



**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures  
et les Identités (GIRCI)**

École Doctorale ETHOS (Études Sur l'Homme et la Société)  
Revue semestrielle

#### AUTEURS

Benjamin DIOUF, Mame Birame NDIAYE, Babacar  
FAYE, Daouda SENE, Ndèye NGOM, Mamour  
DRAMÉ, Papa Abdou FALL, Yendifimba Dieudonné  
LOUARI, Tétuan FAHO, Samba DOUCOURÉ,  
Mouhamadou M. DIÈYE

**Université Cheikh Diop de Dakar-Sénégal**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines  
B.P. 5005

Adresse email : [girci.ethos@ucad.edu.sn](mailto:girci.ethos@ucad.edu.sn)

Online : <https://girci-ucad.sn/revues/>

**Groupe Interdisciplinaire  
de Recherche sur les Cultures  
et les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

# LES CAHIERS DU GIRCI 02



**Sociétés, mobilités  
et identités**

LES CAHIERS DU GIRCI 01

**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et  
les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines Ecole Doctorale ETHOS  
(Étude Sur l'Homme et la Société)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

**LES CAHIERS DU GIRCI**

**Numéro 02**

**Sociétés, mobilités et identités**

**Octobre 2023**

**ISSN: 3020-0490**

## **© Les Cahiers du GIRCI, 2023**

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

Les Cahiers du GIRCI

**ISSN : 3020-0490**

Contact : [girci.ethos@ucad.edu.sn](mailto:girci.ethos@ucad.edu.sn)

Site web : <https://girci-ucad.sn>

Numéro : 02

Octobre 2023

## **Présentation du Laboratoire GIRCI**

Le laboratoire GIRCI est à l'initiative de la revue dénommée Les Cahiers du GIRCI. Il s'agit d'une revue savante qui se veut un espace de réflexions, de recherches et de productions critiques et autocritiques sur l'Afrique et le reste du monde depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Répondant à des exigences épistémologiques et méthodologiques, Les Cahiers du GIRCI se sont fixés comme objectif de repenser et redynamiser les réflexions et analyses sur diverses caractéristiques sociales, politiques, culturelles des sociétés antiques et contemporaines, notamment en Afrique, tout en faisant état des ruptures et/ou continuités observées dans le temps et dans l'espace.

Aussi la Revue favorise-t-elle l'amélioration des productions scientifiques touchant tous les domaines des sciences humaines et sociales, passant par la littérature, et résultant des rencontres, colloques, conférences, séminaires, webinaires que le GIRCI organis

## **Axes de recherche**

**Axe 1** : Culture et politique

**Axe 2** : Identités, société et migrations

**Axe 3** : Savoirs et mémoires endogènes

**Axe 4** : Genre et enfance

**Directeur de la publication** : Babacar Mbaye Diop

**Directeur de la rédaction** : Pierre Mbid Hamoudi Diouf

**Comité scientifique** : Mamadou Timéra, Amadou Oury Bâ, Ute Fendler (Allemagne), Daha Chérif Ba, Pape Sakho, Hamidou Talibi Moussa (Niger), Mounkaila Abdo L. Serki (Niger), Cyrille Koné (Burkina-Faso), Thierry Ezoua (Côte d'Ivoire).

**Comité de rédaction** :

Alioune Diaw, Papa Abdou Fall, Ismahan Soukeyna Diop, Philippe Abraham Tine, Mame Birame Ndiaye, El Hadji Malick Sy Camara, Serigne Sèye, Samba Diouf, Serigne Sèye.

## Sommaire

PREMIERE PARTIE : IDENTITES, SOCIETES ET MIGRATION..... 15

**Influences religieuses égyptiennes dans le monde grec : l'exemple du Phédon de Platon**

Benjamin DIOUF ..... 17

**La migration saisonnière à Dakar face au Covid-19 et ses conséquences dans le monde agricole**

Mame Birame NDIAYE ..... 29

**Mondialisation et uniformisation des cultures**

Babacar FAYE..... 47

**Souleymane Bachir Diagne : l'uniformisation à l'épreuve de la décolonisation**

Daouda SENE..... 59

**Le capital de mobilité et la question du choix des modes de transports des Dakarois**

Ndèye NGOM ..... 69

DEUXIEME PARTIE: SAVOIRS ET MEMOIRES ENDOGENES..... 85

**Des Classifications de l'eau au Sénégal et imaginaires : premières données d'une recherche exploratoire en langue wolof**

Mamour DRAMÉ, Monika Christine ROHMER ..... 87

**Tempels et la philosophie africaine : la figure du père, entre acceptations et contestations**

Papa Abdou FALL..... 107

**Investiture coutumière au Núngu : la traditionnalité dans les soubresauts d'une société moderne**

Yendifimba Dieudonné LOUARI, Tétuan FAHO..... 123

**Mémoire africaine et transculturalité dans l'art africain contemporain**

Samba DOUCOURÉ ..... 141

**Le musée au Sénégal : entre le marteau colonial et l'enclume de la modernité**

Mouhamadou Moustapha DIÈYE ..... 159

# **INVESTITURE COUTUMIÈRE AU NÚNGU : LA TRADITIONNALITÉ DANS LES SOUBRESAUTS D'UNE SOCIÉTÉ MODERNE**

**Yendifimba Dieudonné LOUARI  
Tétuan FAHO**

Université Joseph KI ZERBO,  
Ouaga/Burkina Faso

## **Résumé:**

Banfora, Diabo, Diapangou, Dori, Guénon, Rizziam, Sebba, Soubéira, Tenkodogo, Zoaga, pour ne citer que ceux-là et aujourd'hui Fada N'Gourma, sont autant de villes et villages du Burkina Faso dont les chefferies traditionnelles connaissent deux chefs pour le même trône. La situation est très préoccupante au regard des conséquences politiques, sociales et économiques qu'engendre cet état de fait. Pour le cas spécifique de Fada N'Gourma, de son nom d'origine Núngu, chef-lieu du diema (territoire) du Núnbado, la situation du bicéphalisme s'enlise au point de détériorer fortement le climat de paix et de cohésion sociale. Toute chose qui interpelle le monde de la recherche à la réflexion afin d'y porter un regard analytique. Sous l'angle de l'anthropologie culturelle, nous tenterons d'interroger l'histoire et le contemporain, pour un meilleur discernement du phénomène. Nous aboutirons à des propositions d'orientation de cette entité de gouvernance traditionnelle, pour sa meilleure participation au processus de développement politique, économique et social.

## **Mots – clés :**

chefferie traditionnelle, tradition, coutume, bicéphalisme, cohésion sociale

## **Abstract :**

Banfora, Diabo, Dori, Guénon, Rizziam (for more than forty years), Sebba, Soubéira Tenkodogo, Zoaga, Diapangou to name few among others and today Fada N'Gourma, are all cities and villages whose traditional chieftaincies have two chiefs for

the same throne. The situation is very challenging in view of the political, social, and economic consequences that this state engenders. In the specific case of Fada N’Gourma, whose original name is Núngu, the capital of the Núnbado diema (territory), the situation of two chiefs is becoming so serious that it is damaging the climate of peace and social cohesion. Anything that challenges the world of research to reflection and to find a solution for the present and the future. From the angle of cultural anthropology, history and the contemporary will be examined, for a better discernment of the phenomenon. We will end up with proposals for the orientation of these traditional governance entities, for their better participation in the process of political, economic, and social development.

**Keywords:**

traditional chiefdom, tradition, custom, bicephalism, social cohesion

## Introduction

Toute société, qu'elle soit traditionnelle ou moderne partage, à travers ses membres, une certaine perception de leur identité, de son héritage culturel et historique, de ses intérêts, de ses valeurs institutionnelles : ses membres sont en interaction permanente pour connaître au cours de son histoire une fracture de son tissu social. Elle définit son organisation, ses méthodes d'évolution, ses méthodes de développement socioéconomique ses normes sociales. Contrairement à certaines sociétés traditionnelles à pouvoir politique non centralisé, la communauté *Gulmance* à l'Est du Burkina Faso, s'organise autour d'un chef qui a une certaine prépondérance sur les autres membres.

Dans le *Núngu*, espace géographique de la chefferie de Fada N'Gourma, ce souverain avait de part le passé droit de vie et de mort sur les membres de sa communauté et selon la conception du groupe, il est une sorte de puissance spirituelle, une divinité. Les transitions de règne sont parfois faites de soubresauts et de retentissements du fait des enjeux du pouvoir ; mais, surtout de nos jours, par d'autres facteurs intérieurs et extérieurs souvent non pris en compte. La dernière en date et qui a suscité le besoin de comprendre le phénomène concernant l'événement de 18 mai 2020 qui a vu l'investiture de deux souverains pour le même fauteuil royal avec son corolaire de chaos et de conflits internes. Quel est le maillon culturel qui a failli ou quel levier n'a-t-il pas été activé pour qu'advienne une tel "tohu-bohu"? Pour une bonne appréhension de la situation, il sied pour nous d'adopter une démarche à cinq axes. Quels sont les acteurs et dans quel contexte se déploie l'évènement ? A quel moment se déroule-t-il et quel en sont les enjeux ? Enfin, quelles sont les perspectives d'une succession apaisée pour une cohésion sociale dans le *Núngu* ?

Nous partons du postulat d'une part que les conflits de succession à la chefferie traditionnelle tirent leurs origines d'enjeux internes mais surtout externes à la communauté, et d'autre part que les mécanismes de désignation du futur souverain et les techniques de résolution des conflits qui y sont liés, doivent être tirés des tréfonds de la tradition. L'objectif de cette étude sera alors dans un premier temps, d'identifier les acteurs et de définir ses mani-

festations, puis de déceler les mécanismes culturels à actionner pour amoindrir ou même éviter des conflits de succession, dommageables pour le vivre-ensemble et le bien-être social. Notre analyse se fera à la lumière de l'anthropologie culturelle. Mais auparavant, il convient de s'interroger sur la démarche que nous suivrons et ses fondements.

## **I. Démarche théorique et méthodologique**

### ***1. L'anthropologie culturelle***

L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss définit l'anthropologie comme :

« La connaissance globale de l'homme, dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne. » (Lévi-Strauss 1958 :388).

De l'avis de Jean-François Baré, il n'y a pas lieu de douter de la nécessité de « l'approche directe » des cultures ou des sociétés, ou des deux, et de son « caractère heuristique » ; c'est certainement l'un des acquis les plus précieux de l'anthropologie contemporaine. Si l'anthropologie peut prétendre à un embryon de scientificité, c'est probablement là qu'il trouve son origine. Mais on peut ici, pour nourrir la réflexion, pousser l'interrogation plus loin. Pour Baré toujours, si la pratique du terrain consiste à habiter au sein d'une communauté ou près d'elle selon des modalités diverses (prêt, titre gratuit, location, achat éventuel d'une maison), on ne voit pas ce qui la différencie de celle de toute personne qui se déplace; s'il s'agit de se renseigner oralement sur les institutions ou les us et coutumes, on ne voit pas ce qui différencierait alors le terrain anthropologique de ce que fait quotidiennement tout immigrant, pour des raisons non moins urgentes que celles d'un anthropologue.

L'anthropologie culturelle a pour objet l'étude de l'être humain et des sociétés humaines dans leur versant culturel. L'anthropologie entretient donc nécessairement une relation fondatrice avec le fait culturel. Elle aborde les questions de représentation par la parole ou par l'image. Depuis au moins un siècle, l'anthropologie culturelle nouveau concept, a fait de la culture son objet propre de recherche. Dans ce sens, des travaux sur l'interaction de la culture et la personnalité d'une part ainsi que les relations internes entre les aspects d'une culture, qui nous fait mieux saisir sa nature de celle-ci et le jeu de ses éléments constitutifs d'autre part, représentent un progrès dans le même sens. Un troisième aspect de cette recherche sera la mise en exergue des études d'acculturation qui constitueront le couronnement de cet édifice.

Celles-ci reposent sur l'observation directe et non plus sur des reconstructions hypothétiques et ajoutent le facteur « temps » à l'analyse des cultures. Elle implique aussi des recherches psychologiques plus rigoureuses puisqu'elle étudie les motifs qui provoquent soit la persistance d'éléments culturels, soit leur réinterprétation en raison des phénomènes que nous avons appelés « foyers de culture » ou « tendance culturelle. (Melville 1950 : 275)

De l'avis de Melville, la différence entre l'anthropologue et l'homme de laboratoire n'est pas que celui-là est une variété d'historien et celui-ci un homme de science. Le laboratoire du spécialiste de la culture est un laboratoire historique. Le savant dans ses expériences en laboratoire travaille à garder une variable parmi toutes celles qui entrent dans la chaîne causale constante. Ce procédé, dit-il, lui permet de formuler des lois c'est-à-dire d'affirmer que dans certaines conditions certains résultats se produiront.

Dans les disciplines traitant de phénomènes historiques, le contrôle de l'expérience ne saurait s'exercer de la sorte. Le recours est de facto fait à des contrôles qui se manifestent dans des séries d'événements mutuellement liés. La question qui revient constamment est donc de savoir si l'étude anthropologique devait viser à reconstituer l'histoire du développement de la culture humaine et des cultures particulières, ou à découvrir les grands principes ou

les formes, les structures et les relations qui permettront d'énoncer des « lois » valables.

Quand nous avons étudié l'histoire d'une seule culture et que nous comprenons les effets du milieu et les conditions psychologiques qui en découlent, nous avons fait un pas en avant, car nous pouvons alors rechercher dans quelle mesure les mêmes causes ont agi sur le développement d'autres cultures ».

« La complexité du développement culturel est si grande et les conditions qui déterminent le cours des événements historiques sont si indépendantes, sur le plan logique, que la tentative de donner une explication valable de l'histoire de toute société individuelle par rapport au type biologique, au langage et à la culture paraît sans espoir. » (Melville 1950, 2)

## ***2. Démarche méthodologique***

Travailler autour d'un tel fait culturel et social impose à la recherche un travail terrain sans lequel on ne peut aboutir à des résultats probants. Conscient de cette situation, nous avons écouté les acteurs internes aussi bien qu'externes du problème. Non pas toujours de façon directe, mais par l'entremise des médias, des réseaux sociaux. Nous avons aussi écouté, interviewé, enregistré, des hommes de sciences, des acteurs politiques. Les émissions interactives des chaînes de radio et de télévision du Burkina Faso ont beaucoup abordé la question, toute chose qui a eu pour avantage de nous permettre une lecture de la situation sous forme de sondage de la population. Nous avons enrichi les données avec un nombre important de coupures de journaux de presse écrite. La collecte d'information nous a aussi conduit dans la bibliothèque centrale de l'Université Joseph Ki-Zerbo, où nous avons consulté la thèse de doctorat de troisième cycle de Georges Madiéga, 1978, intitulée : *Le nord Gulma précolonial : Haute-Volta : Origine des dynasties, approche de la société*. Il faut noter que cette thèse a plusieurs fois été citée comme référence pour justifier ou réfuter certains points de vue qui ont animé le conflit.

Les réalités anthropologiques se prêtent d'une manière presque nécessaire à deux types d'approche à peu près inconciliables en toute rigueur », alors que « les deux démarches, sont à l'évidence pertinentes si l'on admet, d'une part qu'il y a des règles de fonctionnement et des modalités d'expression générales de l'esprit humain, d'autre part qu'il y a, dans toute société, un rôle spécifique des institutions, des hiérarchies sociales et des corps de croyance qui, à la fois, les expriment et les mettent en œuvre. (Marc Augé 1978, 139-154).

Mener un tel travail aussi sensible aux premières heures du conflit aurait été incendiaire et n'aurait pas produit les effets escomptés. Nous nous sommes alors imposé ce temps d'apaisement au vu du contexte.

L'information anthropologique ne relève nécessairement ni de l'oral ni de l'écrit, mais des deux, encore que l'un des apports immédiats de l'enquête anthropologique semble constituer dans la mise en évidence de savoirs et de conceptions collectivement partagés, inconnus et indécibles autrement, et donc procéder plutôt au départ d'une approche orale (Baré 1995, 35).

## **II. Contexte historico-politique et manifestation de la situation**

### ***1. Contexte historique et politique***

Le *Gulmu* est un espace géographique et ethnique qui occupe la quasi-totalité de la région de l'Est du Burkina Faso. Coïncidant avec le découpage administratif du pays, le *Gulmu* représente la région de l'Est avec pour chef lieu de région Fada N'Gourma de son vrai nom traditionnel *Núngu*. Du point de vue de l'organisation politique traditionnelle, le *Gulmu* regroupe plusieurs entités appelées "*diema*". Le *diema* est une entité autonome. Le *Núngu* en est un, mais a une certaine suprématie sur les autres *diema*, soit de façon acquise de par le passé grâce à sa puissance armée et une suprématie de fait en raison du droit d'ainesse qu'il a sur les autres en dehors du *diema* de *Majuali*. Le souverain du *Núngu* est

*Núnbado* qui signifie par décomposition “*chef du Núngu*”. Sans être le chef suprême du *Gulmu*, le *Núnbado* exerce une influence sur cet espace territorial.

L’organisation politique au *Gulmu* pourrait alors se présenter en résumé comme suit :

1. *Diema du Núngu où s’exerce directement l’autorité du Núnbado ;*

2. *Les Diema indépendants du Núnbado : Maajuali, Pamma, Tambariga et les Diema du Nord Gulmu (Bilanga, Piela, Bongandini, Thion et Kuala), Macakoali. Le diema de Namuíno créé par les autochtones et qui n’a jamais été sous domination des Burkimba grâce au pacte conclu entre leur ancêtre Suabado, (chef qu’on y a trouvé) et Jaba Lompo, fondateur du premier royaume*

3. *Les diema autonomes*

a. *Japkangu : qui, tout en reconnaissant la souveraineté du Núnbado, a toujours été en guerre avec Núngu. Le Bado de Japkangu était considéré comme un des grands Tadamba (chef de guerre) du Núnbado.*

b. *Kparcaga : Yanyua (bado de Kparcaga) était aussi un grand tadamba du Núnbado.*

c. *Le Gobnangu du Maali*

d. *Jabo*

e. *Les diema des Yaana que sont Komin –Yanga (Laomigu) Sudugi (Nabangu) Kamséongo, Yondé (Yutenga). (Louari Dieudonné, 2018: 58)*

## **2. Manifestation de la conjoncture**

La course pour le pouvoir au Núngu advient lorsque décède le *Núnbado*. Elle met en compétition les princes éligibles que départage un collège électoral qui, guidé par plusieurs règles traditionnelles, coutumières et mystiques, désigne l’heureux candidat autorisé à être pris en charge par le même collège pour son investiture. La définition des conditions de l’éligibilité cependant fait objet de contestations par l’un ou l’autre des candidats ou même des clans. Selon l’historien Georges Madiéga, la succession au trône est ouverte à tous les princes des *cuuna* (clan), pouvant briguer le pouvoir. « Quand un *bedo* mourrait, on disait *ki diegu yaani* « le *diegu* est devenu libre », pour signifier qu’il y a vacance du pouvoir. Tout *barijo* membre de la famille régnante dont un ancêtre

aussi éloigné soit-il a été bedo, pouvait prétendre à la succession.» (Madiaga 1978, 513)

Dans un proverbe du 30ème Núnbado Yuabili, il dit : Li kunandieli ya ba sala pienga, a mola n gbéni ; Li nún bali, caca pien biga wan kan je ; ce qui veut dire : si le fourmillion se voit offrir le produit du sacrifice, c'est qu'il n'y a plus de musulmans. Au trône du Núngu, un prince déchu ne peut y prétendre. Interviewé par le journal en ligne Lefaso.net et publié le 26 mai 2020, le professeur Talardia Thiombiano par ailleurs prince du Núngu, atteste que dans un passé récent, le 31ème Nunbado Kupiendieli, et un ancien administrateur civil ont produit un écrit qui précisait que dans le Núngu : " si ton père n'a pas été chef, tu ne peux prétendre à la succession. Il affirme que pour sa part, contrairement à d'autres royaumes, notamment chez certains royaumes mossis où la succession se fait de père en fils, au Núngu, tous ceux qui sont princes notamment les Thiombiano peuvent prétendre à la succession.

Depuis le 18 mai 2020, le Núngu est tombé dans un système de bicéphalisme avec d'un coté le Núnbado Untaamba, investi le 15 mai 2020 et de l'autre le Núnbado Hampaali, investi trois jours plus tard c'est à dire le 18 mai 2020. Cette situation s'est suivie d'un véritable tumulte avec des heurts entre partisans de camps adverses.

Interrogeant l'histoire, il s'avère que de telles situations ont déjà caractérisé le royaume avec à chaque occasion, des conséquences tant politiques, coutumières que sociales. La première situation de bicéphalisme s'est produite en 1895 et n'avait duré que treize jours. Les rois mis en cause étaient Bancandi, l'élú du collègue successoral et Yentugili, le bado auto-proclamé. Le colon nouvellement arrivé porte main-forte à Bancandi ; Yentugili est assassiné. Plusieurs diema sont attaqués et détruits comme Japkangu, Bilanga, avec en sus, un conflit entre deux clans.

La seconde est survenue pendant le règne du Núnbado Simadali et l'a opposé à un roi choisi et investi par l'administration coloniale. Accusé de faire des sacrifices humains par l'administration coloniale, Simadali est arrêté, destitué de son vivant, et mis en prison. Sur initiative du colon, Hamcuuli se verra investi, du vivant de son prédécesseur. Cette situation créa un imbroglio coutumier

parce que traditionnellement, un roi ou un chef ne peut être déchu. L'investiture est à vie et seule la mort le détache du trône. La situation a duré jusqu'à la mort du bado déchu avec pour conséquence, la création d'une seconde cour royale. Depuis ce temps, et dans un souci d'apaisement, le pouvoir au Núngu est géré de façon alternée entre ces deux familles et ce jusqu'au 31ème roi le Núnbadó Kupiendieli.

La troisième situation de bicéphalisme est celle en présence qui, à la quête du 32ème roi, voit l'investiture de deux princes, l'un issu d'un clan exclu du pouvoir depuis les indépendances, et l'autre, dont le père est le 30ème successeur de Diaba Lompo, le fondateur du royaume.

### **III. Enjeux de la situation**

Pour définir les enjeux du phénomène, une réponse aux questions suivantes serait un facteur favorable. Nous les aborderons une à une, selon un ordre que nous nous sommes librement imposé. Selon la tradition, les deux candidats étaient-ils éligibles ? La réponse serait affirmative lorsque l'on considère la disposition dit qu'il faut jouir du statut de prince pour l'être ; et ce qui révèle de l'historien Georges Madiéga cité plus haut en la matière. Cependant, en faisant lecture du proverbe de 30ème roi qui écarte de la possibilité de candidature, tout prince déchu, et en considérant la note produite par le défunt chef, la réponse devient négative pour Untaamba mais reste affirmative pour Yampanli. Il se pose cependant d'autres questions subsidiaires à savoir, à partir de quel instant une pratique coutumière s'érige en norme traditionnelle ; autre dit, il est primordial de savoir, dans la tradition, par qui et dans quelle condition, les règles de conduite sont établies.

Quels sont les membres du collège successoral qui ont élu l'un ou l'autre roi ? Dans le droit coutumier, quels sont les membres du collège électoral habilités à siéger en pareille circonstance ? Il faut relever que le choix du candidat est assuré par un collège électoral composé de quatre membres.

L'institutionnalisation d'un collège électoral dans le processus d'installation du bado des Gulmance s'est faite à travers le temps et des circonstances très bien connus et annoncées

par des baantiadi, garants de l'histoire. Le collège électoral se compose aujourd'hui de quatre grands ministres que sont Teidaano, O Dankaadima, Diebado et Tanbado (Louari Y. Dieudonné 2018, 120).

À cette interrogation, ni pour l'un, ni pour l'autre, la réponse ne peut-être oui. À l'analyse de la situation, le collège en charge de la désignation du roi ne s'est constitué dans son entièreté pour le choix d'aucun des candidats. Autant dans l'un que dans l'autre cas, il y a eu de grandes défections. Et l'on est en droit de s'interroger sur la validité des désignations du point de vue purement traditionnel.

Le rituel d'investiture a-t-il été respecté ? Outrément dit, les étapes obligatoires du rituel ont-elles été honorées et sous l'égide de quel officiant ? Force est de constater que si l'un a exécuté les étapes importantes de consécration, l'autre s'en est vu empêché. Comme nous l'écrivions dans notre thèse de doctorat unique en 2018, après des entretiens avec des personnes ressources dont Frédéric Tankoano et Michel Combari, respectivement des bantiaadi (griots) badili et gangaali, et tous instituteurs à la retraite :

C'est à partir de l'instant de l'annonce de la nouvelle à l'heureux élu, que débute le rituel d'investiture qui durera sept jours et sept nuits. Ce rituel se fait en trois étapes à savoir :

1. l'étape de la première nuit qui consiste pour le nouvel élu, à parcourir certaines diedi (concessions) et à rejoindre son kogidieli avant le lever de jour ;
2. l'étape du kogidieli qui voit le bado interné durant sept jours et sept nuits dans une maison de retraite ;
3. l'étape d'investiture du septième jour qui marque la sortie solennelle (Dieudonné 2018 : 138)

La première étape, qui est aussi fondamentale se déroule la nuit du jeudi à vendredi pour s'achever avec l'entrée dans la maison de retraite avant le lever du jour de la matinée du vendredi, d'où il ne ressort que sept jours plus tard c'est à dire le vendredi, jour sacrificiel.

L'étape trois aurait été bien respectée par tous. Quant à l'étape deux, de part la tradition, l'entrée dans la maison de retraite se fait la nuit du jeudi et la sortie pour l'investiture solennelle sept

jours plus tard : elle permet l'accomplissement des actes sacrés un vendredi, jour sacrificiel. Si l'un des candidats est resté dans la contingence, l'autre sous le coup de l'enjeu temps, l'intègre la nuit du dimanche au lundi, pour en ressortir un lundi.

En outre, la nuit de la désignation consacre les rites suivants dans des familles bien précises. Le passage dans le cuuli de Teidaano marque ce que l'on peut appeler « l'acte de concession », la prestation de serment chez O Badonataanu, l'offrande sacrificielle dans la cour du défunt Núnbado, l'étape de la famille gardienne du bracelet sacré de Untaani pour le sermon, le renforcement du pouvoir dans O Malmaangu n ni, et enfin la stabilisation du pouvoir dans la famille Conbiani.

Il est à relever que comme l'a dit le 28ème Núnbado Yentangu le 15 janvier 1976 dans un interview accordé à Georges Madiega, il existe dans le système coutumier qui régit l'investiture, des mécanismes de parade à d'éventuelles difficultés :

« J'ai repris l'itinéraire que l'élu doit faire pour son intronisation coutumière :

- Chez le Teidaano. C'est lui qui choisit le bado ;
- Chez O badonataanu ;
- Dans la famille des forgerons. Après ma sortie de ce diegu, des coups de fusils ont été tirés pour annoncer l'intronisation.
- Puis je suis revenu chez moi où on m'a donné l'eau blanche et je me suis rendu, accompagné par une foule, dans le Kogidieli ».

À l'analyse de la situation présente, on retient que, de ce parcours, trois étapes ont été escamotées. Il s'agit de l'étape de diegu du bado défunt, celle de la famille gardienne du bracelet de Untaani, et la famille du choix des tab pkalipiamu. Aussi, à cause de la suspension de Teidaano de ses fonctions par Yuabili 30ème Núnbado, le parcours d'investiture de 31ème Núnbado s'est aussi vu modifié. À ce titre et en guise d'exemple nous a dit Michel Combari le 27 février 2017, la cérémonie d'investiture de sa Majesté Kupiendieli, dans le parcours des familles, a changé de processus selon l'itinéraire suivant :

1<sup>ère</sup> phase : Dans la famille O Badonataanu

2<sup>ème</sup> phase : Au sortir de cette famille, le postulant est conduit devant un grand fétiche au secteur N° 8, devant lequel, O Tadanbenjua offre de l'eau naturelle et sacrifie un œuf de poule pour demander protection et longue vie pour le futur bado. On demande aussi la paix, la prospérité du royaume dont il aura la charge.

3<sup>ème</sup> phase : O Malmaangu n ni (famille des forgerons).

La suite du rituel de la cérémonie investiture reste sans changement.  
(Louari Y. Dieudonné, 2018 : 322)

Aux questions « Qui a le mérite d'occuper le trône du *Núngu* ? » et « Quel sort réserve-t-on au déchu, s'il doit y en avoir ? », nous retenons que l'objectif de cet article est d'analyser les conditions d'éligibilité et d'intronisation d'un nouveau souverain (*Núnbado*) selon le droit coutumier. Cependant, il faut relever que dans la loi traditionnelle *gulmance*, et ce, au-delà du *diema* du *Núngu*, un *bado* (roi ou chef) investi ne peut être destitué. L'investiture est à vie et seule la mort libère du trône. La destitution ou la démission de la royauté est quasi impossible dans la tradition *gulmance*.

Il est aussi crucial de s'interroger sur les conséquences d'un système de bicéphalisme sur la société, et ce dans un contexte d'insécurité généralisé. Quelles en sont les causes, et quelles perspectives pour un *Núngu* unifié autour d'un seul roi dans l'optique de son rayonnement socio-économique ?

À la sortie du combat culturel de la négritude qui consacre la détermination d'une différence de valeurs entre les civilisations africaines et européenne et couronnées par un refus catégorique de l'assimilation, les sociétés africaines optent pour un recours aux sources pour orienter et éclairer un monde en perpétuelle mutation. Cela implique une adhésion et une foi en la pertinence de certaines pratiques traditionnelles et coutumières en dépit de l'unanimité qui se dégage quant à la nécessité de l'épurer comme de l'eau de mer qui se libère toujours des impuretés. La mise en doute de l'efficacité et de la pertinence des normes traditionnelles aura le risque de susciter en cette jeunesse frileuse d'échec, un non engouement. Quel retour et quel recours aux sources susciter en cette jeunesse, lorsqu'elle émet des doutes quant à la qualité de la gouvernance

traditionnelle, même si, pour certains, se référant aux commentaires de crises, le problème ne se situe pas dans les traditions, mais plutôt au niveau de ceux qui en sont les garants.

Un second volet est la détérioration du climat social, avec son corolaire de conflits communautaires et de combats fratricides. Sans stabilisation de la question de succession au trône, tout processus de transition creusera davantage la fissure au sein des familles princières du *Núngu* avec extension possible dans les chefferies dont il a la charge.

Pour des besoins de construction des institutions traditionnelles par chaque *bado*, il se crée un effritement de clans garants de ces institutions et du même coup des cellules sociales. L'altération de la paix et de la cohésion sociale ébranle toute la communauté sociale, créant ainsi un terreau fertile pour la prolifération de l'insécurité, voire du terrorisme. Un autre risque demeure celui de la perpétuation de la situation créant pour le royaume une mort programmée. Ces autorités se verront de moins en moins consultées au niveau national et même locale, car faire allégeance à l'un induit la non reconnaissance de l'autre, toute chose qui conduit à la ruine lente mais sûre de l'institution.

Quant aux causes de la crise sociale afférente au bicéphalisme, il faut noter les causes endogènes et exogènes au *Núngu*. L'absence de cadre de dialogue et de concertation entre les familles princières, les germes de la division semés dans les familles par certains acteurs politiques et la perte des valeurs socioculturelles débouchant sur le gain facile expliqueraient en partie la recrudescence du bicéphalisme dans la gestion des sociétés traditionnelles africaines.

#### **IV. Canaux de stabilisation**

Il y a lieu de prime abord de s'interroger sur comment sont édictées les règles ou les pratiques coutumières et traditionnelles ? Il serait injuste d'affirmer qu'elles sont faites selon les situations. Cependant, il faut reconnaître que toute loi traditionnelle est édictée pour résoudre un problème précis, rectifier une pratique, réparer un tort ou une injustice... Le *bado Tukulumu (1439-1493)*, après s'être rendu compte par la grâce d'un vieil homme, de la gravité

de l'erreur qu'il commettait en donnant la mort à toutes celles de ces femmes dont l'enfant naissant ne lui ressemblait pas, en écrivant « *A kaadi n po yaali n bia* », qui signifie, « *tu écarter pour moi ce qui est mauvais* », institua le ministère de *O Dankaadima*. Il a depuis cette période sur décret du roi, la charge de nommer les chefs de villages et les *Cancankoanbala* (les ministres). Il a aussi la responsabilité de protéger le *bado* pendant le rituel d'investiture.

Il en a été de même avant lui du ministère de *Teidaano*, institué par *Untaani* troisième successeur de Diaba Lompo, pour faire respecter sa volonté quant à sa succession. *Teidaano* a toujours la garde du trône vacant et responsable du collège successoral. La règle traditionnelle pourrait alors être un principe annoncé à un moment donné de parcours, par un roi, et qui peut prendre effet à partir de la date qui aurait été donnée et s'applique à la postériorité.

La tradition fait référence à un ensemble de pratique, de croyances, de modes de pensée qui ont été hérités du passé. Elle implique de ce fait des observations, des doctrines, des croyances particulières, une façon de penser le monde, de considérer les autres et d'interpréter la réalité, etc. » (Paré 2003).

De cette définition, on peut alors retenir que la tradition n'est pas simplement le passé, qu'elle se valide par le présent ; elle n'est pas un système clos, elle ne piétine pas. Le problème de la société traditionnelle en général et de la chefferie traditionnelle de façon particulière, tire sa source dans le caractère informel des règles qui les régissent, ce dans un monde où le droit législatif se fait seule norme sociétale. Il est alors impératif que soient édictées en appui à la mémoire collective orale, des règles spécifiques à chaque société et qui s'imbriquent dans les textes fondamentaux du fonctionnement « démocratique » du pays. De notre avis, il y a nécessité que s'y impliquent les garants de ces traditions ainsi que les intellectuels avisés de ces questions. Le pouvoir traditionnel étant, contrairement au pouvoir moderne, une question d'héritage, il est porteur de certaines valeurs utiles pour la société que ne pourrait garantir le principe de démocratie qui serait d'ailleurs désavouer une lignée. Il sied donc d'élaborer des textes législatifs régissant et encadrant la chefferie traditionnelle et coutumière

en tenant compte des spécificités socio-ethniques du pays et des valeurs communautaires.

Il faudra nécessairement faire une distinction de sens entre tradition et coutume qui, elle, renvoie à un usage social établi à travers la répétition sur une longue période. La coutume reflète, à certains égards, le *modus operandi* de la tradition puisqu'elle transfère le passé dans un présent et préserve de la sorte le principe de la continuité. La coutume devient tradition lorsqu'à la suite d'un long processus celle-ci acquiert un niveau élevé d'importance.

De façon plus pragmatique, l'association Racine dans son appel aux autorités politiques, administratives, traditionnelles et coutumières sur la situation de la chefferie traditionnelle et coutumières au Burkina Faso, reconnaît l'urgence de l'élaboration et de la mise en œuvre d'un statut de la chefferie traditionnelle et coutumière. Un tel outil permettra de définir la place, le rôle, les droits et les devoirs des personnes garantes de la tradition et, surtout, de baliser les règles de succession au trône. Il sauvera conséquemment cette institution endogène de gestion et de régulation sociale qu'est la chefferie traditionnelle des conflits communautaires.

Dans l'environnement culturel du Burkina Faso, une pratique traditionnelle est très présente et se fait à toutes les échelles de l'organisation sociale. Il s'agit de la parenté à plaisanterie ; elle existe en deux ou plusieurs communautés ethniques et dans une famille, entre le petit fils ses grands-parents, ou entre un beau fils et les frères et sœurs âgés que sa femme. Pour le cas d'espèce, les Gulmance sont en parenté de plaisanterie avec les Yaadese, de moose du Nord du Burkina Faso. C'est un système d'amusement à travers lequel les antagonistes se livrent à une rivalité singulière : celle d'accabler son adversaire d'injures grossières, de menaces de toutes sortes, de l'humilier de sorte à la tourner en dérision. Toute cette bataille n'est qu'une mise en scène, une pure plaisanterie sans aucune animosité.

Entre des deux communautés, il existe un pacte de non-agression. Il s'agit d'un contrat qui renforce la solidarité, l'entente et la cohésion et qui interdit toute forme d'agression physique ou intime. En outre cette institution sociale autorise des écarts de comportement et de langage. Ce levier actionné, il devient une opportunité de défoulement. Ainsi donc, cette communauté aurait

pu servir d'intermédiaire entre les partisans des camps adverses et éviter toutes confrontations physiques dommageables à tous.

Un dernier aspect important sera d'accorder une participation active de cette institution traditionnelle à l'animation de la vie communautaire en tant qu'entité représentative. La présence des chefs traditionnels dans l'arène politique partisane comme cela se fait aujourd'hui, participe au désaveu et à la discréditation de l'institution. Lorsqu'un souverain répond d'une partie politique, et au vue de la grande dépendance que les membres de l'organe territorial traditionnel dont il a la charge, ont vis-à-vis de lui, le jeu démocratique s'en trouve faussé : il n'est plus question d'un choix libre, valeur cardinale de la démocratie ; le choix du souverain s'imposant à tous. C'est d'ailleurs la manivelle qu'actionnent les partis politiques dès que l'occasion leur est offerte à travers des pratiques peu vertueuses dans la recherche de l'électorat ou dans la volonté d'asseoir sur le trône, une personne qui leur sera favorable. Les chefs traditionnels aux différents niveaux des instances démocratiques pourraient être représentés selon un cota qui serait défini par la loi. Cela leur évitera le « partisanat » des démocraties occidentales, facteurs de séparation et de désunion.

## Conclusion

Il est incontestable aujourd'hui que la chefferie traditionnelle au Burkina Faso est une institution qui participe à l'animation de la vie politique. Entité fortement régie par le droit coutumier propre à chacune, elle se trouve confrontée à plusieurs facteurs endogènes comme exogènes qui entravent son plein épanouissement. Absence d'unanimité sur les contenus des règles en matière de succession, bicéphalisme institutionnel avec son corolaire de conflits, de crises sécuritaires et de désaveux sont la réalité de plusieurs chefferies à l'image du *Núngu* au Burkina Faso. A la lumière de l'anthropologie culturelle, l'analyse a permis le comprendre le contexte historico-politique de la succession royale et les enjeux sociopolitiques et culturels de l'institution dans le contexte marqué par une crise sécuritaire.

Le bicéphalisme dans cette institution traditionnelle se trouve être d'une part l'effet d'une mauvaise lecture ou simplement d'une manipulation de la loi traditionnelle, du droit coutumier et, d'autre

part, l'influence exogène d'acteurs. La conséquence est que la norme traditionnelle et coutumière en matière de désignation du futur dignitaire, en matière de processus d'investiture, se voit biaisée sciemment ou inconsciemment. Cela aboutit à une fracture du tissu social, à un rejet du produit qui en est issu et jette l'anathème sur l'un et l'autre de la part des partisans d'un camp ou de l'autre.

Considérant le rôle joué par l'institution traditionnelle dans la cohésion sociale et le vivre-ensemble dans la société moderne, des actions à moyens et longs termes devraient être envisagées en vue d'aplanir d'éventuelles crises de succession.

### Références bibliographiques

- Auge, Marc. 1995. *Vers un refus de l'alternative sens-fonction* », L'Homme, XVIII (3-4) : 139-154)
- Bako-arifari Nassirou. 1997. *Processus de décentralisation et pouvoir traditionnels : typologie des politiques rencontrées*, in décentralisation et développement rural
- Bare Jean-François. 1995. *Le champ de l'anthropologie, De quelques indéisions pesant sur le projet de son application*, in Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France, Paris, Karthala, p. 27 – 47, (Hommes et Sociétés)
- Herskovits, Melville J. 1950. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris : François Maspero Éditeur, 1967, 331 pages. no 106.
- Madiega, Georges. 1978. *Le nord Gulma précolonial : Haute-Volta : Origine des dynasties, approche de la société*, Doctorat de troisième cycle, 1978, Paris I.
- Marrou, Henri. 1948. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris
- Pare, Joseph. 2003. *Modernité, tradition et quête identitaire dans les sociétés africaines actuelles*, in Culture, identité, unité et mondialisation en Afrique, Ouagadougou, PUO.
- Somé, Magloire. 2002. *Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation*, Afrika Zamani, Nos, 9 et 10, 2001-2002, pp. 41-59.
- Testart, Alain. 1986. *L'Objet de l'anthropologie sociale*, In : L'Homme, tome 26 n°97-98. L'anthropologie : état des lieux. pp. 139-142.