

**CAHIERS DU CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHE
EN LETTRES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(CERLESHS)**

CAHIERS DU CERLESHS

1^{er} NUMÉRO SPÉCIAL 2001

**Séminaire sur les Sociétés du Burkina Faso
au temps de l'esclavage**

édité par Maurice Bazémo

Version électronique

2008

Nota Bene

Le présent ouvrage représente la version électronique d'un numéro spécial *des Cahiers du Centre d'Études et de Recherche en Lettres Sciences Humaines et Sociales*, publié en 2001 par la Direction des Presses Universitaires de l'Université de Ouagadougou, pour l'Unité de Formation et de Recherche (UFR/LAC & UFR/SH)

L'ouvrage constitue les Actes d'un Séminaire tenu les 15-16 janvier 1999, sur les "Sociétés du Burkina Faso au temps de l'esclavage". Bien que la mention ne soit pas portée explicitement sur la couverture du Cahier, celui-ci a été édité par Maurice Bazémo et publié en 2001, sous la forme d'un document de 113 pages, dont le titre est :

Bazémo Maurice (éd.) *Cahiers du Centre d'Études et de Recherche en Lettres Sciences Humaines et Sociales* 1^{er} numéro spécial 2001, *Séminaire sur les Sociétés du Burkina Faso au temps de l'esclavage, Ouagadougou, 15-16 janvier 1999*. Ouagadougou, Direction des Presses Universitaires, 2001, IV-113 p. [ISSN 0796-5966].

Nous remercions très vivement Maurice Bazémo de nous avoir autorisé à numériser ce numéro, très riche, dans le cadre des travaux menés au sein du Programme international du Pôle d'Excellence Régional sur "Les esclavages et les traites : communautés, frontières et identités", auquel participent cinq Universités africaines (Dakar, Ouagadougou, Niamey, Yaoundé I, Ngaoundéré), l'Université de Haïti, la Chaire de Recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire - Laval, le Harriet Tubman Institute à York University, The Law in Slavery and Freedom Project de l'Université de Michigan, ainsi que le Centre International de Recherches sur les Esclavages de Paris.

Nous remercions très vivement Maurice Bazémo de nous avoir autorisés, avec une grande générosité académique, à partager cet ouvrage avec les membres de notre équipe de recherche internationale et à le présenter aussi, comme premier ouvrage électronique publié par notre groupe, à un public plus large intéressé par la réflexion sur l'esclavage et ses mémoires.

L'ouvrage a été numérisé sous plusieurs formats. Il est disponible en formats tiff et pdf, qui sont relativement lourds. Nous avons préféré travailler à partir d'un format texte issu de la numérisation. Nous avons opéré la relecture, pour effectuer les corrections indispensables sur le fichier initial issu de la numérisation, et pour effectuer aussi certaines corrections mineures et des uniformisations - en particulier dans la présentation des bibliographies, dans l'utilisation des italiques et des majuscules initiales. Nous avons retenu un format A4, mais il est toujours possible de se référer à la pagination de l'ouvrage original qui est reportée, avec l'indication du début de chacune des pages par la mention /p. .../.

Nous avons opéré une pagination continue de tout l'ouvrage électronique tout en conservant un fichier individuel pour chaque contribution. Cependant, la version globale de l'ouvrage a été constituée par l'assemblage des différents chapitres auquel nous avons ajouté une couverture originale. Nous donnons ici accès à la version complète de l'ouvrage et aux chapitres individuels en format ".pdf", mais sommes en mesure de communiquer le fichier ".doc" à ceux qui souhaiteraient en disposer.

Nous formulons le vœu que ce premier ouvrage de notre bibliothèque virtuelle soit rapidement suivi d'autres et serve d'exemple pour un partage des connaissances produites par les membres participant à ce Programme international et à son *Institut interdisciplinaire virtuel des hautes études sur les esclavages et les traites* qui est en cours de constitution.

Charles Becker, Cheikh Kaling et Ibrahima Thioub

5 janvier 2008

UNIVERSITÉ DE OUAGADOUGOU

UNITÉ DE FORMATION ET DE RECHERCHE
(UFR/LAC & UFR/SH)
03 BP 7021 OUAGADOUGOU 03
BURKINA FASO
Tél. : (226) 30 73 18
Fax : (226) 31 78 14

**CAHIERS DU CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHE
EN LETTRES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(CERLESHS)**

CAHIERS DU CERLESHS

1^{er} NUMÉRO SPÉCIAL 2001

**Séminaire sur les Sociétés du Burkina Faso
au temps de l'esclavage**

Ouagadougou, 15-16 janvier 1999

ISSN 0796-5966

Direction des Presses Universitaires 03 BP 7021 Ouagadougou 03 (Burkina Faso) Tél 31 31 37

/p. I/

UNIVERSITÉ DE OUAGADOUGOU

UNITÉ DE FORMATION ET DE RECHERCHE
(UFR/LAC & UFR/SH)
03 BP 7021 OUAGADOUGOU 03
BURKINA FASO
Tél. : (226) 30 73 18
Fax : (226) 31 78 14

CAHIERS DU CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHE
EN LETTRES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(CERLESHS)

CAHIERS DU CERLESHS

1^{er} NUMÉRO SPÉCIAL 2001

Séminaire sur les Sociétés du Burkina Faso au temps de l'esclavage

Ouagadougou, 15-16 janvier 1999

ISSN 0796-5966

Direction des Presses Universitaires 03 BP 7021 Ouagadougou 03 (Burkina Faso) Tél 31 31 37

/p. II/

Comité scientifique

Directeur de publication Bantenga Moussa William, Maître assistant

Président Bakary Coulibaly, Professeur titulaire

Membres
Amadé Badini, Maître de Conférences
Jean-Pierre Guinguané, Maître assistant
Georges Madiéga, Maître assistant
Norbert Nikiéma, Professeur titulaire
Marie-Michèle Ouédraogo, Docteur d'État
Fernand Sanou, Maître de Conférences
Hyacinthe Sanwidi, Maître de Conférences
Ambroise Zagré, Maître de Conférences

/p. II/

Sommaire

Maurice Bazémo	
L'apport de l'esclavage dans la construction de l'ethnie gurunsi au Burkina Faso	1
Hamidou Diallo	
L'esclavage chez les Peuls du Burkina Faso ; XVIII ^e –XIX ^e siècles	19
Moustapha Gomgnimbou	
L'esclavage au Kassongo précolonial	33
D. Valère Nacièle Somé	
Les Dagara sous le soleil de l'esclavage	57
Jean-Baptiste Kiéthéga	
L'esclavage, la traite et nous, quelques pistes de recherche au Burkina Faso	99

/p. III/

Éditorial

Esclavage ! Voici un mot dont la gravité du sens n'échappe à personne. C'est un traitement auquel tout homme répugne. Et pourtant, l'esclavage est une réalité de tous les temps. Malgré les luttes menées contre sa pratique, l'esclavage est ce phénomène qui s'inscrit dans toutes les périodes en s'adaptant aux données de chacune. On ne saurait avoir une large vue sur l'histoire d'une période en laissant dans l'ombre la forme de l'esclavage qu'elle a connue.

Les sociétés africaines ont eu leur propre expérience de l'esclavage avant la traite négrière. L'historiographie africaine n'en a pas suffisamment rendu compte. Cela est-il dû à la complexité de cette étude qui découle de la multitude des ethnies dont chacune est un cas ? Cette étude serait-elle sans intérêt ? L'attention a été plutôt portée sur la traite négrière par l'Occident à partir du XVI^e siècle. Cela s'explique aisément. Elle est revenue comme l'un des facteurs déterminants du sous-développement économique de l'Afrique. Elle a servi pendant un certain temps à absoudre les peuples de l'Afrique noire quand il s'agissait d'établir la responsabilité du sous-développement du continent. De ce fait, la pratique de l'esclavage au sein des sociétés africaines est presque ignorée. Pourtant, elle n'est pas innocente. Si les traites transatlantique et transsaharienne sont évoquées en tant que facteurs du sous-développement économique, la pratique de l'esclavage au sein des sociétés africaines a été un facteur de sous-développement social et culturel. Cet esclavage a contribué à durcir les antagonismes ethniques dont nos sociétés actuelles connaissent souvent des poussées. L'esclavage local était la réaction extrême face aux différences ethniques.

Nos sociétés actuelles ont-elles rompu absolument avec une telle vision de l'autre ? Un compte-rendu de ce que fut la pratique de l'esclavage par les sociétés africaines permet de mesurer l'évolution que les rapports interethniques ont connue.

/p. IV/

L'objectif du séminaire dont les actes sont ainsi réunis était d'ouvrir une enquête sur l'expérience de l'esclavage au sein des sociétés du Burkina à l'époque précoloniale. Elles n'ont pas toutes été entendues à cette rencontre. Néanmoins le résultat autorise à dire que l'esclavage précolonial fut un système qui a permis un brassage ethnique important. L'ignorance d'un tel fait est porteuse d'obstacles à l'intégration des groupes ethniques. Par une telle enquête sur nous-mêmes, nous nous connaissons davantage et cela grâce à cette leçon de l'histoire à laquelle ce séminaire nous a permis de parvenir et qui nous dit qu'il n'y a pas de groupe ethnique pur. La pureté ethnique est un fantasme.

Maurice Bazémo

L'apport de l'esclavage dans la construction de l'ethnie gurunsi au Burkina Faso

Maurice BAZÉMO

Département d'Histoire et Archéologie
Université de Ouagadougou
Burkina Faso

Introduction

Pour mieux comprendre une ethnie, il faut articuler son passé à son présent. Si pour les unes, le passé est mieux éclairé, pour bien d'autres, il y a lieu de parler de zones d'ombre. Le thème de la parenté à plaisanterie dont on prend de plus en plus conscience de l'intérêt au Burkina indique une piste de recherche à même de conduire à un éclairage nouveau sur les ethnies du pays. Au centre de ce thème, nous avons celui de l'esclavage.

Lorsqu'on évoque la pratique de l'esclavage dans les sociétés du Burkina précolonial, il y a deux catégories d'ethnies qui retiennent l'attention : celles caractérisées par une idéologie de domination et dotées d'une force militaire leur permettant de se procurer ceux qui devenaient esclaves et les autres, populations sans élan hégémonique, qui avaient servi de zones d'approvisionnement. C'est une présentation un peu caricaturale qui persiste faute d'une étude soit approfondie de cas spécifiques d'ethnies soit élargie à l'ensemble du pays.

Ici nous avons voulu interroger l'ethnie gurunsi qui est une mosaïque de formations sociales dont aucune ne se reconnaît sous cette appellation et qui ont toutes payé un lourd tribut à l'esclavage pour savoir si ce phénomène n'a pas contribué à lui donner existence.

Pour ce faire, nous avons sollicité les rapports des explorateurs européens qui avaient séjourné dans l'une ou l'autre des régions habitées par ceux appelés Gurunsi. Ceux des administrateurs coloniaux aussi ont été interrogés. Ces données ont été complétées par celles de l'enquête orale qui était déjà menée par des chercheurs nationaux et étrangers.

En nous fondant sur toutes celles-ci, nous avons voulu d'abord rendre compte des différentes composantes de cette ethnie et de la vision que chacune avait d'elle-même et des autres. Ceci est nécessaire pour montrer le caractère hétéroclite de cet ensemble. Ensuite il s'agit de montrer comment le regard des autres, notamment les Moose, et leur besoin en esclaves ont contribué à fusionner des groupes pour en faire un. Enfin nous avons voulu montrer pourquoi l'administration coloniale française a récupéré ce fait de l'esclavage, le consacrant même par là.

1. L'ethnie gurunsi : des dissemblances et des similitudes

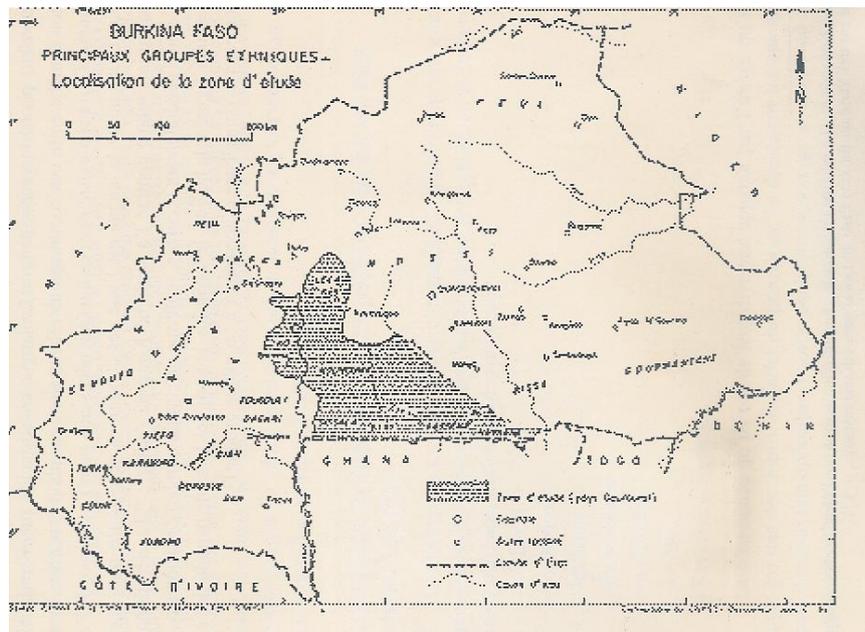
Le Gurunsi est un ensemble de communautés culturelles qu'un certain nombre de traits rapprochent sans leur permettre pour autant de se réclamer du même groupe. Cet ensemble comprend :

- les Lyela
- les Kassena
- les Nuna
- les Nankana
- les Sissala
- les Kô

Cf la carte des ethnies.

La conscience qu'ils ont de leur diversité apparaît par l'image qu'ils avaient les uns des autres. En effet du portrait qu'ils dressaient les uns des autres, il ressort une opposition nourrie par la conviction que chacun avait de la qualité de sa culture. L'autre était la médiocrité culturelle qui se traduisait /p. 3/ d'abord par la langue. Le Lyel, ne comprenant pas le Nuni (langage des Nuna) ou le Kassem (langue des Kassena) ne pouvait s'empêcher de rire quand leurs locuteurs s'exprimaient. Il estimait que ces langues sont faites de termes grossiers phonétiquement parlant. La langue constituait la première barrière non étanche entre ces communautés. Il est alors permis de conclure qu'une langue Gurunsi n'existe pas ; ce qui était nécessaire pour l'existence de l'ethnie. L'unicité de la langue est l'une des conditions nécessaires pour reconnaître une ethnie comme l'a souligné Kouanda Assimi : « La définition de l'ethnie généralement acceptée, renferme un certain nombre de critères parmi lesquels figurent la langue, le territoire, le nom, les liens de parenté, les coutumes et la conscience d'appartenir à un même groupe ¹ »

/p. 4/



/p. 5/

Dans le regard des Nuna et des Kô, les Lyela étaient physiquement faibles. Et leur conviction était fondée sur le type de pioches que les Lyela utilisaient pour labourer. Considérant leurs pioches qui sont larges et dont le maniement exige un déploiement de force musculaire importante, ils classaient comme houes d'enfants celles des Lyela. Cette force physique par laquelle les Nuna et les Kô étaient distingués leur valait une admiration auprès des Lyela. Cependant il s'agissait d'une admiration doublée de crainte. Les Lyela leur reconnaissaient aussi une puissance terrifiante qu'ils devaient à leur science occulte. C'est la raison pour laquelle il est admis de nos jours en pays lyela que, pour mieux se prémunir contre l'empoisonnement ou pour mieux se remettre d'une maladie physique ou mentale devant laquelle les guérisseurs lyela et la médecine moderne s'avouent impuissants, il faut aller chez les Nuna. Admirés et craints, les Nuna et les Kô connaissaient aussi le mépris chez les Lyela qui estimaient qu'ils mangeaient exagérément. C'est ainsi que l'image du Nebobal est sollicitée pour dire de quelqu'un qu'il mange excessivement ². Le terme connote la grande taille, la force physique et la démesure.

Entre ces groupes qui forment le Gurunsi, il existe une certaine distance culturelle qui permettait le rejet réciproque. Chacun voyait en l'autre le barbare. Cependant aucun n'était animé par une ambition hégémonique. Ils ont en commun des données culturelles qui réduisent la distance entre eux.

¹ Kouanda A., « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique - Le cas des Yarse du Burkina Faso », in *Les ethnies ont une histoire*, p. 132.

² *Nebobal* (pluriel : *Neboa*) était le terme par lequel les Lyela désignent les Nuna, les Kô et même les Sissala.

Peuples d'agriculteurs et de chasseurs, tous ceux qui sont appelés Gurunsi ont un caractère pacifique, un attachement viscéral à la liberté individuelle. La résistance aux assauts répétés des Moose³, puis leur participation à la révolte de 1915-1916 contre l'oppression coloniale française étaient autant de preuves de leur détermination à préserver leur liberté.

/p. 6/

N'est-ce pas au nom de cette liberté que tous ces peuples n'étaient pas soumis à des potentats politiques à l'image de ceux qui régnaient sur les Moose ? De leur compréhension de la monarchie il ressort qu'elle est une privation de liberté. En outre elle favorise chez les sujets la généralisation de certains vices dont l'hypocrisie. N'étant pas soumis au pouvoir autoritaire qui s'entretient par la flatterie des courtisans, ceux qui sont rassemblés sous l'appellation Gurunsi ont en commun aussi le franc parler, ce que l'administration coloniale française avait constaté avec irritation. Ce trait de caractère leur valut l'image de gens irrespectueux vis-à-vis du chef comme l'avait dit cet administrateur colonial blanc : « De caractère frondeur et individualiste, le paysan gurunsi est toujours prêt à répondre à son chef : qui t'a fait roi ?⁴ ». La royauté est un joug insupportable par eux : chose dont Blaise Bayili rend bien compte en disant à propos des Lyela : « Le Lyel est le produit d'une éducation consentante et égalitaire autant que rigoureuse. Profondément démocrate, il montre une insubordination foncière qui s'impatiente de la moindre contrainte et il ne reconnaît aucun supérieur (entendu dans le sens de dominant)⁵ ». Ils ont encore en commun un type d'architecture. La maison gurunsi est un ensemble comprenant le salon et les chambres dont l'une, dépourvue de terrasse, servait de cuisine. Ces maisons à terrasse étaient alors dictées par le besoin de sécurité. La nuit venue, les hommes munis de leurs arcs et flèches se couchaient sur les terrasses d'où il leur était plus facile de réagir à temps en cas d'attaque soit par les voleurs ordinaires de bétail, les fauves à la recherche de leur pitance, soit par les hommes de la razzia qui cherchaient des personnes pour l'esclavage.

Par toutes ces réalités ici recensées, on peut comprendre que le Gurunsi n'est pas une unité homogène comme l'avait déjà souligné Oumarou Nao (les Gurunsi) sont néanmoins un groupe hétérogène. /p. 7/ Chaque élément a sa spécificité. De ce fait, ce terme est impropre pour ces populations que l'on a tendance à regrouper sous la même bannière⁶. Aucun des groupes qui forment le Gurunsi ne se reconnaît comme tel. Contrairement aux Moose, Peul, Bissa et autres, le Gurunsi, comme le dit Emmanuel Bayili à la suite de l'explorateur allemand Adolph Krause qui avait séjourné dans le camp de Babato en 1887, « n'est pas le nom d'une ethnie, mais se réfère à la civilisation de plusieurs groupes⁷ ». Qu'est-ce qui a alors permis la fusion de ces groupes en un seul répertorié en tant que ethnie par l'administration coloniale et postcoloniale ?

II. Le rôle des Moose dans le processus de la constitution de l'ethnie gurunsi

Parlant de l'ethnie qui fut l'une des raisons avancées pour justifier l'établissement des régimes de parti unique en Afrique, Hélène d'Almeida Topor note : « l'ethnie n'est pas une donnée naturelle figée, elle se construit, se modifie⁸ ». La construction de l'ethnie gurunsi fut l'œuvre d'étrangers qui avaient un besoin économique qui leur commandait de localiser socialement par des critères négatifs d'autres gens. Entamée à l'époque précoloniale, cette œuvre fut achevée par l'administration coloniale française dans les premières décennies du XX^e siècle.

Si on se réfère aux critères généralement retenus (une langue, une culture homogène, une même origine, une unité d'ordre politique, un mythe d'origine établissant une commune descendance, un nom d'identification, la conscience d'appartenir à un même groupe⁹ pour reconnaître à une ethnie son existence, on peut conclure que l'ethnie gurunsi n'existe pas. Ceci est d'autant /p. 8/ plus vrai

³ Binger L., *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*. T. 1, Paris, Hachette, 1892, p. 483.

⁴ Bayili E., *Les populations Nord Nuna (Haute-Volta) des origines à 1920*, p. 411.

⁵ Bayili B., *Religion, droit et pouvoir au Burkina Faso, Les Lyelae du Burkina Faso*, p. 81.

⁶ Nao O., *Masques et sociétés chez les Nunade Zawara, République de Haute-Volta*, p. 17.

⁷ Bayili E., *op. cit.*, p. 7.

⁸ d'Almeida Topor H., *Naissance des États africains*, p. 78.

⁹ Amselle J. L., « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » in *Au cœur de l'ethnie*, p. 16. Voir aussi l'article de Kouanda A. in *Les ethnies ont une histoire*, p. 132.

qu'aucun de ces groupes ainsi fusionnés ne se dit Gurunsi. Le terme est inconnu dans leurs lexiques. Ce constat fait, on est fondé à se poser ces questions alors logiques : D'où vient le terme ? Pourquoi et quand a-t-il été employé pour désigner ces groupes ? Quelle est sa charge sémantique ?

Les enquêtes menées depuis la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle¹⁰ ont conduit à la même conclusion selon laquelle "Gurunsi" est un terme d'origine moaga ou dagomba. Dans son ouvrage "*The Gold Coast*", 1931, Cardinall qui avait alors étudié les populations gurunsi du Nord du Ghana, avait eu dès lors le souci de saisir la signification de ce terme qui, comme il l'a noté, est un terme mossi ou dagomba (Grunshi au pluriel, Gurunga au singulier) qui est l'équivalent du mot barbare¹¹. Le barbare, depuis les Grecs et les Romains de l'Antiquité et quel que soit le terme par lequel chaque communauté l'a traduit après eux, participe d'une représentation de l'autre qui signifie son exclusion de l'espace de la civilisation. L'histoire nous enseigne que ce procès de l'autre a lieu dans un contexte de rapport conflictuel qui donne à voir un peuple animé par un esprit de domination qui le porte à agresser un ou d'autres peuples lorsqu'il possède la force nécessaire à cette fin. Cette agression qui est d'abord verbale atteignait le stade ultime, celle physique.

Connaissant la signification du terme et l'état d'esprit qu'il supposait chez ceux qui l'employaient, il y a lieu de s'interroger sur la réalité des rapports entre les Moose et ceux qu'ils avaient ainsi identifiés. Il est bien établi aujourd'hui que les rapports entre les différents groupes ethniques à l'époque précoloniale étaient dans la plupart des cas des rapports conflictuels traduits ici par l'affrontement militaire, là par le rapt d'hommes réduits en esclavage. C'était à cette Afrique, champ des guerres ethniques, des razzias d'hommes et de femmes, de la violence tout court que l'Europe, à la fin du XIX^e siècle, /p. 9/ par la colonisation, devait apporter la paix comme son propre discours le laissait entendre. Ici on eut droit à la *Pax Gallica*. C'était en cela que la France s'enorgueillait de faire œuvre humanitaire au profit des barbares africains qui ignoraient les bienfaits de la paix. À l'opposé des civilisés européens qui étaient attachés à la paix, il y avait les barbares africains qui avaient un goût démesuré pour la guerre. Conviction d'Européens !

Le caractère conflictuel des rapports que les Moose avaient avec leurs voisins de l'Ouest et du Sud s'exprimait par la razzia au moyen de laquelle ils s'emparaient d'hommes et de femmes qui devenaient leurs esclaves. Pour cette cause, tout en s'en procurant ailleurs (chez les Sana et les Bissa), ils avaient privilégié les territoires qu'occupent ceux qu'ils ont désignés du terme gurunsi au point d'en faire, selon l'expression de Binger, "un vivier"¹². Le bénéfice que la possession des esclaves offrait aux Moose était tel qu'ils éprouvaient la nécessité d'avoir des zones de proie à leur portée. Leurs voisins de l'Ouest et du Sud, différents d'eux par leur organisation sociopolitique, furent tout indiqués. Toute pratique de l'esclavage était d'abord soutenue par un discours nourri de préjugés sur l'autre¹³. Il s'agit d'un discours tenu par des images ayant pour fonction d'établir une échelle des cultures au bas de laquelle étaient campés les autres. L'altérité rimait avec l'infériorité. Le terme Gurunga (pluriel : Gurunsi) dont le champ sémantique était exactement celui de la culture de ces voisins, était la synthèse de tous les stéréotypes pessimistes que les Moose avaient produits à propos d'eux.

Les Gurunsi, exceptée la nuance chez les Kassena, ignoraient la chefferie, la raison fondamentale de l'auto-sublimation du Moaga qui la percevait comme la trouvaille des grandes intelligences. Le Gurunga, pour le Moaga, était un autre barbare. Ainsi campés, les Kassena, les Sissala, les Nuna, les Lyela étaient indiqués pour être réduits en servitude chez les Moose qui, par /p. 10/ ce terme, en faisaient une masse de gens, donc une quantité importante d'esclaves potentiels. Cette massification de peuples divers par une appellation commune, de surcroît péjorative, dictée par la pratique de l'esclavage, répondait aussi au souci d'avoir un espace social qui offre une quantité importante. Cette procédure pour créer l'espace social à exploiter n'était pas un fait singulier de Moose. C'était une donnée propre à la vision que les peuples grands utilisateurs d'esclaves entretenaient à propos de ceux auprès desquels ils opéraient les prises par la razzia.

¹⁰ Binger L. ; Cardinall ; Bayili E.

¹¹ Duperray A., *Les Gourounsi de Haute-Volta. Conquête et colonisation 1896-1933*, p. 30.

¹² Binger L., *op. cit.*, p. 483.

¹³ Meillassoux Cl., *Anthropologie de l'esclavage*, p. 307.

La pratique de l'esclavage était d'abord le fait d'une prédisposition d'un esprit collectif acquise par un système de représentation dont rendait compte le discours. À ce propos une attention de linguiste est recommandée pour la lecture du discours des peuples esclavagistes. Le terme Gurunsi nous révèle que cette démarche a été une réalité chez les Moose aussi. Il illustre ce que Claude Meillassoux a déjà relevé dans une étude générale de l'esclavage en Afrique lorsqu'il a dit : « les relations entre les peuples ravisseurs et les peuples victimes sont dans leur pratique inégales, brutales. D'une part, on a des sociétés historiquement identifiées et géographiquement circonscrites, politiquement, militairement et commercialement organisées, produisant sur la base des rapports de classes qui les structurent hiérarchiquement et dans lesquelles les esclaves, une fois admis, s'insèrent organiquement. De l'autre, des populations lointaines et sans nom, dispersées, souvent mal connues des premiers et confondues dans un ensemble vague et inorganisé de "Sauvages"¹⁴. Ce qui révélait aux Moose la sauvagerie de ceux qu'ils ont appelés les Gurunsi était l'absence de chefferie chez eux. Et cette absence qui ne relevait que de la vue d'un esprit de domination avait permis aux Moose de conclure à l'anarchie qui justifiait leur asservissement.

L'ethnie c'est un ensemble de questions qui préoccupent beaucoup en Afrique aujourd'hui compte tenu de son impact sur la construction des nations. La représentation négative de l'autre persiste dans les discours à propos /p. 11/ desquels Félix Iroko a noté : « Ce sont des jugements de valeur qui expriment la déconsidération, voire le mépris nourri par les uns pour les autres. À l'autre on reconnaît les défauts de tous les ordres¹⁵ ». Au temps de l'esclavage, ces jugements de valeur résumés souvent par un terme générique, rendaient compte de la distance entre les ethnies ; chose qui fondait la légitimité de l'asservissement. Cette distance était traduite, comme l'a relevé Claude Meillassoux, par le terme d'identification que les esclavagistes attribuent aux peuples pillés. « Pour marquer la distance sociale, les sociétés esclavagistes donnaient généralement aux populations pillées un nom générique qui ne leur appartient pas¹⁶ ». Gurunsi était ce terme générique par lequel les Moose avaient opéré ici le rassemblement d'une multitude de peuples qu'ils pillaient. Ceci apporte un complément à l'essai d'explication qu'Emmanuel Bayili a donné du terme gurunsi et qui ne satisfait pas Blaise Bayili qui, à ce propos, a dit : « Pour lui (Emmanuel) en effet l'aspect dénigrant du mot (gurunsi) vient seulement des Mossi-Dagomba-Mamprussi qui, selon la logique de l'ethnocentrisme, traitent leurs voisins (qui ne sont pas comme eux) de moins hommes... Cette position du Père Bayili, bien que séduisante, laisse interrogateur le lecteur car si la logique d'ethnocentrisme était le vrai fondement de l'utilisation du mot gurunsi, ce dernier devrait être attribué aux autres voisins des Mossi-Dagomba-Mamprusi. Or ce n'est pas le cas. C'est dire que la cause du problème semble dépasser la raison d'ethnocentrisme¹⁷ ». Et pour dépasser la raison d'ethnocentrisme, il donne une explication formulée en hypothèse selon laquelle le sens du mot gurunsi serait essentiellement politique : c'est celui qui ignore le *naam*, dit-il¹⁸. Les frères Bayili disent la même chose sans cependant achever l'explication. Cet ethnocentrisme qui /p. 12/ intégrait l'appréciation de l'organisation politique des autres avait pour conséquence l'asservissement de ceux que la razzia permettait de prendre. Ce traitement réservé aux autres ainsi perçus il travers la mire de la culture a été constaté ailleurs et en d'autres temps.

L'auteur arabe Edrissi (vers 1154) rapporte que les populations du désert et des États soudanais (Barisa, Silla, Tekrur, Ghana, Ghiyaro) réduisent en captivité les habitants Lam-Lam ou Nyam-Nyam¹⁹. Lam-Lam était un nom générique donné par les auteurs maghrébins aux populations réputées sauvages d'Afrique tropicale chez lesquelles étaient capturées les victimes de l'esclavage. Aussi les Peuls musulmans du Fouta-Djalon désignaient du nom de Keeseero les populations chez lesquelles ils capturaient leurs esclaves²⁰. Chez les Tuarga et les Berbères du Sahara, Ganawen (pluriel, Dajnawen) signifie esclave noir. À l'arrivée des Européens, ce terme Djanawen donna Guinéens²¹. Pour les

¹⁴ Meillassoux Cl., *op. cit.*, p. 74.

¹⁵ Iroko F., « Regard extérieur et saisie interne des ethnies et les ethnonymes », in *Les ethnies ont une histoire*, p. 219.

¹⁶ Meillassoux Cl., *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Bayili B., *op. cit.*, p. 53.

¹⁸ *Id.*, pp. 62-68.

¹⁹ Meillassoux Cl., *op. cit.*, pp. 44-45.

²⁰ *Id.*, p. 74.

²¹ *Id.*, p. 76.

Soninké, précise Claude Meillassoux, Bambara est synonyme d'esclave²². Et en guise de déconstruction de cette ethnie bambara Jean Bazin dit : « Les populations appelées Bambara n'ont presque rien en commun, sinon d'apparaître globalement semblables du point de vue des Juula²³ ».

Ces termes génériques affectés aux populations razzisées pour l'esclavage, avaient toujours une charge négative qui a conduit à leur donner un sens connotatif.

Entre les Moose mêmes, Gurunsi était souvent sollicité pour fustiger un comportement jugé contraire aux règles de conduite caractérisant les Moose. Ainsi on pouvait entendre traiter un Moaga de Gurunga. Le terme a /p. 13/ alors valeur d'injure comme Jean Bazin l'a remarqué à propos des emplois du terme bambara : « Pour le musulman, le Bambara, c'est l'infidèle, le païen, le buveur d'alcool ; pour les pasteurs (Maures, Peuls) le Bambara, c'est le cultivateur et aussi le nègre [...]. Pour ceux qui ont détenu le pouvoir, le Bambara, c'est l'esclave pour tous, c'est le primitif, l'individu socialement inférieur. À force d'être ainsi employé « comme simple épithète », ce vocable a pris une valeur péjorative au point de devenir parfois une injure grave²⁴

Son champ d'application élargi, le Gurunga n'était plus strictement cet étranger absolu chez les Moose. Le terme servait d'exutoire pour évacuer du groupe des Mooses ceux dont l'attitude était jugée répugnante. Il a fallu attendre l'avènement de la colonisation pour que les contours ethniques et géographiques du Gurunsi se précisent.

III. La récupération et la consécration d'une fusion par l'administration coloniale

Du XV^e siècle à la première moitié du XIX^e siècle s'ouvrait la première phase des contacts entre l'Afrique noire et l'Europe occidentale. Ce fut l'ère de la traite négrière soutenue aussi par un discours chargé de jugements de valeur portant sur l'ensemble de la vie des Noirs. Convaincus de leur supériorité sur tous les autres, les Européens avaient trouvé des défauts de tous les ordres aux Noirs. Le sens de l'organisation était dénié à ceux-ci. Quand les Européens consentaient à leur reconnaître des leaders, ils n'avaient d'eux qu'une image comique comme la bande dessinée de l'époque l'atteste ou celle du tyran. Le roi nègre esclavagiste et anthropophage était l'un des clichés de l'imagerie européenne. Tout ceci appelait l'Europe civilisée à intervenir pour sauver ces malheureux nègres. C'était le devoir des nations civilisées, disait-on. Du discours occidental de l'époque, on retient que les Noirs vivaient en peuplades. Au fur et à mesure que les contacts s'affermirent, l'Européen découvre qu'il s'agit d'une Afrique des ethnies.

/p. 14/

Pour le colonisateur qui s'établit au sein des communautés africaines à partir de la fin du XIX^e siècle, l'ethnie était une réalité dont il devait tenir compte, Elle servit de critère dans l'élaboration de son plan de réorganisation administrative et de contrôle des populations. Ce plan recommandait de dresser un répertoire de ces réalités sociales pour mieux les connaître et mieux les contrôler. L'enquête ethnologique n'était pas alors uniquement une préoccupation d'universitaires mus par une curiosité intellectuelle. Elle répondait aussi à un besoin de l'administration coloniale. Elle devait permettre un quadrillage de la colonie en vue d'identifier les populations qui la formaient. L'ethnie servit alors de premier critère d'identification. L'administration donna même existence à des ethnies pour les besoins de sa cause²⁵.

S'agissant des Gurunsi, l'administration coloniale fut aidée par l'action des Moose. L'œuvre coloniale doit ici aussi au regroupement idéologique préalablement opéré par d'autres agents comme le dit par ailleurs Jean-Loup Amselle à propos de la genèse de certaines ethnies. « Dans certains cas, dit-il, l'ethnie est une création précoloniale en ce sens qu'elle est un mode de regroupement idéologique d'un certain nombre d'agents²⁶ ». Pour les Gurunsi, ces agents furent les Moose qui

²² *Id.*, p. 75.

²³ Bazin J., « À chacun son Bambara », in *Au cœur de l'ethnie*, p. 98.

²⁴ Bazin J., « À chacun son Bambara », in *Au cœur de l'ethnie*, p. 117.

²⁵ Cf Dozon J.-P., « Les Bété : une création coloniale », in *Au cœur de l'ethnie*.

²⁶ Amselle J.-L., « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in *Au cœur de l'ethnie*, p. 38

avaient transmis aux Français cette appellation de Gurunsi sur laquelle ils se sont fondés pour réorganiser toute une région. C'est cette démarche que Félix Iroko a bien soulignée en disant : « le colonisateur a souvent pris à son compte des noms erronés, souvent des sobriquets par lesquels leurs premiers interprètes et d'autres personnes, issus de milieux extérieurs à l'ethnie concernée, appellent cette dernière²⁷ ». La contribution de l'administration coloniale à la construction de l'ethnie Gurunsi fut la délimitation de son espace, sa cartographie. Elle les a fixés /p. 15/ dans un espace précis pour entreprendre le recensement et le dénombrement. Ceci participait du schéma du contrôle et de la domination coloniale.

Conclusion

Au lendemain des indépendances, la relecture de l'histoire des peuples burkinabè à laquelle on s'est employé, n'a pas conduit à la déconstruction de l'ethnie gurunsi.

Des actes de déconstruction fort limités se perçoivent certes ça et là et cela avec l'accord de l'État qui répond ainsi à de fortes revendications d'affirmation identitaire ; l'ethnie étant une référence identitaire depuis la période précoloniale. Il suffit de considérer la distinction faite entre le Kassem, le Lyélé et le Nuni (langues parlées par des Gurunsi) au niveau de la commission des langues nationales. Les informations en langues locales sont données séparément aux Nuna et aux Lyela. Cependant la préservation du statu quo est ressentie comme une nécessité politique aujourd'hui avec le retour au régime démocratique dont la conception africaine veut que le partage du pouvoir soit fait non entre des individus retenus pour leur compétence, mais entre les ethnies. Déconstruire l'ethnie gurunsi dans un tel climat, c'est en ajouter au nombre des ethnies qui est déjà source de difficultés à bien des égards.

La création de l'ethnie gurunsi a servi les autres en leur donnant une zone privilégiée pour la capture d'hommes et de femmes destinés à des usages variant selon la société d'accueil. Elle sert aujourd'hui ceux ainsi appelés en ce sens qu'elle est une autre source à laquelle ils puisent une fraternité.

L'esclavage ayant été une voie par laquelle s'opérait une ponction chez les uns et une intégration d'hommes et de femmes chez les autres, l'histoire du peuplement et des contacts culturels au Burkina gagnerait en éclairage en accordant une attention importante à ce facteur de brassage des populations.

/p. 16/

Bibliographie

- Almeida Topor H. d', *Naissance des États africains – XX^e siècle*. Paris, Casterman, Giunti, 1996.
- Amselle J.L., « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985.
- Bayili B., *Religions, droit et pouvoir au Burkina Faso. Les Lyelae du Burkina Faso*. Paris, L'Harmattan, 1998.
- Bayili E., *Les populations Nord Nuna (Haute-Volta). Des origines à 1920*. Thèse 3^e cycle, Paris I, 1983.
- Bazin J. : « À chacun son Bambara », in *Au cœur de l'ethnie - Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985.
- Binger L., *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, t. I, Hachette, 1892.
- Breton Roland, *Les ethnies*. P.D.E., 2^e édition, 1992.
- Dozon J.P., « Les Bété : une création coloniale », in *Au cœur de l'ethnie - Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985.
- Duperray A., *Les Gurunsi de Haute-Volta - Conquête et colonisation, 1896-1933*. Thèse 3^e cycle, Paris I, 1978.
- Iroko F., « Regard extérieur et saisie interne des ethnies et des ethnonymes - République populaire du Bénin », in *Les Ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala, 1989.

/p. 17/

- Kouanda A., « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarsé du Burkina Faso », in *Les Ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala, 1989.
- Meillassoux Cl., *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, P.U.F., 1986.
- Nao O., *Masques et société chez les Nuna de Zawara - République de Haute-Volta*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1984.

²⁷ Iroko F., « Regard extérieur et saisie interne des ethnies et des ethnonymes », in *Les ethnies ont une histoire*.

L'esclavage chez les Peuls du Burkina Faso XVIII^e - XIX^e siècles

Hamidou Diallo

Maître-assistant

Introduction

À la fin du XIX^e siècle et au début de la colonisation, l'AOF comptait environ huit millions d'habitants ; le quart, soit deux millions, était constitué de captifs¹. Ces chiffres révèlent l'importance de l'esclavage en Afrique occidentale ancienne. L'ampleur du phénomène contraste avec la place que les chercheurs africanistes et notamment les historiens lui ont accordé. L'historien qui étudie l'évolution des sociétés ouest africaines précoloniales "rencontre" l'esclavage mais jusque là peu de réflexions sont consacrées au phénomène en lui-même. On doit à l'anthropologue français, Claude Meillassoux l'organisation des premières rencontres scientifiques autour de l'esclavage au début des années 1970². Étroitement lié à la construction des États dans les grands empires ouest-africains, au moment de la traite atlantique (XVI^e au XVIII^e siècle) et au XIX^e siècle, l'esclavage a laissé des séquelles de nos jours dans beaucoup de pays de l'Afrique de l'ouest³.

/p. 20/

Les sociétés du Burkina Faso actuel ont connu l'esclavage comme la plupart des sociétés ouest africaines. Comme ailleurs, le phénomène reste à étudier. Les sociétés hiérarchisées à pouvoir centralisé et par surcroît islamisées ont la réputation d'avoir pratiqué à grande échelle l'esclavage. Les Peuls du Burkina Faso peuvent être rangés dans cette catégorie. En attendant des recherches plus approfondies et pluridisciplinaires, nous nous proposons d'attirer l'attention des chercheurs sur l'esclavage chez les Peuls de ce pays pendant la période précoloniale. Dans cette perspective, nous examinerons d'abord la mise en place des groupements peuls, ensuite nous nous pencherons sur le fondement de l'esclavage, les conditions et le statut des esclaves.

1. La mise en place des communautés peules

La question de l'origine des Peuls a fait couler beaucoup d'encre ; il ne nous semble pas utile de s'y attarder ; retenons tout simplement les points sur lesquels s'accordent beaucoup de chercheurs en l'état actuel des connaissances : originaires du Haut-Nil, les Peuls effectuèrent une migration préhistorique d'est en ouest en direction du Fouta-Tooro, la moyenne vallée du fleuve Sénégal. À partir du VIII^e siècle après Jésus-Christ, ils se dirigèrent ensuite vers l'est. Cette migration aurait occasionné au cours de l'histoire l'implantation des communautés peules dans la bande soudano-sahélienne allant du Sénégal actuel au Soudan⁴.

De nos jours, on rencontre des Peuls dans toutes les régions du Burkina Faso ; la sécheresse des années 1970 a provoqué leur descente plus au sud à la recherche de l'herbe et de l'eau pour nourrir leur bétail. Mais les plus importants centres de groupements peuls ont vu le jour au nord du Burkina Faso sur l'arc de cercle allant du Nord-Ouest au Nord-Est. L'implantation de ces communautés s'est faite progressivement par vagues successives ; les territoires conquis ou cédés par les pouvoirs en place sont généralement sous le contrôle politique de lignages dominants. Ce processus d'implantation s'est réalisé du XVI^e au XVIII^e siècle.

¹ J.L. Boutillier, 1968, p. 525.

² C. Meillassoux, 1975.

³ *Idem*, p. 14.

⁴ T. Diallo, 1972.

/p. 21/

Les migrations peules eurent deux causes essentielles : les conditions du pastoralisme et les motivations sociopolitiques.

Pour le pasteur peul, “la nature contient la richesse ; celle-ci est utilisée directement en vue de la survie du groupe et non pour la fabrication et le stockage de biens destinés à satisfaire des besoins croissants. Cette utilisation implique une technologie ne consommant pratiquement pas d’énergie : il s’agit d’ajuster la pression du groupe au potentiel jugé utile, c’est-à-dire à l’herbe et à l’eau”⁵. “L’effet direct du déséquilibre bétail-ressources est la migration”⁶. Ainsi, lorsque le Peul ne peut plus nourrir son bétail sur un territoire, il émigre ; il s’agit là de la “migration-transhumance”⁷.

Des circonstances historiques peuvent également entraîner des migrations : l’émergence de pouvoirs jugés oppressifs (pouvoir des Pachas marocains au lendemain de l’effondrement de l’Empire Songhaï en 1591, pouvoir des *Fama* de Ségou au XVIII^e siècle, etc.). Les conflits au sein des groupements peuls peuvent aussi être à l’origine des migrations. Dans ce cas, il est question de “migration-fuite”⁸.

Les Peuls du Burkina Faso revendiquent plusieurs origines : Fuuta Tooro, Fuuta Jallon, Massina (delta intérieur du Niger). Origines réelles ou origines prestigieuses revendiquées ? Il est difficile de trancher. Mais pour des préoccupations culturelles et idéologiques on peut comprendre aisément la volonté de se rattacher à ces lieux où les Peuls ont connu une renaissance ethnique à travers la naissance d’États musulmans au XVIII^e et XIX^e siècle.

Les *Toroobe* semblent être les plus anciennement installés ; on les rencontre au Yaaga, au Liptaako au Yatenga (Bosumnore et Todiam). Les /p. 22/ *Jallube* s’implantent au Yatenga en pays San et dans l’Oubritenga. Les *Fitoobe* sont à Banh au Yatenga, les *Feroobe* au Liptaako, les *Jelgoobe* au Jelgoogi dans la province du Soum. Dans le boucle du Mouhoun, les Sidibé font la loi à Barani et les Sangaré à Dokui. Il s’agit là des principaux groupement peuls.

À la fin du XIX^e siècle, au moment de la pénétration coloniale on peut distinguer les situations politiques suivantes :

- a. Dans la boucle du Mouhoun région habitée par des populations n’ayant pas connu de pouvoir centralisé, les Peuls s’imposent par la force et créent dès le XVIII^e siècle, les chefferies de Barani et de Dokui. Des “espaces de pillage” sont ainsi organisés autour de ces centres jusqu’à la conquête coloniale.
- b. Au Yatenga et dans l’Oubritenga, les Peuls sont incorporés dans les deux royaumes à l’image des communautés ethniques et culturelles des empires multinationaux d’Europe et d’Asie. Ces communautés peules autonomes, mais sous tutelle politique doivent faire preuve de loyalisme à l’égard des souverains moose jusqu’à la fin du XIX^e siècle.
- c. Au Jelgoogi, dès le XVIII^e siècle, les Kouroumba sont vaincus et trois chefferies sont édifiées autour de Jibo, Barabulle et Tongomayel.
- d. Au début du XIX^e siècle, intégrant leur action dans le jihad du pays hausa dirigé par Usman dan Fodio, les Peuls se débarrassent du joug des Gourmantché et mettent en place les émirats du Liptaako (autour de Dori) et du Yaaga (autour de Seba).

2. Le fondement de l’esclavage

Les Peuls nomades purs pourraient se passer d’esclaves. Ne pratiquant pas l’agriculture et échangeant les produits laitiers contre les céréales dont ils ont besoin, les esclaves dont ils sont à mesure de se procurer grâce au bétail /p. 23/ les aideraient à s’acquitter des tâches liées au

⁵ M. Benoît, 1982, p. 16.

⁶ *idem*, p. 22.

⁷ M. Dupire, 1970, p. 222.

⁸ *Idem*, p. 222.

pastoralisme. L'ampleur de l'esclavage chez cette catégorie de Peuls était probablement réduite pendant la période précoloniale.

S'agissant des Peuls semi-sédentaires ou sédentaires, ils ont besoin d'associer un tant soit peu l'agriculture à leur élevage. Les Peuls qui sont installés au nord du Burkina Faso actuel se sont sédentarisés probablement dès le XVIII^e siècle avec l'émergence des chefferies. Comme chez tous les éleveurs, on rencontre chez eux un mépris pour le travail agricole que l'on préfère confier aux esclaves. Maurice Bazémo a fort bien exprimé cette idée : "Le captif était la main par laquelle le maître agissait. Contrairement aux Moose pour lesquels le captif était un associé dans le travail, les Peuls voyaient en lui leur substitut"⁹. Les Peuls se procuraient les esclaves de plusieurs manières.

Dans les régions où les populations sédentaires agriculteurs sont sous le contrôle politique d'un pouvoir centralisé (Yatenga, au Liptaako et au Yaaga avant le début du XIX^e siècle), les Peuls qui s'installent" sont considérés comme des étrangers et ont un droit sur l'espace qu'il ne se sont pas arrogé, mais qui leur a été implicitement concédé. Cela concerne l'accès aux terres de culture et à l'eau, la vaine pâture restant malgré tout la règle"¹⁰. Cependant "le droit de culture l'emporte toujours sur le droit de pâture"¹¹. Les Peuls n'ont donc pas le contrôle de l'espace qu'ils ne peuvent pas organiser à leur guise conformément aux exigences du pastoralisme. Lorsque les conditions sont favorables, les Peuls s'imposent par la force aux populations d'agriculteurs qui les ont accueillis ; ils contrôlent ainsi l'espace, mettent fin aux tributs qu'ils payaient ; les razzias des chefs auxquels ils étaient soumis prennent fin.

/p. 24/

Les populations vaincues sont alors réduites en esclaves. C'est ainsi que les plus anciens esclaves étaient des Kurumba au Jelgoogi, des Gourmantché au Liptaako et au Yaaga, des Bwa et Bobo dans la boucle du Mouhoun.

Au fur et à mesure que les pouvoirs peuls se consolidaient, des éléments de groupes ethniques non peuls venaient cohabiter avec ces derniers. On assiste alors à l'accentuation de la division sociale du travail et à la hiérarchisation au sein de la société. L'aristocratie s'occupe surtout des intrigues politiques et de la guerre. Les familles maraboutiques fournissent des conseillers aux princes, leur font bénéficier de leur pouvoir magique et s'adonnent à l'éducation religieuse. On voit apparaître les catégories socioprofessionnelles : griots, forgerons, cordonniers. L'injection massive des esclaves est nécessaire pour produire les céréales nécessaires à l'entretien des princes, des marabouts et des griots.

Comme dans beaucoup de sociétés africaines et du monde musulman, la production des esclaves n'est pas le fait d'un processus interne et avec le temps les premiers esclaves subissent un processus d'intégration qui adoucit leur sort. Les besoins économiques en main-d'œuvre servile nécessitent de nouvelles formes d'approvisionnement en esclaves. On les prélève alors à la périphérie, au sein des populations sédentaires voisines et vulnérables par les razzias. Yusof Talib observe le même phénomène pour le monde musulman médiéval : "L'esclave en tant qu'institution ne pouvait donc subsister dans le monde islamique" que par "l'appoint sans cesse renouvelé d'éléments périphériques ou extérieurs pris à la guerre directement ou amenés commercialement - sous la fiction de la guerre sainte - des territoires étrangers (*dar alharb*)"¹².

/p. 25/

À l'apport des razzias s'ajoute celui de l'achat. Au XIX^e siècle, grâce au perfectionnement de l'armement des armées africaines, les guerres permettent d'alimenter les marchés en grande quantité d'esclaves ; les Peuls du Liptaako allaient acheter en pays moaga des esclaves d'origine "gurunsi" au lendemain des invasions Zerma (1860-1880). Lors de la conquête de Kong par Samori (1897) "nombreux sont les marchands qui se rendirent à Bobo pour chercher des prisonniers qu'ils achetaient à un prix excessivement bas. Sur cette place commerciale se trouvaient des prisonniers amenés de

⁹ M. Bazémo, 1990, p. 414.

¹⁰ M. Benoît, 1982, p. 60.

¹¹ M. Benoît, 1982, p. 39.

¹² Y Talib, 1990, p. 764.

Kong et des régions avoisinantes et qui étaient vendus contre d'autres marchandises (sel, moutons, bœufs, chevaux)"¹³.

D'après le témoignage de Binger, en pays moaga, on pourrait acquérir 2 à 4 captifs contre un cheval¹⁴.

Au Jelgoogi, le statut d'esclave pouvait intervenir de la manière suivante : dans une conjoncture d'insécurité, des éléments des populations des régions voisines venaient se réfugier chez les chefs de Jibo et par la suite devenaient leurs esclaves. Ces esclaves sont appelés *dogganaataabe* (ceux qui fuient et entrent, se réfugient)¹⁵.

L'esclavage était un phénomène massif chez les Peuls du Burkina Faso. Selon J.L. Boutillier, on enregistrait "dans le cercle de Dori, 50 000 captifs pour 50 000 hommes libres"¹⁶. En 1932, sur une population d'environ 98 300 habitants, on dénombrait dans le même cercle 31 760 Fulbe pour 33 420 Rimaybe, c'est-à-dire les descendants d'esclaves¹⁷. Ces chiffres illustrent bien l'importance numérique des esclaves dans la société peule. Cette importance est liée à la place de l'esclave dans le fonctionnement de l'économie déterminant ainsi ses conditions et son statut.

/p. 26/

3. Les conditions et le statut des esclaves

Les travaux agricoles étaient exécutés par la main d'œuvre servile, mais d'autres tâches multiples et multiformes s'y ajoutaient ; les hommes devaient s'occuper de la construction des habitations, du gardiennage du troupeau, du tissage, etc. Ils pouvaient participer aux conflits armés comme fantassins. Les esclaves de sexe féminin étaient au service des femmes de leur maître : elles pilaient le mil, allaient chercher l'eau, filaient le coton ; en d'autres termes elles exécutaient tous les travaux ménagers¹⁸. Selon Maurice Bazémo, "le captif était alors le support, la condition permettant au Peul de mener une existence à l'abri de la peine"¹⁹.

En général on distingue chez les Peuls deux catégories au sein des esclaves. Au Jelgoogi on faisait la différence entre ceux qui étaient récemment acquis (*gunabaraabe*) et ceux qui sont anciennement acquis ou nés esclaves (*rimaybe*).

Les *gunabaraabe* ou *maccube* désignaient les esclaves nouvellement acquis par la guerre ou par l'achat. Considérés comme des brutes absolues, l'autorité et le contrôle des maîtres s'exerçaient avec fermeté sur eux²⁰. Leur personne et leurs biens appartenaient aux maîtres qui en disposaient comme ils voulaient²¹. Dans le contexte plus général de l'AOF, on les désigne par les termes de captifs de traite. "Le captif de traite a la condition la plus basse qui puisse exister : il n'est pas libre de son corps, il peut être mutilé ou tué ; il est complètement aliéné, son maître peut en disposer comme bon lui semble sans qu'il ait aucun recours. Son maître peut le donner, le vendre, le prêter, le mettre en gage ; à fortiori, le captif de traite ne peut-il posséder ni bien, ni famille"²².

/p. 27/

Selon Maurice Bazémo, le *maccudo* (singulier) "est une déformation de *majjudo*, qui signifie "celui qui ne voit rien". C'est l'ignorant. L'une des tâches du noble peul était de sortir le captif de la nuit"²³.

¹³ Y. Diallo, 1994, p. 379.

¹⁴ H. Diallo, 1979, p. 173.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 174.

¹⁶ J.L. Boutillier, 1968, p. 528.

¹⁷ Colonie de la Haute-Volta. Cercle de Dori - Rapport annuel 1932, 44 pages dact. p. 4. Côte : 7.5.4. - Archives du Niger - Niamey.

¹⁸ H. Diallo, *op. cit.*, p. 174.

¹⁹ M. Bazémo, *op. cit.*, p. 415.

²⁰ *Idem*, p. 411.

²¹ H. Diallo, *op. cit.*, p. 415.

²² J.L. Boutillier, p. 522.

²³ M. Bazémo, *op. cit.*, p. 411.

Soumis de longue date ou né dans la captivité, le *diimaajo* (*rimaybe* au pluriel) “n’était pas la brute. Il était bien coulé dans le moule de la soumission... De ce fait le *diimaajo* était considéré comme un enfant de la famille. Il était proche du *dimo*, le Peul libre”²⁴. Il ne pouvait pas être vendu. Les *rimaybe* jouissaient donc d’un meilleur sort que les *maccube*. Ils pouvaient s’approprier d’une partie du fruit de leur travail tandis que l’autre partie revenait aux maîtres. Au Liptaako, il semble que quelques uns d’entre eux pouvaient devenir riches et être à mesure de se procurer à leur tour des esclaves ; mais il s’agissait de cas rares et relevant selon les informateurs de la “générosité” des maîtres²⁵.

Dans certains cas (rares voire, inexistantes au Jelgooji), les *Rimaybe* pouvaient bénéficier d’un affranchissement. Cela relevait de l’initiative du maître satisfait des services rendus et de la loyauté de son esclave. Ce dernier accédait ainsi au statut de noble et son maître pouvait lui accorder la main de sa fille²⁶. La rareté du phénomène d’affranchissement au Jelgooji peu islamisé avant la fin du XIX^e siècle et sa présence au Liptaako, émirat fondé dans le contexte du jihad du début de ce siècle, laissent penser à une influence de l’Islam. Il n’est pas exclu que le sort des esclaves ait été plus pénible au Jelgooji qu’ailleurs. L’existence dans cette région d’un patronyme (Tamboura) spécifique aux descendants d’esclaves, laisse entrevoir chez les Jelgoobe l’hypothèse d’une plus grande résistance au processus d’intégration /p. 28/ de la catégorie servile ; en effet, ailleurs les descendants des esclaves portent les patronymes de leurs maîtres (Diallo, Barry, etc.).

4. Le rôle de l’Islam

À l’instar du Judaïsme et du Christianisme, les deux religions révélées qui l’ont précédé, l’Islam ne remet pas en cause la pratique de l’esclavage. Cependant, aux premiers moments de l’Islam, parmi les premiers à se convertir à la Mecque, on comptait un grand nombre d’esclaves. Frappés d’incapacité sociale, ces derniers avaient avec l’Islam, la possibilité d’accéder à la dignité et au respect ; “ils allaient pouvoir faire partie d’une communauté nouvelle ou l’homme était principalement jugé sur sa ferveur religieuse et sur la piété de ses actes, et non pas uniquement sur ces origines sociales ou raciales”²⁷. Le plus illustre des premiers disciples noirs du Prophète fut Bilal b. Rabab, le premier muezzin de l’Islam. “Les esclaves qui embrassaient la foi musulmane étaient affranchis devenant alors mawali [clients] du Prophète ou d’autres notables musulmans”²⁸.

L’Islam améliora le sort de l’esclave et son affranchissement, recommandé, est une preuve de piété. Plusieurs versets du Coran traitent de l’esclavage²⁹.

Parmi les groupements peuls du Burkina Faso, le Liptaako et le Yaaga furent les entités politiques les plus islamisées ; en effet elles virent le jour à la faveur du jihad au nord Nigeria actuel. L’Islam y a probablement marqué son empreinte sur l’esclavage. Au Liptaako, les Peuls allèrent prendre un étendard à Sokoto et déclenchèrent la “guerre sainte” contre les “païens” gourmantché qui les dominaient. Victorieux, les Peuls créèrent en 1810 /p. 29/ l’émirat du Liptaako. Usman dan Fodio, le calife de Sokoto, recommanda alors à l’émir l’affranchissement des esclaves ayant participé aux combats contre les Gourmantché³⁰.

Dans l’histoire du monde musulman, l’ordre politique établi peut donner lieu à des interprétations subversives à caractère islamique. Un personnage religieux charismatique peut justifier le soulèvement des esclaves contre les autorités et leurs maîtres “impies”. Ce fut le cas au *Liptaako* en 1861. Un marabout nommé Abdul Kadiri ou Modibbo Jaguru chercha à regrouper les esclaves et les mécontents en leur promettant des lendemains meilleurs. Il tenta alors de s’emparer du pouvoir ; l’émir Seeku Saalu réussit à juguler la crise en affranchissant un certain nombre d’esclaves. Le marabout quitta alors le *Liptaako* et alla fonder avec un noyau de fidèles un village qui porte son nom (Jaguru) dans la

²⁴ *Idem*, p. 412.

²⁵ H. Diallo, *op. cit.*, p. 175,

²⁶ *Idem*, p. 412.

²⁷ Y. Talib, 1990, pp. 153-154.

²⁸ *Idem*, p. 754.

²⁹ Voir 90-12, 13 ; 2-172 ; 9-60 ; 4-94 ; 58-4, 5 ; etc.

³⁰ H. Diallo, p. 176.

région de Téra au Niger actuel³¹. Au moment de la pénétration coloniale, il s'allia aux Touareg pour combattre les forces militaires françaises.

Par ailleurs, au *Liptaako*, au *Yaaga* et dans les autres groupements peuls qui connurent une islamisation massive à partir du XIX^e siècle, l'Islam a dû servir à maintenir la soumission des esclaves. Sans aller aussi loin qu'au Fuuta Jallon où le maître peul fournissait l'amulette décisive, prononçait la prière funèbre, autorisait le dépôt du cadavre dans la tombe et définissait le destin de son esclave défunt dans l'au-delà³², les Peuls du Burkina Faso faisaient entendre à leurs esclaves que leur salut dans l'au-delà dépendait de leur loyauté envers leurs maîtres. Il s'agit là d'une lecture d'une recommandation en vigueur dans le monde musulman médiéval : les esclaves devaient être traités fraternellement par leurs maîtres ; en contrepartie, ils devaient faire montre d'une indéfectible loyauté³³.

/p. 30/

Conclusion

En créant des entités politiques, les Peuls se sédentarisent et opèrent une rupture avec le nomadisme pur qui sur le plan économique se manifeste par la dépendance entière à l'égard du bétail en ce qui concerne les moyens d'existence. Ils vont désormais s'adonner à l'agriculture pour produire les céréales. Le travail agricole est alors confié aux esclaves acquis par la conquête, la razzia ou l'achat. Les recherches restent à entreprendre pour approfondir les conditions et les statuts des esclaves en fonction du degré de l'enracinement de l'Islam et la nature de l'organisation sociopolitique des Peuls au Burkina Faso actuel avant la fin du XIX^e siècle. Les Peuls du Yatenga et du royaume de Wogodogo soumis au pouvoir moaga avaient-ils la même attitude vis-à-vis des esclaves que ceux de la boucle du Mouhoun du Jelgooji, du Liptaako et du Yaaga organisés en entités politiques "indépendantes" ?

Des enquêtes monographiques systématiques permettraient d'identifier les ethnies et les zones pourvoyeuses en esclaves. On pourrait ainsi disposer d'un éclairage nouveau sur l'histoire des guerres, des razzias et du commerce des esclaves.

Éléments de Bibliographie

Baldé Mamadou Saliou, 1975, « L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta-Jalon », in C. Meillassoux (éd), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 582 pages, pp. 183-220.

Barral Henri, 1977. *Les populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral*. Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 77. Paris, ORSTOM, 120 pages + cartes et illustrations.

Benoît Michel, 1990, *Nature peul du Yatenga. Remarques sur le pastoralisme en pays mossi*, Paris. ORSTOM, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 143. 171 pages

/p. 31/

Bazémo Maurice, 1990, « Une approche de la captivité par le vocabulaire chez les Peuls du Djelgodji (Djibo) et du Liptako (Dori) à l'époque précoloniale », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 16, 1, pp. 402-423.

Bernus Edmond *et al.*, 1975, « L'évolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens », in C. Meillassoux (éd), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 582 pages, pp. 27-47.

Blachère R., 1966, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 768 pages.

Botte Roger, 1994, « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'études africaines*, 133-135, XXXIV, 1-3, pp. 109-136.

Boutillier Jean-Louis, 1968, « Les captifs en AOF (1903-1905) », *Bulletin de l'IFAN*, tome XXX, série B, n° 2, pp. 513-535.

³¹ *Idem.* pp. 175-177.

³² R. Botte, 1994, pp. 130-131.

³³ Y. Talib, p. 763.

- Diallo Hamidou, 1979, *Les Fulbe de Haute- Volta et les influences extérieures de la fin du XVII^e à la fin du XIX^e siècle*, Thèse de 3^e cycle, Paris 1, 216 pages dact.
- Diallo Thierno, 1972, « Origine et migration des Peuls avant le XIX^e siècle », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Université de Dakar, n° 2, pp. 121-193.
- Diallo Youssouf, 1994, « Barani : une chefferie satellite des grands États du XIX^e siècle », *Cahiers d'études africaines*, 133-135, XXXIV, 13, pp. 359-384.
- Izard Michel, 1985, *Le Yatenga précolonial - Un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala, 164 pages.
/p. 32/
- Meillassoux Claude (éd), 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 582 pages.
- Pallier Ginette, 1978, *Géographie générale de la Haute-Volta*, Limoges, 241 pages dact.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1975, « Captifs ruraux et esclaves impériaux du Songhay », in C. Meillassoux (éd), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 582 pages, pp. 99-134.
- Perrot Claude- Hélène, 1975, « Les captifs dans le royaume anyi du Ndényé », in C. Meillassoux (éd), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 582 pages, pp. 351-388.
- Riesman Paul, 1974, *Société et liberté chez les Peuls djelgôbé de Haute-Volta*, Paris, Mouton, 261 pages.
- Talib Y., 1990, « La diaspora africaine en Asie », in Mohammed El Fasi et Ivan Hrbek (eds), *Histoire générale de l'Afrique*, Vol, III, Paris / Dakar, Unesco / NEA, 954 pages, pp. 749-778.

L'esclavage au Kassongo précolonial

Moustapha Gomgnimbou

Chargé de Recherche - INSS/CNRST
03 BP 7047 Ouagadougou 03 - Burkina Faso

Résumé

Il s'agit à travers cette étude, d'analyser la société kasena au temps de l'esclavage. Dans l'évolution de ce phénomène, deux périodes bien différentes sont à distinguer. Il y a d'abord l'esclavage au sein de la société kasena, et qui certainement a pris naissance en même temps que la mise en place des institutions socio-politiques du Kassongo, probablement entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Ensuite, vient une seconde période qu'on peut situer entre le XVI^e et la fin du XIX^e siècle (1896). Durant cette dernière période, l'esclavage fut plutôt le fruit des agressions extérieures qui conduisirent au pays kasena des chasseurs d'esclaves Moose, Dagomba puis Zaberma. Chacune de ces périodes a été analysée suivant le statut de l'esclave, son rôle dans la société, l'impact de la chasse aux captifs sur l'évolution économique et sociopolitique du Kassongo précolonial.

Mots clés : Esclavage - Pays Kasena - Évolution - Razzia - Moose – Dagomba – Zaberma - Commerce de captifs - Conséquences.

Introduction

L'étude de l'esclavage en pays kasena se situe dans le cadre d'un objectif global qu'est la connaissance des institutions sur lesquelles reposait l'organisation sociopolitique kasena. L'esclavage domestique faisait partie intégrante des institutions créées par la société kasena. Ce n'est que par la suite que les Kasena connurent d'autres formes d'esclavages, conséquence cette fois-ci des agressions extérieures dont la région a été victime.

Pour traiter de ces différentes formes d'esclavage, nous disposons essentiellement de sources orales, mais aussi de quelques documents écrits. Parmi ces derniers, l'ouvrage de l'explorateur Louis Gustave Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi* (Paris, Hachette, 1892) et celui de l'administrateur Louis Tauxier, *Le Noir du Soudan, pays Mossi et Gourounsi*, (Paris, Émile Larose, 1912) constituent les sources les plus importantes. Mais il y a aussi des documents plus récents, mémoires de maîtrise et thèses consacrés au pays kasena et régions avoisinantes. Nous mettons dans cette catégorie les travaux de Anne Marie Duperray (1978), Sidonie R.M.E. Batiga (1985), Jean de la Croix Ada (1986), Moustapha Gomgnimbou (1994) etc.

Sur la base de ces documents écrits et des sources orales, nous examinerons dans un premier point l'esclavage en tant qu'institution interne au pays kasena. Nous tenterons alors de cerner les origines de l'esclavage, le statut de l'esclave et son rôle dans la société kasena précoloniale.

En revanche, l'esclavage comme conséquence des agressions extérieures doit être traité suivant deux phases bien distinctes. Une première phase qui va du XVI^e siècle à la première moitié du XIX^e siècle et qui voit le pays kasena soumis à des raids esclavagistes épisodiques venant des royaumes moose au nord et des États dagomba au sud. Il s'agit alors de montrer comment et pourquoi ces royaumes centralisés sont entrés en contact avec le pays kasena et quelles furent les conséquences de

ces raids esclavagistes. Enfin, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle et jusqu'à la /p. 35/ conquête française, prend place la période la plus noire pour le pays kasena. Les raids esclavagistes ne sont plus ponctuels comme durant la période antérieure. Perpétuellement soumis aux razzias des Zaberma, le pays kasena fut vidé d'une grande partie de sa population, réduite en captivité et jetée sur les grands marchés de l'époque, tel Salaga pour être vendue. Cette ponction entraîna des conséquences catastrophiques non seulement au plan démographique mais encore économique.

I. L'esclavage au sein de la société kasena précoloniale

Dans son Approche de la société kassena précoloniale : région de Pô, Batiga (1985 : 32-33) distingue plusieurs groupes sociaux dont les détenteurs du pouvoir politique (tuo tina), les "chefs de terre" (tiga tina), etc, mais aussi les esclaves (kabe,. Sing : kabaa). Tout comme le pouvoir politique (paari), l'esclavage faisait donc partie des institutions sur lesquelles reposait l'organisation sociopolitique du Kassongo précolonial. Cette réalité avait déjà été notée par Louis Tauxier (1912 : 158) qui rapporte que

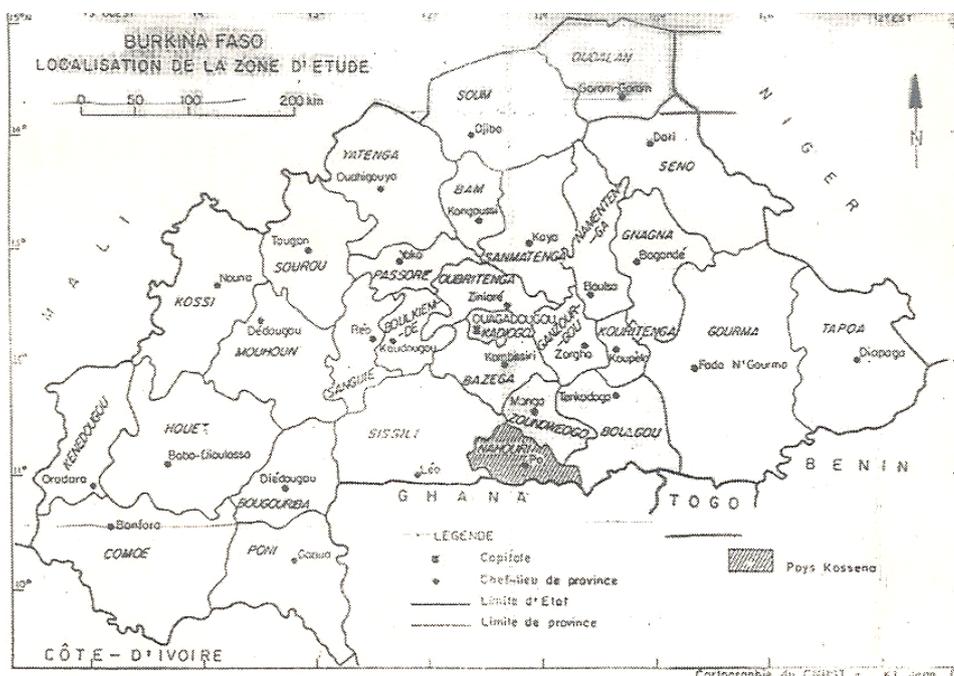
"Les Nounouma, (et ceci est également vrai des Menkieras et des Kassonfras), avaient des captifs avant l'invasion djermabe. Mais ceux-ci les en dépouillèrent presque complètement. Puis survinrent les Français et les quelques esclaves qui leur étaient restés après la tourmente zaberma en profitèrent pour s'enfuir".

Plus loin, parlant précisément des Kasena de la région de Pô -Tiébélé, Tauxier (1912 : 304 et Appendice 16) affirme :

"Le statut des esclaves est le même¹, mais nous voyons apparaître dans un coin du pays Kassonboura un statut nouveau, la transformation de l'esclave en serf, due à la pénétration Mossi",

Dans un autre passage, Tauxier (Appendice 16 : 758) donne plus de précisions quand il dit :

/p. 36/



/p. 37/

¹ Le même que le statut des esclaves des Nounouma et des Kassonfras (région de Léo) que Tauxier décrit à la page 158 de son ouvrage.

“Les Kassonboura avaient des esclaves avant les Djermabe. Maintenant ils n'en ont plus, sauf quelques-uns à Tiakané et un assez grand nombre à Pô”.

La pratique de l'esclavage au Kassongo précolonial ne fait donc aucun doute. Il s'agit maintenant de savoir quelle était l'origine de ces esclaves, quels étaient les différents statuts et les rôles joués par les esclaves dans la société kasena.

1) L'origine des esclaves

Dans le Kassongo précolonial, il y avait deux sources principales d'approvisionnement en esclaves. Ils provenaient le plus souvent de butin de guerre, ce qui constituait la première source. Tous les prisonniers de guerre de sexe masculin devenaient Kabè (Batiga, 1985 : 33 et Ada, 1986 : 142). Quant aux prisonnières elles étaient mariées aux maîtres.

La deuxième source était l'achat. En pays kasena, la tradition orale indique le plus souvent le pays nankana comme source d'approvisionnement en esclaves. Il semble qu'en temps de famine, les Nankana étaient prompts à vendre aux Kasena leurs enfants (Batiga, 1985 : 33). Ces esclaves constituaient ce que l'on peut appeler des esclaves de traite.

Ensemble, les descendants des esclaves de guerre et ceux des esclaves de traite constituaient une troisième source, celle des esclaves de case (Duperray, 1978 : 46). Ce sont ces catégories que distinguait déjà Tauxier (1912 : 160-161) quant il disait :

“Ajoutons que les Nonoumas, comme les Menkiéras et les Kassonfras et les autres noirs d'Afrique occidentale en général, distinguaient les captifs de traite ou de guerre, non nés dans la soukala, et les captifs de case ne. dans la soukala, issus des premiers...”

Compte tenu de la diversité de leurs provenances, il est fort probable que les statuts des esclaves dans la société précoloniale kasena soient fonction des origines de l'esclave.

/p. 38/

2) Statut de l'esclave dans la société kasena

Comme indiqué plus haut, le statut de l'esclave en pays kasena varie suivant son origine. Ainsi, les esclaves de guerre ou de traite pouvaient être vendus si leur maître estimait qu'ils ne donnaient pas satisfaction. En revanche, les esclaves de case n'étaient jamais vendus, car faisant désormais partie de la famille. Tauxier (1912 : 161) avait déjà noté cette différence de traitement réservé aux esclaves des Kasena quand il écrit :

“Comme partout les captifs de traite ou de guerre, s'ils ne pouvaient pas se racheter eux-mêmes, pouvaient du moins être rachetés par leur famille, mais les captifs de case ne le pouvaient pas, étant nés dans la maison et faisant par conséquent partie désormais de la famille. Dans ces conditions et pour la même raison, ils ne pouvaient pas, en revanche, être vendus, tandis qu'on pouvait vendre (ou plutôt revendre) captifs de guerre et captifs de traite. Bref ces derniers n'étaient pas encore incorporés à la famille, mais leurs enfants l'étaient et d'une façon absolue”.

L'affirmation de Tauxier, comme nous le verrons, mérite d'être nuancée. En attendant, il convient de souligner que sur le plan matériel, rien ne permettait de distinguer ces trois catégories d'esclaves, ni même de distinguer un esclave des autres membres de la communauté (Duperray, 1978 : 46). Par contre, et c'est là que l'affirmation de Tauxier selon laquelle l'esclave était intégré “d'une façon absolue” dans la famille doit être nuancée, la pratique des cérémonies coutumières permettait de distinguer l'esclave quelle que soit son origine des autres membres de la famille. Ainsi, tous les esclaves sans exception étaient exclus du culte des ancêtres de la famille. De même l'esclave quelle que soit son origine n'était pas soumis aux interdits de la famille (Duperray, 1978 : 46). Enfin, les anciens rapportent qu'à l'occasion du décès d'un esclave, les cérémonies funéraires organisées permettent de savoir sans aucun doute que le défunt fut un esclave. Ainsi à sa mort, l'esclave n'était pas enterré à l'intérieur de la concession comme cela est de règle en pays kasena, mais dehors au pied du mur d'enceinte ou même dans les champs. À la lumière de ce qui vient d'être dit, on ne peut raisonnablement /p. 39/ convenir avec Tauxier que l'esclave de case était intégré “d'une façon absolue” à la famille kasena.. En revanche il semble qu'en règle générale, l'esclave était bien traité dans la société kasena. Lorsque

l'esclave était bon travailleur et qu'il avait un bon comportement, il était assez bien intégré dans la famille. Le maître le nourrissait la plus grande partie du temps, le mariait quand il en avait l'âge et faisait construire pour lui une case à l'intérieur de la concession. Apparemment l'esclave était entièrement intégré à la famille. À la longue, il pouvait même adopter le nom de son maître. C'est ce qui explique que de nos jours on rencontre à Pô, des gens d'origine servile qui portent les noms de leurs anciens maîtres. Compte tenu de son statut, quel rôle l'esclave jouait-il dans la société kasena précoloniale ?

3) *Rôle des esclaves dans le Kassongo précolonial*

Avant de nous pencher sur les différents rôles joués par les esclaves en pays kasena, il est utile de préciser le statut de ceux qui pouvaient posséder des esclaves en pays kasena. Théoriquement, chacun pouvait s'acheter un esclave. Mais dans la pratique c'était le plus souvent les *poa* (*sing. Pai*)² et quelques riches privilégiés qui possédaient des esclaves (Batiga, 1985 : 34). En somme il n'y avait que "l'aristocratie kasena" qui pouvait s'offrir des esclaves. Ces esclaves jouaient surtout un rôle économique non négligeable, mais ils avaient aussi une grande importance au plan social et religieux.

Sur le plan économique, les esclaves concouraient par leur travail aux champs à l'accroissement de la production agricole de leurs maîtres. La contribution de l'esclave à la production agricole est notée par Tauxier (1912 : 758, appendice 16) en ces termes :

"L'esclave habitait chez son maître et travaillait sur ses champs, pendant l'hivernage la plus grande partie du temps, puis allait à ses petits champs particuliers. Pendant la saison sèche, il faisait le travail que son maître lui donnait il le faisait puis travaillait pour lui. "

/p. 40/

En dehors de la production agricole, le gardiennage du bétail incombait également à l'esclave. Bref, tous les travaux difficiles étaient confiés à l'esclave sous la surveillance des fils du maître (Batiga, 1985 : 33). Au plan économique toujours, Tauxier semble avoir remarqué qu'en pays kasena et cela sous l'influence moaaga, l'esclavage a évolué vers le servage. C'est ainsi que nous pouvons comprendre cette description de l'auteur (1912 : 758, appendice 16) quand il dit :

"Dans le second régime, tout captif de case, des qu'il était marié, travaillait à part et s'entretenait lui-même. Il était absolument libre sauf qu'il devait à son maître la moitié de sa récolte de mil annuelle. De plus quand son maître lui demandait du bétail, il devait lui en donner".

Il nous semble alors, qu'en pays kasena comme dans le reste de l'Afrique et du monde en général, la fonction première de l'esclavage est de mettre à la disposition des maîtres des forces de production à moindre coût. Ainsi par leur travail, les esclaves contribuaient à enrichir leurs propriétaires et à assurer leur puissance économique. Mais au-delà de leur importance économique, les esclaves jouaient également un rôle social notable.

Socialement, les esclaves permettaient aux *poa* et aux riches d'accroître leur prestige aux yeux non seulement de leurs sujets mais surtout de leurs ennemis. Plus un chef avait des esclaves, plus il était considéré comme un souverain puissant. On peut rapprocher ce phénomène de celui du nombre des épouses qui faisait la fierté et le prestige des chefs. De fait en pays kasena, il n'était pas rare qu'un chef ait au moins une dizaine d'épouses. Anne Marie Duperray (1978 : 46) a pu noter que même en 1972 l'un d'eux avait 17 épouses et 12 veuves de son prédécesseur étaient encore vivantes. C'est la quête de ce prestige qui faisait que la grande majorité des esclaves se retrouvaient dans les cours des chefs et de quelques hommes influents.

Enfin, au plan religieux, on faisait jouer à l'esclave un rôle non enviable. Cela se passait à l'occasion de la mort d'un brave guerrier et surtout lors du décès d'un *pai*.

/p. 41/

À une période assez reculée, on procédait à ces occasions, à la mise à mort d'un esclave qui servait de "matelas" au cadavre. Il nous a été rapporté que dans certaines régions comme Tiébélé, on ne se

² *pai* (pl. *poa*) est chez les Kasena équivalent de *naaba* chez les moose.

donnait même pas la peine de tuer ou d'assommer la victime. L'esclave choisi était mis vivant dans la tombe et était chargé de tenir entre ses bras le cadavre du *pai*³. Par la suite, surtout après la conquête française, on faisait venir un esclave qui était chargé de conduire un âne censé appartenir au défunt. Avec l'animal, il faisait trois fois le tour de la cour royale. À la fin, l'âne était abattu. Le sens de cette cérémonie est qu'un esclave doit toujours accompagner son maître et porter les bagages de ce dernier. Il semble qu'après la cérémonie, l'esclave n'avait plus longue vie et qu'en règle générale il mourait trois jours après l'événement. De nos jours, cette cérémonie se déroule toujours, mais sans esclave. On abat seulement un âne au cours d'un sacrifice et on demande au défunt de choisir lui-même son esclave, car le monde des blancs interdit la pratique correcte de la cérémonie. Il semble qu'ici également un ancien esclave meurt toujours quelques temps après cette cérémonie.

Comme on le constate, contrairement aux affirmations de Tauxier, l'esclave n'était pas du tout "*incorporé de façon absolue*" à la famille kasena. Néanmoins, par rapport à la période à venir, et qui conduira au pays kasena et dans les régions environnantes des esclavagistes venus aussi bien du nord que du sud, l'esclave était assez bien traité dans la société kasena.

II. Les raids esclavagistes des Moose et des Dagomba

Les Kasena ainsi que divers autres groupes ethniques (Nouna, Sissala, Dagara etc.) occupent une zone comprise entre les royaumes moose au nord, dagomba et mamprusi au sud. Bien longtemps avant les conquêtes française et britannique, des relations existaient entre ces États centralisés (royaumes moose et dagomba) et cette région intermédiaire que les Kasena partagent /p. 42/ avec d'autres peuples. Deux principales raisons furent à la base de ces rapports :

- La région est traversée par les routes commerciales qui joignaient les Royaumes moose aux États centralisés du sud;
- Cette zone intermédiaire était considérée comme le "domaine des populations à faible capacité organisationnelle et de ce fait, perçue comme un "réservoir d'esclaves".

Ce sont là, les causes les plus importantes qui permirent aux Moose et aux Dagomba de pratiquer la chasse à l'homme en pays kasena comme du reste au sein des autres populations voisines.

1) Les razzia moose en pays Kasena

Entre le XVIII^e et le XIV^e siècle, le commerce semblait florissant entre d'une part les Royaumes moose au nord du pays kasena et dagomba et gonjà d'autre part au sud (Howell, 1997 : 28). Ainsi, pour se rendre aux marchés du Dagomba ou du Gonjà, les commerçants moose empruntaient des routes qui traversaient le pays kasena. C'est l'itinéraire de ces commerçants que Binger (1892, 1 : 481) essayait de décrire quand il dit :

"Vers le sud, reliant Waghadougou à Salaga, il n'y a pas de chemins bien définis, bien arrêtés. Les Gourounga sont pillards. La rapacité des chefs est excessive. Les marchands changent d'itinéraires très souvent".

Plus loin en parlant des grandes escales qui sont toujours à peu près les mêmes, Binger cite Poukha (Pô) et Pakhé (Paga) qui est de nos jours un village kasena à 18 km environ, au sud de Pô sur le territoire du Ghana actuel.

Le commerce, nous semble-t-il, aura donc été le principal vecteur qui permit aux Moose de bien connaître le pays kasena et d'y effectuer des raids esclavagistes. La capture des esclaves contribuait du reste à alimenter le commerce que les marchands moose entretenaient avec les États dagomba. C'est la raison pour laquelle on peut estimer que la rapacité des "*Gourounga*", de /p. 43/ même que les pillages qu'ils faisaient au détriment de ces commerçants n'étaient qu'une juste réplique aux razzia des Moose. Binger (1 : 483) lui-même le souligne quand il dit :

"Ils s'en vantent (les Moose) en faisant remarquer qu'ils sont environnés de peuplades à demi barbares qu'ils n'ont pas voulu annexer parce qu'ils ne sont pas de même famille. Je ne crois pas

³ Entretien avec Fernand T. Koutiengba, instituteur, originaire de Tiébélé, Ouaga, 04/11/98.

que ce soit le sentiment de l'homogénéité qui les ait guidés, c'est un tout autre mobile et un mobile qui n'est pas flatteur pour eux. Le Mossi n'a jamais annexé le Gourounsi, tout simplement parce qu'il ne pourrait plus le ravager ; si au contraire il vit en hostilité avec lui, il y trouvera son profit, puisqu'il aura toujours la ressource de capturer ses habitants. Je ne puis trouver de meilleure comparaison qu'en appelant le Gourounsi "le vivier du Mossi".

Les incursions moose en pays kasena et gourounsi en général sont effectivement une réalité. Une enquête de Anne Marie Duperray en 1974 (1978 : 63) auprès du Larlé Naba de l'époque a confirmé que c'était une pratique courante pour les Moose d'aller se procurer des esclaves dans cette région. En revanche, il est difficile d'admettre l'argument de Binger selon lequel les Moose n'auraient pas conquis le pays gourounsi, pour uniquement préserver une source de revenus en esclaves. Comme l'a montré Anne Marie Duperray (1978 : 66) c'est bien plutôt la réaction violente et permanente à toute forme de domination qui aurait permis aux Gourounsi d'échapper au sort que les Moose réservèrent aux Ninisi et aux Nyonyose. Ailleurs, en parlant de la fin de son séjour chez Boukari Koutou, Binger (I : 473-474) nous fournit encore une indication qui témoigne de l'importance des razzia esclavagistes des Moose en pays gourounsi :

"La veille de mon départ, il m'envoya trois jeunes femmes de vingt à vingt-cinq ans en exprimant le désir de me les voir épouser. Il s'excusa près de moi de ne pas être assez riche pour me faire un plus beau cadeau... Elles appartenaient l'une à la tribu Gourounga-Kassanga et les deux autres à la tribu Gourounga-Youlsi".

/p. 44/

En fait les raids esclavagistes moose en pays kasena remonteraient loin dans le temps, peut-être dès le XVI^e siècle. Il semble en effet que le recrutement des esclaves en pays kasena ait été inauguré par le fondateur de la chefferie de Nobéré, Naba Bilgo (Duperray, 1978 : 63). Or dans une de nos précédentes études nous sommes arrivés à situer Naba Bilgo qui a un grand rapport avec l'histoire de Pô, entre 1480 et 1540⁴.

Les esclaves raziés permettaient aux Moose de disposer d'une main-d'œuvre à moindre frais, de se constituer des gardes dévouées à leur défense, mais surtout de vendre les captifs sous forme de marchandises sur les marchés de l'époque comme Oual-ouali, Gambaga, Yendi et Salaga. C'est ce que K. Arhin (1979 : 5) a montré en indiquant que parmi les marchandises dont les Moose faisaient le commerce, il y avait des produits de base de la savane, des produits de l'artisanat, des produits importés du Niger, mais aussi des esclaves gourounsi. Il nous semble donc que les Gourounsi avaient de très bonnes raisons de piller les commerçants isolés, ce d'autant plus que les Moose n'étaient pas les seuls à venir dans la zone capturer des esclaves. Du sud venaient aussi des guerriers à la solde du Dagomba pour également rechercher des esclaves.

2) *Les razzias dagomba en pays kasena*

Contrairement aux Moose dont les rapports avec le pays kasena sont soutenus à la fois par le commerce et la recherche de captifs, les États dagomba n'avaient qu'un seul mobile qui les orienta vers le pays kasena et les régions environnantes. Il s'agissait tout simplement de la recherche des esclaves. Ainsi, si l'on en croit l'auteur anglophone Awédoba (1985 : 57), la chasse aux esclaves par les Dagomba en pays kasena et dans les régions voisines a dû commencer bien avant le XVIII^e siècle (Howell, 1997 : 29). Cela est probablement exact, puisque quand Bowdich visita Kumasi en 1817, il /p. 45/ rapporta que la capitale du Dagomba et chaque grande ville devaient envoyer annuellement à Kumassi, un tribut qui se composait de divers vivres, mais encore de 500 esclaves (Howell, 1997 : 29). C'est pour se procurer ces esclaves que les Dagomba entreprenaient des raids dans les groupes ethniques du nord, parmi lesquels se trouvent les Kasena (Howell, 1997 : 29). En fait, le montant du tribut que le Dagomba devait payer aux Ashanti a dû varier dans le temps, puisque dès 1744, il eut à fournir annuellement 2 000 esclaves (Ki Zerbo, 1978 : 267)

⁴ Voir Gomgnimbou M., Aperçu de la mise en place du peuplement Kasna du Burkina Faso, juin 1998, article en voie de publication.

Compte tenu de ces razzias non seulement de la part des Moose, mais aussi du Dagomba, on peut se demander quelles ont été les conséquences des raids esclavagistes et quel impact cette période d'insécurité a eu sur le pays kasena.

3) *Les conséquences des raids esclavagistes moose et dagomba*

Les groupes ethniques qui se trouvaient entre les Royaumes moose au nord et les États Dagomba et Gonjà au sud étaient considérés comme des populations faibles, sans organisation sociopolitique forte. Leur région constituait alors une espèce de zone "tampon" où Moose et Dagomba pouvaient chasser des esclaves sans empiéter sur leurs domaines respectifs. C'était une zone intermédiaire, non défendue par aucune structure forte et qui formait donc une région de libre entreprise, de "zone franche" à la disposition de bandes de guerriers à la solde des Moose ou des Dagomba qui venaient y puiser autant d'hommes qu'ils pouvaient. Ces hommes réduits en esclaves étaient vendus sur les marchés ou tout simplement remis aux Ashanti à titre de tribut. Dans ces conditions, sans pouvoir vraiment évaluer le nombre de captifs enlevés au pays kasena, on peut estimer que ce devait être de grandes quantités si l'on tenait des statistiques cumulées depuis le XVI^e jusqu'au XIX^e siècle. À ce titre, on peut admettre que ces razzias ont entraîné non seulement une ponction démographique mais aussi une insécurité au sein des groupes ethniques concernés, ce qui devait avoir des conséquences néfastes sur la production agricole dans la zone.

/p. 46/

Une autre conséquence aura été la dispersion des Kasena loin de leur pays. Ainsi, beaucoup d'entre eux se sont retrouvés en pays moaga où leur rôle sera parfois déterminant, notamment ceux qui furent intégrés dans les armées moose. C'est grâce aux guerriers gourounsi, que Boukari Koutou doit d'être choisi par les grands électeurs pour succéder en 1889 à Naba Sanem (Duperray, 1978 : 66). C'est aussi probablement les esclaves ramenés du pays kasena par les Dagomba qui expliquent la présence de locuteurs du kasim en Sierra-Leone en 1851 (Howell, 1997 : 29). Pourtant, jusque là, l'époque la plus noire de la chasse à l'homme en pays kasena et en pays gourounsi en général est encore à venir. Elle sera inaugurée par l'invasion zaberma qui toucha durement la région.

III) **L'invasion zaberma du pays kasena**

Rappelons (Gomgnimbou, 1994 : 246-282) que c'est du Dagomba que les Zabarma vinrent au pays kasena. Sortis de leur pays (Niger actuel) pour échapper aux exactions des peul, ils auraient été appelés par le roi du Dagomba (Na Abdoulaye de Yendi) pour l'aider à capturer des esclaves qui lui servaient à payer tribut⁵ aux Ashanti (Howell, 1997 : 29). Il s'agit donc, ici, de souligner l'importance des raids esclavagistes en pays kasena et les conséquences que cette activité a engendrées.

1) *Des raids quasi permanents*

C'est en pays gourounsi en général, et en pays kasena en particulier que les Zabarma chassaient les esclaves pour le compte du Dagomba dans un premier temps, et par la suite pour leur propre compte. Ainsi, quand Binger (II : 2) traversa le pays kasena, précisément au nord de Paga, il remarqua que /p. 47/ la région semblait avoir été très peuplée avant l'expédition du chef Gandiari qui conduisait les troupes Zabarma à l'époque (Binger, II : 2). Il trouva les villages kasena presque déserts, et estima qu'ils ont été ravagés pendant six ans par les troupes de Gandiari et de ses successeurs (Binger, II : 3 et 38). Nous n'avons aucune certitude quand à la date à laquelle commencèrent les raids Zabarma en pays kasena. Cependant, cette période est à situer probablement entre 1856 et 1860 (Howell, 1997 : 29). Au départ, ce fut le village sissala de Dalbizine qui fut razzie. Les raids en pays kasena ne se sont intensifiés que peu après que Gazare soit devenu le chef des Zabarma en 1870⁶. À partir du village

⁵ À l'occasion d'une querelle de succession qui opposa Garba et Zirilim au trône du Dagomba, Zirilim sollicita l'aide du roi Ashanti Osei Kodjo qui s'empara aisément de Garba. C'est depuis cette date (1744) que pour la rançon de Garba, le Dagomba eut à fournir sous forme de tribut, des esclaves à Kumasi qui en faisait le commerce sur les marchés de la côte.

⁶ Voir l'ordre de succession des chefs Zabarma dans Gomgnimbou M., *op. cit.*, p. 255-256.

kasena⁷ de Kasana où il établit sa base, Gazare commença à razzier l'ensemble du pays kasena. C'est ainsi que Kayaro, une importante chefferie kasena du Nord-Ghana, fut attaquée à plusieurs reprises. Le chef de Kayaro s'organisa et noua même une alliance avec Koumbili, une grande chefferie kasena située à 40 km à l'ouest de Pô (Gomgnimbou, 1994 : 270). C'est très certainement cette alliance qui permit au chef de Kayaro d'infliger quelques défaites aux chasseurs d'esclaves (Howell, 1997 : 29-30). Seulement, la coalition Koumbili-Kayaro fut battue par les Zabarma. Néanmoins, Koumbili refusa d'admettre la défaite. Ayant toujours été un allié du pays moaga, le chef de Koumbili fit appel au Moogo Naba⁸. Au sujet de cette intervention du Moogo Naba, voilà ce que Tauxier (1912 : 233) rapporte :

“Le Moro-Naba, chef suprême des Mossi intervint cependant en faveur des gens de Koumbili et de Diaro, sans doute à cause de l'origine Mossi des chefs de ces cantons, et, ayant appuyé son intervention d'un envoi de 2 000 cavaliers, obtint que les Zabarma laissaient nos gens désormais tranquilles.”

/p. 48/

Si Koumbili et Guiaro ont bénéficié de l'appui du Moogo Naba, ce qui leur a permis de limiter les dégâts, ce ne fut pas le cas des autres villages kasena. De fait, à partir de Koumbili et de l'est vers l'ouest, tous les villages kasena de l'actuel Burkina Faso ont connu un ou plusieurs passages des Zabarma. Après Koumbili, le village de Tiakané fut razzie. Selon Tauxier, les habitants de Tiakané résistèrent pendant sept jours. Ce n'est qu'au huitième jour que le village fut emporté et le chef⁹ exécuté (Tauxier, 1912 : 318-319). Les habitants qui le pouvaient encore se sauvèrent à Guiaro, Koumbili, Pô et Kampala, tandis que le village est pillé et ceux qui n'ont pu s'enfuir, réduits en captifs (Tauxier, 1912 : 319). Poursuivant leur razzia, les Zabarma sont bientôt dans Pô, le plus gros village, qu'ils enlevèrent ou bout de trois jours de combat. Comme à Tiakané, de nombreux captifs furent pris et les rescapés se sauvèrent à Songo. Mais Songo fut rapidement attaqué pillé et la population subit le même sort que celle de Tiakané et de Pô. Après Songo, ce fut au tour de Kampala d'être attaqué et dévasté. Les fuyards gagnèrent alors au nord le pays moaga, tandis que les Zabarma progressaient vers le sud-est, attaquaient, prenaient, pillaient et faisaient des captifs à Tiébélé, Guenon, Boungou Tangassogou etc. (Gomgnimbou, 1994 : 270-279).

L'activité des Zaberma en pays kasena entraîna deux conséquences notables. Il s'agit de l'intensification du commerce des esclaves et l'impact socio-économique que les raids esclavagistes ont eu sur le pays kasena.

2) Les conséquences de l'activité des Zaberma en pays kasena

Une des conséquences immédiates de l'activité Zabarma en pays kasena et gourounsi en général, fut le grand nombre de captifs jetés sur les marchés de l'époque. À ce sujet, le témoignage de Von François, cité par Anne-Marie Duperray (1978 : 83 note 3) est éloquent :

/p. 49/

“Il y a peu de temps, ils ont ainsi ravagé un village de 3 000 âmes, ont emmené les habitants sur le marché de Salaga, enchaînés par groupe de vingt au moyen de colliers”.

La vente des captifs kasena par les Zabenna était si généralisée qu'elle attirait des acheteurs venus de très loin. C'est ce que Binger (II : 2) nous laisse supposer quand il dit :

“J'y ai trouvé une dizaine de Mandé originaires de Djenné, établis ici provisoirement pour y faire le commerce de sel et d'esclaves avec la colonne Gandiari. Ils portent à cet effet assez régulièrement du sel et du mil sur Oua et en ramènent des captifs qui leur servent à se procurer du sel à Mani et un peu de mil sur les marchés des environs...”

⁷ Petit village Kasena situé en territoire ghanaéen et au sud-est de la ville de Léo.

⁸ Il s'agit probablement du Moogo Naaba Sanem qui régna de 1871 à 1889.

⁹ Il s'agit du père du futur chef Nigoué, qui recevra plus tard Binger à Tiakané.

... Une trentaine d'hommes de Dakay sont campés ici avec des charges de cette denrée (le mil), qu'ils vont échanger contre des captifs soit à Kassana, soit à Oua-Loumbalé”.

Peu après Binger, l'administrateur français Tauxier (1912 : 140) a pu collecter aussi des informations sur l'intensité du trafic des esclaves capturés en pays Gourounsi :

“Chaque fois qu'ils avaient attaqué et “cassé”, un village, ils en vendaient comme captifs la plupart des habitants qu'ils avaient pris, aux Oualas, Dafis, Yarsé, Mossi, Haoussa, Yorouba etc.”.

Ces témoignages sur la vente des captifs gourounsi sont confirmés par les enquêtes orales que nous avons menées en pays kasena¹⁰. Il ne fait aucun doute que la recherche et la vente des captifs a été l'élément le plus dominant de l'activité zabarma en pays kasena. Comme les esclavagistes de la traite négrière, les Zabarma en étaient même arrivés à fixer les prix de vente de leurs captifs en fonction de la qualité de ces derniers. Ainsi, une fille de 15 /p. 50/ ans se vendait couramment à 50 000 cauris, une fille de 18 ans à 70 000 cauris, un jeune homme à 30 000 et un adulte à 20 000. La vente de captifs était si fructueuse qu'elle a entraîné “une dévaluation” du cauri en pays gourounsi. C'est du moins ce que nous comprenons quand Tauxier (1912 : 140) dit :

“Le cauri avait donc un pouvoir d'achat infiniment plus fort que maintenant (sept fois plus fort) et en revanche et naturellement il y en avait beaucoup moins dans le pays (sept fois moins). Cela vient — multiplication des cauris, pouvoir d'achat diminu& — de ce que les Zaberma en firent entrer dans le Gourounsi une énorme quantité”.

L'intensification du commerce des captifs et la dépréciation monétaire n'ont cependant pas été les seules conséquences de l'activité zabarma en pays kasena. Les raids esclavagistes ont également eu un impact démographique, psychologique et économique sur la région.

Sur le plan démographique, la capture et le trafic des esclaves ont eu comme conséquence de vider le pays kasena d'une grande partie de sa population. C'étaient les hommes et les femmes les plus valides qui étaient capturés et vendus soit sur les marchés de Salaga, Yendi etc. (Ghana actuel) soit aux Moose qui en revendaient un certain nombre à des acheteurs venus de Djenné (Mali actuel). Certes, quelques-uns de ces captifs ont pu s'échapper et rejoindre le pays. À Pô par exemple on rencontre encore quelques survivants de cette période, avec des cicatrices ethniques moose, marquées par les anciens maîtres. Mais le nombre de ceux qui sont revenus au pays est très insignifiant. Le résultat de ces prélèvements de captifs en pays kasena se fait encore sentir, car la province du Nahouri fait aujourd'hui partie des zones les moins peuplées du Burkina Faso¹¹.

/p. 51/

Si ce sous-peuplement n'est pas entièrement imputable à l'activité des Zabarma dans la zone (il y a aussi les épidémies, l'onchocercose etc.), on ne peut pas non plus nier le fait que les razzias y ont contribué de façon notable. Du reste Binger (I : 446) avait noté cela quand il disait :

“Le pays Gourounsi était bien peuplé avant que Gandiari vint y faire la Guerre. J'ai traversé beaucoup de grandes ruines”.

Plus loin, Binger (I : 505) ajoute que la razzia des captifs fut considérable en pays gourounsi, d'autant plus que ces derniers ne disposaient ni de chevaux ni de fusils pour résister aux Zabarma. Plus tard, l'administrateur Tauxier (1912 : 214) n'a pas manqué de souligner comment le pays kasena a été dévasté par l'invasion Zabarma.

De nombreuses familles kasena ont été dispersées et la famine comme la mort étaient devenues quotidiennes au sein de la population (Howell, 1997 : 31). À Tiakané par exemple, un quartier qui portait le nom Gourponi a disparu lors de l'invasion zabarma, car dans ce quartier il n'y eut aucun survivant¹². Cette hémorragie démographique était d'autant plus grave qu'elle était doublée d'un choc psychologique.

¹⁰ Gomgnimbou M., « L'invasion Zabarma du pays Kasena », *Cahiers du CERLESH*, 11, décembre 1994, pp. 246-289.

¹¹ En attendant les données définitives du dernier recensement, la répartition de la population résidente (en %) par province d'après les recensements de 1975 et 1985, donnait pour le Nahouri une population totale de 73 485 en 1975, soit 1,3 % de la population totale du Burkina. En 1985, les chiffres étaient de 105 509 pour un taux de 1,3 %.

¹² Bouliou Apiou Dulguiou, chef de Tiakané, Entretien du 16/12/92.

Jusqu'en 1912, le traumatisme causé par les Zaberma au sein de la population se faisait encore sentir. C'est pourquoi Tauxier (1912 : 214) a pu noter que :

“N'oublions pas que ce pays comme les autres a été ravagé et dévasté entre 1880 et 1890 par les Zaberma. La population en 1905 ne s'était pas encore remise de ce rude coup et du reste ne s'est pas remise encore”.

Il est évident, comme le souligne Howell que les raids esclavagistes de Zaberma ont complètement désorganisé la vie des Kasena. Même les funérailles n'étaient plus organisées comme il faut (Howell, 1997 : 31). En effet, /p. 52/ les rescapés ignoraient complètement le sort de leurs parents disparus, or il est capital de savoir si ces derniers sont vraiment morts avant d'organiser leurs funérailles. À cette cause, il faut ajouter un handicap de taille. Si les funérailles fraîches demandent peu de moyens, en revanche les funérailles sèches que les Kasena organisent pendant la saison sèche exigent beaucoup de dépenses en nourriture, dolo et autres animaux à sacrifier. Or, après l'invasion zaberma personne ne pouvait faire face à de telles dépenses, car le pays dans son ensemble était économiquement éprouvé.

Le désastre économique du pays kasena suite à l'invasion zaberma a été vécu par Binger (I : 446-147) qui en a souffert, d'après ce qu'il nous rapporte dans ce passage :

“... on voit aussi de nombreuses cultures abandonnées. Actuellement le pays est à peu près ruiné, les villages à moitié abandonnés et l'on ne cultive pas avec ardeur. Il n'est possible de se procurer que du mil et du sorgho, et encore en petite quantité ; les indigènes en ont fort peu, les chefs de village eux-mêmes sont forcés de faire du dolo avec le fruit du kountan¹³. Ce dolo a un goût qui n'est pas précisément agréable, j'en ai cependant bu sur les conseils de Diawé qui me l'ordonnait comme laxatif. Il ne faut pas songer à se procurer d'arachides, piments oignons, soubala ou sel : ces condiments font absolument défaut”.

L'impact des raids sur la production agricole fut donc immédiat. À Kayaro par exemple, à l'arrivée des Zaberma, les habitants se sont enfuis, laissant leurs récoltes qui furent entièrement brûlées, rendant ainsi la famine inéluctable (Howell, 1997 : 32). En effet, les “cavaliers vautours” pour emprunter le terme de Yves Person (1975), vidaient les greniers des populations et mettaient le feu aux stocks de vivres qu'ils ne pouvaient emporter /p. 53/ (Gomgnimbou, 1994 : 282). Le bétail était abattu, et servait à nourrir les soldats. Massacrés, vendus et déposés de leurs vivres, les Kasena commencèrent à connaître de longues périodes de famines et d'instabilité. Il n'est donc pas étonnant que Binger ait remarqué une baisse de la productivité agricole dans le pays. Du reste, ce n'est pas seulement la production agricole qui fut touchée par les razzias esclavagistes. La chasse aux esclaves a également affecté l'attitude des populations vis-à-vis du commerce. Ainsi, bien que le pays soit traversé par des routes commerciales qui vont de Pô à Yagaba en passant par Chiana et Kayaro, les Kasena ne s'aventuraient plus loin de leurs villages, car ayant gardé en mémoire cette période noire, où ils pouvaient à tout moment être capturés par les Moose, les Mamprusi et les Zaberna (Howell, 1997 : 32). Certes, le commerce s'alimenta d'un très grand nombre d'esclaves jetés sur les marchés de l'époque, mais ce commerce se faisait au détriment des Kasena qui en réalité en constituaient l'objet.

Conclusion

Le temps de l'esclavage en pays kasena peut être subdivisé en deux grandes phases. L'esclavage au sein de la société kasena constitue la première de ces phases. Nous pouvons admettre que cette période a commencé avec la mise en place des institutions sociopolitiques, probablement entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Il s'agissait alors d'un phénomène interne, restreint, et cantonné presque exclusivement dans les concessions des chefs de villages. Ce sont ces derniers qui avaient les moyens soit pour acheter des esclaves, soit pour transformer les prisonniers de guerre en captifs. À l'époque, l'esclave en pays kasena connaissait un traitement humain et était presque intégré à la société. Mais cette forme

¹³ L'arbre dont nous parle Binger est certainement le *kounan* (en bambara) avec le fruit duquel on fait le kouna-gui (l'eau du kouna), une espèce de bière fermentée. En kasim, cet arbre est appelé kansolo et le dolo fait à partir de son fruit “kansolo sana”. Il s'agit vraisemblablement d'un prunier sauvage dont le nom scientifique est *Sclerocaria birrea*.

d'esclavage allait bientôt reculer face à des razzias esclavagistes qui se situent sans doute entre le XVI^e et le XIX^e siècle.

Cette période voit des esclavagistes moose (XVI^e - XIX^e siècle), dagomba (XVII^e - XIX^e siècle) et zaberma (seconde moitié du XIX^e siècle - 1896) qui entreprirent de chasser l'esclave en pays kasena. Cette fois-ci, il ne s'agissait plus d'un esclavage domestique. Les captifs étaient emmenés fort /p. 54/ loin de leur pays pour être remis aux Ashanti sous forme de tribut (c'était le cas des esclaves capturés par les Dagomba) ou pour être vendus sur les grands marchés de l'époque. C'est sur ces marchés que les commerçants de toutes les origines (Mandé, Yoruba, Haoussa etc.) venaient se procurer en captifs, soit pour leurs propres besoins, soit pour les revendre aux négriers installés sur la côte. Cette période d'insécurité a profondément marqué le pays kasena sur le plan socio-économique, politique et psychologique. Elle ne prit fin qu'avec la conquête française en 1896. En revanche, l'esclavage domestique continue d'avoir des survivances au plan coutumier. On peut alors admettre que les pratiques instaurées par la société kasena elle-même sont beaucoup plus pérennes que les phénomènes qui lui sont imposés de l'extérieur.

Bibliographie

- Ada Jean de la Croix, 1986, *L'art militaire au Kassongo précolonial (région de Pô, province du Nahouri - Burkina Faso)*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
- Arhin Kwame, 1979, *West African Traders in Ghana in the Nineteenth and Twentieth Century*, London, Longman, XII-146 p.
- Awedoba K. Albert, 1985, *Aspects of Wealth and Exchange with Reference to the Kasena-Nankana of Ghana*, Oxford University, D. Phil.
- Batiga Sidonie R.M.E., 1985, *Approche de la société Kasina précoloniale, Région de Pô*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1985, 154 p.
- Binger Louis Gustave, 1892, *Du Niger au Golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi*, Paris, Hachette (Vol I, 513 p. Vol. II, 416 p.).
- /p. 55/
- Duperray Anne-Marie, 1978, *Les Gourounsi de Haute Volta, conquête et colonisation (1896-1933)*, thèse de 3^e cycle, Paris, 379 p.
- Gomgnimbou Moustapha, 1994, "L'Invasion Zabarma du pays Kasena", *Cahiers du CERLESHS*, Université de Ouagadougou, 11, pp. 246-289.
- Gomgnimbou Moustapha, *Aperçu de la mise en place du peuplement kasena du Burkina Faso*, manuscrit en voie de publication, juin 1998, 20 p.
- Howell A.M., 1997, *The Religious Itinerary of a Ghanaian People : The Kasena and the Christian Gospel*, Frankfort, Peter Lang, 413 p.
- Izard Michel, 1985, *Le Yatenga précolonial : un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala, 164 p.
- Ki-Zerbo Joseph, 1978, *Histoire de l'Afrique Noire - D'hier à demain*, Paris. Hatier, 731 p.
- Meillassoux Claude (éd.), 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.
- Meillassoux Claude, 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.
- Person Yves, 1975, *Samory, une révolution Dyula*, Mémoires de l'IFAN, n° 89, Dakar.
- Tauxier Louis, 1912, *Le Noir du Soudan - pays Mossi et Gourounsi*, Paris, Émile Larose, 795 p.
- Tauxier Louis, 1924, *Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi*, Paris, Émile Larose, 208 p.

Les Dagara sous le soleil de l'esclavage

D. Valère Nacièle Somè

Anthropo-économiste
Attaché de Recherche à l'INSS - CNRST
Ouagadougou - Burkina Faso

Résumé

La présente étude s'attache à analyser les fondements de l'esclavage au sein d'une des sociétés africaines, celle des Dagara, retenue en raison d'un certain nombre de considérations. Elle est réputée être comme tant d'autres, une société segmentaire et lignagère, une société sans État, une société "démocratique", "tout à fait égalitaire".

La genèse de l'esclavage au sein d'une telle société et de ses semblables permettra de jeter un éclairage sur l'esclavage au sein des sociétés déjà fortement hiérarchisées.

L'étude doit permettre de comprendre comment naît et se développe la différenciation sociale au sein d'une société égalitaire.

Elle s'inscrit dans le cadre de la recherche de concepts adéquats à l'élaboration d'une théorie des pratiques sociales en cours dans les sociétés africaines en pleine mutation et à la formulation des stratégies de leur transformation.

Mots clés : Dagara, esclavage, parenté, lignage, production, échange.

Summary

This study sets out to analyse the foundations of slavery within one african society, the *Dagara* society, under consideration for a certain number of reasons. Like so many others it has the reputation for being a segmented /p. 58/ one and for following the family line, for being a stateless society, an all-out egalitarian and "democratic" one.

The history of slavery within such a society and alike will allow us to cast a light upon the slavery within societies already highly hierarchical.

The study must make us understand how social differentiations within an egalitarian society come about and evolve.

It is to envisage in the perspective of the quest for private concepts in the developing of a theory of social practices existing in the african societies in the throes of a mutation and in the formulating of their transformations strategies.

Key Words : Dagara, slavery, kinship, lineage, production, commerce.

Introduction

L'Afrique a été dans l'histoire de l'humanité le lieu de production d'esclaves. Au-delà des considérations raciales, des millions d'hommes ont été ravalés au rang de bêtes de somme pour servir dans des plantations et dans des mines hors du continent africain. La traite négrière, du XVI^e au XVIII^e siècle, a abondamment saignée l'Afrique de telle sorte qu'au nombre des causes du retard de l'Afrique, elle figure en bonne place. La guerre pour l'acquisition d'esclaves de traite fut source de destructions humaines et matérielles. On sait que la faiblesse démographique résultant de la traite a été un facteur négatif pour le développement agricole. Et dans une certaine mesure la traite des esclaves a désorganisé les structures sociales des sociétés africaines. Les historiens continuent d'épiloguer sur le nombre exact de ces esclaves qui ont été enlevés à leur patrie et déportés sur le nouveau continent.

Mais on ne saurait expliquer le fondement de cette ponction d'hommes valides opérée par ce commerce triangulaire par la seule veulerie des négriers arabes puis européens aidés en cela par des intermédiaires africains. Cette traite n'aurait pu se développer si elle ne s'était appuyée sur des formes d'esclavage déjà existantes au sein des sociétés africaines.

/p. 59/

Les négriers et leurs idéologues se sont appuyés sur cette réalité pour justifier le sinistre trafic. Chez un grand penseur comme Hegel (1987, 77-79), on trouve l'idée selon laquelle l'esclavage, tout en étant "en soi et pour soi" une injustice, "a fait naître plus d'humanité parmi les nègres". Que les nègres soient réduits en esclavage par les Européens ne l'indigne pas car "leur sort est presque pire encore dans leur propre pays où existe l'esclavage aussi absolu".

La présente étude s'attache à analyser les fondements de cet esclavage au sein d'une des sociétés africaines, celle des *Dagara*, retenue en raison d'un certain nombre de considérations. Elle est réputée être comme tant d'autres, une société segmentaire et lignagère, une société sans État, une société "démocratique", "tout à fait égalitaire" (Goody, 1996, 113 et 116).

La genèse de l'esclavage au sein d'une telle société et de ses semblables permettra de jeter un éclairage sur l'esclavage au sein des sociétés déjà fortement hiérarchisées.

La société *dagara* est l'une de ces sociétés segmentaires lignagères du Nord Ghana et du Sud-Ouest du Burkina Faso (*Lobi, Tallense, Isala, Frafra, Kasena*, etc.) qui ont été les principales pourvoyeuses de cette traite négrière. Elles ont été longtemps soumises dès la seconde moitié du XIX^e siècle, aux razzias de bandes armées (*zaberma, jula* et *moose*), organisées en système tributaire, constituées en d'autres lieux.

Binger (1892, I, 483) explique d'ailleurs par le besoin de ces razzias, le fait que ces peuples n'aient pas été assujettis par leur voisin les *Moose*, dotés d'une organisation plus puissante. Les *Moose*, fait-il observer, en annexant les *Gurunse*, se serait privé des moyens de pouvoir les razzier. C'est dans l'entretien d'une hostilité entre eux et leurs voisins, qu'ils pouvaient faire d'eux leur réservoir ("vivier") de captifs.

À propos des sociétés segmentaires, il convient de souligner qu'elles-mêmes étaient aussi confrontées entre elles à des guerres incessantes.

L'existence au sein de ces sociétés de l'esclavage rompt avec la /p. 60/ logique même du fonctionnement de sociétés basées sur la parenté et l'esprit d'égalitarisme qui les caractérisent.

L'intérêt de l'étude réside en ce qu'elle doit nous permettre de comprendre comment naît et se développe la différenciation sociale au sein d'une société. S'il est permis de contester l'existence d'inégalités sociales entre les membres de la société lignagère, d'admettre que les aînés et les cadets y jouent le rôle de classes sociales, la différence de statut qu'introduit l'institution de l'esclavage au sein d'une telle société, ne saurait quant à elle être niée. Admettant un tel fait, il y a lieu de nous interroger sur l'origine de cette différenciation.

L'esclavage trouve-t-il sa genèse au sein de ces sociétés segmentaires et lignagères ou est-ce en dehors de celles-ci qu'il faut en rechercher les origines ?

Mais auparavant il convient de souligner que la notion d'esclavage recouvre une trop grande diversité de situations, Certains auteurs, face à cette diversité de situation, éprouvent de la résistance à appliquer, le concept d'esclavage aux sociétés africaines.

Il faut tout d'abord distinguer les formes d'esclavages qui ont prévalu dans les sociétés africaines de celles de l'Europe, En effet l'esclavage lignager est différent de l'esclavage dans la Rome antique et de celui des plantations américaines.

À l'origine, avant l'institution de l'esclavage dans la Rome antique, le mot "*famulus*" voulait dire "esclave domestique" et *familia* était employé pour désigner l'ensemble des esclaves qui appartenaient à un même homme.

Ce sont les romains qui inventèrent, selon Engels, l'expression "*familia*" "afin de désigner un nouvel organisme social dont le chef tenait sous l'autorité paternelle romaine la femme, les enfants et un certain nombre d'esclaves, et avait, sur eux tous, droit de vie et de mort" : (Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* in Marx & Engels, 1970, 245-246).

/p. 61/

Dans le développement du droit occidental qui se fit par la suite, l'esclave fut considéré comme un objet de propriété, donc aliénable et soumis à son propriétaire. La propriété y devient un ensemble de droits (*usus, fructus et abusus*) qui peuvent bien être attribués séparément à des personnes différentes. La propriété se voit ainsi fragmentée.

Or, selon certains auteurs, dans les sociétés africaines, il serait plus appropriée, en ce qui concerne les règles de transmission, de parler de "patrimoine" que de propriété.

En Afrique même, le terme d'esclavage est appliqué à des réalités très différentes (captivité, servilité, relations de plaisanteries entre lignages ou entre tribus, esclavage proprement dit).

La présente étude s'inscrit dans le cadre de la recherche de concepts adéquats à l'élaboration d'une théorie des pratiques sociales en cours dans les sociétés africaines en pleine mutation et à la formulation des stratégies de leur transformation.

1. Le pays dagara, le "vivier" des razzieurs esclavagistes

Le thème du pays *dagara* en tant que pourvoyeur d'esclaves pour les royaumes centralisés et les hégémonies politiques dans leurs rivalités, a fait l'objet d'une étude aussi exhaustive que possible dans un travail ultérieur (Cf. Nacièlè Somè D. Valère, 1996, 88-152).

Pour une vision complète du sujet que nous voulons traité, il nous est paru indispensable d'y revenir dessus avec quelques compléments.

Ce que nous désignons sous l'appellation du "*pays dagara*" ("*dagaraland*") est, dans le contexte des razzias esclavagistes du début du XV^e au milieu du XIX^e siècle, le territoire qui se situait en grande partie dans l'actuel Nord Ghana et dans une moindre mesure dans le sud-ouest de l'actuel Burkina Faso.

/p. 62/

Les razzias esclavagistes inaugurés avec l'arrivée des Portugais sur la côte, ont été pour une part importante dans le mouvement d'occupation entamé depuis le XVII^e jusqu'au début du XIX^e de cette partie du territoire du Burkina Faso par la plupart des peuples qui s'y trouvent actuellement : les *Gouin*, les *Turka*, les *Jan*, les *Lobi*, les *Dagara* et les *Birifor*.

La période mouvementée de l'histoire des populations des territoires compris aujourd'hui dans l'actuel Nord Ghana fut l'occasion du développement de l'esclavage. Cette zone fut le théâtre de tentatives plus ou moins réussies de constitution de grands royaumes centralisés (le *Mamprugu*, le *Dagbon*, le *Gonja*) et de quelques hégémonies politiques (*jerma* et *jula*) Ces royaumes se sont constitués par l'assujettissement des populations autochtones par des conquérants étrangers mieux armés et mieux structurés. Ces populations autochtones (*Lobi*, *Dagara*, *Birifor*, *Frafra*, *Sisala*, *Kusase*, *Tallense*, etc.) ont payé un lourd tribut (en hommes comme en biens) durant toute la période de guerres que ces royaumes centralisés ont livrée non seulement les uns contre les autres mais aussi et surtout contre leur puissant voisin du sud, le royaume *ashanti*. Ce fut la période de la chasse à l'homme, période qui atteindra son paroxysme avec l'intrusion des troupes samoryennes au cours de laquelle les populations autochtones ont entamé un exode massif qui ne s'arrêtera qu'avec la colonisation des puissances occidentales.

Le recours au travail d'esclaves bien avant l'intrusion des "*cavaliers au vautour*" *jerma* et la Jihad de Karâtao, a été une pratique déjà notée lors de la constitution du *Gondja*. Jakpa organisait constamment des razzias contre les *Konkomba*, et les captifs qu'il ramenait de ces conquêtes, il les installait

entre N'ghurumu, Salaga et Nanumba pour leur faire cultiver la terre et ravitailler ainsi en vivres les cités de Kpembu-Wura.

Elle fut aussi un volet important de la politique de mise en garnison du pays *dagara* par les troupes samoryennes.

/p. 63/

1.1. L'arrivée des Portugais : du trafic de l'or à celui des esclaves

C'est en 1481, que les Portugais sous le règne de Don João II, décidèrent, d'aller s'établir à El Mina (devenu Gold Coast), attirés en ces lieux par la renommée de l'or *akan*. (Martin Staniland : 1975, 10).

En janvier 1482, commença la construction du fort de "São Jorge da Mina".

Les Portugais trouvèrent que les *Wangara* les y avaient devancés dans le contrôle du trafic de l'or des *Akan*. Bigu, leur capitale, était alors un centre de commerce florissant.

Il y avait une forte demande d'étoffe, de fusils sur le marché des *Akan*. Les Portugais se chargèrent dans un premier temps de leur approvisionnement en échange de leur or.

Craignant que les armes à feu ne tombent entre les mains des musulmans qui pouvaient s'en servir pour l'expansion de l'Islam dans ces contrées, le Pape Sixtus IV, en 1481 avait interdit cette activité, menaçant tout ses sujets de bannissement.

Ces armes à feu en provenance de l'Angleterre, de la Hollande et du Danemark, contribuèrent à accroître le potentiel militaire des royaumes *akan* et surtout du plus puissant d'entre eux, le royaume *ashante* qui put ainsi étendre son hégémonie sur les peuples de la forêt et ceux des territoires du Nord.

Au milieu du XVIII^e siècle tous les royaumes, ou presque, étaient tributaires de l'*Ashante*.

Avec le déclin de la ville marchande de Bigu au XVIII^e siècle, les *Wangara* l'abandonnèrent pour d'autres centres commerciaux.

Les nombreux captifs que les *Ashante* se procuraient lors de leurs guerres avec leurs voisins, furent une source d'enrichissement pour les Portugais. Ils s'adonnèrent ainsi à la traite négrière.

/p. 64/

On a estimé qu'entre 1500 et 1535, les Portugais ont pu convoier hors de l'Afrique 10 000 à 12 000 esclaves vers les ports européens et américains. Cette estimation ne prend pas en compte la part qui revient au trafic clandestin auquel se livraient les contrebandiers et autres pirates des mers.

Il serait étonnant que les *Dagara* n'aient pas payer un fort prix dans ce trafic honteux, eux qui ont constitué avec tant d'autres peuples, rangé dans l'appellation "fourre-tout" de "*Gurunse*", le vivier des royaumes centralisés.

1.2. Les Dagara pris en étau entre les grands royaumes centralisés du XVI^e siècle du Nord Ghana

Toute l'histoire de l'occupation du Nord Ghana a été animée par la rivalité entre les *Dagomba* les *Gonja* et leurs puissants voisins les *Ashante* pour se soumettre les populations autochtones et pour le contrôle des routes caravanières.

Le contrôle des routes caravanières fut un des facteurs les plus importants dans les guerres du XVII^e et XVIII^e siècles que les différents royaumes se livrèrent.

Les deux principales routes caravanières se croisaient dans le territoire *ashante* : l'une débutait au nord-ouest à partir de Begho (dans l'actuelle région de Brong-Ahafo) via Bonduku et Kong (en Côte-d'Ivoire) et Jenne sur le fleuve Niger ; l'autre se dirigeait au nord-est à partir de Salaga via Sansanne-Mango (au Togo) et Nikki (au Dahomey) jusqu'à Kano (au Nigeria).

Elles étaient toutes deux reliées à leur aboutissement, au nord, aux routes transsahariennes. C'est par elles que circulaient noix de kola, or, sel, esclaves et diverses marchandises sans oublier la propagation de la foi musulmane.

Les razzias en vue de se pourvoir en esclaves ont été un autre élément économique dans les guerres de rivalités entre ces différents royaumes.

/p. 65/

On se souvient que le roi Ashante Oséi Kodjo (Tutu) – 1697-1731 – dont l'intervention a été sollicitée dans une lutte de succession au trône dans le Gambaga, en a profité pour fixer une rançon aux Dagomba. Cette rançon a consisté au paiement par le Ya-na d'un tribut en esclaves (2 000 esclaves en une fois ou 200 chaque année) Staniland Martin, en têtes de bétail et de moutons, en étoffes.

Les paiements qui s'étalèrent sur une période de 130 ans s'effectuèrent de façon irrégulière jusqu'en 1874 où ils cessèrent avec le déclin de la puissance *ashante*.

Dans cette quête d'esclaves, une véritable chasse à l'homme fut organisée au cours de laquelle les *Dagomba* eurent recours aux services des bandes armées *jerma* (qui se présentaient comme une sorte de condottiere africain).

Quant au *Gonja*, il fut soumis au paiement de la dette *ashante*, à l'occasion de conflits qui les opposèrent au *Waala*. Ceux-ci firent appel à l'*Ashantehene* Kwaku Dua Panin. Deux armées ashante, dirigées respectivement par Nsumankwaahene Domfe Ketewa et par Kurnase Anantahene Asamoah Nkwanta, se joignirent aux *Waala*. L'armée *ashante*, sa mission accomplie, retourna à Kumasi en juin 1844. Wa et Bole furent soumis à l'obligation de payer ce qui fut connu sous la désignation de "dette *ashante*" et qui consista au paiement d'un tribut en esclaves pour compenser les coûts de la campagne.

Pour se procurer des captifs, le *Gonja* organisa des attaques contre des villes *dagara*. Une fois encore, les bandes armées de *Jerma* seront sollicitées et s'en acquitteront avec zèle faisant subir d'importantes hémorragies aux populations du nord, parmi lesquelles les *Dagara*.

/p. 66/

1.3. Les intrusions zaberma et la jihad de Karātao dans le Dagara

• Les Zabarima et les Dagara

Les mercenaires *zabarima* (appellation *hausa* des *Jerma*) dont eurent recours, tour à tour, les *Dagomba* et les *Gondja*, pour s'acquitter du tribut imposé par les *Ashante*, eurent d'abord pour chef le célèbre Alfa Hano.

Musulman lettré, venu du pays "*Zabarima*", à l'est de la boucle du Niger, Alfa Hano s'établit d'abord dans la ville commerciale de Salaga, dans l'est du pays *Gonja*, où il se serait, dit-on, consacré aux études religieuses. Pendant qu'il s'y trouvait, une bande de ses compatriotes, peut-être constituée de commerçants de chevaux, arriva dans le *Dagomba*. Ces nouveaux arrivants seront sollicités par leurs hôtes pour les aider à s'approvisionner en captifs devant servir à payer le tribut dû à l'*Ashantehene*. Alfa Hano leur procura une certaine légitimité religieuse, quoiqu'il ait été tout à fait clair que leurs campagnes contre les *Dagara* et les "*Gurunse*" ne puissent en aucun cas être perçues comme une *Jihad*.

Les bandes *zaberma* commencèrent à effectuer des razzias vers l'ouest dans le pays "*gurunse*". Sous cette désignation de "*gurunse*", il faut ranger toutes les populations autochtones du nord ouest de l'actuel Ghana (les *Dagara*, les *Sisala*, les *Kusasi*, les *Frafra*, etc.).

Leur intrusion dans le pays "*gurunse*" a pu être située aux environs de 1870 à la même époque où les forces de El Hadj Mahamoudou Karantaw effectuaient des poussées profondes à l'intérieur du pays "*gurunse*" à partir du nord-ouest.

Ces mercenaires *jerma* finirent par échapper au contrôle de leur employeur et s'établirent à leur propre compte dans le pays *isala*, dans la région de Tumu. Alfa Hano (marabout de 1856 à 1863) les

rejoignit et leur procura une certaine légitimité religieuse, quand bien même il est tout à fait clair que les campagnes des *Zabarima* contre les “*Gurunse*” ne prirent jamais le caractère d’une *Jihad*.

/p. 67/

Une fraction des “*Kantonsi*” (les ancêtres des *Daga-Jula*) qui avaient répondu à l’appel du *Jihad* du marabout Karâtao se rallièrent aux *Jerma*.

Alfa Hano (ou Hini comme l’appelaient les *Hausa*) dirigea pendant dix ans au moins les bandes *Jerma* dans leur opération de razzias et mourut en 1874 (Yves Person, 1975, 1727). Son successeur, Gazari (il fut à la tête des troupes *jerma* de 1863 à 1872), installa son quartier général à Kasané, à la frontière du territoire actuel du Burkina Faso, près de Tumu.

Sous la direction de Gazari, les *Jerma* entrèrent en conflit avec les Dagomba. C’est durant cette période de chasse à l’homme que des marques tribales furent instituées pour distinguer les esclaves et les hommes de troupes de chaque compagnie.

Gazari conquiert la région de Léo, la région de Réo (Koudougou) et fut tué près de cette dernière ville.

Babatu qui lui succéda en 1872, poursuivra l’entreprise de razzia des *Zabarima*, avec une ampleur et une cruauté que seule la rage de destruction pouvait justifier.

Dans son entreprise, il commença par obtenir la soumission pacifique de Walembele (dominé par les musulmans *dafin*) et ensuite, celle de Dasima.

S’étant constitué une puissante armée, Babatu soumettra Funsî, Kojopere et étendra ses opérations de razzias sur les villages *dagaba* le long de la route qui relie Issa, Wogu, Busie, Sabuli et Mwankuri. Plus au nord, à Ulo, ville fortifiée, il vint à bout de l’illustre résistant *dagara* du nom de Beyuon. Puis ce fut le tour du village de Bubā (“Bubor”).

“*fimāa-kpaar*” (“coupeurs de têtes”), tel est le nom que les *Dagara* ont donné à ces cavaliers *jerma* et à tant d’autres bandes de pillards (comme les soldats de Karâtao et les sofa de Samory), qui semaient la terreur en leur sein.

Babatu est dans la mémoire collective des *Dagara*, le chef *jerma* qui a semé la plus grande terreur en leur sein.

/p. 68/

Babatu se rapprocha ensuite de la ville de Wa s’emparant de Naro, de Baayiri (Bayayiri), de Busie au nord et au nord-est de la ville de Wa.

Un texte *waala* intitulé “*Babatu Daga Paalun*” (“*L’Invasion du pays dagaba par Babatu*”) (Cf. I. Wilks, 1989, 106) a consigné les prouesses de Babatu.

Dans tous ces villages *dagaba* le chef *zaberma* dut essuyer une résistance farouche pour venir à bout des populations. Il tua systématiquement les chefs des villages vaincus et fit captifs les survivants (Stanislaw Pitaszewicz, 1992, 77-81).

Les *Waala* qui avaient maille à partir avec les *Dagaba* firent appel aux services de Babatu.

Le chef *zabarima* demanda 100 têtes de bétail, 100 chevaux, 100 moutons et 100 esclaves et une grande quantité de cauris en retour. Il réussit à mettre en déroute les *Dagaba*. Mais les *Waala* ne tinrent pas leur engagement.

Cela a servi de prétexte à Babatu, qui enviait les richesses de Wa, pour organiser la mise à sac de la ville.

Lors du sac de la ville de Wa (1887), Babatu ordonna que la mosquée de Nasa fût détruite. Il marcha ensuite sur Wa qui fut abandonnée par ceux de ses habitants qui avaient survécu au massacre et échappé à la captivité. Beaucoup de ses habitants trouvèrent refuge à Kitampo, Buna, Bole Salaga, Bonduku, Kong et ailleurs.

Après avoir conquis Wa, Babatu s’installa dans la section Vuori de Limamyiri.

Beaucoup de ses hommes restèrent dans le campement à Baayiri où il y avait de la bonne terre, du pâturage en abondance pour leurs chevaux.

S'étant substitué aux souverains de Wa, Babatu exigea la soumission des villages *dagaba*. La population de Sankana, village *dagaba* situé seulement à une quinzaine de km au nord-ouest de Wa, prêta serment de lui résister.

/p. 69/

Babatu les attaqua et essuya une de ses rares défaites. Les "guérilleros *dagaba*" dotés d'une connaissance parfaite du terrain qui était extrêmement rocailleux, en firent bon usage et rendirent les attaques des *Zabarima* totalement inefficaces.

Babatu étendit ses razzias jusqu'à Lawra et Nadom. Beaucoup de *Dagara* durent s'enfuir et se retrouvèrent à l'autre rive du fleuve.

Après ces croisades, Babatu décida de lui-même d'abandonner Wa et retourna s'établir à Sati.

Avec le départ des forces de Babatu de Wa, les réfugiés commencèrent à revenir. Ils entreprirent de reconstruire l'État *waala* dans ses anciennes limites.

Mais les *Waala* étaient sortis de cette épreuve extrêmement affaiblis, si bien que lorsqu'ils tentèrent des opérations de razzias dans les villages environnants, les *Dagaba* de Kaleo leur infligèrent une défaite cuisante. Mieux, les *Dagaba* de Kaleo soumirent les *Waala* à un harcèlement incessant. Ils enlevaient les femmes et les enfants des *Waala*.

Les *Waala* connurent à leur tour l'insécurité.

Mais Jack Goody (1967, 13) pense quant à lui que les chasseurs d'esclaves, "*Zaberima et Mossi*", ont surtout sévi dans le pays "gurunse". Chez les *Dagara* au sud du district de Lawra, les chasseurs avaient peu de fortune. À la moindre rumeur ou à la vue des chasseurs, les habitants couraient vers la Volta et la traversaient pour se retrouver sur l'autre rivage, abandonnant leurs greniers aux cavaliers. Au crépuscule, les hommes revenaient discrètement en rampant pour collecter de la nourriture. Le danger passé, ils revenaient occuper les lieux.

Le père Hébert ¹ commente cette frayeur des *Dagara* :

/p. 70/

« *Les Zerma sont les conquérants qui ont laissé le plus terrible souvenir chez les Dagara ; ils furent la cause de dramatiques exodes* ».

- *La jihad de Karātao*

Au retour de son pèlerinage, El Hadj Mahamadu Karātao revint à Wa. Les premiers à se mobiliser derrière lui furent les *Daga-Jula* (les Kātôsi : les Konate de Visi, les Sienu de Palewogo et les Traore de Nasa).

La masse des musulmans lettrés ("*Ulama*") s'est démarquée de cette *Jihad*.

De Wa *El Hadj* Karātao se dirigea ensuite sur Boromo où il soumit les habitants. Dans cette région il mena des expéditions contre les villages environnants. Il se créa un "petit état" à cheval sur la Volta noire (*Le Muhun*) avec pour capitale Wahabu. C'est de là qu'il entreprit sa *Jihad*.

Binger a situé le déclenchement de cette *Jihad* au milieu du XIX^e siècle, environ cinquante ans avant son passage à Wahabu (1892).

Il a tourné en dérision l'entreprise de *Jihad* de *El Hadj* Mahamadu Karātao qui, dit-il, ne lui apporta que beaucoup de captifs, mais ne put convertir à l'islam aucun de ces peuples.

Il a noté en outre dans les rangs de l'armée de Karātao la présence de fervents musulmans *moose*, venant du *yatenga* et du royaume de Ouagadougou (Binger (capitaine), 1892, T. II, 416).

¹ Rév. Père Hébert, 1976, 49.

Quant à la participation des premiers musulmans *waala* (les Daga-Jula), on peut raisonnablement supposer qu'elle avait un rapport direct avec la "la dette *Ashante*" (fixée en nombre de captifs à livrer).

En effet, dans la troisième décennie du dix-neuvième siècle, le *Gonja* fut plongé dans une guerre intestine survenue pour la succession de la chefferie qui était ouverte. La faction perdante se réfugia à Wa. Le "Yagbonwura" Saidu, le nouveau chef du *Gonja*, envoya à Wa demander la reddition des réfugiés. Il essuya un refus du Wa Na. Il s'ensuivit une guerre entre les deux /p. 71/ royaumes. Après avoir mis en échec, à plusieurs reprises, les attaques de l'armée *gonja*, le Wa Na finit par solliciter le soutien des *Ashante*. Avec l'aide des troupes *ashante* les *Gondja* furent défaits.

En compensation de leur appui, les *Ashante* soumièrent le *Waala* et le *Gonja* au paiement d'un tribut. Ce tribut consistait en une indemnité en esclaves. L'événement a été situé en 1844 par Ivor Wilks.

Pour se procurer des captifs, des attaques ont été faites sur les villes *Dagaaba*.

Celle-ci furent dirigée de nouveau contre *Issa*.

En 1875, *El Hadj* Mahamadu Karatao est remplacé par son fils Moktar (le fils de son frère, selon le capitaine Louis Binger ; C'est ce dernier qui, vers 1880-1885 (Madeleine Père ; Hébert, 1976, 54-55), à la tête d'une troupe armée composée de *Dafin*, de *Moose* et surtout de *Daga-fula*, entreprit une expédition dans le pays *dagara*.

Les *Dagara* lui opposèrent une résistance farouche et le succès de ses entreprises fut relatif.

1.4. L'intrusion des troupes samoriennes en pays dagara

Une fois encore, c'est sur la sollicitation des *Waala*, dans leurs démêlées avec les *Dagaba*, que les troupes samoryennes (qui se trouvaient à Bole dans le *Gondja*) pénétrèrent, sous la direction de Sarācieny Mory, intervinrent dans la région.

Sarācieny Mory exiga à l'avance un paiement de la part des *Waala* qui s'élevait à trente-deux chevaux et 250 béliers.

Il entra dans Wa le 8 mai 1896. Deux jours plus tard, il entama la campagne contre les *Dagaba*.

C'est après un premier assaut infructueux contre les *Dagaba* de Sankana, qu'il réussit à les mettre en déroute. Il mit un de ses commandants /p. 72/ à la tête d'une troupe forte de 3 000 fusils à la poursuite des *Dagaba*. Il atteignit Lawra, à presque quarante milles au nord-ouest. Il revint à Sankana avec un lourd butin comprenant 2 000 vaches, quatre-vingt-dix-neufs hommes adultes captifs et beaucoup de femmes et d'enfants.

Sarācieny Mory ne se contenta pas de mettre en déroute les *Dagaba*, mais ils entreprit d'organiser le contrôle du pays *dagara*.

Il rassembla un certain nombre de combattants *waala*, les équipa de fusils et les chargea de mettre en garnison le pays des *Dagaba*. 300 hommes furent postés dans chacun des villages *dagaba* de Busie, Nandaw, Sabuli et Burbor ; 200 hommes dans chacun des villages de Narung, Wogu, Issa, Kami, Jirapa et Ulo ; 100 hommes dans chacun des villages de Kojopere, Larnbusie et Nadawli. (Wilks, 1989, 125)

Auparavant, aucun autre conquérant (même le *Wa-na*) n'avait entrepris d'établir une présence permanente dans des villes *dagaba*, sur lesquelles il affirmait des prétentions de souveraineté.

Sarācieny Mory, avait d'abord voulu faire de Wa, la capitale civile de ses territoires trans-Volta. Le projet de mettre en garnison le pays *dagaba* ne se forma que par la suite.

Toutes ces garnisons établies au nord de Wa, dans les villages *dagaba*, n'ont jamais dépendu de la juridiction du *Waala*, bien qu'ayant à leur tête des *Waala*.

La création de ces garnisons constituait la première étape d'un vaste plan d'intégration du pays *dagaba* dans le système samoryen. Le processus exigeait du temps et, comme cela s'est avéré, le temps fut précisément ce qui manqua à Samory Ture.

Les captifs que les armées de Samory faisaient servaient à se procurer des armes et des vivres.

Mais la soumission des *Dagaba* fut seulement temporaire. Quelques temps après ils se rebellèrent, surtout ceux dans le voisinage de Sankana et de Kaléo.

/p. 73/

Au même moment Sarācieny Mory apprit le déplacement vers le nord à travers l'*Ashante* (déjà passé sous domination britannique au début de 1896) d'une colonne sous le commandement du Lieutenant F. B. Henderson. Mais avant d'abandonner Sankana, Sarācieny Mory engagea toutes les forces à sa disposition pour une dernière expédition punitive contre les *Dagaba*. L'attaque a eu lieu à la date du 23 novembre 1896.

Les villages le long de la route de Charia, à onze milles seulement au nord-ouest de Wa, furent tous razzisés.

Aux côté des sofas, on comptaient les *Waala* et les *Zabarima* que Sarācieny Mory avaient contraints au ralliement.

Beaucoup de captifs furent faits, les *Zabarima* surpassèrent les sofas par le zèle dont ils firent montre. Les survivants de Kaleo, de Burbor et de Sankana furent pourchasser et capturer. Il y avait parmi les capturés beaucoup de femmes et d'enfants.

Sarācieny Mory ordonna que tous les prisonniers lui furent présentés. On les compta. Les hommes, les femmes et les enfants furent regroupés par catégorie.

Sarācieny Mory était, semble-t-il, soucieux de renflouer ses finances avant d'abandonner Sankana. Le nombre de captifs, principalement des femmes et des enfants, qui atteignirent des marchés aussi distant que Krakye, environ 200 milles au sud-est de Wa, provoqua une véritable effondrement des taux en cours.

Le transfert de l'état major de Sarankye Mori de Sankana à Buna a été plus traumatisant pour les *Dagaba* aux alentours de Wa que son établissement là-bas huit mois plus tôt.

1.5. Le recours au travail des esclaves

Les différentes guerres et razzias ont immensément contribué à alimenter le trafic des esclaves vers le sud et des fusils et de la poudre vers le nord.

/p. 74/

Beaucoup d'esclaves arrivés à Wa, Daboya, Gambaga, Salaga et Yendi, étaient destinés à la vente sur le marché et conduits vers la côte pour un voyage sans retour.

En octobre 1888 Binger a vu sur le marché de Salaga beaucoup de "*Gurunse*" et l'on disait qu'ils venaient de Bole et particulièrement de Wa.

Pendant, un nombre considérables des captifs étaient absorbés par l'économie locale.

Ivor Wilks² a été porté à croire, conformément à la croyance communément partagée à Wa, que le recours au travail d'esclaves fut une innovation de la période des razzias *jerma* et du *Jihad* de Karātao.

La période des "*intrusions zabarima*" dans les territoires du nord Ghana et du sud-ouest du Burkina Faso fut celle qui apporta aux *Waala* une prospérité commerciale sans précédent. Ce fut aussi celle au cours de laquelle les "sociétés segmentaires" furent soumises à une ponction humaine importante et à un pillage systématique.

Les armées *jerma* exigeaient une provision constante en denrées alimentaires et en fourrage, et les entrepreneurs *waala* se sont investis pour les approvisionner. De grandes étendues de terre ont été mises en valeur avec l'emploi du travail servile. Ces fermes ainsi établies sous la direction d'hommes d'affaires *waala* furent connues sous le terme *jula* de "*jô-so*" ("villages d'esclaves" connus ailleurs sous l'appellation de "villages de culture"). Ces "*jô-so*" étaient de grandes exploitations qu'on a pu

² Ivor Wilks écrit à ce propos : "I encountered, and incline to accept, the almost universal belief in Wa that the use of slaves labour was an innovation of the period of the Karantaws and Zabaraima" (Ivor Wilks, 1989, 114).

comparer à des plantations. Elles employaient de la main-d'œuvre constituée exclusivement d'esclaves.

Ces fermes donnèrent un essor important à la production agricole.

/p. 75/

Les plantations *waala* ont été établies dans les districts à l'est et au sud de Wa, protégées des déprédations des *Dagaba*. Il y avait une concentration de ces plantations autour de Guropise où Mackworth en 1898 a noté la pratique de "cultures extensives" et autour de Bulenga, où il a noté "l'abondance des cultures" (Wilks, 1989, 114). Il est pratiquement impossible d'évaluer le nombre de captifs qui ont été utilisés dans ces plantations *waala*. La plupart de la main-d'œuvre, cependant, étaient probablement féminine.

Avec l'intrusion des troupes samoryennes, la constitution de ces '*jô-so*' connut un essor.

La politique que les garnisons samoryennes étaient chargées d'appliquer consistait en une politique d'exploitation plutôt que d'extermination. Elle devait permettre de réorganiser la production agricole de sorte il dégager un surplus agricole destiné à l'entretien des troupes samoryennes et des hommes confinés dans les tâches d'administration civile.

En effet, à cette période Samory Ture semblait avoir délégué le commandement des opérations militaires à ses fils et autres lieutenants pour se consacrer lui-même essentiellement aux questions économiques.

F.B.Henderson, qui a devancé Samory Ture à Jimini au début de 1897, a remarqué que l'Almami "paraissait mener une existence tranquille et réglée après sa carrière quelque peu orageuse... de toute apparence il cultivait tranquillement la terre... il cultive le territoire autour de sa capitale avec grand succès, tandis que ses fils font le pillage" (Wilks, 1989, 114).

On a pu noter aussi l'existence de ces "*jô-so*" à Bouna au nombre d'une centaine, formant une couronne autour de Bouna (Boutillier, 1975, 268 ; 269), ou l'utilisation de la main-d'œuvre servile dans l'agriculture et l'élevage, c'est-à-dire directement dans la production, était essentielle. Pendant que les *sofa* de Samory stationnaient à Bole dans le Gonja, le roi de Bouna était astreint à payer un tribut et approvisionnait les Samoryens en vivres.

/p. 76/

Bouna acquerra sur cette base une prospérité, qui sera la cause de son sac par les armées samoryennes en décembre 1896.

Ces "*jo-so*" assuraient soit une partie, soit la totalité de la production des denrées vivrières nécessaires à la subsistance des groupements 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, le surplus de production était vendu sur les marchés de la région à ceux dont la production vivrière était insuffisante, à des caravanes de passage pour leur propre consommation ou pour l'exportation.

L'esclavage pratiqué au sein de ces "*jô-so*" était différent du système d'esclavage interne que l'on a pu observer au sein même de la société *dagara* et que nous examinerons plus loin. Les esclaves y étaient utilisés non dans le cadre du travail familial, dans le cadre d'un système de production lignager (esclavage productif de valeurs d'usage), mais pour produire des marchandises en vue de la réalisation d'un profit (esclavage productif de valeurs d'échange).

En ce sens il est assimilable à l'esclavage des *latifundia* romains.

Hormis le cas des "*jô-so*", la société *dagara* a connu une forme d'"esclavage" interne qui a revêtu, selon les auteurs, des dénominations différentes: esclavage "du type familial" (Tauxier, 1912, 565-567), esclavage "domestique" (Meillassoux, 1975), "de type patriarcal et domestique" (Boutillier : 1975, 273), esclavage "de subsistance" (Meillassoux, 1986, 87), esclavage "lignager" (Rey, 1975, 509-528), etc.

2. La société dagara connaissait aussi la distinction entre hommes libres et esclaves

2.1. - Le “*gbā-gbaa*” chez les Dagara : discussion d’un concept

L’“esclave” en dagara se dit “*gbā-gbaa*” (pl. “*gbā-gbaar*”). Et lorsqu’on demande la signification du mot “*gbā-gbaa*”, on vous répond invariablement /p. 77/ que c’est une “personne que l’on a achetée” (“*ni-dara*” en dagara). “*Gbā-gbaa*” est le terme appliqué à celui que l’on a acquis contre de l’argent. “*Gbā-gbaa*” et “*ni-daara*”, sont deux termes équivalents. L’“esclave” c’est toute personne achetée.

Ce rapprochement est établi chez leurs voisins *lobi*, dans la distinction qu’ils établissent entre “*woo*” (“gens libres”) et les “*deè*” (“esclaves” ou descendants d’“esclaves”).

En *lobiri*, “*deà*” veut dire “les achetés”

Mais le “*gbā-gbaa*” peut-il être traduit par le mot “esclave” ? Une personne achetée ou capturée (captifs) ne devient pas encore esclave, mais un homme qui a été enlevé à son milieu social d’origine. Son statut ultérieur se définira en fonction de son insertion dans un type de rapport de production, généralement le rapport de production dominant.

Si la personne achetée est intégrée dans un rapport de production esclavagiste, alors seulement il devient un esclave. Si elle prend place dans un rapport de production féodal ou bourgeois, alors elle devient serf ou ouvrier.

C’est pourquoi traduire “*gbā-gbaw*”, par “esclave” ne sied pas en ce qui concerne la société *dagara*, au sein de laquelle, le rapport lignager opère de façon quasi-exclusive.

Il conviendrait, tout au plus, de parler, en ce qui concerne le “*gbāgbaw*” de la société *dagara*, d’“esclave lignager”.

Et c’est dans ce sens que nous utiliserons le mot “esclave” chaque fois qu’il sera question de la société *dagara*.

Approfondissant la réflexion sur la signification étymologique du mot “*gbā-gbaa*”, il est permis de faire un rapprochement entre le terme de “*gbāgbaalu*” (“esclavage”) et les termes de “*gbāw-diru*” (héritage) et de “*gbāw*” (jeu de hasard).

/p. 78/

En *dagara*, la fortune faisant l’objet d’héritage en ligne utérine, se dit “*gbā*”. Ce mot serait tiré de la pratique d’un jeu de hasard (que les Dagara désignent, par le mot “*gbāw*”) basé sur le même principe que le poker (Cf. Nacièle Somè, 1996, 523-524).

Les partenaires jouent (jouer se dit “*gba*” et “*gba-gbarbe*” désigne les joueurs) en se misant. Et ce sont parfois de fortunes colossales qui sont mises. Dans un passé encore récent, maisons, greniers, femmes et enfants pouvaient faire l’objet de mise.

Le principe du jeu fut transposé aux relations avunculaires, dans lesquelles l’oncle et le neveu apparaissent comme des partenaires du jeu (“*be gbare ni taa*” : ils tiennent des paris). L’oncle et le neveu font le pari de la vie. Le second hérite de la fortune (“*gbā*”) du premier à sa mort.

Dans les relations d’un homme, il y a ceux que l’on appelle ses “*gbā dire*” (lit. “mangeurs de *gbāw*”), c’est-à-dire, ceux qui sont habilités à hériter de sa “fortune”. L’héritage lui-même étant désigné par “*gbāw-diru*”.

Mais cette “fortune” est constituée uniquement des biens personnels, c’est-à-dire ceux qui font l’objet d’appropriation privative (“*pécunia*”) distincts des biens lignagers (“*familia*”). Les femmes et les enfants sont au nombre des biens meubles.

Les biens “lignagers” (la résidence étant patrilocale, il s’agit donc ici du lignage patrilinéaire) sont constitués de la maison, des champs et des greniers de mil.

Par ce jeu de “fortune” (“*gbāw*”), oncle et neveu sont mutuellement créditeurs. Le neveu qui hérite de son oncle, a des devoirs vis-à-vis des enfants et des femmes de son oncle. Il lui succède dans ses

responsabilités sociales. Il hérite aussi bien des droits sur la fortune personnelle de son oncle que des devoirs qui en découlent.

Il existe des versions différentes de l'explication de cette institution.

/p. 79/

Le terme “*gbāw-diru*” serait, selon certaines de nos sources — et selon certaines sources mentionnées aussi par Goody (1962, 355-56) —, seulement utilisé lorsque les biens sortent de la maison. Lorsque l'héritier est un frère germain ou le fils de la sœur du défunt, le terme “*gbāw dirè*” ne serait pas approprié. L'un et l'autre sont considérés “comme des héritiers du dedans de la maison (“*dion puo dirè*”) par opposition aux “héritiers du dehors” (“*muon puo dirè*”). Le neveu est considéré comme du dedans, puisqu'il représente dans la maison les intérêts de sa mère, sœur du défunt. Il hérite au nom de sa mère.

Le “*muon puo dirè*” est celui qui, en l'absence d'un héritier direct (frères utérins, neveux), survient pour faire prévaloir ses droits à la succession du fait de son appartenance au même matriclan que le défunt qu'il n'a peut-être même pas connu de son vivant. Il a seulement le même matronyme (“*bel-to*”) que le défunt. Il a, pourrait-on dire, hérité fortuitement. Il a joué sa chance et a gagné. Là réside-rait l'emploi du terme “*gbā*” pour caractériser ce “jeu de hasard”.

La succession des frères utérins et des neveux se situe au niveau du matrilignage. Celui du “*muon puo dirè*” se situe dans le cadre plus large du matriclan.

Ces héritiers du dehors sont aussi appelés “*gbā-gbaa-taabè*” (“partenaires se traitant mutuellement comme des “esclaves” : de “*gbā-gbaa*” qui veut dire “esclave” et “*taabè*” qui veut dire compagnons, partenaires).

Une relation est établie entre le “*gbā-diru*” et le “*gbā-gbaa-taabè*”. Le “*gbā-diru*” c'est lorsque le “*gbā-gbaa-to*” du défunt prend possession de ses biens.

Dans le passé, l'oncle pouvait vendre son neveu.

Donc les hommes d'un même matriclan sont dit des “*gbā-gbaataabe*”, parce que les uns pouvaient vendre les autres comme captifs, dans les circonstances les plus graves.

/p. 80/

De toutes ces considérations l'on peut légitimement déduire que le mot “*gbā-gbaa*”, désigne tout bien ou toute fortune (“*gba*”) acquis par le jeu de hasard (“*gbāw*”). L'utilisation de ce terme a été étendue par la suite à toute personne acquise et mise en servitude.

2.2. Les procédures d'acquisition

Le souvenir de l'institution du “*gbā-gbaa-lu*” (“esclavage”) remonte chez les *Dagara*, à l'avènement d'une grande famine qui aurait sévi dans tous le pays.

L'évocation la plus ancienne d'une épidémie d'insectes qui a plongé tout le pays *dagara* dans la désolation remonte à 1891 et selon un témoignage recueilli par Bonnafé (1993, 123-138), un peu après 1900.

Cette épidémie qui n'est pas la première du genre s'est reproduite à plusieurs époques de l'histoire des *Dagara*.

C'est ainsi que, selon certains témoignages, à l'arrivée des premiers missionnaires catholiques dans le pays *dagara*, tout le pays était envahi par une nuée de sauterelles qui ravageaient tout sur leur passage, semant partout la famine.

Afin de faire face à l'attaque ravageuse des sauterelles, les gens allaient à Jirapa chercher de l'eau bénite pour asperger les cultures.

En réalité, c'est après l'érection d'une mission à Jirapa, le 30 novembre 1929, que suivit le phénomène de conversion massive des *Dagara*. Mais dès 1907, la mission de Navrongo avait été créée.

En effet la venue des missionnaires a coïncidé avec la période où diverses calamités s'étaient abattues ou s'abattaient sur le pays : sécheresse, ravage des moissons par les sauterelles, famines, et diverses épidémies.

Les archives des missionnaires mentionnent la grande sécheresse de juin 1932 qui plongea tout le pays dans la désolation.

/p. 81/

La renommée des "pères blancs", après quelques actes miraculeux (guérison, pluies provoquées par les grâces de la prière), se répandit au delà des deux rives de la Volta noire (Somè, 1993 & Naciele Somè, 1996, 276-283).

À l'époque où le pays connu une invasion de sauterelles, événement qu'évoque le témoignage recueilli par Bonnafé (1993, 123-138), il s'en est suivi une terrible disette :

« Les mères devaient mélanger des cailloux aux quelques grains de céréales des enfants, tant la chasse, la collecte se révélaient tragiquement insuffisantes à pallier les défaillances de l'agriculture » (Bonnafé, 1993, 125).

Toujours est-il que ces fléaux qui conjuguèrent leurs effets, de façon répétitive sur une longue période et qui plongèrent le pays dans un désarroi total, furent à la base des pratiques (dont la vente et de l'achat d'hommes) non compatibles avec l'organisation de la parenté qui caractérise la société *dagara*.

De quoi l'homme n'est-il pas capable lorsqu'il se trouve affamé, en quête de nourriture ? On se souvient encore de la famine de 1974 qui a sévi dans la région sahélienne de la Haute-Volta. Le témoignage d'un des membres de la mission de secours dépêchée sur place avec des vivres, est très éloquent à ce sujet. Le secours est arrivé tout juste à temps dans un campement de sinistrés pour sauver un enfant que l'on se destinait au bûcher afin de servir de repas à l'ensemble.

On peut alors aisément comprendre, qu'une situation de vie ou de mort pour un groupe familial, puisse contraindre à vendre un de ses membres pour sauver l'ensemble.

Plusieurs voies conduisent un individu à l'asservissement. Ainsi, peut-on distinguer :

- *le jeu de fortune ou "gbâw"*

/p. 82/

L'étymologie du terme même de "*gbaw-gbaa*", préfigure la condition de l'esclave dans la société *dagara*. Les personnes mises dans ce jeu et gagnées acquièrent dans la société un statut différent des hommes libres. Par la suite, ce terme a été appliqué à toute personne, étrangère à la communauté, qui a été acquise d'une manière ou d'une autre.

- *la mise en gage*

Un membre de la famille (généralement, le neveu, fils de la sœur) pouvait être mis en gage pour des vivres.

Une personne pouvait volontairement se placer sous la dépendance d'un protecteur afin de pouvoir avoir de quoi se nourrir.

À la différence de l'esclave véritable, la personne qui fait allégeance volontaire (*l'alieni juris*, personne placée sous l'autorité et la responsabilité du chef de famille) ou qui est gagée par sa famille (personne *in mancipio*, esclaves pour dette), n'est pas une personne inconnue et n'est pas réellement coupé de ses liens de parenté et de son appartenance lignagère. À l'extinction de la dette, la personne gagée peut rejoindre son groupe d'origine. Une telle personne, nous l'appellerons le "gagé"

- *la capture*

Des personnes isolées (surtout femmes et enfants), appartenant à des communautés étrangères, très éloignées, étaient capturées et transformées en esclaves. Avant d'être transformées en esclaves, elles sont des "captives".

Des “héros” solitaires, s’adonnaient à cette activité et allaient dans des contrées lointaines, pour procéder à l’enlèvement des femmes et des enfants destinés à la vente.

Des captifs appartenant à des communautés voisines sont sans intérêt, car ils peuvent toujours se sauver et rejoindre les leurs.

On piégeait aussi, des passants pour les transformer en esclave. Pour ce faire, on laissait sur le chemin un bien quelconque, pour les appâter. Et dès qu’ils s’en emparaient, on se saisissait d’eux.

/p. 83/

• *la guerre*

Chez les *Dagara*, à la différence des communes antiques décrites par Marx, la guerre entre les lignages (les “poignades”) ne visent jamais à l’assujettissement des vaincus. Les cas de captifs de guerre sont pratiquement inconnus. Un captif de guerre est nécessairement destiné à la vente. On s’approprie les biens des vaincus, mais on ne les asservit pas. On craint qu’en transformant un vaincu en asservi, qu’un jour il ne cherche à se venger.

Cet témoignage d’un *Lobi* recueilli par Bonnafé (1993, 124) est en soi révélateur : “Entre nous, nous nous battions pour tuer, pas pour faire des captifs”.

• *la vente et l’achat*

On vendait de préférence les neveux, enfants de sœur ou des personnes ayant commis de fautes graves et que l’on voulait bannir de la société, à des prix parfois dérisoires : une calebassée ou une poignée de mil, d’arachides, de poudre de néré, etc.

C’est ce que le *Dagara* appelle “*ni-daara*”, c’est-à-dire l’“acheté”.

Il existait des marchés intertribaux, où l’on pouvait se procurer des captifs. Les pourvoyeurs de ces marchés étaient essentiellement les *Dagara* et les *Jula* (Labouret, 1931, 374).

Le prix des captifs fixé selon leur sexe, leur âge et leur état physique, variait de 40 000 à 160 000 cauris, plusieurs vaches en plus s’il s’agissait de sujets exceptionnels (*Ibid.*).

Au nord du Ghana, le marché du village *dagara* Tācaar était réputé. En pays *lobi*, on note l’existence des marchés de Batié, Tyolo, Sibal-ja, et de trois marchés importants dans la région de Kampti. Et Bonnafé note qu’au marché de Galguli, un captif valait 15 à 20 000 cauris. 10 000 cauris, si c’était un enfant (Bonnafé, 1993, 123).

Binger (1892, 485, 498-499) estimait qu’il fallait 3 ou 4 captifs, pour l’acquisition d’un cheval, soit l’équivalent de 60 000 cauris.

/p. 84/

Un captif adulte, valait, toujours selon le même auteur, 50 à 65 000 cauris. À titre indicatif, il mentionne qu’à l’époque, en chiffre rond, 800 cauris équivalait à 1 franc.

Tauxier dans son appendice n° 23 au *Noir du Soudan* (1912), donne des indications précieuses sur le cours pratiqué dans le pays *dagara*. Il écrit :

« Les Dagaris et les Zangas avaient jadis des esclaves. Un homme valait de 40 000 à 50 000 cauris, une femme 40 000, une jeune fille 70 000, un jeune homme 60 000, un enfant 30 000 » (Tauxier, 1912, 773).

2.3. Origines ethniques et conditions des “*gbā-gbaar*”

2.3.1. Les origines ethniques

Les “esclaves” dans la majorité des cas étaient des étrangers. Les communautés voisines évitaient d’asservir leurs membres, les unes aux autres, sauf dans des cas de fautes graves.

Les “esclaves” en milieu *dagara* étaient généralement des *Lāwbe*, des *Sisala*, quelques *Moose*, etc.

Mais Labouret note que :

« la plupart des esclaves étaient des Issala et des Nounouma, pris sur la rive droite du fleuve, cédés ensuite aux Dagari et aux Oulé qui les revendaient aux Dians, aux Birifor, aux Téguesié et aux Lobi. Il arrivait parfois que les Dagari eux-mêmes, pressés par la famine, vendissent leurs parents, de préférence leurs neveux, pour se procurer des ressources, et ne pas mourir » (Labouret, 1931, 374).

Bonnafé mentionne une autre origine des esclaves dans la société *lobi*. Certains de ces esclaves seraient venus de Kenedougou, et même de Sikasso. On y compte aussi des *Birifor* capturés du côté de la rive gauche de la Volta Noire (Bonnafé, 1993,123).

/p. 85/

2.3.2. La condition du “*gbā-gbaw*” et son statut dans la société dagara

Dans la société *dagara*, ou la parenté régit toutes les relations, tout se passe comme si un homme devenait “esclave” par le fait qu’il aurait été exclu de son groupe patrilocal originel. Un esclave est un étranger.

Il est un fait que les *Dagara* tout comme les *Lobi*, ne savaient pas gérer les hommes en dehors du cadre étroit du lignage (cf. Naciele Somè, 1996, I, p. 147). Chez eux on est parents (y compris les alliés matrimoniaux) ou on est ennemis. En dehors des relations de parenté et d’alliance, l’autre est un étranger. Et faire sa connaissance en établissant des relations suivies avec lui, c’est d’abord l’identifier dans une relation de parenté quelconque.

La socialisation de l’étranger captif passe par conséquent par son insertion dans le groupe de parenté de son maître. Et comme on ne connaît d’autres relations, en dehors des relations de parenté, l’“esclave intégré”, acquiert un statut non d’“esclave”, mais de “parent”.

Un “esclave” est intégré aussi bien dans le groupe patrilocal (patriclan) que dans le groupe avunculocal (matriclan) de son acquéreur. Il prend le patronyme et le matronyme de son maître et un nouveau prénom que celui-ci lui donne. Cette intégration passe par une cérémonie rituelle de rasage de tête. Le maître l’adopte comme son fils. L’esclave appelle son maître, “père” et la femme de son maître, “mère”. Les enfants de son maître sont de ce fait ses frères. Il travaille pour son maître, et celui-ci doit lui procurer une épouse, généralement sa nièce, fille de sa sœur. L’enfant issu d’un tel mariage, est l’héritier légitime du maître.

Sa soumission est désormais obtenue non par les moyens de la violence, mais par son adhésion aux croyances “idéologiques” et religieuses qui fondent les liens de la parenté sociale.

Hemi Labouret (1931, 375) a donné une description détaillée de ce rituel d’intégration de l’esclave dans le groupe lignager de son maître, en milieu *lobi*.

/p. 86/

En tant que moyen de production, l’esclave accomplit les mêmes travaux que les membres (hommes libres) du groupe lignager (groupe patrilocal) et effectue les mêmes prestations qu’eux. Ce n’est pas comme à Athènes où l’esclavage proscrivait le travail du citoyen libre.

Le groupe patrilocal est l’unité de production dans le système lignager.

Considéré du point de vue de la production, l’esclave est un homme qui a été exclu de son unité de production originelle, pour être inclus dans une autre unité, en tant que parent.

Il n’y a donc pas dans la société lignagère de production esclavagiste. L’esclave participe à la production lignagère. L’appellation d’esclavage lignager se justifie donc pleinement.

En tant que “bien” (les hommes - femmes et enfants - sont considérés dans le système lignager comme des biens transmissibles lors de l’héritage). L’esclave fait partie des biens de prestige et des biens dotaux. Tout comme le bétail, il est un signe de la richesse.

L’esclave et les biens qu’ils possèdent appartiennent à son maître.

Il peut être mis à mort ou revendu. En ce sens ce n’est pas un sort particulier qui lui est fait. Puisque le neveu, fils de la sœur, peut être vendu par son oncle.

De ce fait, en partant de la division de la société lignagère en aînés et cadets, l'esclave peut être considéré, selon l'expression de Meillassoux (1986, 31), comme un "cadet affilié".

Mais l'artifice idéologique de la parenté qui veut que l'esclave soit sur le même pied d'égalité que les autres membres du groupe lignager, ne doit pas cacher la réalité. Le cadet affilié qu'est l'esclave restera marqué de façon indélébile, toute sa vie, par son origine servile.

Avec la femme, l'esclave a au sein de la société *dagara* un "statut de cadet à vie, sans possibilité d'accès à l'aïnesse" (Rey, 1971, 50).

/p. 87/

Aussi fera-t-il l'objet de certaines ségrégations. Il sera toujours considéré comme un étranger. Il n'acquerra jamais certaines prérogatives essentielles des membres du groupe lignager, telles que celles relatives à l'office des cultes (culte des ancêtres, culte de la Terre).

Et ce n'est pas sans raison que Meillassoux voit dans la distinction entre "ingénu"³ et "étranger", "la condition lointaine et immanente d'une relation esclavagiste possible" (Meillassoux, 1986, 24-25).

L'ingénu c'est celui qui est né et qui a grandi dans la communauté.

L'étranger c'est celui qui ne s'est pas développé dans le milieu social où il se trouve. Les *Dagara* poussent loin cette distinction en disant de l'étranger qu'il n'est pas né sur sa terre d'adoption et que son placenta n'y est pas été enterré ; "u bè dow a ka, u zèl bè un a ka".

Il est un "non-né".

Dans la logique des valeurs traditionnelles, l'esclave n'ayant pas son placenta enterré dans la terre, il n'y a pas droit non plus à une tombe : "gbā-gbaa bè ter yaa" ("un esclave n'a pas de tombe").

On n'enterre pas un "gbā-gbaa" comme les autres. On l'enterre hors du village, aux abords d'un cours d'eau ("baafuula", "baa nuor"), dans une fosse peu profonde de telle sorte que le corps puisse être drainé par les eaux des premières pluies.

Une autre justification du traitement réservé à l'esclave lors de sa mort réside en ce que l'esclave fait partie de la fortune (dans le sens de patrimoine) de son maître. L'enterrer équivaut à "enterrer" la fortune (fortune prise ici dans le sens de chance) de son maître.

Le fait que la plupart part des *Dagara* (les fonctionnaires surtout) se font enterrer aujourd'hui dans des fosses "modernes", à la manière que l'on /p. 88/ réservait aux esclaves, est, selon un ancien, une revanche de l'histoire. Les *Dagara*, dit l'ancien, sont aujourd'hui devenus tous des esclaves : "Diā ti za pā in gbā-gbaar".

Et il s'explique à ce sujet :

« Ne sommes-nous pas tous devenus des esclaves, puisque les hommes riches sont enterrés aujourd'hui dans des fosses à tout point de vue pareilles à celles réservées aux esclaves, le cercueil en plus. Quel fonctionnaire *dagara* des villes ne met pas un point d'honneur il se faire enterrer (passe encore !) ou à faire enterrer son père et sa mère restés au village dans un cercueil ? Et le drame est que ce "haut fait est chante par nos cantateurs *dagara* lors des funérailles.

Ne gagnerons-nous pas à laisser les morts enterrer leurs morts, puisque nous les vivants, sommes devenus tous des esclaves. Ridicules sont donc ces coutumes anachroniques, qui persistent à réserver un sort différent selon que l'on est homme libre ou esclave. Nous sommes tous des esclaves ».

Il nous reste à examiner quelle est l'origine de cette institution chez les *Dagara* ? Est-ce une institution générée à partir du fonctionnement du système lignager lui-même ou est-ce le résultat d'un phénomène de diffusion ?

³ Claude Meillassoux définit l'"ingénu" comme étant toute personne "qui, par sa naissance et sa croissance dans un milieu social franc, est reconnu comme libre de toute servitude".

Comment expliquer le fait que deux institutions aussi antinomiques que la parenté et l'esclavage aient pu se concilier au sein d'un même système, sans que celui-ci ne subisse des perturbations.

Car il y a déjà une différenciation sociale qui s'opère dès que l'on parle d'hommes libres et d'esclaves.

3. Place, rôles, fonctions de l'esclave dans une société non esclavagiste

3.1. La société dagara, une société non esclavagiste

L'existence des esclaves et la présence du travail servile ne suffit pas à établir l'existence d'une société esclavagiste. Il faut, pour ce faire, que le travail /p. 89/ servile soit un rapport de production non seulement autonome, mais aussi fondamental (dominant) de la production.

Or, l'institution de l'esclavage dans la société *dagara* n'occasionne pas l'apparition d'un nouveau rapport de production. Le "*gbā-gbaa*" s'insère dans le même rapport de dépendance qui lie les cadets aux aînés lignagers.

C'est sur le modèle de dépendance qui existe entre le cadet et l'aîné que s'établit le rapport entre l'esclave et son maître.

Ce rapport de dépendance personnel (rapport viager), dans le cadre de la production peut être défini comme un rapport de contrainte, de sujétion entre agents de la production, un rapport d'appropriation où l'un des agents s'empare, sans échange, des produits du travail de l'autre. L'aîné dispose non seulement des produits du travail du cadet, mais aussi de sa personne.

C'est à mesure que l'on se dégage du système de domination fondée sur la parenté, que la possession se restreint pour ne porter, dans la société bourgeoise, que sur la seule la force de travail.

Dans la société lignagère, la servitude sert davantage à accumuler des êtres humains qu'à l'accumulation des biens matériels par l'exploitation du travail des cadets en tant que producteur.

Car, là où la terre est relativement abondante, les outils simples et rudimentaires, où l'homme est le facteur de production majeur, le contrôle du processus économique ne peut reposer sur l'appropriation des moyens de production, mais sur celui du producteur et de la reproduction du producteur.

L'appropriation réelle (non juridique) des moyens de production est moins décisive que ne l'est l'"appropriation" des hommes, des producteurs.

C'est pourquoi la dépendance apparaît au sein d'une telle société comme une dépendance personnelle, différente de la dépendance matérielle qui repose sur le contrôle des moyens de production dont les producteurs ont besoin pour assurer leurs subsistances.

/p. 90/

Sous le régime de la corvée, de la servitude, le statut de l'homme s'améliore quelque peu. Malgré un lien de dépendance personnelle qui lie le paysan serf au propriétaire foncier du système féodal, le serf demeure une propriété limitée du seigneur. Le serf avait son propre lopin de terre tout en travaillant pour le seigneur.

L'ouvrier dans la société capitaliste est une personne déclarée libre mais dépourvue de moyens de production et d'existence. Il est donc placé dans une situation qui le contraint à se louer aux capitalistes et à travailler pour eux.

Les relations d'échange sont les moyens qui s'établissent entre les hommes dans la production marchande. C'est par elles que les choses sont appropriées. Une chose convoitée (la force de travail notamment), doit être transformée en marchandise afin d'être appropriée. L'homme est ravalé au rang des choses et tous deux sont appropriés.

Dans les sociétés lignagères comme celle des *Dagara* les relations de parenté sont celles qui dominent les relations sociales. La parenté est le moyen par lequel on s'approprie les choses. Un esclave est d'abord transformé en parent, pour être intégré au groupe de production.

À la différence de la société capitaliste au sein de laquelle le capitaliste ne dispose que de la force de travail du producteur, au sein de la société lignagère, l'esclave, tout comme le cadet, appartient en sa totalité à l'aîné du lignage.

On entend par "propriété de la personne" :

- la propriété de la personne physique et par conséquent de sa descendance ;
- la propriété de l'activité de la personne appropriée ("*servus*"), ce qui entraîne l'appropriation de sa force de travail, donc du produit de son travail ;
- la propriété enfin des biens que la personne appropriée peut détenir.

/p. 91/

Un enfant appartient "pieds et mains" (ce qui se dit en *dagara* : "*gbā ni nuru*") à son père (père "géniteur" ou "social"). À ce titre, tout ce que l'enfant acquiert en propre, appartient à son père.

Les cadets en tant que progénitures sont les premiers sur lesquels s'exerce cette appropriation. Lorsque cette possession est étendue à des personnes étrangères au groupe lignager nous sommes dans la situation permise par le mariage ou par l'esclavage.

L'homme que l'on acquiert par achat ou par toute autre voie est intégré dans le groupe lignager de son possesseur et occupe un statut de cadet. Son intégration s'effectue au sein du lignage en tant que parent avec les mêmes obligations que les autres membres. Sa soumission est désormais obtenue non par les moyens de la violence, mais par son adhésion aux croyances "idéologiques" et religieuses qui fondent les liens de la parenté sociale.

La situation des cadets dans le système lignager ressemble à celui de l'esclave dans le système esclavagiste et vice-versa. Dans l'un ou l'autre système, la propriété du maître porte non seulement sur les moyens de production, mais aussi sur les producteurs. Cette caractéristique qui est commune au système esclavagiste et au système lignager est ce qui les différencie des autres formes d'asservissement.

Mais à la différence des cadets du groupe lignager, c'est par la violence que, dans le système esclavagiste, l'on contraignait les esclaves à travailler pour leur maître. La consanguinité impose à l'aîné du groupe lignager des obligations vis-à-vis des cadets. Il les traite avec plus d'humanité.

L'existence des esclaves dans la société *dagara* ne fait donc pas d'elle une société esclavagiste. Elle continue d'être régie par les rapports lignagers.

Même une communauté lignagère tributaire (ou étatique) comme celle des *Moose*, au sein de laquelle on peut déceler un rapport esclavagiste autonome, ne saurait être assimilée à une société esclavagiste. Les captifs royaux étaient affectés à des terres qu'ils géraient eux-mêmes. Ils étaient des travailleurs au /p. 92/ service du roi. Ils ne se différenciaient en rien des autres travailleurs de la terre, soumis au paiement du tribut impérial. C'est dire que ce type de rapport esclavagiste, tout en étant autonome, restait assujéti à la structure socio-économique dominante, le rapport lignager tributaire.

Et c'est pourquoi aussi on ne saurait identifier l'organisation socio-économique des *Moose* au "mode de production asiatique". La grande masse des travailleurs "asservis" (les sujets du royaume) n'étaient pas des esclaves du roi. Certains d'entre eux (en nombre très réduit) pouvaient même être des possesseurs d'esclaves. Et ces esclaves étaient intégrés dans la production lignagère. Ils payaient un tribut et étaient soumis à diverses obligations. Le tribut ainsi payé ne peut être assimilé à une sorte de rente foncière et le système d'organisation *moaga* au féodalisme.

3.2. L'esclavage lignager, un paradoxe

La communauté lignagère n'est pas hermétiquement close. Elle est amenée à procéder à des recrutements extérieurs pour sa reproduction (reconstitution de ses effectifs et de ses structures). Et les moyens qu'elle se donne sont : les alliances matrimoniales, l'asservissement d'hommes libres par les moyens de la guerre (guerre vicinales, poignades). C'est pourquoi on a pensé que le rapt des femmes préfigure l'acquisition des esclaves.

Les esclaves acquis par la guerre ne sont pas gardés au sein du lignage. Ils sont revendus, par crainte qu'un jour ils ne songent à se venger. La vendetta était en vigueur entre les patriclans et les matriclans différents.

Les guerres que les *Dagara* livrent à d'autres communautés lignagères n'aboutissent pas à l'anéantissement ou la mise en esclavage des vaincus.

Les esclaves que l'on rencontrait chez les *Dagara*, ce sont les esclaves obtenus par achat ou par mis en gage.

Or, dès que l'on parle d'achat, de dettes et de débiteurs insolvables, cela suppose l'institution d'une inégalité au sein de la société. Et cela ne peut provenir que d'une contamination de l'économie marchande.

/p. 93/

C'est pourquoi, peut-on affirmer que l'esclavage ne trouve pas sa genèse au sein de la société lignagère. Il apparaît au sein de la société *dagara*, par contamination du fait de son contact avec d'autres sociétés à structures d'organisation différentes.

Les sociétés segmentaires du Nord Ghana (*dagara, tallense, isala, frafra*, etc.) ont été soumises au pillage de bandes armées *jerma* ou d'origine *mandé* (organisé en système tributaire, constitué en un autre lieu).

Mais ces sociétés étaient aussi confrontées à des guerres incessantes avec des communautés étrangères, lignagères comme elles.

De ces rapports conflictuels, apparaît un rapport nouveau, extérieur au mode de production lignager s'appuyant sur la violence pure (avec les razzias opérées par les bandes armées *jerma*, par exemple) ou sur la circulation (avec les commerçants *jula* qui effectuaient le commerce aux frontières des communautés lignagères).

Ces rapports nouveaux n'affectaient pas les processus politiques et économiques propres au système lignager. Ils continuent, moyennant certaines adaptations, à assurer la reproduction du système dans l'opposition entre les aînés et les cadets. Par le biais de ces rapports nouveaux une ponction était opérée sur le surproduit mais la production se déroulait toujours dans le cadre du rapport de production lignager. Le travail s'effectuait toujours sur la base du rapport lignager de production.

Mais une fois que l'esclavage prit place au sein du mode de production lignager, il se posa comme sa négation. Mais dans cette confrontation, le rapport esclavagiste au sein de la société lignagère n'a jamais pu - en tout cas, en ce qui concerne la société *dagara* -, se transformer en véritables rapports esclavagistes.

Il ne le pouvait pas, parce que l'asservissement n'était pas un rapport autonome et s'inscrivait dans le cadre de la production lignagère. Par contre il subissait la loi économique du mouvement de la société lignagère. L'esclave, nous l'avons vu, est transformé en cadet et rentre dans le même rapport de dépendance que les cadets lignagers avec les aînés.

/p. 94/

Cette institution étrangère à la longue est absorbée par l'organisation lignagère. Au bout de deux ou trois générations, l'esclave est totalement intégré dans la communauté lignagère.

En outre, un véritable développement de l'esclavage productif suppose la propriété privée du sol au sein des communautés rurales.

L'esclavage lignager n'est donc pas une étape pour l'institution de la société esclavagiste.

Références à des sources orales

<i>Villages</i>	<i>Informateurs</i>	
Dissin	Bekõne Dabire Ko-nu Bekõne Sõmda Laurent	chef de terre
	Bekõne Sõmda Boniface Bekõne Saa-yir Didier Anna Marie	
Navrikpe	Bekõne Sõme Marius Bekõne Sõme Didier	
Ñable ten w	Kpãnyãwne Sõme ten w-yeru Kpãpkã	
Toleper	Nacièle Mèda Sõme Debuo	

/p. 95/

Références bibliographiques

- Augé Marc, 1975, « Les faiseurs de l'ombre. Servitude et structures lignagères dans la société lignagère alladian » (pp. 455-475). in *L'esclavage en Afrique précoloniale : dix-sept études*, présentées par Claude Meillassoux. Paris, François Maspero.
- Binger Louis, 1892, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi. 1887-1889*. Paris, Hachette. Tome I & II.
- Bonnafé Pierre, 1993, « Une société hétérogène : la division W]]-deè chez les Lobi », in *Images d'Afrique et sciences sociales. Les pays lobi, birifor et dagara*, publié sous la direction de Michèle Fiéloux *et al.*, pp. 123-138.
- Boutillier Jean-Louis, 1975, « Les trois esclaves de Bouna » (pp.253-280). in *L'esclavage en Afrique précoloniale : dix-sept études*, présentées par Claude Meillassoux. Paris, François Maspero.
- Goody Jack, 1962, *Death, property and the ancestors : a study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford University Press.
- Goody Jack, 1996, *L'homme, l'écriture et la mort*. Paris, éd. les Belles Lettres.
- Hébert Jean, 1976, Esquisse d'une monographie historique du pays Dagara - Diocèse de Diébougou (texte ronéotypé).
- Michel Izard 1975, « Les captifs royaux dans l'ancien Yatenga » (pp. 281-296), in *L'esclavage en Afrique précoloniale : dix-sept études*, présentées par Claude Meillassoux. Paris, François Maspero.
- /p. 96/
- Labouret Henri, 1931, *Les tribus du rameau Lobi*. Paris Institut d'ethnologie.
- Marx Karl, 1974, « Grundrisse ». Chapitre du *Capital*. Supplément au volume 2. Paris, Anthropos, Coll. 10/18.
- Marx & Engels, 1970, *Œuvres choisies*, T.m, éditions du progrès, Moscou.
- Meillassoux Claude, 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, PUF.
- Pitaszewicz Stanislaw, 1992, *The Zabarma conquest of north-west Ghana and Upper-Volta. A Hausa narrative "Histories of Samory and Babatu and others" by Malam Abu*. Warsaw, Polish Scientific Publishers.
- Person Yves, 1975, *Samori, une révolution dyula*. Mémoire de l'I.F.A.N. ; Dakar; T.m.

Somè Valère D. Nacièle, 1996, *Anthropologie économique des Dagara du Burkina Faso et du Ghana : lignages, terre et production*. Thèse de doctorat. Université Paris 8.

Rey Pierre Philippe, 1975, « L'esclavage lignager chez les Tsangui, les Punu et les Kuni du Congo-Brazzaville. Sa place dans le système d'ensemble des rapports de production », in *L'esclavage en Afrique précoloniale : dix-sept études*, présentées par Claude Meillassoux. Paris, François Maspero, pp. 509-528.

Somè Magloire, 1993, *La christianisation de l'Ouest-Volta*, Thèse de doctorat, Université de Paris-Sorbonne, Paris IV

/p. 97/

Staniland Martin, 1975, *The Lions of Dagbon : Political Change in northern Ghana*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tauxier Louis, 1912, *Le Noir du Soudan. Pays mossi et gourounsi*. Paris, Larose.

Wilks Ivor, 1989, *Wa and the Wala. Islam and Polity in Northwestern Ghana*. Cambridge University Press.

L'esclavage, la traite et nous. Quelques pistes de recherche au Burkina Faso

Jean-Baptiste Kiéthéga

Maître de Conférences en Archéologie

Il peut paraître curieux qu'un archéologue intervienne dans un débat relatif à l'esclavage et à la traite. Cependant ces phénomènes ont parfois des racines si profondément implantées dans nos sociétés que leur étude peut nécessiter aussi l'intervention de l'archéologie. Du reste, nous avons, lors de nos recherches, rencontré l'esclavage et la traite quelques fois, et plus particulièrement lors des travaux sur l'exploitation traditionnelle de l'or dans la région de Poura¹.

Mais cet exposé n'a pas pour but de relater uniquement ce que nous avons nous-même découvert dans ce domaine. Il s'agit plutôt de dégager quelques pistes de recherche dans le cadre de l'écriture de l'histoire de l'esclavage et de la traite. Nous ambitionnons surtout de livrer quelques réflexions suscitées en nous par le thème de ce séminaire.

Celles-ci s'organisent autour des points suivants :

- la profondeur historique de l'esclavage et de la traite dans les sociétés qui forment le Burkina Faso ;
- l'affirmation qu'aucun groupe n'a été à l'abri de l'esclavage et de la traite, soit comme acteur ou comme victime. Il s'agit surtout d'extirper de certaines mentalités, là ou cela pourrait exister encore, /p. 100/ ce préjugé tenace qui veut que l'appartenance à un certain groupe ethnique constituait un rempart contre l'asservissement² ;
- l'appréciation du volume du trafic des esclaves dans nos sociétés et l'évolution de celui-ci ;
- les types de vestiges matériels laissés par l'esclavage et la traite ;
- la persistance de nos jours de l'esclavage et de la traite sous de nouvelles formes.

Chacun de ces points constitue à nos yeux, une piste de recherche où il serait très utile de s'investir, car un parcours de la bibliographie de l'esclavage et de la traite au Burkina Faso révèle que ces thèmes ont été peu abordés comme si l'on s'en était tenu éloigné par pudeur. Sauf erreur ou omission, les travaux les plus récents ont été produits au Département d'Histoire et Archéologie, sous forme de mémoires de maîtrise et d'articles.

Nous signalons plus particulièrement le mémoire de maîtrise d'Armand Kompaoré soutenu en 1986 sur l'approche de l'émergence des eunuques et de la garde royale dans le royaume *moaga* de Ouagadougou, suivi l'année d'après par celui de François de Paul Sédogo concernant la guerre au Moogo précolonial. Ces deux ouvrages livrent de très intéressantes données sur la façon de se faire des esclaves et les catégories d'esclaves au Moogo.

Maurice Bazémo a, pour sa part, livré plusieurs articles où il développe plusieurs aspects de la traite et de l'esclavage³.

¹ Kiéthéga J.B., 1983, *L'or de la Volta Noire*, Karthala, Paris.

² Il est de notoriété que les Moosé, grâce au port des scarifications faciales, ne pouvaient être réduits en esclavage par un autre Moaga.

³ Maurice Bazémo a soutenu en 1984 une thèse de doctorat de 3^e cycle sur un thème relatif à l'esclavage à Rome. Depuis, ses articles éclairent sur le phénomène chez les Moosé, les Peuls, les Lobi, etc. Cf *Bibliographie*.

/p. 101/

Cette indigence de la recherche interpelle donc les historiens de même que les spécialistes des disciplines concourant habituellement à l'écriture de l'histoire.

I. La profondeur historique de l'esclavage et de la traite au Burkina Faso

Il convient tout d'abord de rappeler que ceux qui ont animé les grands courants de la traite (arabes et européens) n'ont pas introduit l'esclavage dans les pays des noirs. Le phénomène existait en Afrique noire et même profondément à l'intérieur du continent, dans des régions restées longtemps hors de portée de l'influence arabe ou européenne. Ce fut par exemple le cas des Moosé du bassin du Nakambé.

Aux XIV^e et XV^e siècle, soit au moment où les Européens opéraient leurs premières rafles sur les côtes mauritaniennes et sénégalaises, les Moosé (d'abord septentrionaux, puis du bassin du Nakambé⁴) étaient installés dans l'esclavage et la traite par les conquêtes qu'ils opéraient et par les invasions qu'ils subissaient.

Dans les Tariks soudanais, il existe de nombreuses mentions de rois *moosé* (Mossi-Koï) envahissant les régions de Tombouctou sur la boucle du Niger (1337) ou de Walata (1480). Celles-ci appartenaient au roi du Mali (Malli-Koï). Sous les empereurs Songhaï, la guerre sainte de l'Askia Mohammed contre Na'assira (1498) ou les expéditions de l'Askia Daoud (entre 1549 et 1575) contre le Yatenga sont également connues. Tour à tour victorieux ou vaincus, ces expéditions ont permis aux Moosé septentrionaux ou à ceux du Yatenga de se faire des captifs dans les populations des Empires /p. 102/ du Mali et du Songhaï. Elles ont surtout permis aux empereurs songhaï de disposer d'esclaves et de serfs (pris aux Moosé ?) qui furent utilisés pour la mise en valeur des villages de culture, apanages des rois, de certains nobles et grands marabouts⁵.

Il existe, très sérieusement là, une mine à creuser, pour remonter aux origines ethniques de ces villages de culture, ancêtres de ceux de l'Office du Niger du XX^e siècle. On doit pouvoir arriver à y déterminer la composante *moaga* en combinant les apports de plusieurs disciplines.

Lorsque les conquérants Dagomba - Nakomsé pénètrent dans le bassin du Nakambé et s'en emparent, ils découvrent que l'esclavage les y avait précédés. Nous n'en voulons pour preuve que la situation qui prévalait dans les régions de Koumbèbtenga appelé encore Wogdogo (Ouagadougou) et de Guilingou dans l'actuelle province d'Oubritenga, avant leur soumission à Naaba Wubri à la fin du XV^e siècle.

Les traditions orales sont unanimes pour dire que le Moogo central était occupé par deux peuples : les Yonyoosé et les Nînsi. Si elles vantent le pacifisme des Yonyoosé, les traditions dénoncent par contre les exactions des Nînsi, belliqueux, transformant les villages Yonyoosé en viviers où ils puisaient animaux et esclaves.

Les traditions citent le cas de Wargandga ou Wargoandga qui s'est illustré dans la région de Ziniaré.

À propos des exactions des Nînsi sur les Yonyoosé, Liliane Diallo (1985, 55-56) écrit :

/p. 103/

“Profitant de leur supériorité technique, les Nînsi eurent tendance à abuser de leurs clients si dépendants. L'un d'eux surtout était redoutable. Les traditions le désignent sous les noms de

⁴ Les ancêtres des Moosé actuels, avant leurs migrations dans le Nord du Ghana (Dagomba - Mamprussi), puis dans le bassin du Nakambé, où, par fusion avec les autochtones, ils ont produit les Moosé, auraient d'abord occupé les rives du fleuve Niger tout comme les Gulmancé. On appelle “moosé septentrionaux” les ancêtres, qui ont remonté le cours du Niger, au moment où une autre fraction du même peuple se dirigeait vers le sud, le Ghana actuel.

⁵ Un recensement assez exhaustif des témoignages des sources arabo-berbères, relatifs aux rapports entre les Moosé et les empires du Mali puis du Songhaï, a été fait dans “*La trame historique de l'épopée des Moosé*”, document rédigé en 1993 par J.B. Kiéthéga *et al.* (pp. 12 à 19), à la demande de la Télévision Nationale du Burkina.

wargôandga ou wargôananga. Il possédait une immense demeure dont les vestiges sont encore visibles entre Waga-tênga et Sulgo. Ce lieu, qui porte toujours le nom de son maître, est occupé aujourd'hui par un important tertre qui recèle des poteries très anciennes dont la fabrication ne se fait plus. On y trouve aussi des morceaux de fer et des objets ménagers que l'érosion met en évidence, et l'on y devine l'emplacement d'un *boaaga* (haut-fourneau). Mais à cet endroit est surtout attaché le souvenir des corvées pénibles qui en assurèrent la construction. La terre des murs fut extraite à une quinzaine de kilomètres de là, dans une carrière située entre Komkaaga et Gôose, qui porte le nom de *Balob tân-noako* (carrière à mortier de Balbo). On y voit encore une immense cuvette où le mortier était fabriqué et acheminé jusqu'à destination par une longue chaîne de Yonyôose qui se le passaient de mains à mains. Wargôandga et ses pairs recrutaient aussi les jeunes gens solides qu'ils associaient au travail pénible de l'extraction du fer et ils ne se privaient pas de razzier les troupeaux. Ils capturaient encore certains de leurs paisibles voisins pour les vendre comme esclaves.

Citant un de ses informateurs elle poursuit :

“Il y avait un Niniga appelé Wargôandga. Dans les villages, il pillait les chèvres qu'il tuait et faisait griller. De même il emmenait les jeunes gens qui extrayaient le minerai dans les montagnes, le transportaient, activaient les hauts-fourneaux et retiraient le fer... Les Ninisi capturaient les Yonyôose et les vendaient car ils les considéraient comme des esclaves”.

C'est pour se débarrasser de Wargandga que Basi, ancêtre des Yonyôosé de Guiloungou (5 kilomètres au Nord de Ziniaré) à fait appel à Naaba Wédraogo qui résidait alors à Pousga dans la région de Tenkodogo. Basi lui envoya une fille, Pougtounga, que Naaba Wédraogo donna comme épouse à son fils, le futur Naaba Zoungrana. La tradition révèle que Zoungrana ne voulant pas consommer son mariage, les Yonyôosé de /p. 104/ Guiloungou réputés pour leur magie envoyèrent à Pousga un orage tel que Zoungrana dut se réfugier précipitamment dans une bergerie où se trouvait déjà Pougtounga. Les autres cases avaient été décoiffées par le vent. C'est dans la bergerie que Zoungrana et Pougtounga consommèrent leur union d'où naquit Naaba Wubri, le fondateur de l'Oubritenga, qui délivra ses parents maternels du joug du tout puissant Wargandga.

Cependant une tradition recueillie par Liliane Diallo dit que Pougtounga n'aurait pas été donnée, mais aurait été capturée et vendue à un important chef du Yanga. S'agit-il du même Ouédraogo ? Bref, l'esclavage et la traite existaient avant l'arrivée des Dagomba - Nakomsé dans le pays qui est devenu ensuite le Moogo.

Il y a deux ans, étant allé saluer le Gounga-Naaba à l'occasion de sa fête coutumière, nous eûmes avec lui des échanges sur les Yonyôosé et les Nînsi du Wubritenga suite à la publication du livre de Martial Halpougou. Nous entendîmes ce ministre du Moogo-Naaba avouer que ses ancêtres étaient deux frères, coupeurs de route (sic) qui vivaient de pillages et dont Naaba Wubri a dû se concilier les bonnes grâces. Ils étaient *nînsi*.

Ce témoignage est une autre confirmation de l'existence de l'esclavage et de la traite dans le Moogo pré-dagomba-nakombga.

D'autres peuples, comme les Sana ont connu ces pratiques plus tardivement, au XVIII^e siècle, par l'entremise de leurs puissants voisins peuls et moosé, avant de se livrer eux-mêmes à la chasse et à la vente d'esclaves.

C'est dans ces circonstances qu'Alfred Simon Diban Ki-Zerbo, plus connu sous l'appellation Dii Alfred, père du professeur Joseph Ki-Zerbo, fut capturé à la fin du siècle dernier, par des gens qu'il connaissait et qui le vendirent à des trafiquants *moosé*.

Tout porte à croire qu'à la fin du XIX^e siècle aucune société du Burkina Faso n'était épargnée par l'esclavage et la traite.

/p. 105/

II. Aucun groupe n'a été à l'abri de l'esclavage de la traite

Comme nous l'indiquions en introduction, il convient d'extirper une idée fautive, à la base de certains préjugés, engendrant des complexes de supériorité dont certaines manifestations peuvent être nuisibles à notre société contemporaine.

En effet, on peut lire dans certains travaux relatifs aux Moosé (Yamba Tiendrébéogo, Frédéric T. Pacéré) et même dans "*La trame historique de l'Épopée des Moosé*" dont nous avons assuré la coordination (nous saisissons cette occasion pour réparer), que les scarifications faciales ont été instituées par Naaba Wubri pour éviter que ses sujets ne soient réduits en esclavage par lui-même ou d'autres puissants.

Frédéric T. Pacéré va jusqu'à écrire que "les chercheurs d'esclaves ont toujours évité d'avoir à affronter ce redoutable empire" (Pacéré T.P., 1979, p. 15) ⁶.

Dans le remarquable travail d'Armand Kompaoré sur l'émergence des eunuques, on constate qu'il n'en a rien été. Cet auteur écrit : "Des Moosé entrent aussi dans la composition des captifs. Ces derniers proviennent des guerres, razzias surtout. Au sein de la société, leur présence n'était pas négligeable" ⁷.

Il me paraît tout à fait logique que l'esclavage et la traite aient survécu à la conquête Wubrienne, au sein de la communauté nouvelle appelée *moaga* (*moosé* au pluriel), composée de la fusion de Yonyôosé, de Nînsi, de Dagomba-Nakomsé et plus tard d'autres peuples.

Les scarifications faciales, décrites comme de véritables cartes d'identité (et qualifiées de rails par certains et par dérision) ne pouvaient véritablement /p. 106/ constituer un garde-fou à l'asservissement de Moosé par d'autres Moosé. D'ailleurs, les auteurs ci-dessus mentionnés reconnaissent qu'un *moaga* pouvait être réduit en esclavage, mais après avoir été jugé et condamné (Pacéré T.F., 1979, p. 27). Ce qui revient au même.

Il convient de ne pas perdre de vue que les autres groupes ethniques pratiquaient aussi les scarifications faciales et cela ne les a pas empêchés de participer à la traite en opérant des razzias, et à défaut en vendant des parents et des connaissances. Ce fut le cas dans les sociétés que les Moosé prenaient pour leurs viviers d'esclaves, parce que militairement plus faibles, les Bisa et les Gurunsi par exemple. On ne peut tout de même pas dire que ces peuples se marquaient de façon différentes des Moose, pour se faire reconnaître et capturer par ceux-ci !

Or les pratiques de guerres intestines, de razzias et de pillages sont avérées au Moogo, de la constitution des premiers royaumes jusqu'à la conquête française.

Au demeurant, il existe des témoignages relatifs à des Moosé vendus comme esclaves. On en retrouve sur une liste d'esclaves établie au XIX^e siècle en Sierra Leone. On nous a signalé en Mauritanie la lignée d'un certain Alkarin, esclave originaire du Moogo. La Mauritanie, comme on le sait, est traversée par les voies occidentales du commerce transsaharien. Nous savons aussi que les chefs moosé ont envoyé à l'Office du Niger des captifs et des éléments nuisibles à la société ⁸. Mais comment évaluer le volume et l'évolution de ce trafic?

III. Le volume et l'évolution du trafic

C'est certainement la tâche la plus rude qui attend les chercheurs. Il en est ainsi comme dans d'autres domaines de recherche, lorsqu'il s'agit de quantifications, en l'absence de registres, de livres de comptes, etc.

/p. 107/

⁶ Il s'agit des Moosé sans autre précision. Voir bibliographie pour les autres titres.

⁷ Kompaoré A., 1986, *Approche de l'émergence des eunuques et de la garde royale dans le royaume moaga de Ouagadougou*, p. 49.

⁸ Suret-Canale Jean, 1962, *L'Afrique Noire - L'ère coloniale 1900-1945*, p. 318.

Quelques indications statistiques, souvent difficiles à interpréter, peuvent exister pour certaines périodes et dans certaines localités comment alors les utiliser pour traiter du trafic des esclaves dans un espace plus ou moins vaste comme le Moogo et sur la durée la plus longue possible ?

Harana Paré (1984, p. 40) informe qu'au village de Da (entre Toma et Tougan) on a pu recenser 110 anciens esclaves, revenus au village après auto-affranchissement, fuite ou création de villages de liberté pendant la période coloniale. La population de Da en 1984 était d'environ 2 500 habitants. Si on considère qu'elle pouvait être de moitié 50 ans plus tôt, c'est-à-dire d'environ 1 250 habitants, on trouve un taux d'esclavage de l'ordre de 8,8 %. Et ce calcul ne tient pas compte des cas de non-retours beaucoup plus importants.

Dans la région de Poura, plusieurs familles de Bobo-Dyula nous ont déclaré qu'elles disposaient jadis de 70 à 100 esclaves. Nous n'avons cependant relevé nulle part des structures de gardiennage pour une population servile si nombreuse, employée à l'exploitation minière (cf. Kiéthéga, 1983, *L'or de la Volta Noire*).

La famille Dao de Poura, d'origine *moaga* et jadis esclavagiste, ne fournit pas non plus de chiffre de trafic.

Il convient de ne pas perdre de vue que les données ci-dessus mentionnées sont celles de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle. Que se passait-il avant ?

Il semble qu'en 1904, l'AOF comptait 2 000 000 de non-libres sur 8 250 000 habitants. Dans certaines régions, la proportion aurait été plus forte et atteignait 50 %. Il s'agit en particulier des zones affectées par les guerres samoriennes⁹.

/p. 108/

Il existe certainement d'autres matériaux que les chercheurs pourraient trouver pour traquer les chiffres et donner une évaluation de l'esclavage avilissant et du commerce honteux d'esclaves. Peut-être un regard sur les cultures matérielles liées à ces pratiques serait d'utilité ?

IV. Les vestiges laissés par l'esclavage et la traite

Il s'agit ici d'une réflexion sur les vestiges matériels. En effet, l'esclavage et la traite ont laissé tellement de stigmates dans nos sociétés que certains ne seront perceptibles qu'à travers une étude des conséquences immatérielles. En ce qui relève de l'archéologie, il convient tout d'abord d'identifier les sites de traite et d'y étudier tous les aspects liés à la vie des esclaves qu'on y regroupait dans l'attente de la vérité. Les lieux de castration doivent aussi être recensés. Ouarkoye dans le Bwamu comme site de traite et Koubri dans le Moogo pour la castration, sont des exemples souvent cités. Quels seraient les autres sites de traite et de castration du Burkina Faso ?

Des parcs à esclaves ont pu exister. Certains auteurs pensent même que les nombreuses ruines du Lobi ont été jadis érigées à cette fin¹⁰. Qu'en est-il exactement, que ces esclaves soient des Koulango asservis¹¹, ou qu'ils viennent d'ailleurs, comme cela est fort probable aussi ?

Les vestiges matériels que les populations n'hésitent pas à présenter sont les entraves pour esclaves. Nous en avons vu plusieurs dans la région de Poura, chez les Bobo-Dyula et dans la famille *moaga* Dao, anciens trafiquants.

Dans le Sanpiè où l'esclavage a connu son apogée au XIX^e siècle selon de nombreuses sources, la consommation interne d'esclaves aurait été faible. Les esclaves turbulents ou oisifs étaient revendus tout de suite.

/p. 109/

⁹ Héritier Françoise, in Claude Meillassoux (éd.), 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, pp. 478-480.

¹⁰ Lire en particulier J. Bertho, 1952, "Nouvelles ruines de pierre en pays lobi".

¹¹ M. Père, 1992, "Vers la fin du mystère des ruines du Lobi".

Demeuraient auprès de leurs maîtres les travailleurs et les soumis. Les familles, anciennement détentrices d'esclaves, conservent comme objets - témoins les entraves pour esclaves. Celles-ci leur confèrent aujourd'hui encore un prestige social et lors des rites funéraires les entraves sont exhibées au même titre que l'arc, la hache ou la flûte de guerre du défunt.

Il existe même au Sanpiè un réemploi de ces entraves pour esclaves. Elles servent à immobiliser les fous furieux et les gens suspects de tentatives de suicide. Dans ces deux cas, lorsque les entraves ont été empruntées, elles sont ensuite restituées accompagnées d'une chèvre et d'une certaine quantité de cauris¹².

Il est vraisemblable que d'autres vestiges matériels soient liés à la présence d'esclaves dans la société. Dans le milieu *akan*, l'esclavage a inspiré la bijouterie et les poids à peser l'or. En est-il de même dans certaines sociétés du Burkina Faso ?

V. La persistance de l'esclavage et de la traite

Enfin, peut-on aujourd'hui affirmer que l'esclavage et la traite ont disparu ?

On sourit généralement à l'évocation de la suppression de l'esclavage en République Islamique de Mauritanie, seulement en 1980 ! Nous avons nous-même utilisé des captifs en Mauritanie lors des campagnes de fouilles auxquelles nous avons participé entre 1969 et 1973. Nous y avons même vu un affranchi acheter un captif qui était le manœuvre chargé de blanchir le linge. Et au Burkina Faso ?

Il n'y a pas si longtemps (1953), l'ambassadeur de France à Djeddah (Arabie Saoudite) assurait dans un rapport que des noirs étaient couramment vendus à des habitants de la Mecque, de Ryad et de Djeddah. Des noirs /p. 110/ d'Afrique Occidentale établis en Arabie ont avoué à l'ambassadeur que certains d'entre eux étaient envoyés dans leurs villages d'origine, en Haute-Volta (pays cité le premier), au Niger et au Soudan (actuel Mali) pour recruter des pèlerins, qui, une fois arrivés aux lieux saints, sont revendus¹³.

Peut-on être sûr que cette pratique ait cessé, quand on assiste aux scandales qui entourent souvent l'organisation des Hadj ?

Et les Bella et les Rimaïbé¹⁴ ? Dans quelle catégorie de citoyens faut-il les classer aujourd'hui : hommes libres, serfs ou esclaves ? Quelle analyse faire de leur situation par rapport à la démocratie ?

Il a existé pendant la période coloniale et même après l'indépendance des recrutements de travailleurs pour les plantations ivoiriennes, qu'on pourrait assimiler à de la traite. En effet, des intermédiaires les emmenaient par camions et les cédaient à 200 F par tête. Les bases économiques de certains opérateurs économiques burkinabè viendraient de ce commerce qui ne semble pas avoir disparu, puisque fréquemment, la presse fait cas ces derniers temps de trafic d'enfants du Mali vers la Côte-d'Ivoire ou du Bénin en destination du Nigeria. Les acteurs de cette nouvelle traite sont tous des noirs.

Pour conclure, nous rappellerons tout simplement :

- que l'état des connaissances sur l'esclavage et la traite dans les sociétés burkinabè est très insuffisant. Il est donc heureux que le laboratoire d'Histoire politique et sociale, en particulier le collègue Maurice Bazémo, ait inscrit ce thème dans son champ d'investigation ;

/p. 111/

- que la recherche ne sera pas aisée, car débouchant sur l'histoire immédiate, elle sera confrontée aux silences, aux déformations, ou même aux mensonges.

Le chercheur devra donc s'armer de courage et de patience.

¹² Paré H., 1985, pp. 78-79.

¹³ Deschamps H., 1971, *Histoire de la traite des noirs* ... p. 302.

¹⁴ Les Bella et les Rimaïbé sont des peuples noirs, jadis agriculteurs sédentaires, et qui ont été asservis par les Peuls et les Touareg. On les rencontre principalement dans les provinces du Liptako, de l'Oudalan et du Soum. Cependant ils suivent leurs maîtres partout.

Indications bibliographiques

- Bazémo M., 1984, *Esclaves / affranchis et relations esclavagistes : une approche à travers la correspondance de Cicéron*. Thèse de Doctorat 3^e cycle, Université de Besançon.
- Bazémo M., 1989, "Rites de passage et d'intégration des captifs dans l'ancien royaume du Yatenga : Essai d'approche comparative", in *Dialogues d'Histoire Ancienne* (D.H.A.), Besançon.
- Bazémo M., 1990, "Une approche de la captivité par le vocabulaire chez les Peuls du Djelgodji (Djibo) et du Liptako (Dori) à l'époque précoloniale et coloniale", in *Dialogues d'Histoire Ancienne* (D.H.A.), Besançon.
- Bazémo M., 1993, "L'image de l'africain selon les Romains au 1^{er} siècle avant Jésus Christ d'après "la Guerre de Jugurtha" de Salluste", *Cahiers du CERLESHS*, N° 8 - Janvier 1993.
- Bazémo M., 1993, "Captivité et pouvoirs dans l'ancien royaume de Ouagadougou à la fin du XIX^e siècle", in *Dialogues d'Histoire Ancienne* (D.H.A.), Besançon.
- Bazémo M., 1997, "La captivité chez les Lobi et le patrilignage", Paris, E.H.E.S.S.
- Bertho J., 1952, "Nouvelles ruines de pierre du pays lobi ". *Notes africaines* 1954 : 33-34-5.
/p. 112/
- Deschamps H., 1971, *Histoire de la traite des noirs de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Fayard.
- Diallo L., 1985, *Les origines de Wubri-Tenga et la formation progressive de Guilingou - Esquisse historique d'après les traditions orales recueillies dans cette région*. Mémoire de Maîtrise, Université de Ouagadougou.
- Halpougou M., 1992, *Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso - Les Yonyoosé et les Ninsi du Wubr-tenga*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Héritier F., 1975, "Des cauris et des hommes" in C. Meillassoux (éd), 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.
- Kiéthéga, J.B., 1976, "Aspects de la population. Effet de la traite des noirs. La période coloniale et la post-indépendance". in Séminaire national de sensibilisation des cadres de l'État aux problèmes de population. Bobo-Dioulasso.
- Kiéthéga J.B., 1983, *L'or de la Volta Noire*, Paris, Karthala.
- Kiéthéga J.B. et al, 1993, *Trame historique de l'épopée des Moose*. Télévision Nationale du Burkina, Ouagadougou.
- Ki-Zerbo J., 1983, *Alfred Diban Ki-Zerbo, premier chrétien de Haute- Volta*. Paris, Éd du Cerf.
- Kompaoré A.M.D., 1986, *Approche de l'émergence des eunuques et de la garde royale dans le royaume moaga de Ouagadougou*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
- Nyamba M., 1993, *Approche historique des Sana du Département de Koungny (Province du Sourou)*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
- Pacéré T.F., 1979, *Ainsi on a assassiné tous les Moosé - Essai témoignage*. Sherbrooke, Éd. Naaman.
- Paré H., 1985, *La société samo de la fin du XIX^e siècle et la conquête coloniale française : approche socio-historique*, Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
- Père M., 1992, "Vers la fin du mystère des ruines du Lobi", *Journal des Africanistes*, 62, 1 : 79-93.
- Sédogo Y.F.P., 1987, *La guerre au Moogo précolonial* – Mémoire de maîtrise d'Histoire - Université de Ouagadougou.
- Suret-Canale J., 1962, *L'Afrique Noire - L'ère coloniale 1900-1945*. Paris, Éd. du Seuil.