlent à ce même niveau, en milieu urbain où le contrôle social sort des limites de la parenté pour prendre une dimension proprement politique, la sorcellerie dépasse le cadre clanique : la lutte contre la sorcellerie s'adapte donc aux structures urbaines en devenant l'objet d'une institution municipale.

Au total, ne faut-il pas voir dans la série de cérémonies, de rituels et d'institutions qui viennent d'être brièvement décrits d'intéressants exemples de tolérance et de compréhension entre les communautés aux idéologies très diverses qui composent cette société globale de composition largement multiethnique et multireligieuse ? Ce n'est qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment de l'invasion du royaume par les troupes de Samori, que cette solidarité va se rompre dans les circonstances dramatiques que l'on a décrites, sinistre prélude à la destruction totale de la ville et du royaume, destruction dont on a vu qu'elle n'avait épargné aucune des communautés existantes à cette époque.

ÉPILOGUE

**DE L'OCCUPATION COLONIALE  
A L'APRÈS-INDÉPENDANCE**

*« S'il n'y avait pas eu les Blancs, est-ce qu'un Baoulé  
nous commanderait ? »*

DIOMEBEDI, ROI DE BOUNA, 1969



Les destructions causées par le passage des troupes de Samori puis l'occupation militaire française et la création de la colonie de la Côte d'Ivoire marquent pour le royaume de Bouna la fin de son histoire en tant qu'unité socio-politique indépendante ; mais cette fin a elle-même son histoire qui se déroule tout au long de ce presque siècle séparant les années 1897-1898 et aujourd'hui. Ce chapitre qui tient lieu d'épilogue sera consacré à cette période : il distinguera trois sous-périodes d'une trentaine d'années chacune et tentera de dégager les principaux traits de leur évolution. La première va de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au début des années 1930 ; elle est caractérisée par la lente et laborieuse intégration de la région à la nouvelle colonie. La deuxième va des années 1930 à l'Indépendance en 1960 : c'est celle où le régime colonial atteint sa vitesse de croisière, c'est aussi celle de la marginalisation progressive de la région par rapport au reste du territoire. La troisième période qui va de 1960 à aujourd'hui est celle qui voit se mettre en place au niveau de la région les conséquences de l'Indépendance et de la naissance de la nation ivoirienne.

L'invasion du royaume et la prise de la ville de Bouna par les sofa de Samori à la fin de l'année 1896 sont des événements décisifs qui vont précéder de façon tragique l'occupation coloniale française. Les pertes ne sont pas seulement matérielles, bétail abattu, récoltes détruites, maisons pillées ou incendiées, elles sont aussi extrêmement lourdes en ce qui concerne la population : en plus des décès par mort violente, par famines, maladies et épidémies, une proportion élevée de la population survivante a dû partir en exode. La fuite devant les sofa a provoqué une véritable diaspora des habitants de Bouna dans un grand nombre de directions, diaspora souvent à étapes dans la mesure où la plupart de ces fugitifs ont été saisis comme captifs et revendus une ou plusieurs fois (1). De cette diaspora, bien peu reviendront, car nombreux sont ceux qui meurent en chemin ou sur les lieux de leur refuge. La situation véritablement catastrophique dans laquelle Samori plonge le royaume est exprimée par les vieux notables qui aiment à répéter « *Samori le tu saako* » (Samori a détruit la terre) (2). Voici la description que donne du pays le premier commandant français à son arrivée au poste de Bouna en novembre 1898 : « Le pays ruiné, les habitants sont rares et dispersés ; ils sont obligés d'acheter ce qu'ils mangent, faute de pro-

---

(1) On retrouve même une femme de la famille royale captive en pays asante CI XV, 45, 124.

(2) Kpilé, Danoa, fév. 1973.

visions et de cultures suffisantes. Ces dépenses les endettent considérablement : ceux qui possèdent encore quelques captifs les ont vendus ou les vendent pour se procurer des ressources : la misère est considérable » (3).

Dans l'ensemble, cette destruction de Bouna a des répercussions très profondes et diverses sur l'avenir de la ville et de la région. Démographiquement, d'une population évaluée entre 5 000 et 10 000 habitants avant les guerres de Samori, ce qui faisait d'elle la deuxième ville, après Kong, de ce qui est aujourd'hui la Côte d'Ivoire Bouna passe à environ 1 000 habitants en 1904, soit 7 ans après sa destruction. En ce qui concerne le milieu rural, différentes informations permettent de mesurer l'importance des pertes et des destructions causées par le passage des troupes de Samori. Elles se constatent à deux niveaux : celui du nombre des villages et celui des effectifs de population par village. Pour le premier, un calcul effectué sur six chefferies provinciales (Vigoli, Danoa, Niamonin, Konzué, Saï et Yalo), sur les dix-huit principales chefferies que compte le territoire du royaume, a montré que sur 130 villages existant avant la passage de Samori, 19 seulement subsistent aujourd'hui, soit environ 15 %. Au niveau des effectifs des villages, le premier recensement effectué en 1904 montre qu'à cette époque, la moyenne de l'effectif d'un village est d'environ 35 habitants, c'est-à-dire extrêmement faible : d'autre part, la distribution des villages selon leur effectif révèle qu'il n'existe plus qu'une poussière de villages minuscules, pour la plupart au-dessous du seuil qui leur permettrait de survivre et naturellement encore moins de se développer.

DISTRIBUTION DES VILLAGES SELON L'EFFECTIF DE LA POPULATION D'APRÈS LE RECENSEMENT DE 1904 (4).

Nombre d'habitants	0-24	25-49	50-99	100-499	500 et +	TOTAL
Nombre de villages	81	30	16	2	1	130
Pourcentage du nombre de village	62,5	23,0	12,5	1,5	0,5	100

Voici, moins d'un an après l'installation des Français à Bouna, un extrait de la correspondance du Poste en date du 20 décembre 1899 (5) : « Sur tout le territoire de Bouna, il n'y a que des

(3) Archives de Bouna : correspondance de poste.

(4) Recensement général de 1904, Dakar ; 22 G 12.

(5) Archives de Bouna : correspondance de poste.

ruines, pas d'habitants. Toutefois, depuis notre occupation, 2 ou 3 cases se sont élevées par village. D'ailleurs la transition est brusque d'un territoire à l'autre, dès qu'on est sur celui de Bondoukou, les cases des villages se chiffrent tout de suite à 10, 30, 40, 130, 200, etc., les villages grossissant au fur et à mesure qu'on approche de Boudoukou, je crois vous en avoir déjà donné la raison. Samory, grâce à l'habileté de l'Almany, a épargné Bondoukou, tandis qu'il s'est acharné sur Bouna qui lui avait résisté et qui, une fois, avait repoussé une de ses bandes... La nouvelle que Samory est tombé prisonnier entre nos mains est arrivée en coup de foudre et a produit un effet considérable. A cette occasion, un tam-tam a été donné en manifestation de sympathie pour nous » (6).

Avec la Pax gallica, peu à peu, les activités de production vivrière reprennent, certains rescapés de la guerre se réinstallent et les échanges se développent à partir du niveau zéro où ils étaient descendus. « La situation économique ne peut changer qu'après la récolte de l'année prochaine. Les habitants, des Guaralas (7), en somme doux et tranquilles, prennent leurs dispositions en vue de cultures de toute nature pour l'hivernage prochain, en allant au loin acheter les graines de semence nécessaires (mil, maïs, coton, etc.) » (décembre 1898.) « Beaucoup de gens qui s'étaient dispersés dans d'autres régions au moment de l'arrivée des hordes de Samory commencent à revenir dans leur pays d'origine. » (octobre 1905.) « Les Lobis commencent à descendre nombreux à Bouna pour troquer leur mil et parfois leurs bœufs contre du sel, des perles et des lambeaux de pagne. » (février 1904 (8)).

Les guerres de Samori et les différents incidents provoqués par la rivalité franco-anglaise ont suscité ou exacerbé de nombreux conflits connexes notamment entre les groupements d'ethnies différentes qui auparavant se côtoyaient et dont les rapports connaissaient des hauts et des bas selon la conjoncture politico-militaire prévalant dans la région mais ne se résolvaient jamais en conflit armé généralisé... Un fragment du journal de poste de Bouna daté de 1902 rapporte un exemple de ces conflits et les conséquences qu'il a eu sur les rapports entre « Koulango », Lobi et Dyula :

« En 1889, le pays lobi se révolte contre l'autorité du roi de Bouna, Bolokourunu, et se soumet bientôt. A la suite de ces guerres, les Lobis sont contraints de remettre aux Pakhallas de

(6) C1 XV, 41-47.

(7) Guarala : comme Pakhala, dénomination fréquemment utilisée au début de la colonisation pour désigner les Koulango.

(8) Archives de Bouna : correspondance de poste.

nombreux captifs. En 1897, Saranké Mory brûle Bouna, les habitants qui peuvent s'échapper fuient un peu partout. Un grand nombre demande asile aux Lobis. Alors que les Pakhallas sont dans la plus grande détresse, les Lobis prennent leur revanche, s'emparent des captifs, des fugitifs et les vendent aux Dyulas. Les populations lobis, birifors, dagaris jalouses de leur indépendance profitent de ces événements ainsi que de l'occupation successive du pays par les Anglais et les Français pour s'affranchir du joug de leur vainqueur. De là, toutes ces luttes entre villages lobis et pakhallas pour se reprendre les captifs. Le commerce des captifs se fait dans le Lobi sur une très grande échelle. Les Dyulas volent des enfants sur leur route et les vendent avant l'arrivée à la barrière de Bouna. Il est évident que lorsqu'un Lobi apprend qu'un de ses captifs qui avait disparu se trouve dans un village Pakhalla, il prend son arbalète et son carquois et part en guerre pour recouvrer son bien. Le Lobi à l'instar du Dyula est devenu lui-même marchand d'esclaves et ce commerce est tellement entré dans ses mœurs qu'il n'hésite pas à vendre ses propres enfants ; les Dyulas volent tant qu'ils peuvent les Lobis qui ne connaissent rien à la valeur des marchandises et ils ont intérêt à entretenir ces populations dans leur idée d'insoumission le plus longtemps possible... Comme le Lobi ne se déplace pas, le Koulango et le Dyula qui ont été longtemps ses hôtes se chargent de ce soin et souvent la marchandise est livrée à crédit. Parfois, il arrive que le débiteur oublie le chemin de la Sounkala qui l'a obligé et il s'en va, répétant en plusieurs endroits son indélicate mais fructueuse opération. Le Lobi ne vient pas se plaindre mais se venge » (9) !

Dans sa première période, la colonisation française n'eut pas pour effet d'atténuer l'hostilité entre les Koulango, les Dyula et les Lobi. Le journal de poste de Bouna de décembre 1899 nous donne d'autres précisions sur ces rapports : « Traités en parias par tous, les Lobi se méfient. Faire une enquête auprès d'eux est impossible. Comment contrôler les dires des gens de Ouara-co (10) au sujet de l'agression dont ce village avait été victime ? Les Pakhallas connaissent le poste et y viennent bien réclamer contre les Lobi ; les Lobi l'ignorent ou du moins n'ont pas confiance dans notre justice et ne viennent pas. Si on va chez eux pour avoir des renseignements, ils nous reçoivent à coups de flèches et il n'y a pas d'agent politique qui ne craigne d'aller chez eux. La raison doit être la peur. Ces malheureux Lobi ont été décimés par Samori : Les Dyulas et les Pakhallas y vont voler pas mal de captifs. Les tirailleurs anglais les pillaient et les nôtres

(9) C1 XV, 42-106.

(10) Nom d'un village koulango qui se plaignait d'avoir été attaqué par les Lobi ; *ibid.*

dans ce pays ont fait pas mal de sottises. A la suite de rapports qui nous furent faits par des indigènes qui prétendirent avoir à se plaindre d'eux, n'avons-nous pas nous-mêmes envoyé des reconnaissances un peu à la légère, reconnaissances qui devaient châtier et "casser des villages". En qui auraient-ils confiance ? Ils se confinent chez eux et se gardent même contre leurs voisins Lobi ». Un rapport de 1904 donne un autre exemple des procédés employés par l'administration coloniale : « voilà comment l'impôt est encore perçu à l'heure actuelle dans le cercle du Lobi : on réunit des cavaliers, on cerne le village et au petit bonheur on prend quelques bœufs. Dans la circonscription de Bouna, ces sommaires fonctions sont confiées à des cavaliers volontaires koulango, ce qui n'a pas dû contribuer à entretenir la bonne harmonie entre les deux peuples ».

A certaines périodes toutefois, la situation semble s'améliorer et le commandant français se laisse aller à un certain optimisme : « Les villages pakhallas (koulango) bâtis à proximité des Lobi ont abattu leur palissades et les habitants peu à peu se sont montrés moins méfiants à l'égard de leurs turbulents voisins... Je n'entends point les caravaniers se plaindre d'exécutions et de rapines au cours de la traversée du pays lobi. D'ailleurs, le principal élément de discorde entre Dyula, Pakhalla et Lobi, la question des captifs pris et repris, de plus en plus, tend à s'éliminer » (Mai 1904 (11)).

En fait, ce qui va profondément influencer l'histoire de la région de Bouna à partir du début du siècle est l'immigration lente mais massive et continue des Lobi en provenance de Haute Volta. Très tôt, l'administration coloniale s'est rendue compte de l'intérêt que pourrait présenter l'immigration de paysans lobi en grand nombre tant pour l'économie de la région que pour celle de la ville. D'après le « Rapport sur la situation politique du poste de Bouna en décembre 1910 » (12), « de nombreux sounkalas du cercle du Gaoua sont venus se présenter et vont venir s'installer sur le district de Bouna dès que la paille va être brûlée, en décembre-janvier. Ce mouvement très fort de Lobi venant habiter le district de Bouna a déjà été signalé. Il est certain que du point de vue politique, cela est gênant : ces gens ne sont astreints à aucune des obligations auxquelles sont soumises les Koulango et les Dyula. Mais cet inconvénient est contrebalancé largement par l'avantage qu'ils apportent au point de vue économique. Le district de Bouna est un pays pauvre, possédant de grandes étendues de terrain inoccupées et le seul moyen de modifier en l'augmentant la fortune du pays, c'est d'en favoriser le peuplement. Je crois à cet effet que l'entrée des Lobi sur le district ne

---

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*

peut être que favorable au développement du pays et y apporter une richesse assurée. Les Lobi sont les meilleurs cultivateurs de la région, ils peuvent être comparés aux Senoufos des environs de Korhogo et comme éleveurs ils sont certainement supérieurs à toutes autres populations de la colonie ».

Effectivement, cette immigration lobi (13) vers l'intérieur du territoire du royaume peut s'analyser sur plusieurs plans. Sur le plan démo-géographique on sait que la région de Battié est atteinte vers 1880 et qu'à partir de cette date, la poussée des Lobi vers le sud et le sud-ouest se fait encore plus forte : dans les dernières années du siècle, on trouve les Lobi largement déployés selon un arc de cercle d'environ 80 kilomètres, allant de Tehini sur la route du Nembai et du Comoé à l'ouest passant par Kalamou, Doropo au nord de Bouna et aboutissant au sud-ouest à Dokita où la colonie anglaise Henderson-Ferguson les trouve installés en grand nombre en 1897.

Les flux de migration se font sur trois principaux fronts : sur les frontières occidentales du royaume, les chefferies de Yalo, Konzué et Niamoin sont concernées par ce mouvement dont le pôle principal se situe au village de Tehini créé dans les années 1890. Comme l'explique un rapport de 1908 (14) : « Il y a vingt ans un nommé Téhini, habile chasseur d'éléphants, ne trouvant plus sans doute à exercer ses talents dans le pays de ses pairs vint s'établir à Téhini au-delà du territoire des Lorons. Puis un certain nombre de ses compatriotes vinrent s'installer à ses côtés, créant ainsi une série de villages au sud de Téhini sur les bords de la rivière Iringou ». Dès cette date, Téhini appelé aussi Menguèra est « un très gros village, s'entendant sur plus d'un kilomètre de long ».

Le deuxième front pionnier Lobi se situe de part et d'autre de la grande route nord-sud, Bobo-Bouna : dès 1908, le village de Doropo à 75 kilomètres au nord de Bouna est dépassé vers le sud par des installations Lobi, les unes près du village de Kodo, d'autres entre Doropo et Angai, d'autres enfin entre Varalé et Péko soit à une cinquantaine de kilomètres seulement au nord de Bouna. Mais sur cet axe, la pression des Lobi va s'accroître rapidement. Plus au nord, sur la zone frontière entre Haute Volta et Côte d'Ivoire, les conflits deviennent de plus en plus fréquents entre les Lobi qui s'installent en grand nombre dans la région de Galgouli et les villages koulango qui ont été décimés lors des guerres de Samori et, de ce fait, sont très peu peuplés. En 1925, après la répression menée contre les Lobi, le poste militaire de

(13) Pour une analyse d'ensemble des migrations lobi, cf. Fiéloux, 1980.

(14) C1 XV, 45-124.

Yérogô qui y avait été installé en 1920 au début de la campagne est abandonné et les quatre derniers villages koulango qui restaient – Angologo, Yerago, Takpon et Dabelé – sont évacués par leurs habitants qui se replient sur Doropo (15). Sur la frontière orientale du royaume, dans la zone qui longe la Volta, se situe le troisième front pionnier où l'on rencontre à la fois des Birifor et des Lobi. Là, c'est dès 1928 que la latitude de Bouna est pour la première fois dépassée vers le Sud par un groupement de migrants, au nord de Vonkoro sur le territoire de la chefferie de Niandegi.

Assez paradoxalement, l'atmosphère conflictuelle qui caractérise pour cette période les rapports Koulango-Lobi ne semble pas avoir contrarié les flux d'immigration de ces derniers. Si les causes de ces migrations sont assez complexes (16), certaines aussi bien structurelles que conjoncturelles sont assez repérables. Parmi les premières, l'abondance en bonnes terres de culture, en terrains de parcours pour le bétail et en vastes territoires de chasse que les Lobi trouvent en émigrant dans le royaume exerce sur eux une forte attirance. Parmi les deuxièmes, il faut mentionner la laxisme de l'administration coloniale en Côte d'Ivoire par rapport à ce qu'elle était en Haute Volta ; d'après un rapport du commandant de Bouna en 1910 (17) : « Les mécontents des cercles de Bobo et de Gaoua où ils sont assujettis à l'impôt viennent sur Bouna où ils y échappent, ainsi d'ailleurs qu'au recrutement pour le travail sur le chemin de fer de Bouaké. » Ce laxisme a différentes origines mais depuis qu'en mars 1907 l'administrateur Vallon avait reçu une flèche au village lobi de Guéléguan, ordre avait été donné aux commandants de la circonscription de Bouna de ne plus essayer de percevoir aucun impôt dans les villages lobi (18) !

Pourtant les groupements lobi en migrant vers l'intérieur du royaume de Bouna vont se mettre en situation de dépendance et de soumission par rapport aux autorités politiques et religieuses du royaume. D'une façon encore assez paradoxale, ces mêmes Lobi qui vont combattre avec courage et acharnement pendant plus de trente ans l'instauration de la puissance coloniale française vont se plier immédiatement aux exigences des maîtres de la terre et du territoire sur lesquels ils viennent s'installer. Cette situation ne manque pas d'étonner les premiers Français à s'installer dans le pays, comme témoigne le journal de poste en date du 5 janvier 1899 : « Ce qu'il y a de curieux, c'est que tous (les

---

(15) C1 X, 21-438.

(16) Fiéloux, 1980, p. 111 et ss.

(17) Archives de Bouna : correspondance de poste.

(18) *Ibid.*

villages lobi) ont reconnu l'autorité au moins nominale du roi de Bouna et, sans que je le leur demande ; bien entendu, cette autorité s'étendrait jusqu'à Pandiao et Ourfa au nord ; à l'ouest, elle irait jusqu'à Téhini et Maguéra. » A ce comportement, deux raisons principales peuvent être mises en avant : en premier lieu, les Lobi, membres de sociétés acéphales éparpillés en petits groupements à base de clan et de lignage, reconnaissent la supériorité de la société à État dans de nombreux domaines, économique, militaire et donc dans celui de l'armement (fusils contre arcs et flèches). En deuxième lieu, les Lobi ont dans leur religion « animiste » la plus grande dévotion et la plus grande crainte révérentielle pour la terre et pour toutes les puissances surnaturelles qui lui sont associées : génies de la brousse et des eaux, etc. Chasseurs, agriculteurs, éleveurs, collecteurs, ils sont très proches de la nature et de tous les génies tutélaires qu'elle abrite : arbres, rochers, sources, etc. Or sur les territoires nouveaux où ils viennent s'installer, ils se trouvent en présence d'une double hiérarchie : celle des « maîtres de la terre » – *saako tésé* – qui sont justement les prêtres de la terre et sont les médiateurs obligés entre les habitants et toutes les forces spirituelles associées à la terre. L'autre hiérarchie est celle des princes (*ibuo*), chefs des divisions territoriales, dont le pouvoir est essentiellement politique mais qui associés aux maîtres de la terre sont ceux qui donnent l'autorisation de s'installation aux groupements lobi migrants et qui par leur rôle dans l'administration de la justice vont interférer de façon très intime dans leur vie quotidienne.

Ainsi les rapports de domination des Koulango sur les Lobi qui s'instaurent ont un double fondement, l'un plus politique, pourrait-on dire, par l'intermédiaire de la police et de la justice, et l'autre sur un plan purement idéologique. Comme on le verra dans l'analyse de l'évolution des rapports entre ces deux composantes de la population au xx<sup>e</sup> siècle, si l'autorité politique de la hiérarchie des princes voit son pouvoir s'effriter, l'autorité de la hiérarchie des chefs de terre se maintient à peu près intacte au niveau de l'idéologie et permet ainsi la perpétuation des rapports de domination.

« La condition absolument nécessaire pour qu'un groupement lobi puisse s'installer sur la terre (*saako*) d'un village koulango est la remise du *ditil* par le chef de terre (*saako tésé*) en office sur cette terre aux lobi candidats à l'installation. Le *ditil* est le symbole de la nouvelle alliance qui s'institue entre les arrivants lobi, la Terre dans ce qu'elle a de sacré et de fécond et ses possesseurs "naturels" que sont les Koulango. La remise du *ditil* se fait au cours d'une cérémonie au cours de laquelle la terre elle-même est consultée sur l'opportunité de l'accueil de ces nouveaux cultivateurs par le sacrifice d'un ou de plusieurs coqs ou poulets ;

d'autre part la remise du *ditil* implique l'engagement de la part des Lobi qui s'installent de faire don de certains cadeaux au moment de leur installation et de verser certaines redevances annuelles, notamment au moment des récoltes aux Koulango, aux chefs de terre et aux chefs de "province" » (19).

L'alliance par le *ditil* entre les Koulango et les Lobi consacre des formes bien définies de rapports entre les deux communautés, en somme l'établissement d'un nouvel ordre social ; le *ditil* en est le garant, il punira celui ou celle qui l'enfreindra. Les Lobi installés sur une terre koulango s'y sentent toujours et indéfiniment des étrangers : même après une présence de plusieurs générations, ce sont les hyérophanies koulango qu'ils respectent et qu'ils craignent ; ce sont elles qu'ils consultent et auxquelles ils sacrifient pour se les concilier. C'est donc essentiellement le *ditil* qui est le fondement mais aussi l'instrument de la domination des Koulango sur les Lobi : grâce au *ditil* en effet, les autorités koulango sont automatiquement choisies par les Lobi comme juges ou arbitres dans tous les litiges survenant entre deux ou plusieurs groupements lobi, soit même parfois à l'intérieur d'un groupement lobi, par exemple, entre deux de ses membres : affaires de femmes notamment : (non-paiement de dot, fuite d'épouse, etc.)

Comme on le voit, les Lobi par l'impossibilité qu'ils ont de s'organiser dans certains domaines à un niveau supérieur à celui du clan et du village et par leur statut d'étrangers respectueux des forces surnaturelles vénérées par les autochtones vont donner aux Koulango les moyens idéologiques pour les dominer sur le plan économique. Dans ce domaine, l'exploitation des Lobi par les Koulango mérite d'être analysée brièvement dans la mesure où les fruits de cette exploitation sont, peu à peu au cours du XX<sup>e</sup> siècle, devenus une source de revenus si importants pour le clan royal et pour certaines communautés koulango qu'ils sont assez vite apparus comme nécessaires à la vie et à la survie de ces groupes. En guise de redevances d'installation, le premier immigrant lobi venant fonder un village sur une portion du terroir d'un village koulango devait donner une vache (*saana*), la vache de la terre, et une somme de 20 000 cauris ou équivalent en poudre d'or. Les redevances ordinaires étaient variées et nombreuses allant d'un membre postérieur pour tout animal tué à la chasse à une part des poissons pêchés dans les rivières et marigots du village en passant par des redevances annuelles, véritable dîme payée après les récoltes. C'est ainsi que très tôt, cette domination d'ordre politique semble s'être accompagnée d'une certai-

---

(19) Fiéloux, 1971 et 1980, p. 136 et ss.

ne dépendance économique mais jouant en sens inverse : c'est-à-dire que les Koulango avaient besoin des produits vivriers produits par les Lobi. Les rapports administratifs du début du siècle mentionnent plusieurs fois le Lobi comme « le grenier traditionnel des États de Bouna ». Les conditions nouvelles amenées par la colonisation ne pouvaient que modifier ces rapports entre Koulango et Lobi, affaiblir la domination politique des premiers et rétablir l'équilibre économique en faveur des seconds (20).

Probablement de leur appartenance à des sociétés acéphales, les Lobi sont très réticents devant toute hiérarchie et devant tout ordre que l'on tente de leur imposer. Pendant plusieurs décennies, ils ne vont pas refuser l'occupation française mais il vont chercher à en esquiver les conséquences telles que le recensement et l'impôt. D'autre part la société lobi contient en elle des traditions de violence qui se traduisent, par exemple, par la pratique fréquente du feud, c'est-à-dire de la « vendetta ». Ainsi l'insécurité va s'installer sur toute la partie septentrionale du territoire de la subdivision : il n'y a pas d'années sans que se produisent plusieurs incidents graves qui amènent de brutales et sanglantes représailles de la part des autorités françaises. Les journaux de poste de toute cette période sont émaillés de ces « incidents » créés par les Lobi : Lobi se fléchant entre « sounkala » voisines, embuscades et attaques de caravaniers blessés et parfois tués, marchandises et bétail saisis. Comme le note un rapport de 1910 (21) : « Sur la route de Lorhosso, les colporteurs vont par groupe d'au moins cinquante, chaque homme armé d'un fusil ; à l'étape, ils se groupent autour d'un arbre au milieu d'un village, les femmes au centre, les hommes à l'extérieur, le fusil à la main. Ce n'est qu'escortées que les femmes vont chercher de l'eau et du bois. Les marchands de bœufs et de moutons ont très souvent des animaux volés. Parfois ne pouvant faire plus, les Lobi coupent les queues des bêtes, l'animal ne pouvant plus chasser les mouches qui le tracassent, dépérit rapidement. »

Bien que pendant la Première Guerre mondiale, plus précisément de juillet 1914 à janvier 1918, la subdivision redevienne territoire militaire, cette période est marquée par un certain laxisme de la part des autorités coloniales ; les nécessités de la guerre contre l'Allemagne priment et en l'absence d'un commandant militaire français pour toute la région de Bouna, seulement un interprète et huit miliciens sont chargés d'assurer la garde des

---

(20) C'est bien avant 1918 que les Lobi deviennent les plus grands éleveurs de la région : un rapport de 1918 note que 5 000 Lobi possèdent 3 800 bovins, 5 000 ovins et 9 000 caprins contre un troupeau de 500 bovins pour les Koulango. CI XV, 45-125.

(21) CI XV, 45-124 : sur le feud, cf. Bonafay et Fiéloux, 1984.

bâtiments. Après la guerre, une reprise en main de la région s'impose au gouvernement de la colonie ; un arrêté du 26 août 1919 détache de nouveau la subdivision de Bouna du cercle de Bondoukou pour en refaire une circonscription indépendante de façon à pouvoir confier le commandement de ce territoire à l'officier chargé de diriger les opérations de police envisagées à cette époque dans les parties du pays lobi qui sont encore insoumises. D'ailleurs une recrudescence d'attaques et de pillages a lieu en 1919 et 1920 et l'administration coloniale française décide un « désarmement » complet de tous les Lobi de Haute Volta (22). A Bouna, c'est le capitaine Valoussière qui, à la tête d'une compagnie de tirailleurs, va mener une politique de répression implacable : opérations militaires contre les villages « suspects », incendies de villages, exécution d'otages, saisies et livraisons obligatoires d'armes.

Pourtant encore dans le courant des années 1920, la situation n'est pas vraiment maîtrisée par le commandement français (23) : « D'une manière générale personne n'éprouve une impression de sécurité dans le pays, aucun Européen ne voyage encore dans le nord de la Subdivision sans une escorte de vingt-cinq hommes et la moindre opération de police ne va pas sans accompagnement de mitrailleuses, de fusils mitrailleurs et de caisses de grenades. Quant aux indigènes, malgré leur fatalisme, ils restent toujours sur le qui-vive ; les Koulangos de Yérégo et de Nakélé m'ont déclaré que si le détachement en garnison à Yérégo, depuis février 1922, était enlevé, ils évacueraient leurs villages pour se retirer sur Doropo, par crainte d'attaque des Lobi. »

L'occupation militaire française puis la mise en place des institutions coloniales créent dans le domaine politique comme dans le domaine économique des conditions radicalement nouvelles. Centre d'une circonscription de très grande superficie, Bouna va se trouver dotée de l'infrastructure administrative commune à toutes ces petites villes coloniales. Services d'administration générale et de police (garde-cercle, gendarmerie) et services techniques (Agriculture, Élevage, Eaux et Forêts, Justice, P et T, Travaux Publics, Douane, Santé, Enseignement) se sont peu à peu constitués et étoffés. Composés pour une très forte proportion d'éléments étrangers à la région de Bouna, ils sont en grande partie responsables de la croissance démographique, lente mais continue, de la ville : on a pu calculer que ces effectifs administratifs représentent près de la moitié de la population de la ville et plus de 70 % de son activité économique (24).

---

(22) Fiéloux, 1980, p. 26.

(23) Rapport de mission sur la subdivision indépendante de Bouna, 1923, par le chef du Bureau Politique. Archives de Bouna.

(24) Boutillier, 1969.

Certes les ambitions de l'administration coloniale sont grandes ; un rapport d'archives les explicitent ainsi (25) : « Notre tâche est de rendre à Bouna son ancienne splendeur et son antique renommée de ville active et commerçante. » En fait, ce sont là des vœux pieux, qui ne sont guère suivis d'applications sur le plan de la politique. Tout au plus à travers la longue série de « commandants » qui se succèdent à un rythme probablement trop rapide pour qu'une politique cohérente et continue puisse être menée, peut-on reconnaître quelques constantes. En premier lieu, ne pas toucher à l'ordre social tel qu'il se reconstitue plus ou moins selon le modèle pré-colonial. En deuxième lieu, attirer le plus grand nombre possible de Lobi qui seront les créateurs de richesse, c'est-à-dire les producteurs de ce pays rendu semi-désertique par le passage de Samory et de ses troupes. Il est vrai que politiquement et sociologiquement aussi, Bouna, jadis capitale du petit mais dynamique royaume koulango, ne se retrouve plus que le centre dépeuplé d'une région dont les guerres de Samory puis la domination coloniale ont détruit certains de ses mécanismes internes. Pourtant, la royauté se rétablit peu à peu sous la protection de l'administration coloniale française : le pouvoir des chefs se rétablit lentement et partiellement, un certain faste renaît même à la cour du roi de Bouna comme M. Delafosse le rapporte dans la visite qu'il lui fait en 1902 (26) : « Bouna Mensah (Masa), roi du pays, me semble intelligent et jouit d'une autorité très réelle. » La perception par les chefs des diverses taxes et amendes coutumières reprend soit pour certaines, de façon plus ou moins clandestine, soit pour d'autres sous l'autorité de l'administration coloniale. Celle-ci est d'ailleurs consciente des implications socio-économiques de ce problème : un rapport de 1906 (27) note : « En empêchant la perception des amendes qui faisaient autrefois le revenu des rois et des chefs, nous les avons appauvris, à tel point que les administrés n'ont plus pour eux aucun respect. » C'est pourquoi, de fait, l'administration coloniale semble souvent pratiquer une administration très « indirecte » au sens que les Anglo-Saxons donnent à l'expression « indirect rule ». Un autre rapport de 1904 (28) sur la « situation politique » note à propos de l'ordre qui règne dans la circonscription que « le seul grief est que la population vit en dehors de l'administration... et qu'il n'y a pas de contestation portée ailleurs que chez le roi ». Comme les revenus de la justice représentent une proportion significative des revenus de la chefferie, on se rend compte que

---

(25) Archives de Bouna.

(26) *Ibid.*

(27) C1 X, 47-10.

(28) C1 XV, 34-66.

les amendes « coutumières » restent bien perçues par le roi et les chefs de province, de même d'ailleurs que d'autres revenus « coutumiers » : encore en 1916, un jugement rendu en correctionnelle à Bonkoudou condamne 64 personnes « pour avoir exploité des gisements aurifères sans avoir payé la redevance prévue par la coutume au Bouna Massa » (29).

Dans le domaine du statut des personnes, l'administration coloniale a aussi des positions équivoques. C'est ainsi que la captivité, abolie en métropole par la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 puis en 1848 dans les colonies grâce à l'action de V. Schoelcher, va non seulement ne pas être condamnée par les autorités françaises mais même être protégée sous différents prétextes, pendant une certaine période. On peut lire dans les archives du poste en 1902 (30) : « Dans ce moment, je cherche à repeupler le pays abandonné à la suite des cruautés de Saranké Mory et tout en sauvegardant les intérêts et le bien-être des captifs, j'estime qu'il n'y a pas lieu de donner des patentes de liberté à ceux qui n'ont pas à se plaindre de leur maître. » Du même « commandant » dont « l'humanisme » semble bien tempéré par un certain « patriotisme » : « Deux captifs échappés de chez leur maître sont venus me demander des laissez-passer pour Oua (Gold Coast). Naturellement, je leur ai refusés. J'ai pensé qu'il était préférable de rendre les deux captifs au maître plutôt que de les voir partir en pays anglais sans autre motif que celui d'un essor par trop rapide vers la liberté » (31).

D'autre part, avec un non moins tranquille cynisme, les autorités coloniales françaises ferment les yeux sur certaines « exactions que peuvent exercer sur les Lobi certains chefs de la région de Bouna ». Le chef de poste en 1920 constate (32) « la nécessité qu'il y a à ne pas dégoûter les chefs koulango d'avoir des Lobi chez eux, en les tracassant trop au sujet de ceux-ci ; car, d'une part, les chefs indigènes sont impuissants à attirer Lobi et Birifor contre leur gré, et, d'autre part, ils ne les attireront pas sans y avoir eux-mêmes quelque intérêt. »

Sur le plan économique, la disparition rapide des routes caravanières du XIX<sup>e</sup> siècle et la création de nouveaux réseaux commerciaux où les Africains n'occupent plus que les rôles subalternes transforment radicalement le milieu économique et les rapports existant entre villes et campagnes, Koulango et Dyula, maîtres et captifs. Dans ce nouveau contexte, toutefois, certains réseaux commerciaux tendent à se reconstituer. C'est ainsi que

---

(29) *Ibid.*

(30) Archives de Bouna : correspondance de poste.

(31) *Ibid.*

(32) C1 XV, 45-125.

jusque vers 1910 (33), on constate une recrudescence très provisoire du négoce des captifs : « Le commerce des captifs entre le Soudan, la Côte d'Ivoire et le Gold Coast se pratique couramment. Tous les jours par bande, il passe des captifs provenant de notre cercle et des cercles voisins. Ces captifs sont emmenés en pays haoussa ou sont dirigés sur le Gold Coast. » Mais ce sont surtout les courants nord-sud, empruntant les routes caravanières reliant les ports du golfe du Benin aux villes du Soudan sahélien qui se rétablissent tandis que certaines autres routes, telles que, par exemple, Bouna-Kong, en raison de la destruction de cette ville semblent définitivement délaissées. Un rapport de décembre 1910 sur la situation politique du poste de Bouna témoigne de ces activités commerciales renaissantes : « Tous les gens profitent de la saison sèche pour se livrer au commerce afin d'augmenter leur bien-être et se procurer les moyens nécessaires pour acquitter leurs redevances pour 1911. De nombreuses caravanes ont circulé et la presque totalité des transports à cette époque de l'année sont faits par des animaux de bât, ânes et bœufs porteurs. C'est l'époque où les transactions commerciales sont les plus actives : de nombreux troupeaux de bœufs et de moutons ont été descendus sur Bondonkou ; les principaux produits transportés sont le karité, les poissons secs et les tissus indigènes. Le tout est échangé sur les marchés du sud surtout contre des espèces, un peu d'articles de pacotille et de bimbeloterie, perles, quincaillerie et quelques tissus manufacturés. »

Il faut pourtant tenir compte de la situation économique globale qu'a accompagnée la création de la colonie de la Côte d'Ivoire. Qu'observe-t-on, en effet, au cours des premières décennies du siècle ? Déclin puis fin du commerce caravanier, (plus de cinq cents caravanes transitent par Bouna en 1908 contre moins de cent cinquante dix ans plus tard), quasi-disparition des transactions sur certaines marchandises (captifs, armes, poudre, etc.), ralentissement du commerce sur de nombreuses productions locales en raison de la substitution de productions importées (étoffes, fer, etc.), nouveau modelage du réseau de communication (ouverture du chemin de fer Abidjan-Bouaké et ouverture de routes et pistes pour automobiles et camions), remplacement au moins partiel du commerce dyula par le commerce « blanc » (français et lybano-syrien) sont autant d'éléments qui bouleversent l'économie telle qu'elle fonctionnait dans les dernières périodes de l'époque précoloniale. Au niveau des communautés qui composaient le royaume, cela se traduit par une destruction au moins partielle des systèmes d'échanges qui liaient ces com-

---

(33) Archives de Bouna.

munautés entre elles. La première conséquence en est certainement une diminution des revenus monétaires comme en témoigne un document de 1913 (34). « Les principales ressources des autochtones consistent en la vente aux caravanes de denrées alimentaires. Mais c'est un fait acquis que, depuis plusieurs années, le nombre des caravanes passant par Bouna en provenance du Haut Sénégal-Niger a diminué ; les unes gagnent directement la Gold Coast (Ghana), d'autres vont de Bobo-Dioulasso à Bouaké. » En outre, le commerce interrégional ne porte que sur des quantités limitées ou des produits de faible prix : « Le karité existe en grande quantité dans toute la région et sert surtout au commerce d'échange avec les tribus voisines du sud, Nassian, Barabo, Mango où il est employé en partie à la fabrication du savon. »

En outre, l'administration française qui n'a pas véritablement compris le fonctionnement des sociétés autochtones à l'époque précoloniale prend des mesures qui ne servent qu'à contrecarrer les activités économiques de la région. Par exemple, en 1920, la correspondance de poste signale « un flottement, créé en pays lobi par l'émission de papier-monnaie pour lequel les indigènes n'éprouvent que du dédain ». En 1922, le capitaine Valoussière supprime le marché de Bouna parce qu'il estime « que l'existence de ce marché est préjudiciable à l'activité agricole des Koulango » ; plus tard, en 1926, l'usage des cauris, de même que la circulation de l'argent anglais sont prohibés de façon à encourager l'usage de l'argent français et à contrarier les liens économiques hérités du passé entre Bouna et l'Asante, c'est-à-dire avec les marchés de la Gold Coast et en particulier, celui de Kumassi.

Région marginale, hors des principaux axes routiers, sans culture d'exportation, sans réserve de main d'œuvre comme l'Ouest ivoirien, Bouna va rester, pratiquement pendant toute la période coloniale, une circonscription sous-administrée. Très longtemps même, les règlements édictés pour toute la colonie n'y seront pas appliqués : c'est ainsi que jusqu'en 1931, l'impôt dit de capitation n'est pas perçu selon l'assiette prévue par les textes, il est payé de façon forfaitaire, globalement pour tout le village, selon le nombre d'« habitations » ou de « sounkalas » sans tenir compte du nombre réel des imposables dans chaque famille. D'ailleurs dans de nombreuses sous-régions, les recensements ne sont même pas réalisés selon la réglementation prévue.

De ce point de vue, les premières années de la décennie 1930 semblent marquer un tournant, notamment dans le domaine

---

(34) *Ibid.*

de la pacification, comme l'atteste le « Rapport Politique de la Colonie pour 1931 » (35) : « La situation politique de la région de Bouna s'est améliorée. Pour la première fois depuis notre occupation, aucun village lobi ne s'est montré réfractaire aux travaux de prestation. Pour la première fois également, il a été possible de procéder à un recensement nominatif. Quelques ménages lobi sont venus s'établir à Bouna, sans aucune pression de la part de l'administration qui va veiller à ce qu'ils ne soient l'objet d'aucune brimade de la part des Koulango et des Dyulas qui tendent à les considérer comme des êtres inférieurs. » Comme le montrera la suite de ce chapitre, la situation des Lobi à Bouna va radicalement changer dans le courant du demi-siècle qui va suivre.

Le tableau suivant résume l'évolution de la situation démographique de la région de Bouna à partir du premier recensement effectué en 1904 jusqu'à 1980 (36).

POPULATION DE LA RÉGION DE BOUNA :

Année	1904	1925	1932	1955	1965	1980
Koulango + Dyula	5 250	7 000	7 700	7 300	7 500	7 000
Lobi + Lobi Loron + Birifor	5 000	11 200	14 800	31 200	33 500	45 000
Ensemble	10 250	15 200	22 500	38 500	41 000	52 000
Dont ville de Bouna	1 000	2 300	1 500	2 300	3 800	4 600

Il faut aborder ici un problème qui a pesé d'un poids très lourd sur le destin de la région depuis le début du <sup>xx</sup>e siècle, c'est la médiocre situation démographique de la population koulango. Cette dernière semble, en effet, se caractériser par sa stagnation ou peut-être une très faible capacité d'expansion démographique, tandis que la plupart des autres groupes ethniques de la Côte d'Ivoire sont entraînés dans une progression démographique très rapide avec un taux souvent supérieur à 2,5 % par an, ce qui représente un doublement de la population en environ 30 ans.

(35) *Ibid.*

(36) Chiffres de 1904 : Dakar 22 G 12.

1925 C1 X 21-438.

1932 C1 Notice géographique par le lieutenant Mayer.

1955 Répertoire des villages de la Côte d'Ivoire, ministère du Plan, 1960.

1965 Trouchaud et Duchemin-ORSTOM, 1967.

1980 Projet Nord Est CIDT, 1984.

Il est vrai que les données chiffrées dont on peut disposer sont fragmentaires et souvent peu fiables : les données récentes ne sont pas disponibles par groupe ethnique et les données, plus anciennes, telles qu'elles sont consignées dans le tableau précédent, proviennent de recensements administratifs de valeur très inégale. Cependant il est certain que ce problème démographique s'est périodiquement imposé à l'administration coloniale : une lettre adressée par l'administrateur de Bonkoudou au chef de poste de Bouna (37) en avril 1919 pose la question de la « diminution de la race koulango : le chiffre de la population koulango va en diminuant ; chaque année, le nombre de décès dépasse celui des naissances ».

Effectivement, le recensement de l'ensemble de la population, koulango et dyula, effectué en 1918-1919, donne un chiffre global de 5 303 habitants, soit une diminution de 581 personnes par rapport aux recensements de la même population effectués sur la période 1908-1914, ce qui représente une diminution très forte, de l'ordre de 10 % (38). Sans qu'il soit possible de repérer quantitativement les causes de cette mauvaise situation démographique, il faut cependant décrire le contexte dans lequel se situe cette évolution défavorable.

En premier lieu, il faut rappeler les pertes provoquées par les guerres de Samori qui ont été analysées précédemment et qui vont certainement peser sur le devenir démographique de la population pour au moins une ou deux générations : déséquilibre entre les classes d'âge et entre les sexes, destruction de bétail et des stocks vivriers, etc., mention doit être faite aussi de nombreux villages pour lesquels l'effectif des habitants est tombé si bas que la reproduction y devient impossible pour de longues années. Un rapport de 1903 (39) note : « le grand nombre de villages représentés par deux vieux, une femme, un enfant vivant misérables au milieu des ruines de leur village ». Tout se passe comme si en deçà d'un certain seuil dans l'effectif de la population d'un village, les conditions d'une reproduction normale de la population, aussi bien au niveau social qu'au niveau génétique, ne se trouvent pas réunies.

En deuxième lieu, il faut évoquer le rôle des endémies et épidémies sur la situation sanitaire des populations pendant les premières décennies de ce siècle, avant que ne se mette en place une certaine infrastructure sanitaire. En effet, en plus des endémies liées au milieu tropical (paludisme, maladie du sommeil, onchocercose, etc.), les archives permettent de repérer un certain

---

(37) C1 XV, 34-70.

(38) C1 X, 33-2.

(39) C1 XV, 41-47.

nombre d'épidémies qui ont certainement eu un impact important sur l'évolution démographique dans la région : deux épidémies de variole sont signalées en 1907-1908 et en 1916, comme ayant toutes les deux fait de nombreuses victimes : un document cite, pour celle de 1907, l'exemple du village de Konzué où sur 78 adultes, 35 seraient décédés. L'épidémie mondiale de grippe espagnole n'a pas épargné la région de Bouna où elle a sévi de décembre 1918 à février 1919 et a aussi fait de nombreuses victimes (40) ; en 1924, c'est la Tsé-Tsé qui décime le troupeau bovin.

Cette régression démographique se traduit par une diminution rapide du nombre des villages par rapport à l'époque précoloniale : on a vu comment les guerres de Samori en ont déjà rayé de la carte plusieurs dizaines mais ce processus va continuer tout le long du xx<sup>e</sup> siècle. En 1904, l'administration recense 140 villages, en 1925, le chef de poste note (41) : « La liste des villages koulango abandonnés est très longue ; J'en ai trouvé autant dans le canton de Danoa que dans celui d'Angaye : ceux qui restent se dépeuplent chaque jour. » Effectivement, en 1939, il n'existe plus que 94 villages où résident des Koulango, en 1943 seulement 74 villages ; enfin en 1963, dernier recensement pour lequel on distingue les groupes ethniques, il n'y a plus que 52 villages koulango, ce qui implique à chaque période des regroupements de villages ; deux, trois ou quatre villages s'estimant en dessous d'un seuil supportable décident à un moment donné de se regrouper soit sur un nouveau site de village sur lequel ils se mettent d'accord, soit sur l'emplacement d'un des villages qui se regroupent.

Même si l'on tient compte de légers flux de migration d'originaires de Bouna vers les centres urbains de basse Côte d'Ivoire (Abengourou et Abidjan notamment pour certains éléments d'origine dyula), cette stagnation démographique qui semble caractériser la population autochtone du royaume, est en contraste aigu avec l'expansion de la population migrante lobi. C'est surtout après l'Indépendance, à partir de 1960, que le déséquilibre ainsi créé et croissant au fil des années prendra une dimension politique nouvelle.

Au cours de la deuxième phase de la période coloniale, c'est-à-dire celle qui va du début des années 1930 à l'Indépendance, les continuelles modifications dans le découpage administratif de la région reflètent probablement les incertitudes des autorités de

---

(40) C1 XV, 34-70.

(41) C1 XV, 45-124.

la colonie en ce qui concerne la politique à mener dans cette zone marginalisée par le développement économique de la colonie centré sur les nouvelles cultures de cacao d'abord, de café ensuite, en moyenne et basse Côte d'Ivoire.

D'ailleurs, à partir des années 30 dont on a signalé qu'elles marquaient le début véritable de la pacification, les années de la Deuxième Guerre mondiale et la décennie qui les ont suivi jusqu'à l'accès de la Côte d'Ivoire à l'Indépendance ont été pour la région de Bouna une période de très lente expansion ou même de stagnation. Les principaux faits marquants en ont été :

– Le désenclavement relatif de la région par le raccordement au réseau routier ivoirien grâce à l'ouverture de deux pistes principales, l'une à direction sud-nord, Bondoukou, Bouna, Kampti, Batié, Gaoua, l'autre ouest-est, Ferkessedougou, Comoé, Bouna, Vonkoro, frontière avec le Ghana sur la Volta Noire ; mais ces deux axes sont restés d'un usage aléatoire en saison des pluies et le réseau de pistes secondaires n'a été tracé qu'avec une très faible densité.

– La création en 1943 de la réserve naturelle de faune de Bouna qui sera transformée en Parc National quelques années plus tard. Cette vaste zone quasiment inoccupée, sauf sur ses marges ou par des campements provisoires de chasseurs ou de pêcheurs, d'une superficie de plus de 6 000 km<sup>2</sup>, est de loin la plus importante en Côte d'Ivoire. Dans l'esprit de ses promoteurs, elle était appelée à devenir un pôle de développement du tourisme et plus spécialement d'un tourisme cynégétique. Mais probablement, en raison d'un braconnage intensif pratiqué par des Lobi installés dans les villages situés au nord de la réserve et même par des Lobi habitant la Haute Volta et organisant à partir de là de véritables expéditions de chasse clandestine, faute aussi d'une politique systématique de multiplication des animaux et de moyens financiers correspondant, la faune s'est considérablement appauvrie et la mise en exploitation de deux ou trois campements de chasse s'est soldée par des succès très limités ou même parfois des échecs comme pour Ouango Fitini, le seul campement à avoir été installé sur le territoire de Bouna.

– Une croissance très lente des structures administratives modernes et l'absence de tout projet compréhensif de développement ; ni sur le plan scolaire, ni sur le plan sanitaire, ni sur aucun autre plan, impliquant les autorités de la colonie, les progrès ne s'avèrent rapides ou significatifs. C'est ainsi, par exemple, que la scolarisation reste très ponctuelle : implantée seulement à Bouna et dans les trois ou quatre plus gros villages. Les effectifs restent très faibles, autour de 5 % de la population scolarisable, c'est-à-dire sensiblement inférieurs aux autres régions de Côte d'Ivoire où ils sont déjà très bas.

D'un point de vue plus général, bien que les rouages assurant son fonctionnement à l'époque précoloniale aient disparu, les structures politico-religieuses du vieux royaume se maintiennent tant bien que mal, essentiellement grâce à deux facteurs. En premier lieu, les principaux chefs, ceux de « canton » et le roi lui-même reçoivent des autorités coloniales un salaire qui, même s'il est assez modeste, leur permet de garder un certain statut social. Certes, l'effectif de leurs dépendants reste relativement important, ce qui leur procure des revenus vivriers assez abondants, mais le salaire versé en monnaie française leur assure un revenu régulier qui tranche avec les conditions d'autosubsistance où sont maintenant les autres habitants : achat de fusils et de cartouches pour la chasse, accueil des hôtes, déplacements pour les grandes cérémonies et investitures, dons et contre-dons, tout ce qui fait le quotidien de la vie de la chefferie est rendu possible par ce petit salaire. En deuxième lieu et comme il a été signalé à plusieurs reprises, la croissance de la population lobi, tant par augmentation naturelle que par l'arrivée continue de nouveaux groupes de migrants, crée certains mouvements et certaines activités dont les retombés économiques (amendes, dons rituels, prestations en nature, etc.) ne sont pas négligeables pour les titulaires de chefferie, et, par effet de redistribution pour de nombreux membres du clan royal. Celui-ci a donc retrouvé un certain prestige qui réanime certains traits culturels hérités d'un passé dont les principaux acteurs ont de plus en plus de mal à se remémorer les détails.

Assez paradoxalement pourtant, pour une société qui a subi, un demi siècle auparavant, de tels traumatismes, les fondements, la religion et le clan royal, sur lesquels étaient bâtis le vieux royaume, semblent encore assez solides. Dans le domaine idéologique, en effet, les principaux cultes adressés aux mânes des rois défunts et à ceux de Bunkani le fondateur du royaume, de même que la dichotomie entre cultes royaux et cultes à la terre assurés par la hiérarchie parallèle des chefs de terre restent bien vivants ; la « coutume » en a conservé les pratiques rituelles et la vénération qui entoure les sacrifices demeure fervente.

Dans ce domaine, il importe d'ailleurs de remarquer que le christianisme, religion importée et favorisée par la puissance coloniale, ne rencontre aucun succès, à part quelques cas isolés, dans la région tandis que l'Islam, depuis toujours associé à l'histoire du royaume, a tendance à déborder de son impact traditionnelles, les groupes d'origine mandé-dyula, pour faire des adeptes au sein du clan royal et de ses dépendants, affirmant par là même sa supériorité en tant que religion universelle sur les vieilles religions basées sur les cultes des ancêtres dans le contexte nouveau du XX<sup>e</sup> siècle ouest africain.

Dans le domaine du fonctionnement du corps social, le clan royal a tenté de conserver sa prééminence en respectant les règles de sa reproduction sociale, telles, par exemple, que celles de l'attribution et la dévolution des pouvoirs. Effectivement, il a traversé toutes ces épreuves sans perdre son unité, certaines de ses prérogatives et son système sophistiqué de répartition des chefferies territoriales : les chefs de province et le roi sont nommés à tour de rôle, ils meurent et sont remplacés selon les mêmes principes qu'à l'époque précoloniale. Seul le sort réservé aux membres de lignages royaux partis en migration à Bouaké ou Abidjan semble poser problème dans le jeu délicat de l'attribution des rôles éminents de la hiérarchie ibio. Pourtant l'édifice reconstitué apparaît fragile dans la mesure où certaines conditions économiques de la reproduction du système social ne sont plus présentes : il en est notamment de la présence d'effectifs importants de captifs auprès de chaque chefferie. Le contexte nouveau induit par l'Indépendance mettra clairement en évidence cette fragilisation.

Enfin, il faut noter une anecdote de cette époque que relate les archives et qui est comme un clin d'œil à l'histoire parfois prestigieuse, souvent orgueilleuse et sanglante du royaume. En 1938, sous la houlette de la puissance coloniale unificatrice, une entrevue est préparée à Bondoukou entre le roi abron du Gyaman et le roi de Bouna : rois, dynasties et royaumes sont ennemis depuis deux siècles, ils se sont livrés à trois guerres meurtrières. Une réconciliation solennelle a lieu, quelque peu fictive, il est vrai, puisqu'aucun des deux royaumes ne dispose désormais de l'indépendance politique mais la paix qu'elle implique est symbolique, marquant la volonté de la puissance coloniale de créer une unité et un consensus dans le pays, volonté qui sera reprise par la jeune République de Côte d'Ivoire quand elle aura acquis son indépendance quelque deux décennies plus tard.

L'indépendance de la République de Côte d'Ivoire en 1960 ne va pas créer *per se* de conditions radicalement nouvelles au niveau de la région de Bouna qui demeure très marginale par rapport au développement économique rapide que connaissent d'autres parties du pays, le fameux « miracle ivoirien » (42). Cependant, dès cette époque, des décisions sont prises, inspirées par les mots d'ordre du PDCI (Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire) conjugués avec la volonté du nouveau gouvernement qui vont profondément modifier le paysage et certains de ses aspects politiques et sociaux.

---

(42) Chauveau et Dozon, 1987.

L'objectif étant la « modernisation », les conséquences de la politique gouvernementale notamment au niveau de l'habitat vont se traduire, en premier lieu pour la ville de Bouna, par un plan de lotissement et, en deuxième lieu, par des tentatives d'amélioration de l'habitat rural. Les deux ennemis visés, représentations de l'archaïsme des temps anciens perpétués à l'époque coloniale, étant la case ronde en milieu koulango et la « sounkala » en milieu lobi. La consigne fut donc transmise aux différents services concernés par de jeunes sous-préfets ambitieux, de faire la chasse à ces deux formes d'habitat traditionnel, notamment en faisant pression aux différents échelons de l'administration et de la chefferie. L'exemple est donné par la ville de Bouna elle-même qui se voit dotée d'un plan de lotissement concernant l'ensemble de la ville, aussi bien quartier administratif et commerçant que quartiers traditionnels. Le premier résultat fut de raser au bulldozer toute la vieille cité reconstruite après le passage de Samori, c'est-à-dire toutes les cours des quartiers royaux, y compris celle du roi, et toutes les cours des quartiers mandé-dyula, l'entrelacs de ruelles étroites serpentant entre ces constellations de petites cases rondes au toit conique couvert de chaume dont le subtil ordonnancement traduisait fidèlement sur le terrain toutes les nuances des hiérarchies sociales. Certes, si les quartiers musulmans réussirent à sauver leurs mosquées et le clan royal les autels voués aux mâmes des rois morts, dans le nouveau plan de lotissement où les rues sont tirées au cordeau, les différents quartiers, très personnalisés dans la vieille ville, ne se reconnaissent plus que très difficilement.

Pour le clan royal, tout le système traditionnel, qui implique de fréquents déménagements de cours entières au gré des nominations des chefs de cour dans le cursus honorum royal et la destruction des cases de chef à leur mort, se trouve définitivement remis en cause par les appropriations individuelles de lot et la construction sur ces lots de maisons en « dur » représentant un capital relativement important. On verra que ce n'est là qu'un facteur parmi beaucoup d'autres de désintégration du système social traditionnel.

Au niveau des chefferies territoriales, les conséquences de cette modernisation sont moins visibles : car, si un certain nombre de villages ont été partiellement détruits pour être reconstruits selon un plan de village-rue, quelques cases rondes échappèrent à la démolition, presque toutes, et non par hasard, cases de chef, ou abritant les autels sacrés. De même, en pays lobi, la « désounkalisierung » ne se fit qu'à petite échelle, notamment le long de la principale route, Bondoukou, Bouna, Doropo, où les autorités administratives obtinrent des Lobi s'installant nouvellement qu'ils ne construisent pas, selon le mode traditionnel,

les grandes maisons-fortresses avec toit-terrasse. A la place, ils bâtirent de petites maisons rectangulaires d'un style bâtard intégrant quelques éléments de construction classique (les murs de banco) mais avec des toits couverts de chaume, style qui se généralisera vers les années 1980 dans leurs migrations ultérieures au sud du département.

Dans les autres domaines d'intervention de l'État, les progrès demeurent lents. Deux écoles primaires à Bouna, cinq en brousse d'où sortent une cinquantaine de certifiés par an, en 1968. En matière économique, il faut noter les efforts de la SODERIZ et de la CIDT pour développer les cultures de riz et de coton et la création d'une « zone agro-pastorale de Kolodio-Bineda » (43), sous l'égide du ministère de l'Agriculture. Cette zone, située immédiatement au sud de Bouna, est destinée à l'implantation, dans une région absolument vierge, de colons lobi à qui ont été donnés un encadrement et des consignes destinés à transformer leurs modes traditionnels de mise en culture des terres, de façon à les rendre plus productives et plus aptes à conserver la fertilité des sols (assolement triennal, culture attelée, etc.).

L'ensemble de ces projets n'obtient que des résultats modestes, le seul phénomène vraiment marquant demeure la continuation de l'immigration lobi et sa lente progression du nord au sud du département. Le tableau précédent a montré la réalité de l'expansion démographique de la population lobi qui dépasse les 40 000 personnes à partir des années 1960 pour une population d'autochtones d'environ 7 000 personnes mais sa répartition géographique se modifie aussi de façon significative (44). Alors que jusqu'aux années 1940, les Lobi ne s'installèrent que dans les zones septentrionales et vers l'ouest dans la région de Téhini, ils vont peu à peu atteindre la latitude de Bouna qu'ils franchissent dès 1950. A partir de 1960, date à laquelle le roi de Bouna accepte de lever l'interdit sur les terres situées au sud de Bouna, le glissement vers le sud de la sous-préfecture va s'accélérer : Ansoum et Bania sont fondées au début des années 1960, la création du projet pilote de Kolodio-Bineda en 1969 ne faisant qu'encourager l'avance de ce « front pionnier » vers le sud : Kou-touba situé à 80 kilomètres de Bouna est atteint en 1972. Ce déploiement des groupements lobi sur la totalité du territoire du royaume de Bouna ne va pas sans conséquences économiques favorables pour la sous-préfecture dans son ensemble. En effet, quand les Lobi s'installent avec une certaine densité dans une

---

(43) Fiéloux, 1971. SODERIZ = Société pour le développement de la riziculture. CIDT = Compagnie ivoirienne de développement des textiles.

(44) Fiéloux, 1980, p. 33.

sous-zone déterminée, au bout de quelques années se crée un marché qui se tient tous les cinq jours selon la périodicité de la semaine lobi : au total en 1972, on en comptait 14 pour toute la sous-préfecture (45). Ces marchés sont tous à l'origine d'une certaine animation dont l'importance varie selon les saisons et selon la taille du marché : c'est ainsi qu'à cette époque Doropo devient nettement plus important que Bouna. Ce sont des pôles d'intense activité économique et ils ne manquent pas d'attirer surtout aux périodes de récoltes des commerçants et des transporteurs d'origine diverse. Il est certain qu'à partir des années 60, alors que des régions réputées exportatrices de produits vivriers, comme Bouaké pour l'igname, voyaient pour différentes raisons leur production diminuer, Bouna connaissait une augmentation significative de ses exportations pour les productions suivantes : igname, beurre de karité, volaille et bétail (46). Pratiquement toute cette commercialisation étant le fait de producteurs lobi, le déséquilibre est devenu à peu près irréversible aux dépens des producteurs koulango dont la très grande majorité ne cultivait plus que pour assurer une certaine proportion de leur autosubsistance, déséquilibre dont on va mesurer au cours des toutes dernières années la traduction sur le plan socio-économique et sur le plan politique.

Si la réforme administrative du 9 juin 1969 avait créé vingt quatre départements en conservant à Bouna le rang de sous-préfecture, il faudra attendre 1974 pour qu'elle soit érigée en préfecture à part entière, composée de trois sous-préfectures : Bouna, Téhini et Nassian. Cette date va correspondre à peu près au discours que le président Houphouët-Boigny prononce à la fin de 1973 et où il propose de prendre des mesures spécifiques pour faire participer les zones septentrionales du pays au « miracle ivoirien ». En effet, celui-ci a pris conscience du déséquilibre croissant qui s'installe entre un sud de la Côte d'Ivoire s'enrichissant rapidement grâce à ses plantations de café, de cacao, d'hévéas, palmiers, etc., et commençant à s'industrialiser autour de pôles urbains comme Abidjan, Bouaké, San Pédro, et un nord de la Côte d'Ivoire s'installant dans un sous-développement chronique.

Selon ces nouvelles consignes, autorités politiques et administratives vont conjuguer leurs efforts pour réaliser ces objectifs : selon les domaines, les interventions vont apparaître comme plus ou moins timides, plus ou moins efficaces. Au niveau des infrastructures de communication, par exemple, la fin des travaux de

(45) *Ibid.*, p. 170.

(46) *Ibid.*, p. 174.

goudronnage de la route Abengourou-Bondoukou et l'amélioration de la piste principale Bondoukou-Bouna facilitent le désenclavement de la région et la commercialisation de ses productions mais le réseau des pistes secondaires reste très insuffisant et si l'on peut noter des progrès dans le téléphone, les autres réseaux de communication, radio et télévision, sont encore inexistants. Par contre, des efforts particulièrement importants ont porté dans le domaine de la scolarisation : ouverture de nombreuses écoles de brousse, renforcement des écoles dans les centres urbains (préfecture et sous-préfecture) ; enfin pièce essentielle du dispositif, création d'un collège d'enseignement secondaire d'une capacité d'accueil de plus de 1 500 élèves. D'une façon globale le taux de scolarisation qui était resté très en dessous de la moyenne nationale la rattrape à partir de 1985. Enfin, il faut signaler, dans le droit fil de la nouvelle politique économique préconisée dans le milieu des années 1970 par le président Houphouët-Boigny, la mise en chantier de travaux de petite hydraulique rurale, notamment le forage de puits villageois et la mise en place d'un « projet intégré » de développement pour la région appelé « Projet Nord-Est », dont on discerne encore mal les contours...

Aujourd'hui, plus d'un quart de siècle a passé depuis l'accession de la Côte d'Ivoire à l'Indépendance mais que reste-t-il des fragments de la société précoloniale qui, tant bien que mal, s'étaient reconstitués après l'installation de la puissance coloniale. En fait, on a assisté à une désintégration lente mais continue des pouvoirs de l'aristocratie tribale et, partant, des structures de l'État traditionnel. Un premier coup va être porté au clan royal par les autorités du PDCI qui, dans leurs premiers programmes énoncés dès le lendemain de l'Indépendance, prônent la disparition de la chefferie coutumière. Cette option vient en partie de ce que, dans le passé colonial comme dans les années de lutte qui ont précédé l'Indépendance et malgré la montée en puissance du RDA, cette chefferie s'est montrée, dans sa majorité, proche du « parti progressiste » partisan de la collaboration avec les autorités coloniales (47). Ne voulant ni créer l'irréparable ni détruire brutalement ce qui constituait pour une partie du pays, en particulier pour les sociétés de souche akan, le passé précolonial, le gouvernement décida que les chefs coutumiers dont la plupart appartenait à une hiérarchie de fonctionnaires, celle des chefs de canton, et étaient rétribués à ce titre, ne seraient pas remplacés à leur mort, ce qui condamnerait leur cadre à l'extinction dans des délais plus ou moins rapprochés (48).

---

(47) Chauveau et Dozon, 1987.

(48) Amon d'Aby, 1988.

En fait, les conséquences de cette décision furent très différentes d'une région à l'autre : dans les zones de plantation, les chefs ayant le plus souvent profité de leur position prééminente pour se constituer un capital de plantations en production, cette mesure n'eut qu'un impact limité, sans compter que de nombreux futurs titulaires de chefferie furent envoyés à « l'école des blancs » et, à ce titre, acquirent des emplois publics. Mais, dans la région de Bouna, comme on l'a vu, les salaires des chefs de canton étaient une des rares sources de revenus monétaires pour les mieux placés des membres du clan royal ; malgré la longévité de certains chefs, cette mesure contribua à une certaine « clochardisation » de la chefferie. Le dernier roi de la période coloniale étant décédé en 1969, son successeur vit dans des conditions matérielles assez difficiles qui lui permettent à peine de tenir son rang. Un certain nombre de chefs dont les villages ont disparu à la suite des guerres de Samori et du déclin démographique vivent à Bouna même, loin de leur territoire de chefferie : leur titre devenu presque uniquement honorifique les condamne à une situation de quasi-dénuement, sans compter que les vieux démons, c'est-à-dire les habitudes d'oisiveté et le goût des boissons fortes, qui faisaient partie dans l'ancien temps des privilèges des chefs, ne correspondent plus guère à leur statut actuel. Certaines charges de gardien de mânes royales (*daobésiè*) n'ont plus de titulaires, la fête propitiatoire annuelle du petit mil (*Borogo*) n'est plus célébrée régulièrement.

Pourtant, comme on l'a déjà signalé, dans certaines chefferies, qui sont souvent les plus éloignées de Bouna comme Niamoin, Angaï, Danoa, les chefs ont pu garder un certain lustre en maintenant notamment les traditions d'étiquette et d'hospitalité. La cohésion et les revenus qu'ont su préserver ces chefs viennent toujours en grande partie de l'emprise qu'ils ont gardée sur les groupements lobi installés sur leur territoire. En effet, encore au début des années 1970, en analysant les rapports entre Lobi et Koulango, M. Fiéloux pouvait écrire (49) :

« L'accentuation de l'inégalité démographique en faveur des Lobi a affermi leur puissance économique et la tendance des Koulango à délaissier la terre s'est renforcée de plus en plus : mais, paradoxalement, la situation subalterne des Lobi en tant que dominés exploitables persiste et le fait qu'ils soient 60 000 contre 4 000 ne semble pas une raison suffisante pour que cette situation soit renversée. On a vu, comment au niveau idéologique, le rôle de la terre tendait à perpétuer ces rapports de domination : si les

---

(49) Fiéloux, 1980, p. 180.

Koulango peuvent se changer en singes pour dévaster les cultures lobi, en hyènes pour attraper les chiots, en éléphants pour attaquer le chasseur qui braconne, les Lobi n'ont aucun talent semblable à leur opposer ; la malveillance du sorcier lobi peut seulement s'exercer contre un Lobi. Outre la capacité de telles métamorphoses, les Koulango sont censés avoir la possibilité de traverser leur territoire par des passages souterrains et disposent de tout un arsenal de génies dont le plus redoutable pour les Lobi porte l'appellation "tuer et manger" : kossami ; ce génie lorhon abrité dans les montagnes de Nakélé est partiellement monopolisé par les Koulango qui lui dédient des lieux de culte et s'octroient, ainsi, la faculté de "jeter son nom" contre tout Lobi ayant des velléités de contestation. Dans ce contexte où la suprématie d'une société organisée en État sur une société lignagère est reconnue jusque dans les pratiques de sorcellerie et les rapports au sacré, les Lobi ne semblent exprimer que rarement des revendications.

Depuis l'Indépendance, l'affaiblissement de la chefferie politique a accéléré l'évolution de leurs rapports. Même si la crainte de s'opposer de front aux maîtres de leur terre et aux génies qui l'habitent reste forte, la réalité quotidienne lobi se déroule parfois dans un climat de mécontentement : entre villages, les rumeurs courent sur les prix insuffisants auxquels les Koulango payent les poulets et les ignames, sur les demandes excessives des chefs de terre, etc. Mais l'insertion de plus en plus grande des Lobi dans le système commercial contemporain s'accompagne d'une certaine prise de conscience des mécanismes économiques : le sentiment de cette exploitation ne peut manquer de déborder tôt ou tard au niveau politique. Ce qui a contribué à cette prise de conscience provient également d'une évolution interne à la société lobi elle-même : l'apport des "cultures froides", igname et riz, a modifié tant le mode de l'exploitation des terres que les rapports économiques au sein de la cellule de production. Les importants revenus qu'un lobi peut en retirer lui permettent de se libérer partiellement de la tutelle de ses agnats défunts sur qui reposait exclusivement jusqu'à ces dernières années la réussite de son travail. »

Effectivement, les prévisions de ce chercheur ne vont pas tarder à se réaliser : à partir de la fin des années 1970 et du début des années 1980, il va se passer au niveau de la population lobi un certain nombre de phénomènes qui vont agir en profondeur sur le devenir de la région. C'est maintenant un lieu commun pour tous ceux qui ont analysé les systèmes de production lobi en Côte d'Ivoire que de dénoncer les pratiques agricoles de ces derniers comme prédatrices : ils n'utilisent pas à la manière des Koulango de systèmes d'assolement permettant à la terre, par des jachères longues, de reconstituer sa fertilité. Les Lobi cultivent la même terre pendant plusieurs années jusqu'à ce que les rende-

ments baissent de façon significative. Comme, à la faveur du développement de la commercialisation, notamment celle de l'igname, encouragée par la création d'organismes patronnés par le gouvernement (COCOPRAGEL) (50) et pour les raisons propres à l'évolution interne de leur société indiquées au paragraphe précédent, ils mettent en culture des superficies toujours plus importantes, très vite les terroirs koulango se sont trouvés saturés et bientôt partiellement épuisés. La solution pour les Lobi à ce problème d'abaissement de la fertilité des sols semblant avoir de tout temps été la migration, mais à partir des années 1975 ce mouvement de départ de groupements lobi vers les zones les plus méridionales du royaume et même au delà de ses frontières semble s'être fortement accéléré. En fait, aucune zone d'implantation lobi ne semble échapper à ces flux d'émigration : aussi bien les pays les plus anciennement peuplés par eux tels que Téhini et la frontière avec le Burkina (Danoa, Doropo) que les zones les plus récemment habitées au nord et au sud de Bouna (Bouko, Ansum) et même la zone-pilote de Kolodio-Bineda où pourtant de très nombreuses facilités sont dispensées aux « colons » par les services techniques, de l'Administration dans de nombreux domaines (santé, école, puits, encadrement et mécanisation agricoles, commercialisation, pistes, etc.).

Ce mouvement va correspondre à différentes raisons d'ordre économique comme d'ordre sociologique qui vont se conjuguer pour l'amplifier. En premier lieu, en descendant vers le sud et en s'installant de part et d'autre de la piste principale Bondoukou-Bouna, ils rapprochent les lieux de production des principaux lieux de consommation (Abengourou, Adzopé, Abidjan) ; par là même ils améliorent les conditions de la commercialisation : en permettant d'abaisser le coût du transport, ils facilitent l'écoulement de leurs productions, en particulier celui de l'igname qui prend une importance prépondérante. La création de gros villages-marchés comme celui de Flakiedougou qui n'existait pas il y a dix ans à peine, atteste de la nouveauté et de la dimension du développement de ce « front pionnier ». En deuxième lieu, par leur marche vers le sud, dans la partie méridionale du royaume où, comme on l'a analysé, la chefferie provinciale n'existait pas et où les villages clairsemés dépendaient directement du roi de Bouna et étaient surtout peuplés de chasseurs-collecteurs, la chefferie de terre était de faible poids ; en s'y installant, ils vont se débarrasser de l'empire des chefs qui, comme on l'a vu au cœur du royaume, maintiennent tant bien que mal leur pression sur

---

(50) COCOPRAGEL = Coopérative pour la commercialisation des produits agricoles et d'élevage.

eux. Mais en continuant leur progression vers le sud, au delà des frontières du royaume de Bouna, les migrants lobi vont se trouver dans l'espace de no man's land séparant ce dernier royaume du royaume abron du Gyaman. Là, libérés définitivement de toute tutelle, dans une situation politico-religieuse qui n'a pas de précédent pour eux, ils semblent vouloir innover dans de nombreux domaines (normes de consommation, croyances, etc.) dont l'analyse n'est pas du ressort de cette étude (51).

Tout semble donc se passer comme si le vieux royaume koulango était en train de se vider d'une partie de sa substance, c'est-à-dire essentiellement de la population lobi qui, depuis plus d'un siècle, s'était peu à peu infiltrée sur tout son territoire et lui avait insufflé une vie économique et sociale nouvelle que n'auraient pas pu réaliser les restes de sa population autochtone. Durant toute cette période, le solde de la migration lobi en provenance du Burkina avait été, d'année en année, positif tandis que depuis une dizaine d'années, la situation s'est inversée et que le solde de l'émigration devient positif, mais cette fois au profit de la préfecture de Bondoukou et de la sous-préfecture de Nassian.

Paradoxalement pourtant, au sein même de la région de Bouna, la situation de la population lobi est en train de se transformer rapidement, conséquence certaine de tous les changements rapides qui agissent aujourd'hui en profondeur sur les sociétés ivoiriennes : scolarisation, développement des transports et communications, élévation des niveaux de vie. Alors qu'à Bouna-Ville, l'effectif de la population lobi n'était encore que de quelques centaines jusque dans les années qui ont suivi l'Indépendance, ils sont aujourd'hui plusieurs milliers à habiter des quartiers nouveaux qui constituent au nord de la ville une sorte de Bouna-bis. Conscients d'être désormais les acteurs principaux de la vie économique de la région, ils revendiquent leur place, c'est-à-dire bien souvent la première, aussi bien au niveau des circuits économiques, qu'à celui de la représentation politique. Effectivement, on les trouve de plus en plus nombreux dans tous les secteurs ; hôtellerie-restauration, commerce, administration et même dans diverses filières où, à la limite de la légalité, ils montrent de réelles qualités d'audace et d'esprit d'entreprise : commerce de l'or, import-export avec le Ghana.

Face à cette évolution qu'ils voient plutôt comme une révolution, les habitants de l'ancien Bouna réagissent de façon quelque peu frileuse en dehors de quelques personnalités, surtout originaires des quartiers dyula, qui ont réussi dans le contexte moder-

---

(51) Savonnet, 1985.

ne de villes comme Bouaké et Abidjan. Sur le plan politique aussi, ils se sentent partiellement dépossédés de leur ville et de leur territoire, dans la mesure où l'attribution des postes de responsabilité sont le résultat de négociations serrées où l'effectif des électeurs a un poids prépondérant : d'où leur représentation minoritaire, tant au conseil municipal qu'à l'Assemblée nationale.

Par des restes de crainte révérentielle, mais aussi par courtoisie pour son grand âge et ce qu'il représente du passé ancestral, le roi est encore assez souvent consulté sur les problèmes de politique de la région et surtout comme arbitre dans les litiges de la vie quotidienne et les questions coutumières lorsqu'il s'en trouve soulevées : ce qui contribue à conserver à la cour du roi et des principaux chefs de province une certaine animation.

D'ailleurs, les funérailles des deux derniers monarques, en 1969 et en 1987, ont donné lieu à d'impressionnantes cérémonies très suivies par l'ensemble de la population du royaume et que les médias modernes (presse et télévision ivoirienne) ont couvertes et largement diffusées à l'extérieur de la région.

Entre les vieillards qui vont mourir, emportant dans leur tombe tout ce qui reste de savoir traditionnel, et certains jeunes conscients des risques pour l'avenir que représente la situation actuelle, le dialogue est souvent difficile : ces jeunes se rendent désormais compte que la totale mise à l'écart des structures socio-politiques de l'ancien royaume est bien le prolongement d'un passé dont ils comprennent mal les étapes. C'est ainsi qu'ils voudraient, grâce à la remémoration du pacte d'alliance conclu entre le clan royal et les premiers groupements lobi venus s'installer sur le territoire du royaume, il y a près de deux siècles, reprendre au moins une partie de l'emprise qu'ils ont su garder sur eux pendant cette longue période et qui leur échappe aujourd'hui. Mais l'Histoire a ses séquences, le plus souvent irréversibles, et malgré l'effort de ces quelques jeunes qui voudraient mieux connaître leurs racines et tenter de redonner vie aux vieilles coutumes, l'isolement des générations âgées, la méfiance ancestrale entre les derniers des princes (*ibuo*) et les derniers de leurs vassaux koulango risquent d'aboutir à ce que le royaume des ombres engloutisse définitivement celui des descendants de Bunkani.

# Bibliographie

AMON D'ABY F.J.

1988. *Le problème des chefferies traditionnelles en Côte d'Ivoire*, NEA, Abidjan, 62 p.

ARHIN Kwame

1970. Aspects of the Ashanti Northern Trade in the nineteenth century, *Africa*, vol. XL, n° 4, p. 362-373.

1967. The structure of the greater Ashanti 1700-1824. *Journal of African History*, vol. VIII, n° 1, pp. 65-85.

AUBIN Catherine

1982. Croissance économique et violence dans la zone soudanaise du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle in *Guerres de lignages et guerres d'États*, éd. par J. Bazin et E. Terray, Paris, pp. 425-445.

BENQUEY Cap.

1902. Coutumes des Abron, coutumes des Mandé de Bondoukou in Clozel F.J. et Villamur R. (éd.), *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, pp. 191-275.

BERNUS Edmond

1960. Kong et sa région, *Études Éburnéennes*, vol. VIII, pp. 239-323.

BINGER Louis-Gustave

1892. *Du Niger au Golfe de Guinée*, Paris, 2 vol., 514 et 416 p., ill., cartes.

1893. *Voyage au pays de Kong*, Journal des Voyages, pp. 816-819.

BLOCH M.

1947. Comment et pourquoi finit l'esclavage antique ? *Annales*, n° 2 ; reproduit in M.I. Finley, *Slavery in classical antiquity*, Cambridge, 1960.

## BOUTILLIER J.-L.

1968 (a). Les captifs en AOF, *Bulletin de l'IFAN*, t. XXX, série B, n° 2, pp. 513-535.

1968 (b). Le temps et la gestion du temps chez les Koulango de Nassian, *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. V, n° 3, pp. 39-52.

1969. La ville de Bouna de l'époque précoloniale à aujourd'hui, *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. VI, n° 2, pp. 3-20.

1971 (a). La cité marchande de Bouna dans l'ensemble économique ouest-africain précolonial, in Meillassoux (éd.) *The development of indigeneous trade and markets in West Africa*, London, pp. 240-252.

1971 (b). Histoire et stratégies matrimoniales chez les Koulango de Nassian. *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. VIII, n° 2, pp. 153-164.

1971 (c). Les effets de la disparition du commerce précolonial sur le système de production koulango. *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. VIII, n° 3, pp. 243-253.

1975. *Les trois esclaves de Bouna*, in Meillassoux (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, pp. 253-280.

## BOWDICH T.E.

1819. *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, London, (éd. Cass, 1966) XIV, 512 p., ill., cartes.

## BRAULOT Lieut.

1893. *Rapport de mission*, Archives FOM, Côte d'Ivoire, III, 3.

## CAILLIE R.

1830. *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1965. 3 vol., XVI, p. 476, 426 et 406.

## CECCALDI Pierrette

1974. *Essai de nomenclature des populations, langues et dialectes de Côte d'Ivoire*, CEA-CARDAN.

## CHAUDRON Lieut.

1902-1903. Les États de Bouna, *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire* 15 et 31 décembre 1902, 15 janvier 1903.

1907. Notes sur le pays de Bouna, *Revue des Troupes Coloniales*, 6<sup>e</sup> année, n° 61, pp. 39-63.

## CHAUVEAU J.-P. et DOZON J.-P.

1987. Au cœur des ethnies ivoiriennes, in Terray E. (éd.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, pp. 221-296.

CISSE Logossina

1967. Nos vieux racontent : « la naissance de l'État de Bouna », *Eburnéa*, 1967, n° 4, p. 46.

Nos vieux racontent : « Roi de Bouna, du ciel et de la terre », *Eburnéa*, 1967, n° 5, p. 29.

CLOZEL F.J.

1906. *Dix ans à la Côte d'Ivoire*, Paris, Challamel, p. 350, ill., cartes.

CLOZEL F.J. et VILLAMUR R. (éd.)

1902. *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, XII, p. 539, carte.

DAAKU K.Y.

1970. *Trade and politics on the Gold Coast : 1600 to 1720*, Oxford. XVIII + 219 p., carte.

DEHERME M.

1906. *L'esclavage en AOF*, Étude historique, critique et positive. Archives de l'AOF, Dakar. Ms. 180 p.

DELAFOSSÉ Maurice

1904. *Vocabulaire comparatif de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Paris, 286 p., cartes.

1908. *Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte de l'Or et du Soudan*, Paris, p. 256.

1912. *Haut Sénégal - Niger*, Paris, 3 vol., p. 428, 428 et 316, cartes.

DUBOIS F.

1897. *Tombouctou la mystérieuse*, Paris, p. 520.

DUPUIS J.

1824. *Journal of a residence in Ashantee*, London (2<sup>e</sup> éd. Cass. 1966) XXXVIII + 264 n., ill., cartes.

FAGE J.D.

1961. *Ghana : A historical interpretation*. XIII + 122 p.

1964. Reflections on the early history of the Mossi-Dagomba group of states, in Vansina J., Mauny R., Thomas L.V. (éd.), *The historian in tropical Africa*, London, p. 177-192.

1969. *A history of West Africa*, Cambridge, XII p. 239.

FERGUSON Ph. et WILKS I.

1970. Chiefs, constitutions and the British in Northern Ghana in Michael Crowder and Obero Ikime : *West African Chiefs Ifé* pp. 326-369.

FIELOUX Michèle

1971. *Étude des villages-pilotes Lobi de la zone Kolodio-Bineda*, Ministère du Plan, Abidjan, ronéoté, p. 100.

1980. *Les sentiers de la nuit : les migrations rurales lobi de la Haute Volta vers la Côte d'Ivoire*, Paris, 199 p.

FOLQUET J.

1902. Coutumes des Ngoulangos ou Pakhallas, in Clozel F.H. et Villamur R. (éd.), *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, p. 349-357.

GATELET Lieut.

1901. *Histoire de la conquête du Soudan Français (1878-1899)* Paris-Nancy, 520 p., cartes.

GLEIZES G.L.

1965. *Secteur Pilote de Varalé*. Économie rurale, République de Côte d'Ivoire, Ministère de l'Agriculture, ronéoté, p. 220, carte.

GOODY Jack.

1954. *The ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast* London, ill. + 59 p., cartes.

1964. *The Mande and the Akan hinterland*, in Vansina J., Mauny R., Thomas L.V. (éd.), *The Historian in tropical Africa*, London, IAI, pp. 193-218.

1965 Introduction, in Goody J. et Arhin K. (éd.), *Ashante and the Northwest*, R.R. pp. 1-110.

1966 (a). Introduction in Goody J. (éd.), *Succession to high office*, Cambridge, pp. 1-56.

1966 (b). *Circulating succession around the Gonja*, in *ibid.*, pp. 142-176.

1967. The over kingdom of Gonja, in Forde D. and Kaberry P. (éd.), *West African Kingdoms in the 19th century*, London, pp. 179-205.

1971. (éd.) *Technology, tradition and the State in Africa*, London, VIII, 88 p.

GREIGERT Lieut.

1902. Les coutumes de Bouna, in Clozel F.H. et Vollamur R. (éd.), *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, pp. 307-315.

GROS Jules

1884. *Voyages, aventures et captivité de L. Bonnat chez les Ashantis*, Paris, IV, p. 278., ill., cartes.

HEBERT J. et PARENKO P.

1962. Une famille ethnique : les Gan, les Padoro, les Dorobe, les Komono, *Bulletin de l'IFAN*, Dakar, 24 (B), 3-4, pp. 414-448.

HOLDEN J.

1969. *Field notes : Bondoukou and Buna*, ronéot. Institute of African Studies, University of Ghana, 108 p.

1970. The Samorian Impact on Buna, in Allen C. and Johnson R. : W. (éd.), *African perspectives*, Cambridge, pp. 83-108.

IZARD M.

1985. *Gens du pouvoir, gens de la terre*. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Haute Volta Blanche), Paris, 594 p.

JOHNSON Marion

1968. The nineteenth century gold « Mithqual » in West and North Africa. *The Journal of African History*, vol. IX, n° 4, pp. 547-570.

1970. The cowrie currencies of West Africa. *Journal of African History*, vol. XI, n° 1, pp. 17-49 et n° 3, pp. 197-214.

JONES D.

1962. Jakpa and the fondation of Gonja, *Transactions et the Historical Society of Ghana*, vol. VI, pp. 1-28.

KIPRE P.

1985. *Villes de Côte d'Ivoire, 1893-1940*, tome I, NEA Abidjan, 238 p.

LABOURET Henri

1916. La terre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du Cercle de Gaoua, *Annuaire et Mémoires du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF* : pp. 305-316.

1920. Le mystère des ruines du Lobi, *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, n° 3, pp. 177-196.

1925. Les bandes de Samori dans la Haute Côte d'Ivoire, la Côte de l'Or et le pays Lobi, l'Afrique française, *Renseignements Coloniaux*, n° 8, pp. 341-355.

1925. *L'or du Lobi*, *ibid*, n° 3, pp. 69-73.

1931. *Les tribus du rameau Lobi*, Paris, VII, p. 510, ill., cartes.

1958. *Nouvelles notes sur les tribus du rameau Lobi*, Dakar, p. 295, cartes.

LEVTZION N.

1968. *Muslims and Chiefs in West Africa*, Oxford, XXVI, 228 p.

LOVEJOY P.E.

1978. Kola in the history of West Africa, *Cahiers d'Études Africaines*, XX, n° 1-2, pp. 97-134.

MACLAUD Charles

1896. Note sur les Pakhalla. *L'anthropologie*, tome VII, pp. 18-34.

MARTY Paul

1922. *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*. Paris, p. 496.

MAUNY R.

1961. *Tableau Géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age*, Dakar, IFAN, p. 587.

MEYEROWITZ E.

1951. *The sacred state of Akan*, London, 222 p.

1952. *Akan traditions of origin*, London, 149 p., cartes.

MONNIER Marcel

1894. *France Noire*, Paris, p. 299.

NIANGORAN-BOUAH Georges

1978. Idéologie de l'or chez les Akan de la Côte d'Ivoire et du Ghana. *Journal des Africanistes*, tome XLVIII, fasc. 1, pp. 127-139.

1981. *Introduction à la drummologie*, Abidjan, 199. p. ill.

OWUSU E.S.K.

1976. *Oral traditions of Kulamo*, Legon, dact.

1976 bis. *Oral traditions of Bodu, Seikwa, Nsoko, Nkorankwagya*, Legon, dact.

PACHECO PEREIRA DUARTE

1506-1508. *Esmeraldo de Situ Orbis*, R. Mauny (éd.), Bissau, 1956, n° 19, p. 193, carte.

PERE M.

1988. *Les Lobi - Tradition et changement - Burkina Faso*, Laval, 2 vol., 922 p.

PERROT C.H.

1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, p. 336, ill., cartes.

## PERSON Y.

1964. En quête d'une chronologie ivoirienne in Vansina J., Mauny R., Thomas L.V. (éd.), *The historian in Tropical Africa*, Oxford, pp. 322-338.
- 1968-1969-1975. *Samori, une révolution Dyula*, 3 tomes, Dakar, IFAN, p. 600, 665, 1104.
1970. Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale in Deschamps H. (éd.), *Histoire Générale de l'Afrique Noire*, Paris, vol. 1, pp. 271-304.

## PROUTEAUX M.

1919. Un enterrement chez les koulango de Bouna. *L'Anthropologie*, t. 29, n° 3-4, pp. 341-346.
1919. Notes sur certains rites magico-religieux de la Haute Côte d'Ivoire : les Gbons. *L'Anthropologie*, t. 29, n° 1, pp. 32-52.

## RATTRAY R.S.

1929. *Ashanti law and Constitution*, Oxford, 2<sup>e</sup> éd., 1969, 420 p.
1932. *The tribes of the Ashanti hinterland*, Oxford (2<sup>e</sup> éd., 1969), p. 604.

## REINDORF Rev. C.C.

1895. *The history of Gold Coast and Asante*. Basel (2<sup>e</sup> éd., Accra 1966), XVI + 356 p.

## SANDERVAL O. de

1883. *De l'Atlantique au Niger par le Fouta-Djalon*. Paris. 275 p., carte.

## SAVONNET G.

1962. La Colonisation du pays koulango (Haute Côte d'Ivoire) par les Lobi de Haute-Volta, *Cahiers d'Outre Mer*, XV, 57, pp. 25-46.
1985. *Migration lobi et développement dans le Nord-Est Ivoirien, Bondoukou*, Projet Nord-Est, ronéoté, 26 p.

## TAMAKLOE E.F.

1931. *Mythical and traditional history of Dagomba* in Cardinall A.W. *Tales told in Togoland*, Oxford, pp. 237-279.

## TARDITS Cl.

1980. Le roi divin in *Encyclopedia. Universalis*, supplément II, pp. 1251-1254.
1987. (Éd.) *Princes et serviteurs du royaume*. Paris, 1987, 229 p.

## TAUXIER L.

1921. *Le noir de Bondoukou*, Paris, Leroux, XII, 772 p.

1927. Un dernier chapitre de l'histoire de Bondoukou, *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, n° 31-32, pp. 213-226.

## TERRAY Emmanuel

1975. La captivité dans le royaume Abron du Gyaman, in Meillassoux C. (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, pp. 389-453.

1976. Contribution à une étude de l'armée Asante, *Cahiers d'études africaines*, vol. XVI, n° 1-2, pp. 297-356.

1978. L'or dans les sociétés Akan, numéro spécial, *Journal des Africanistes*, vol. XLVIII, n° 1, Introduction, n° 9-14.

1982. Nature et fonctions de la guerre dans le monde Akan : XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, in Bazin J. et Terray E. (éd.), *Guerres de lignage et guerres d'État en Afrique*, Paris, pp. 374-421.

1984. *Une histoire du royaume Abron du Gyaman : des origines à la conquête coloniale*, ronéoté, 5 tomes plus annexes, p. 2068.

1986. L'État, le hasard et la nécessité, réflexions sur une histoire in *l'Homme : Anthropologie ; état des lieux*, pp. 234-249.

1987. Le royaume abron du Gyaman in C. Tardits (éd.), *Princes et serviteurs du royaume*, Paris, pp. 23-58.

## WILKS Ivor

1961. Bégho and the Mandé, *Journal of African History*, vol. II, n° 1, pp. 25-34.

1961. *The Northern Factor in Ashante history*, Lagon, 46 p., cartes.

1962. A medieval trade route from the Niger to the Gulf of Guinea, *Journal of African History*, vol. III, n° 2, pp. 337-341.

1966 (a). The position of Moslems in Metropolitan Ashanti in the early 19<sup>th</sup> century, in Lewis I.M. (éd.), *Islam in Tropical Africa*, London, pp. 318-341.

1966 (b). *A note on the Chronology and origins of the Gonja kings*, Ghana notes and queries, Accra, pp. 26-28.

1968. *The early Dyula towns*. Center of African Studies, School of African and Oriental Studies, University of London. Ronéot.

1969. *Abu Bakr Al-Siddiq of Timbuktu in Africa Remembered : Narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Éd. by P.D. Curtin, London, 1968, pp. 152-169.

1975. *Asante in the 19th century*, Cambridge, XVII, 800 p.

## Documents d'archives

### *1-1 Archives Nationales de Côte d'Ivoire, Abidjan*

Séries : ID études générales,  
IE affaires politiques.

### *1-2 Archives Nationales de Côte d'Ivoire, Bouna*

Au début des années 1970, un certain nombre de documents anciens étaient conservés à la Préfecture de Bouna (correspondance de Poste, Rapports Politiques, etc.).

### *2- Archives du Gouvernement Général de l'AOF, Dakar*

Certains ont été consultés à Dakar, d'autres sur leurs copies en microfilm aux Archives Nationales à Paris.

Séries : D : Affaires militaires,  
F : Affaires étrangères : sous série 5 F (Gold Coast),  
G : Affaires politiques et administration générale,  
sous séries 1 G : études générales,  
5 G : Côte d'Ivoire,  
K : Esclavage, travail,  
K 21 : rapports sur la captivité dans les Cercles de Côte d'Ivoire.

### *3-1 Archives Nationales : Section Outre-Mer (ANSOM)*

Séries :

- Afrique : I Correspondance générale,  
III Explorations et missions,  
IV Expansion territoriale et politique indigène,  
VI Affaires diplomatiques.
  
- Côte d'Ivoire : I Correspondance Générale,  
III Explorations et missions,  
IV Expansion territoriale et politique indigène,  
V Affaires militaires,  
VI Affaires diplomatiques.
  
- Dahomey : III Explorations et missions.

*3-2 Archives du Ministère des Affaires étrangères*

Série NS : Correspondance politique.

4 – *Grande-Bretagne : Public Record Office (PRO), Londres*  
Séries CO : Colonial Office, 96 Gold Coast. Correspondance.

## Annales de l'Université d'Abidjan

1977 Table ronde sur les origines de Kong. Série J. Tome I,  
Traditions orales, 505 p.

## Atlas de Côte-d'Ivoire

1971 Ministère du Plan, Institut de Géographie Tropicale,  
ORSTOM, Abidjan.

## Ministère du Plan (République de Côte-d'Ivoire)

1962-1963 Étude régionale de Bouaké, 4 tomes + 11 documents.

1965 Région de Korhogo : étude de développement socio-  
économique, SEDES (Éd.).

1965 Étude générale de la région de Man. BPPA.

1965 Région du Sud-Est : étude socio-économique SEDES.

# Table des matières

<b>Avant-propos</b> .....	7
<b>Transcription</b> .....	18

## PREMIÈRE PARTIE

### DONNÉES HISTORIQUES SUR LE ROYAUME DE BOUNA

#### CHAPITRE 1

<b>La fondation du royaume de Bouna</b> .....	21
Bunkani, le héros fondateur .....	25

#### CHAPITRE 2

<b>La dynastie des descendants de Bunkani</b> : la première phase de l'histoire du royaume (1620-1750) .....	45
La dynastie .....	45
La mise en place du royaume .....	51
Croissance de la ville, stabilisation de l'organisation politique : 1650-1750 .....	61

#### CHAPITRE 3

<b>Guerres et paix : 1750-1895</b> .....	69
La première guerre Abron-Bouna : l'alliance Asante-Bouna ....	69
La première partie du XIX <sup>e</sup> siècle : les différents flux d'immigration : le deuxième et le troisième conflit Abron-Bouna .....	80
La seconde moitié du XIX <sup>e</sup> siècle : l'expansion économique, l'approche des désastres .....	101

#### CHAPITRE 4

<b>Les guerres de Samori, la rivalité franco-britannique et l'occupation coloniale</b> .....	109
Les premiers contacts de Bouna avec les puissances coloniales : la mission Ferguson, la mission Baud-Vermeersch .....	109
Les guerres de Samori .....	120
L'occupation coloniale .....	146
L'ultime étape de la « course au clocher » .....	151

DEUXIÈME PARTIE  
ROI, CLAN ROYAL ET ORGANISATION DU ROYAUME

CHAPITRE 1	
<b>Le roi</b> .....	159
CHAPITRE 2	
<b>Clan royal, quartiers royaux et cour du roi</b> .....	183
Le clan royal.....	183
Les quartiers royaux.....	200
La cour du roi.....	206
CHAPITRE 3	
<b>L'organisation territoriale : chefferies politiques et chefferies de terre</b> .....	211
CHAPITRE 4	
<b>Économie et pouvoir</b> .....	237
CHAPITRE 5	
<b>Règles d'alternance et continuité du pouvoir</b> .....	255

TROISIÈME PARTIE  
BOUNA, CITÉ MARCHANDE

CHAPITRE 1	
<b>La formation de la cité marchande</b> .....	271
CHAPITRE 2	
<b>Réseau commercial et marchands</b> .....	295
CHAPITRE 3	
<b>Commerce et production agricole : maîtres et captifs</b> .....	319
CHAPITRE 4	
<b>Relations entre l'aristocratie tribale et les communautés étrangère</b> .....	335
<b>Épilogue</b> .....	353
<b>Bibliographie</b> .....	385
<b>Documents d'archives</b> .....	393



---

Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.  
14110 Condé-sur-Noireau (France)  
N° d'Imprimeur : 4781 - Dépôt légal : février 1993

*Imprimé en C.E.E.*

A partir de la fin du xv<sup>e</sup> siècle, date d'installation des premiers comptoirs européens sur les rivages du Golfe du Bénin, on assiste aux confins septentrionaux de la savane et de la forêt à l'émergence d'un réseau de villes marchandes. Ces dernières servent d'étapes et de relais sur les routes commerciales qui sillonnent le Centre-Ouest africain, reliant la côte Atlantique aux termini du commerce transsaharien (Tombouctou, Dia, Djenné). La naissance de ces centres urbains va susciter l'apparition de structures politiques nouvelles, répondant notamment aux besoins de sécurité des routes et des transactions qu'engendre le développement du commerce. Le phénomène de l'État, organisation politique centralisée, se généralise et un certain nombre de royaumes dont celui de Bouna se mettent en place.

Créée dans le tout début du xvii<sup>e</sup> siècle, la dynastie des souverains de Bouna qui remonte, en ligne droite, à son fondateur, Bunkani, était donc déjà vieille de près de trois cents ans au moment de la conquête française. De ces siècles d'histoire précoloniale, les sources orales ont permis de reconstituer la trame ainsi que les structures socio-politiques qui en font un modèle de royaume presque unique en son genre : passage du pouvoir en alternance entre trois branches du clan royal, promotions et « cursus honorum » à l'intérieur de ce clan, etc.

La juxtaposition, au sein de la cité, des quartiers royaux et des quartiers marchands a créé les conditions de l'avènement d'une véritable civilisation urbaine, sur une base multiethnique et multireligieuse, préfiguration en quelque sorte de la Côte-d'Ivoire d'aujourd'hui. Dès la fin du xix<sup>e</sup> siècle, les guerres de Samori, la pénétration puis l'occupation coloniale vinrent bouleverser l'environnement dans lequel le royaume s'était développé : les caravanes cessèrent d'irriguer le royaume qui, situé en dehors de l'aire des plantations de café et de cacao, entra dans des phases de décadence irréversibles.

*Jean-Louis Boutillier est directeur de recherche à l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM). Économiste et anthropologue de formation, il a effectué de nombreux séjours en Afrique de l'Ouest pour y travailler principalement sur des problèmes de développement : entre autres, il a publié divers travaux sur la Moyenne Vallée du Sénégal, les zones cacaoyères de Côte-d'Ivoire, les structures foncières au Burkina Faso.*

### **Collection dirigée par Jean Copans**



ISBN : 2-86537-371-1