

**LES DIEUX ET LA RÉSISTANCE ANTICOLONIALE EN HAUTE-VOLTA
DE 1897 À 1960¹, Worondjilè HIEN (Université Yembila Abdoulaye Toguyéni -
Burkina Faso
hienworondjile@gmail.com**

Résumé

Les peuples africains ont résisté contre les conquêtes coloniales, puis contre l'exploitation des ressources naturelles par les États colonisateurs. Bien que les résistances aient duré inégalement d'une communauté à l'autre, les Africains ont fait usage de tous les outils matériels, métaphysiques et idéologiques disponibles, rendant les résistances totales. Dans le présent article, nous exposons sur la manière dont les archers, les chefs traditionnels des peuples lobi et birifor en Haute-Volta employèrent les religions locales en tant que source d'encouragement et de renouvellement psychologique pour soutenir une lutte durable. Les croyances ancestrales ont servi comme une arme psychologique.

Mots clés : *dieux, croyances, résistance, Haute-Volta, Lobi-Birifor,*

**THE GODS AND ANTICOLONIAL RESISTANCE IN UPPER VOLTA
FROM 1897 TO 1960**

Abstract

African peoples resisted colonial conquests and then against the exploitation of natural resources by colonizing states. Although the resistances have lasted unequally of communal to the other, Africans have made use of all the material, metaphysical and ideological tools available, making the total resistances available. In this article, we expose on how archers, traditional leaders of lobi and birifor peoples in Upper Volta employed local religions as a source of Encouragement and Psychological Renewal to support a sustainable struggle. Ancestral beliefs served as a psychological weapon.

Keywords: *Gods, Beliefs, Resistance, Upper Volta, Lobi-Birifor*

Introduction

Un des objectifs de l'expansion coloniale européenne dans le monde était d'apporter la civilisation aux autres peuples tout en tirant des profits économiques de leurs diverses ressources. La France poursuivait la même mission civilisatrice en Afrique de l'ouest. Ce prosélytisme civilisationnel français, selon Jules Michelet, visait à imprimer aux peuples d'Afrique Noire un faisceau de valeurs que les Français eux-mêmes considéraient comme étant le « type du bon et du beau », dont la transmission se faisait par « l'épée à la main » (Seck, 1993, p. 50). Le passage en force des armées coloniales et ses hécatombes humaines provoquées

¹ L'année 1897 est admise comme l'année marquant la fin de la conquête des territoires de la Haute-Volta. Sa colonisation a pris fin en 1960, année de proclamation de son indépendance.

convainquirent les leaders africains du mal fondé de l'œuvre colonisatrice menée par une administration coercitive. La répugnance des peuples africains s'exprima au travers des résistances. Du point de vue africain, la résistance dans toutes ses formes à une telle intrusion était (et l'est encore aujourd'hui) un acte nationaliste et de patriotisme d'une importance vitale qui n'était que nécessaire. Les premières actions furent naturellement les batailles militaires livrées, manifestations de l'opposition politique dont les chefs africains faisaient montre ; mais la résistance n'était pas que politique : l'opposition était aussi fondamentalement culturelle. Cette dernière parut même fonder l'action politico-militaire si bien qu'une interrogation s'invite. Comment la volonté de préserver les valeurs et l'identité culturelles africaines a pu être un ferment de l'action militaire des résistants ? En fait, les leaders de la résistance firent recours systématiquement et de manière structurée aux éléments culturels. Toutefois, à quel niveau se situait le rôle des cultes religieux, plus exactement les cultes traditionnels dans l'organisation de la résistance en Haute-Volta ? Dans un premier temps, les faits historiques révèlent que le combat des peuples voltaïques avait pour but de préserver toute la société africaine, ses fondamentaux sociologiques et culturels, dont les cultes religieux étaient essentiels. Dans un second temps, les cultes religieux ont servi de base en tant qu'une force de mobilisation psychologique, et d'incitation aux combats et aux actes de résistance.

Cependant, pour l'analyse de ces postulats ci-dessus nous n'insisterons pas sur le déroulement chronologique de l'œuvre de la résistance proprement dite en Haute-Volta et en Afrique, qui a déjà fait l'objet de publications d'éminents historiens et de l'UNESCO qui a édité huit volumes de l'histoire générale de l'Afrique, dont le volume numéro huit est consacré à l'œuvre de la résistance. Notre cadre historique est restreint à la colonie de la Haute-Volta, dont sera examiné l'exemple de la résistance des Lobi et leurs voisins Birifor, « la plus longue résistance enregistrée » de la colonie (Bazié, 2016, p. 10). Pour ce faire, nous ferons un essai de présenter la conceptualisation que s'étaient construits les résistants, tout en montrant brièvement la collusion entre la résistance active et les rituels religieux. Enfin, nous montrerons le processus de construction de la force mentale à travers les cultes et rituels pour outrepasser les lois et les décisions administratives.

1. La puissance des dieux et la guerre

Les croyances et les faits religieux étaient permanents dans l'œuvre de la résistance, à toutes les étapes et niveaux des actes politico-militaires inhérents. Nous ébaucherons un déchiffrement des pratiques religieuses dans les faits de la résistance.

2.1. Un aperçu des résistances en Haute-Volta

La colonisation c'était l'équivoque volonté des Européens d'apporter aux peuples africains le progrès avec l'objectif principal d'exploiter à fond les ressources naturelles. Elle devenait de par cet objectif même un vaste projet de destruction de la culture africaine, notamment les croyances religieuses

traditionnelles. Cette destinée funeste des valeurs africaines que projetait l'entreprise coloniale fut très tôt perçue par leurs dépositaires qui décidèrent d'opposer un refus opiniâtre, en dépit de l'absence d'armées permanentes pour la plupart des royaumes et villages, et de la désuétude des armes dont les combattants disposaient contre la puissance des armes à feu des colonnes européennes. En Haute-Volta, face aux troupes coloniales africanisées (les Tirailleurs africains et les recrues des régions déjà soumises) ayant ciselé le territoire entre 1895 et 1897 les populations ont fait une levée de boucliers pour marquer leur refus de l'occupation française. Bien que de durée et de degré divers d'une localité à une autre, les résistances étaient observées sur toute l'étendue de la colonie créée en 1919. D'ailleurs, les résistances actives ne se limitèrent pas aux guerres de conquêtes. Au cours de la période post conquête des territoires, notamment le temps de la pacification qui a immédiatement suivi les conquêtes, l'administration coloniale a dû essuyer les plus violentes actions militaires (la révolte de la Volta Noire des Bwa de 1915-1916 et les guérillas des Lobi et des Birifor), et les autres harcèlements militaires des Voltaïques frustrés par les nouvelles mesures administratives et financières. À propos, les lecteurs peuvent trouver les détails disponibles dans des ouvrages bien documentés (J.-M. Kambou-Ferrand, 1993). Néanmoins, les faits témoignent d'une lutte totale qui fit appel aux structures sociales, aux cultes magico-religieux, sources d'inspiration et de mobilisation mentale des acteurs de la résistance, en particulier les décideurs politiques et les guerriers. Les préparatifs de guerre incluaient les tactiques d'attaques mais aussi des séances de prière marquées par des sacrifices d'animaux, des rituels de purification afin de bénéficier de l'aide des divinités et de nombreux rites magiques pour assurer la protection physique de chaque guerrier (Gueye & Boahen, 1987, p. 25)

La résistance par le moyen des religions traditionnelles ne fut pas que par le canal des actions militaires, elle s'est manifestée sous la forme d'une union légitime contre une domination idéologique européenne déterminée à imposer sa culture à des fins politiques et plus particulièrement économiques. Se fondant sur les valeurs ancestrales et la foi en la capacité des divinités à faire obstacle à l'œuvre d'acculturation, les traditionalistes leaders voltaïques ont pu édicter de nouvelles lois coutumières qui orientaient les boycotts (des formes de désobéissance civile) des journées de prestation et de paiement des impôts. Nous l'examinerons plus en détails avec des exemples sur la résistance des Lobi et Birifor. Le christianisme qui fut simultanément introduit que la colonisation et qui perturba les systèmes de croyance et les panthéons traditionnels mérite également un bref examen pour une question de démarche épistémologique.

Le rôle des religions du livre dans la domination coloniale fait l'objet de nombreuses controverses entre les historiens, les hommes de culture et les hommes de religion (pasteurs et théologiens). Mais, c'est l'histoire de la christianisation en Afrique qui illustre le mieux ce rôle à la fois positif et source de problèmes de la religion dans la transformation sociale de l'Afrique contemporaine (Tshibangu, 1998, p. 539). Les débats ont engendré deux camps aux antipodes : l'un sectateur de la contribution tacite des religieux à l'exploitation coloniale et l'autre

s'opposant, bien que reconnaissant le rôle néfaste des religions, soutient, à l'image du théologien suisse Klauspeter Blaser (Blaser, 1995, p. 779), que la collaboration avec l'administration était un fait collatéral, un effet d'entraînement de la présence des missionnaires sur le terrain. Mais, cette collaboration ne saura être comptée comme un objectif des institutions religieuses ; en réalité, Blaser défendait l'idée que les missions chrétiennes dans leurs différentes postures politico-sociales travaillaient plutôt pour « sauver les âmes par le moyen de conversion individuelle » (*ibidem*).

Cependant, par rapport à l'œuvre de la résistance africaine les données historiques concrètes recèlent d'une réalité plus complexe. La collaboration avec l'autorité publique ou le silence des missionnaires face à des abus des administrateurs et leurs auxiliaires n'ont pas fait perdre de vue à ces derniers la préoccupation des sociétés évangélisées de continuer de vivre leur autonomie sociopolitique, qui devait cependant être débarrassée des atouts culturels traditionnels. En effet, au premier contact de la culture africaine, le christianisme était un ferment de décomposition des valeurs et des croyances traditionnelles locales. Les prêches récriminatoires avaient entraîné l'abandon par les convertis du symbolisme socioculturel ancestral et favorisé l'avènement d'un écosystème psychologique propice à l'adoption du modèle français et européen à l'époque ; ce nouveau décor psychosocial avait une forte influence sur les populations autochtones non chrétiennes, les incitant au rejet de leurs propres traditions désormais rébarbatives. Tout de même, le christianisme s'est fait un facteur religieux de résistance, bien que ce fut tardivement et au minima.

Dans la colonie de Haute-Volta, les missionnaires étaient accusés de comportements subversifs à l'ordre colonial et dégénérateurs de l'image de la France à la suite de la crise de Mandiakuy en 1927 ayant opposé l'autorité publique aux missionnaires catholiques (Hien & Konaté, 2024, p. 72). L'administration perçut l'apostolat et l'assistance sociale missionnaires comme un faisceau de faits de plus en plus déterminant dans la conduite de la colonie, car ces actions devinrent pour les fidèles chrétiens des leviers d'opposition aux décisions administratives. Auprès de l'administration, la dynamique démolisseuse de l'entreprise coloniale véhiculée par les œuvres de l'évangélisation incita une censure administrative plus critique à l'égard des actes de prosélytisme. La résistance que le christianisme engendra entretemps se manifestait par une opposition des chrétiens éveillés par l'instruction biblique et les brides de connaissances académiques. La situation était à un point où, selon Opoku Kofi Asare, l'administration préférait « avoir affaire à des Africains islamisés, plutôt qu'à des Africains christianisés » (Opoku, 1971, p. 563). Les seconds, insatisfaits et animés de revendications, étaient l'antinomie parfaite des premiers, des gens dociles, pacifiques et reconnaissants pour la quiétude procurée par l'avènement de la colonisation. En fait, les chrétiens africains devenaient revendicatifs de la liberté en Dieu à travers Jésus-Christ, voyant en l'administration un système social oppressif et des administrateurs, des agents indirects de Satan travaillant contre les desseins divins pour l'Africain qu'ils prétendaient civiliser. Chez les communautés traditionalistes s'était instaurée une théorie de la résistance.

1.2. Les cultes traditionnels et la théorie de la résistance

Certains critiques font des religions, les religions universalistes en particulier, un somnifère politique. Selon les termes de Joseph Boniface Camara, la religion est une morphine politique dont se servaient et se servent les puissances étrangères en Afrique ; par exemple les missionnaires ont assumé des fonctions d'attachés de colonisation auprès des administrations coloniales européennes (Camara, 2021, pp. 163-164). Seulement, faut-il remarquer que toutes les missions chrétiennes n'ont pas adopté la posture exposée ici par Camara de manière systématique dans les toutes colonies. Les relations entre les missionnaires et les administrations prenaient différentes formes. De manière générale, la collaboration des missions s'inscrivait dans l'optique de la conversion des Africains et non dans une logique de coopération politique politicienne. Réellement les missionnaires, dans leur souci d'établir un christianisme authentique, étaient plus enclins à développer les efforts de changement, stimulant de ce fait « les fidèles à passer de la société traditionnelle à un monde en cours de modernisation, transition que l'on assignait comme objectif à la colonisation mais que les politiques coloniales ne contribuaient guère à mettre en pratique » (Tshibangu, 1998, p. 540). Les missions chrétiennes n'étaient pas tacitement des coéquipières désignées de l'europanisation des sociétés africaines soumises à l'entreprise coloniale.

Du reste, la religion était un moyen de *soft power*, parce qu'elle assumait les fonctions du cordon de l'équilibre et de la souveraineté identitaire des sociétés africaines. Fondamentalement, les résistances africaines étaient plus dirigées vers la protection des normes culturelles que la préservation des tandems politico-économiques, même si les deux domaines sont les deux faces de la pièce. Volontiers, les résistants enduraient mieux les distorsions économiques que les moindres bouleversements des schèmes du sacré et de l'univers divin. À propos, les Ashanti ne furent-ils pas patients pour supporter l'augmentation des impôts à payer ? Mais, lorsque le gouverneur a voulu s'asseoir sur le tabouret d'or des Ashanti, l'âme du peuple, le symbole de l'indépendance et de l'identité spirituelle acquise, il dut fuir la furie d'un peuple digne provoqué jusqu'à son dernier retranchement. La révolte sous les auspices de la reine d'Edweso, Nana Yaa Asantewaa, faisant suite au projet de profanation du colon gouverneur conduisit à de nombreuses batailles rangées contre l'armée britannique (Gueye & Boahen, 1987, p. 164). Dans les territoires de la Haute-Volta, en rappel, la résistance s'est déroulée sur un escalier à deux degrés : l'action militaire (les guérillas et les insurrections) encore appelée la résistance active et le refus de l'assimilation culturelle marqué par la désobéissance civile, le rejet des prestations et le refus de paiement des impôts ; c'était la résistance passive.

Chez les Lobi et leurs voisins immédiats Birifor, l'action militaire était considérée comme étant l'affirmation du caractère belliqueux des autochtones par les Français ; la perspicacité des insurgés était même qualifiée de magie du désespoir (Hien, 2014, p. 87). Donc, les Français s'obstinaient tout simplement à qualifier le comportement de l'autochtone de gratuité qui ne pût leur apporter aucun avantage. Or la réaction des Lobi était bien loin d'être un phénomène spontané et désespéré au fait colonial. Peut-être l'engagement militaire dès le

premier contact peut être classé comme une réaction instantanée de survie. Cependant la détermination sur la longue durée reste l'expression d'une cause latente. Le recoupage des récits oraux² et l'observation de terrain faite sur la vie des villages donnent une clé de compréhension des faits militaires. Les villages lobi et birifor vivaient sur fond d'une organisation lignagère dont l'équilibre séculaire était bâti sur des valeurs socioculturelles à prégnance religieuse. Si la vie sociale pouvait réunir différents clans dans un même village, la vie religieuse, en dehors des rites de culte dédié au *dithil*, divinité protectrice du village, excluait les uns des autres clans. En d'autres termes les Lobi et leurs frères Birifor vivaient en clans et sous-clans (lignages et sous-lignages) maintenus par l'observance commune des rites, des rituels de culte, des totems et surtout des processions initiatiques. Il se dégage par-là que toute évolution de cette configuration socioreligieuse qui n'était pas inscrite dans le sens de la vision poursuivie, c'est-à-dire une intrusion à contrecourant des normes établies était similaire à une déclaration de guerre. D'ailleurs, ce conservatisme était une nécessité d'autant plus que les contemporains de la colonisation ont hérité de leurs ancêtres les valeurs qu'ils étaient appelés à défendre, et dans la représentation sociohistorique des résistants, la génération présente était le dépositaire de ces valeurs ancestrales. Dès lors deux responsabilités pas des moindres engageaient les leaders et les chefs coutumiers. Ils devaient entretenir l'Esprit des us et coutumes : le souci de fidélité aux ancêtres leur incombait au quotidien, quel que fût le prix à payer. Et simultanément, le plein devoir leur revenait de transmettre suivant les normes anciennes l'héritage reçu à leurs descendants. Ainsi, ils avaient non seulement l'urgence de conserver les canons tels que reçus des ancêtres, mais aussi l'obligation de s'assurer que leurs descendants en seraient bien imprégnés. En fait, la résistance culturelle anticoloniale des Lobi et des Birifor se conformait à l'objectif « éternel » de tous les peuples de pérenniser leur identité. Car, elle seule constitue le socle de définition des groupes de populations comme étant des peuples.

De plus, les occupants français avaient fait montre de leur politique de la table rase visant à transformer les mentalités trouvées et jugées contraires à l'économie de prédation instaurée pour exploiter les richesses locales. Partant des actions subversives découlant de cette vision manichéenne des valeurs africaines, pour les Lobi et les Birifor, les prédateurs français n'étaient pas à confondre, par exemple, aux Dioula qui s'étaient installés en vaincus dans les villages lobi ni aux Koulango acceptés comme de bons voisins. Bien que les administrateurs affirmassent à travers leur discours vouloir débarrasser la région des guerres inter-claniques et construire une paix durable (il était vrai que les villages étaient troublés par des rixes et des conflits permanents), les communautés ne les percevaient pas comme des instaurateurs de paix. Les populations se levèrent, combattirent puis se rétractèrent des dispositifs administratifs, tant qu'ils les jugeaient injustes, injustifiés et avilissants. Et pour y parvenir, ils avaient placé leur foi en leurs ancêtres et autres forces spirituelles, leurs protecteurs traditionnels. La

² Palé Lepité, 81 ans, Cultivateur, Gaoua, le 29 juin 2010 et Da Moukité, 81 ans, cultivateur, prêtre de l'initiation *buur*. Kampène, le 11 janvier 2013

détermination des résistants était certes un engagement sociétal en première instance, mais c'était également une mise de leurs corps à disposition des forces divines dont ils devaient perpétuer les cultes. Ils dupliquèrent, pour ce faire, à la résistance anticoloniale l'art de guerre utilisé lors des affrontements inter-claniques.

En fait, l'esprit tutélaire, la source de l'énergie qui anime le courage et dope l'action humaine, ne peut aller lui-même à l'action, quelle que fut la nature ; il a besoin d'un réceptacle qui soit un canal capable d'accomplir l'action de la parole incantatoire. Toutefois, la mise à disposition qu'observait chaque guerrier obéissait à de strictes conditions religieuses et morales. Il était exigé de tous les acteurs directs d'être irréprochables vis-à-vis des principes religieux ainsi que de leurs concitoyens. L'archer ne devait pas être incriminé d'adultère, de vol, d'assassinat au sein du clan ou dans le village, de trahison ou de tout autre acte damnable ; sa présence sur le champ des opérations, traduit la certitude qu'il a accompli au préalable les modalités d'une sainteté exemplaire. À défaut, les conséquences de ses souillures pouvaient entraîner sa mort et celle d'autres combattants et l'échec de l'opération militaire. Car, il était établi que si l'on ne peut éviter les malheurs et les problèmes, ils arrivaient toujours par voie de faute morale ou de manquement au respect des prescriptions religieuses. Subséquemment, lorsque les résistants se gardaient des actes moralement répréhensibles, *de facto* ils mobilisaient au maximum l'énergie des ancêtres et des dieux à leur profit³. Une telle analyse des événements, expérience tirée des guerres tribales, paraissait, sans doute, insuffisante face aux armes coloniales plus sophistiquées et produites dans un cadre culturel bien différent de l'imaginaire des combattants lobi et birifor. Lors des batailles intertribales, presque les mêmes règles socioreligieuses (Bonnafé, Fiéloux, & Kambou-Ferrand, 1982, p. 135) étaient observées de part et d'autre des deux camps qui voulaient uniquement la victoire dans le but d'exiler le camp ennemi pour agrandir l'espace vital. L'opposition à la machine française était sans aucune restriction. Les étrangers recherchaient une domination sans équivoque, une mise en esclavage moderne des communautés qui se soumettraient.

Tout de même, l'opiniâtreté des résistants face à la machine répressive de l'administration était le produit psychologique tiré de la complicité relationnelle entre l'invisible et l'être humain, un acquis mental tiré de la foi en la puissance des divinités et des ancêtres. Enfin, l'on retient que si la foi aux ancêtres et aux dieux n'a pas octroyé une victoire militaire, elle était du moins une source permanente de renouvellement de la force mentale pour les résistants. Elle permit de conserver une partie des idéaux défendus et d'éviter la réalisation de la politique française de la table rase.

1.3. Les cultes religieux dans les guerres coloniales

Nous présentons l'analyse sur le rôle actif des cultes religieux dans les résistances actives militaires afin d'illustrer la théorie ci-dessus exposée. Sur le terrain des combats, au-delà des moyens et tactiques strictement militaires, les Lobi

³Da Moukité, témoin cité.

et les Birifor recouraient bien aux forces métaphysiques autrefois expérimentées dans le contexte traditionnel de recherche de solutions aux problèmes existentiels. Dans les guerres inter claniques, le guerrier avait sa part à jouer, le courage d'affronter les ennemis pour traduire sa foi aux dieux. Durant les guerres menées contre le colonisateur, les différents rituels n'ont pas été profondément changés, ils connurent un accroissement plutôt en nombre.

Les préparatifs précédant les embuscades ou les affrontements directs contre les troupes coloniales (les gardes cercles aussi) étaient minutieux. D'abord les archers procédaient à un examen profond de leur conscience. Cet examen était destiné à déceler les fautes éventuelles commises à l'égard des ancêtres : n'ont-ils pas par hasard offensé par leurs propos ou par leurs actions les esprits des différents autels claniques (patrilignages et matrilignages) ? Selon le témoignage de Da Kiffou⁴, à cette occasion les guerriers confessaient les fautes répréhensibles par la divinité Terre protectrice du territoire village appelé en lobiri *dithil*. Chaque guerrier devait assurer à ses confrères soldats qu'il n'avait pas volé, qu'il n'avait pas eu de relation intime avec une femme mariée du village ni même en avoir eu avec une quelconque femme sur l'étendue du territoire village, hors d'une maison. Les confessions étaient généralement suivies de sacrifices de confirmation. Les vétérans des guerres passées toujours actifs trouvaient un temps de communion personnelle avec leur propre autel de guerre marqué par un sacrifice. Nombre des sacrifices effectués visaient non seulement à attirer les grâces des forces spirituelles sur les guerriers mais aussi à provoquer la mort de l'âme de l'ennemi (ici le soldat colonial) avant le combat. Parfois, plusieurs jours avant l'opération, un devin, interprète des signes et des temps, procédait à une lecture des présages en présence pour confirmer ou infirmer le départ à la guerre⁵. Tous ces rituels démontraient l'importance de l'osmose entre les pouvoirs invisibles et les réceptacles corporels des guerriers. Bien que l'effet de modernité faisant il manque progressivement de personnes ressources à même de fournir des données plus ou moins exactes sur les autels de guerre précoloniaux employés pendant les résistances anticoloniales dans les villages lobi et birifor, l'autel de guerre *Koubiel* et son culte offrent des données à examiner.

Koubiel est l'un des rares autels de guerre dont nous avons pu obtenir quelques informations précises sur son emploi dans les anciens cantons de Malba, d'Iridiaka et de Panalatéon, des territoires lobi et birifor de la province actuelle du Poni, dans le sud-ouest du Burkina Faso. Le culte de *Koubiel*, particulièrement destiné au tir à l'arc, était originaire de Daboura aux environs de Malba et fut progressivement répandu vers plusieurs villages des autres cantons⁶. À Daboura, la maison dans laquelle l'autel se trouvait s'appelait *Lomphér-ru*, qui, apparemment, est une déclinaison de *lomphur* qui signifie « fermer la porte ». La signification

⁴ DA Kiffou 80 ans, Cultivateur, ancien archer chasseur. Enquête réalisée le 29/08/2011 à Kampène

⁵ DA Kiffou 80 ans, témoin cité.

⁶ DA Bénôté, 80 ans, cultivateur, devin-prêtre de l'initiation *buur*. Enquête faite à Sourapèra le 28 août 2010

traduit implicitement l'idée d'enfermer l'ennemi et s'inscrit dans le champ lexical de la puissance dont recèle *Koubiel*. Ce nom est un condensé d'une phrase en lobiri qui veut dire littéralement « le dieu (de la guerre) tue et ses ennemis supplient avant d'avoir le corps de la victime »⁷. Autrement dit, de l'autel de *Koubiel* émanait un tel pouvoir numineux que son dépositaire en était si fort qu'il pouvait tuer et garder le corps de sa victime par devers lui.

Tout guerrier pouvait s'initier à *Koubiel*⁸. Le jour de l'initiation, le prosélyte archer se munissait d'un coq rouge pour le rituel. Le coq était attaché à un bois et le tireur se tenait à une distance de tir pendant que le prêtre se positionnait tout juste derrière lui. À l'instant du tir, le prêtre le frappait de sa queue sacrée sur l'épaule. En principe le tireur devait rater la cible. Le coq était ensuite égorgé sur l'autel afin de poursuivre le rituel. Par ailleurs, la frappe du prêtre et le manquement du tireur sont tous des faits d'un symbolisme très significatif pour l'archer candidat à l'initiation, qui sera bientôt sur les différents champs de bataille. La frappe du prêtre représente la force qui viendra perturber les conditions de tir des ennemis de tout initié et son raté symbolise l'anéantissement de l'agilité de ceux-ci dont les flèches tirées manqueront toujours leurs cibles. Alors que lui, aidé par les bonnes conditions mentales et naturelles telle la bonne visibilité que lui générait *Koubiel*, il atteignait ses visées et pouvait en sortir vainqueur. Les guerriers initiés étaient toujours ceints d'amulettes de *Koubiel*⁹.

En plus, sur la majorité des champs de bataille un prêtre de l'autel se tenait en arrière des archers-guerriers et criait régulièrement le nom *Koubiel*. Ainsi, pour le prêtre que pour les combattants eux-mêmes, ces cris au dieu communiquaient de la force et de l'agilité à ces adeptes. Mais notons que les bons résultats espérés n'étaient pas toujours atteints lors des opérations contre les colonnes et les patrouilles administratives. Néanmoins, la foi en *Koubiel* tout comme aux autres forces thaumaturgiques constituait le ferment psychologique de la détermination des guerriers lobi et birifor.

2. Les croyances, la force de la désobéissance

Après l'occupation française des villages, les villageois adoptèrent la technique de la guérilla, tout en évitant les batailles rangées contre les canons des troupes coloniales. Cette stratégie était savamment arriérée à la désobéissance aux prescriptions administratives.

2.1. La construction psychologique de la désobéissance administrative et les nouveaux interdits

En remontant les sociétés antiques, les échanges culturels se sont le plus souvent déroulés par voie d'alliance des institutions sociopolitiques, d'échanges commerciaux et par l'adoption des croyances de part et d'autre des communautés contigües. Avec la mondialisation débutée au XVI^e siècle le processus s'est

⁷ *Idem.*

⁸ DA Kiffou, témoin cité

⁹ *Idem*

accélééré. Mais, le contact entre les valeurs françaises et la culture lobi s'était effectué autrement, à la suite de l'affrontement militaire brutal des conquêtes et de la pacification. Le type d'organisation à pouvoir diffus (l'organisation lignagère) des autochtones n'offrit pas d'institutions sociopolitiques clairement perceptibles de l'extérieur, à la manière des sociétés à organisation centralisée, par lesquelles les colonisateurs pouvaient nouer le contact. Le besoin de restructurer artificiellement l'organisation politique des villages prolongea l'opposition des populations qui ne comprenaient pas les malsaines intentions des visiteurs qui, en plus, ne semblaient pas saisir le rôle assumé par chaque individu pour le maintien de l'harmonie social. Cette opposition s'était faite dans la durée, jusqu'aux années 1940.

Chez les Lobi et les Birifor, la résistance passive a d'abord consisté à une redéfinition fondamentale de la vision sociale commune ainsi que des actions individuelles et collectives à développer face au nouveau péril colonial. Les leaders coutumiers et religieux procédèrent de telle sorte à doter chaque individu de tous les moyens sociaux, moraux et spirituels contre la machine française ; les possibilités religieuses avaient été surtout mises en avant. Les multiples rites cultuels et initiatiques qui mobilisaient toutes les couches sociales s'offraient comme des opportunités uniques de rappel des liens sociaux, voire des occasions d'élaboration d'un nationalisme de type nouveau. Ces actualités religieuses rappelaient également le lien étroit des vivants avec leurs ascendants. En effet, lors des rituels, il est rappelé à tout le monde, aux initiés et aux maîtres, leur place et leur rôle attendus pour la survie de la société ; la constante des risques de la désobéissance aux règles religieuses préétablies était subséquentement renouvelée : toute forme de transgression était un contremandement du reste des ordres métaphysiques et demeurait une porte ouverte de subversion spirituelle et de perturbation de la transmission de l'énergie nécessaire pour la victoire sur les étrangers¹⁰. Afin de réparer le désordre lorsqu'il survenait et même pour dompter la peur de la mort permanemment présente, les résistants recouraient à la protection ancestrale : « nous nous tournons vers nos talismans, nous invoquons nos ancêtres, car ils nous donnent la direction à suivre et nous aident à échapper aux pièges des Blancs »¹¹. Pour ce faire, de nouvelles voies de communion étaient instituées, notamment par une sacralisation plus large, savoir les nouveaux interdits.

Les interdits étaient une sorte d'embargo sur certains produits européens, dont l'utilisation était jugée avilissante de l'authenticité de certains rites séculaires. L'interdit frappait surtout les objets manufacturés, ceux n'étant pas produits par la forge locale ou la forge traditionnellement connue. Ces réformes ont perduré des décennies après la fin de la colonisation. Jusqu'aux années 1990, dans le village de Lobio¹² il était, entre autres, formellement défendu de construire des maisons en tôles, d'introduire un vélo ou une moto. Certaines strictes observances sur l'utilisation des ustensiles traditionnels lors des grands rituels initiatiques et

¹⁰ DA Bénôté, 83 ans, cultivateur, devin-prêtre de l'initiation *buur*. Sourapèra le 11 janvier 2013.

¹¹ *Idem*.

¹² Canton d'Iridiaka, département actuel de Gbomblora

d'installation de nouveaux autels attestent que, jadis, les recommandations répulsives affectaient aussi la quasi-totalité des ustensiles industriels. À propos, la bière de mil et la farine sont respectivement servies dans un pot en céramique et dans unealebasse, de préférence aux plats issus de l'industrie occidentale.

Ces nouveaux interdits avaient pu mobiliser à la fois l'engagement individuel et collectif des habitants, puisque la répression divine inhérente aux éventuelles violations des règles incombait au violeur mais également à sa cellule familiale. Chaque membre de la communauté villageoise devait s'atteler au quotidien au respect strict des interdits. En conséquence, ces interdits tous azimuts étaient devenus au bout du compte une passe de construction d'une opinion nationale sur la présence française et sa portée subversive vis-à-vis des valeurs culturelles transgénérationnelles. Cette nouvelle configuration religieuse insinuait dans l'imaginaire collectif lobi-birifor et avec succès le danger que représentait la politique française.

2.2. Les cérémonies rituelles dans le processus de désobéissance aux ordres de l'administration.

L'institution religieuse, la plus puissante pour protéger les valeurs sociétales et culturelles, était préservée des agressions coloniales. Les chefs de terre, les devins, les maîtres d'initiations participaient moins aux palabres organisées par l'administration. Ils envoyaient parfois dire au commandant qu'ils avaient des sacrifices à faire et que par conséquent ils ne pouvaient se rendre à la réunion du jour (J.-M. Kambou-Ferrand, 1993, pp. 171-173). Pour cela, en tant que des chefs de famille, ils se basaient sur les convocations de cultes dédiés à l'autel des ascendants directs, le culte *thire* (le père) dont le déroulement devait se faire sous le contrôle strict du chef de famille, également le prêtre familial. Souvent des rituels étaient fixés concomitamment aux jours des palabres à dessein afin de trouver des justificatifs pour éviter les convocations du chef de canton ou du commandant du cercle ; d'ailleurs, à défaut d'une procession culturelle, de nombreux refus de prestation de travail étaient décidés à la suite de divination (Kambou-Ferrand, 1971, p. 96). L'ouverture des initiations *djɔrɔ* et *buur* (Hien, 2014, pp. 49-50) ouvrait également un temps de licence à la désobéissance aux normes administratives prescrites. Sous le couvert des exigences sacrées du rite initiatique, les autochtones violaient de manière intentionnelle les dispositions régissant la sécurité et l'ordre dans les cantons.

En 1930 une trentaine de jeunes du village de Kampène dans le canton de Donkomena, s'en sont pris aux étrangers traversant le village et administrèrent des coups de fouets à un colporteur dioula, en dépit de la note réglementaire interdisant les passages à tabac des étrangers¹³. Mais pour les Lobi et les Birifor le choix entre l'exécution des prescriptions administratives et les processions culturelles et religieuses ne pouvait faire l'objet d'aucune contingence : la primauté était

¹³ Rapport d'ensemble politique et administratif de l'année 1930. 16 janvier 1931 n° 33, Archives du gouvernorat de Gaoua

accordée aux rituels afin de perpétuer ce que les ancêtres faisaient¹⁴. Du point de vue religieux honorer les traditions était de l'ordre de l'intérêt général de la société. Et si toutes ses actions s'avéraient insuffisantes, ils faisaient profession de vœu aux ancêtres.

Le fait de vœu aux ancêtres traduit du lobiri ou birifor signifie « mettre la bouche ». L'expression fut utilisée pour la première fois par Madeleine Père (Bazié, 2016, p. 248). C'était un contrat d'engagement de respect strict des valeurs et principes socioculturels prononcé au nom d'un ou des ancêtres ou encore au nom d'une divinité. L'engagement était assorti d'une promesse des contractuels à offrir un animal en sacrifice à la puissance destinataire du vœu, si le vœu était exaucé. C'était une prière accompagnée d'un vœu en cas d'exaucement. Le recours à « la mise de la bouche » était systématique contre les mesures administratives, surtout les instructions qui avaient effet de subversion de l'ordre culturel. L'appel au serment était l'ultime moyen et venait en tant qu'une extériorisation de la limite de leurs capacités mentales et naturelles à continuer la lutte : les forces surnaturelles devaient désormais intervenir. En réalité dans ce contexte d'épuisement et de lassitude dans lequel intervenait le serment faisait du gestuel la seule possibilité de faire violence sur soit au point de mettre sa vie à prix auprès des puissances spirituelles afin de prolonger la résistance. Généralement le recourt aux serments faisait suite aux pertes massives des concitoyens sous les coups des canons militaires ou au départ fatal des enfants pour l'école du Blanc sans que le parent fût en mesure de l'en empêcher, selon Dadié Kambou, chef de terre du village de Doumbou (Savoie & Palenfo, 2002). Les serments constituaient une raison pour ces « naziréens lobi et birifor » de s'opposer toujours aux décisions administratives, en ce sens qu'ils ne pouvaient pas demander aux dieux et ancêtres de tenir éloignés les Blancs et eux-mêmes s'en approcher. En effet, les différents serments galvanisaient les initiateurs contre l'action colonisatrice. Ce faisant, ceux-ci et partant tout le village se donnaient tous les moyens pour se soustraire des travaux de prestation et du paiement des impôts, quel qu'en fussent les brutales repressions que la stratégie engendrerait. Ainsi, tout autre cause écartant les croyances religieuses et leurs répercussions ne saurait donc suffire pour mieux expliquer la longue durée de la résistance anticoloniale des Lobi et leurs voisins Birifor. D'ailleurs, les tentatives d'instauration de cultes fantastiques durant le joug colonial par voie de révélation confirment les dimensions tentaculaires du religieux dans la théorie et la méthode de résistance.

2.3. Les paroles prophétiques

Les mouvements religieux contestataires de la colonisation d'Afrique Noire n'usèrent pas uniquement de l'invocation discrète, voire secrète du pouvoir numineux ; à un niveau donné de la contestation, les protagonistes ont recouru à l'affectif qui semblait plus mobilisateur. À la suite des méthodes religieuses discrètes ou parallèlement au sein de certaines communautés, apparurent les mouvements prophétiques qui, à l'instar des enseignements chrétiens prédisant le

¹⁴ *Ibidem*

retour de Jésus-Christ pour la fin du monde, prêchaient « le jugement imminent de Dieu sur les Européens et les missions » (Opoku, 1971, p. 560). En fait, ces prophétismes, du fait des perturbations et des transformations forcées provoquées au sein des croyances africaines, percevaient les missionnaires, le personnel administratif, les marchands et les exploitants agricoles européens comme étant des « pécheurs », des pourfendeurs devant logiquement subir le jugement des dieux et des ancêtres.

Les prophéties ou les mouvements prophétiques, dans le contexte lobi, étaient loin de ressembler aux courants prophétiques classiques des grandes religions révélées ou certains rites traditionnels, à l'instar des cultes mélanésiens, drainant des masses populaires et prédisant des événements à double portée, heureuse pour les uns bons et malheureuse pour les autres méchants. Sous la pression acculturative des Européens dans les années 1890, les cultes mélanésiens du cargo par la voie du prophète Tokerau annonçaient des catastrophes naturelles qui « détruiraient les Blancs et leurs collaborateurs. Les ancêtres reviendraient alors sur un grand bateau en apportant des outils qui feraient produire avec abondance des jardins (...). Les anciennes coutumes seraient restaurées » (Rivière, 1997, p. 160). Les prophéties dans les villages lobi et birifor des cantons d'Iridiaka, de Malba et de Panalatéon furent narcissistes, glorifiant plutôt les valeurs locales. Elles annonçaient la dominance pérenne des valeurs culturelles ancestrales qui auront toujours de l'influence sur les générations futures quelle qu'en soit la période et la détermination des colonisateurs : le message est explicite, le système colonial ne viendra à bout des valeurs culturelles et sociétales locales. Henri Labouret a fait état d'un prophétisme de type lobi dès la fin des années 1920 (Labouret, 1931). De grands devins-guérisseurs, propriétaires de puissants autels, annonçaient régulièrement la puissance des cultes traditionnels et les propos visaient à rassurer l'auditoire de la vitalité bénéfique des relations avec les ancêtres et les dieux. Ce phénomène apparaissait également comme une mise en garde contre les éventuels dangers inhérents à toute rupture des liens de filiation spirituelle d'avec les ancêtres au profit de l'administration ou pour une quelconque conversion. Du reste, les dieux et les ancêtres, pour ces devins, disposaient de capacité de maintien du bonheur actuel en dépit des temps difficiles. Pour la résistance, le fond du message prophétique entretenait une omniprésence d'un passé culturel qui s'échafauda en une voie sinueuse pour les colonisateurs.

2.4. Les implications de la résistance religieuse : que retenir ?

Dans un premier temps, la résistance totale et prolongée des Lobi et Birifor a eu des ramifications négatives qui touchent à leur développement. L'héritage douloureux de la brutalité coloniale à l'encontre de la résistance est si profond que des programmes de renforcement agricole et de la couverture sanitaire étaient récemment boycottés, en référence aux politiques agricoles et sanitaires coercitifs de la période coloniale. Par exemple en 2016 dans plusieurs villages de la commune rurale de Gbomblora, les habitants avaient confondu le recensement en vue d'établir des statistiques pour la distribution gratuite des moustiquaires imprégnées aux recensements destinés au paiement de l'impôt de capitation et

avaient refusé d'inscrire la totalité de leurs membres de familles sur les listes¹⁵. En outre, la forte contribution des leaders religieux et des religions traditionnelles africaines ne suffit pas à mettre en échec l'économie de prédation sur les richesses naturelles, le pillage du patrimoine culturel (les œuvres d'art et religieuses). Toutefois, les diverses formes de mouvements religieux anti-anticoloniaux participèrent de l'acquisition de l'indépendance politique, si limitée qu'elle fut. Sur le plan continental, les chefs et les prêtres des cultes traditionnels restent les pères fondateurs du nationalisme africain contre la domination étrangère et les initiateurs indirects des mouvements d'émancipation et de décolonisation ayant débouché sur les indépendances (Opoku, 1971, p. 557). Ce nationalisme politico-religieux, aujourd'hui, est adopté sous le format panafricanisme dont certains défenseurs prônent sans ambiguïtés le retour aux croyances traditionnelles et aux cultures ancestrales. De plusieurs opinions personnelles de ces derniers, le christianisme et l'islam dits religions importées, en partenariat avec l'administration coloniale, furent les institutions qui provoquèrent des ruptures culturelles et identitaires, causes partielles importantes des difficultés socioéconomiques et politique de l'Afrique aujourd'hui.

Évidemment, par exemple les missionnaires chrétiens eurent un mépris exprès à l'endroit des croyances traditionnelles africaines. Mais, nous pensons que les raisons du sous-développement du Burkina Faso, ex Haute-Volta, en particulier la région du sud-ouest du pays habitée par les Lobi et les Birifor se situent plus à d'autres niveaux. Le sous-développement a certainement des causes religieuses, mais s'explique moins par le succès des religions du livre et leur choc culturel que par le lent éveil politique et l'incapacité des dirigeants africains de déconstruire la programmation politico-économique des ressources locales pour les économies occidentales élaborée depuis la colonisation. Sinon jusqu'à la crise des économies africaines de la fin des années 1980 et début 1990 qui a fait des temples de prière, particulièrement les églises chrétiennes, des lieux de solutions aux défis socioéconomiques des Africains, l'expansion des religions universalistes n'avait pas réussi à ébranler le fondement culturel ancien des sociétés locales. Et d'ailleurs, le rejet des croyances africaines n'est pas une posture intrinsèque aux religions universalistes, c'est le principe d'existence même de toutes les religions. Indépendamment de toute subjectivité, une considération historique du fait religieux recèle de témoignages que la survie de chaque confession repose sur le discrédit et le déclin des autres. Cette assertion n'insinue guère ici une recommandation de l'intolérance religieuse dont les conséquences politiques ont toujours été tragiques. Nous disons simplement que toutes les religions, par le passé, se sont côtoyées dans un rapport de confrontation qui fut parfois violente et que le fait du rejet n'est pas propre aux religions du livre vis-à-vis des autres croyances.

Or, des écrits sur les missions d'évangélisation tendent à surexposer les stigmates subis par les cultures africaines (Camara, 2021, p. 164) comme si les croyances qui fondent ces dernières étaient béatement avenantes envers le

¹⁵ Nous avons été témoin de la réfraction de certains villageois.

christianisme. Par exemple, la persécution des adeptes chrétiens par leurs groupes sociaux d'origine qui sont demeurés attachés aux religions traditionnelles et la multiplication des églises syncrétiques au sein des confessions protestantes sont des preuves que toutes les religions ne s'acceptent pas au-delà de la tolérance pour une éventuelle fusion des principes de lecture du monde. Pour Jacques Richard-Molard, accepter que les religions africaines sont disponibles et ouvertes à toutes les nouveautés extérieures, notamment au prosélytisme à outrance du christianisme, revient à rejeter le fait que les Africains, premiers adeptes de leurs religions, « ne sont pas des « primitifs » dépouillés de tout ; prêts à s'ouvrir comme le font les enfants à toute nouveauté ; ils opposent au contraire leur conception du sens de la vie, leur sagesse (...) leurs traditions et cela du reste, avec grande force de résistance » (Thomas & Luneau, 2001, pp. 10-11). Et Louis-Vincent Thomas et René Luneau d'ajouter que « la détermination farouche des communautés africaines face au pouvoir colonial et « les formes nouvelles des syncrétismes religieux un peu partout en Afrique ont manifesté à l'évidence l'existence de cette « mémoire collective » qui se souvient de son passé et refuse d'offrir la plasticité qu'on attendrait d'elle » (*ibidem*). Pouvons-nous donc nous permettre d'écrire que les religions traditionnelles, de toutes les composantes de la vie sociétale africaine, demeurent les plus grandes victorieuses de la parenthèse coloniale, même si victorieuse n'est pas synonyme de bénéficiaire. Et le retour aux traditions doit se concentrer sur ce modèle de résilience qu'abrite les cultes traditionnels et non procéder à une résurrection dont beaucoup d'éléments ne serviront plus. D'ailleurs, le re-enracinement (retour aux valeurs ancestrales) proclamé sans aucune analyse contextuelle (Kabou, 1991, p. 56) par des voies de plus en plus nombreuses, de manière factuelle, a tendance à faire de la science une réalité étrange pour les cultures africaines au lieu d'être une universalité, dont ces dernières peuvent se targuer la partielle paternité. Cette perception, dans une vision idéale, positionne les croyances et les valeurs culturelles africaines en norme idéale à laquelle doit se conformer le développement. L'inverse ne fut pas sérieusement envisagé.

Conclusion

L'emploi de la foi et de la force thaumaturge dans la résorption des défis existentiels et lors des conflits militaires est une pratique antérieure aux conquêtes coloniales au sein des Lobi et des Birifor. Le recours au numineux face à la machine oppressive de l'administration française était alors une continuité stratégique et ne peut être indiquée comme une fatalité. L'intervention constante du religieux dans l'action de la résistance est restée, durant toute la colonisation, une source d'inspiration, d'encouragement et un dynamisme de mobilisation des archers et de tous les résistants. En effet, la conviction que les ancêtres et les dieux pouvaient intervenir efficacement contre l'ennemi fit des croyances traditionnelles lobi-birifor l'arme psychologique qui permettait de surmonter les pertes militaires et les défaites provoquées, et de s'organiser encore pour la lutte ; d'où l'étirement temporel de la guérilla antifranaise. En plus, la peur de provoquer le courroux des puissances tutélaires et des ancêtres en cas de désobéissance a généré l'adhésion de la masse populaire dans le processus de désobéissance civile et de récusation des

décisions administratives. Ainsi, la place de choix toujours accordée aux valeurs culturelles traditionnelles au sein des sociétés lobi et birifor est un héritage de l'emploi exprès des croyances religieuses dans la résistance.

Nonobstant, cette résistance que nous qualifions de totale a entraîné des revers dont l'impact négatif perdure encore pour ces sociétés elles-mêmes. La longue résistance culturelle a développé une carapace psychologique anti-innovation qui s'est posée en un véritable rempart aux programmes nationaux de développement. Ce bilan historique témoigne également que le retour aux traditions et aux sources ancestrales doit être sélectif et minutieusement étudié afin d'assurer simultanément la continuité d'une vie de symbiose entre les valeurs culturelles traditionnelles et la modernité et ses acquis dans les différentes sociétés burkinabè, en particulier parmi les Lobi et les Birifor.

Sources et bibliographie

Sources orales

N°	Nom	Prénom	Âge	Fonction	Principaux thèmes abordés	Lieu et date de l'enquête
1	DA.	Bénôté	83 ans	Cultivateur, devin-prêtre de l'initiation <i>buur</i>	Les préparatifs de la guerre et les rites de sacrifices et de purification	Souropèra, le 28 août 2010 et le 11 janvier 2013.
2	DA	Kiffou	80 ans	Cultivateur, ancien archer chasseur	Les préparatifs de la guerre, les rites de sacrifices et l'autel <i>Koubiel</i>	Kampène, le 29 août 2011
3	DA	Moukité	81 ans	Cultivateur, prêtre de l'initiation <i>buur</i>	Les pratiques religieuses	Kampène, le 11 janvier 2013
4	Palé	Lépité	81 ans	Cultivateur	La fondation des villages ; la vie communautaire et les rites religieux	Gaoua, le 29 juin 2010

Bibliographie

Bazié Boubié, (2016), *La colonisation des Lobi du Burkina Faso par la France : de l'insoumission au changement social, 1897-1960*, Thèse de doctorat, Université de Ouagadougou, Ouagadougou, 452 p.

Bonnafé Pierre ; Fiéloux Michèle & Kambou-Ferrand Jeanne-Marie, (1982), « Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans État : les Lobi de Haute-Volta (Burkina Faso) ». Dans J. Bazin, & E. Terray, *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*, Paris, éd. Archives contemporaines, pp. 73-142.

- Camara Joseph Boniface, (2021), « La religion, nouvel outil du néocolonialisme en Afrique ? ». Dans *Recherches Internationales*, n° 121. *Problèmes contemporains de l'Afrique subsaharienne*, pp. 163-183.
- Gueye M'Baye, & Boahen Albert Adu, (1987), « Initiatives et résistances africaines en Afrique occidentale de 1880 à 1914 ». Dans Boahen Albert Adu, *Histoire générale de l'Afrique VII. L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, Éditions UNESCO, pp. 137-170.
- Hien Worondjilé, (2014), *Place et rôle des cultes traditionnels et pratiques initiatiques dans la résistance des Lobi à la colonisation française 1897-1931*, Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, Ouagadougou, 110 p.
- Hien Worondjilé & Konaté Essai, (2024), « L'action médicale protestante dans l'ouest burkinabè. Quand l'origine de la Mission s'érige en pari, 1923-1966 ? ». Dans *Recherches & Regards d'Afrique vol 3 N° 8*, pp. 63-93.
- Kambou-Ferrand Jeanne-Marie, (1971), *La pénétration française en pays Lobi*, Mémoire de Maîtrise, Université de Panthéon Sorbonne, Paris I, Paris, 123 p.
- 1993, *Peuples voltaïques et conquête coloniale, 1885-1914*, Paris ACCT/L'Harmattan, 486 p.
- Labouret Henri, (1931), *Les tribus du rameau Lobi*, Paris, Institut d'ethnologie, 510 p.
- Opoku Kofi Asare, (1971), « La religion en Afrique pendant la période coloniale ». Dans *Histoire générale de l'Afrique, volume VIII*, Paris, UNESCO, pp. 549-579.
- Rapport d'ensemble politique et administratif de l'année 1930*, 16 janvier 1931 n° 33, Archives du gouvernement de Gaoua
- Rivière Claude, (1997), *Socio –anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 190 p.
- Savoye Frédéric & Palenfo Wolomité Sié, (Réalisateurs), (2002), *Mémoire entre deux rives* [Film].
- Seck Papa Ibrahim, (1993), *La stratégie culturelle de la France en Afrique : l'enseignement colonial (1817-1960)*, Paris, L'Harmattan, 234 p.
- Thomas Louis-Vincent & Luneau René, (2001), *La terre africaine et ses religions*. Paris : L'Harmattan, 336 p.
- Tshibangu Tshishiku, (1998), « Religion et évolution sociale ». Dans Mazrui Ali A. & Wondji Christophe, *Histoire générale de l'Afrique VIII. L'Afrique depuis 1935*, Paris, Éditions UNESCO, pp. 533-553.