



FÉVRIER
2026

Un “faux départ” : l’avenir des chefferies coutumières en Afrique

François GAULME

4ifri
depuis
1979

L’Ifri est, en France, le principal centre indépendant de recherche, d’information et de débat sur les grandes questions internationales. Créé en 1979 par Thierry de Montbrial, l’Ifri est une fondation reconnue d’utilité publique par décret du 16 novembre 2022. Elle n’est soumise à aucune tutelle administrative, définit librement ses activités et publie régulièrement ses travaux.

L’Ifri associe, au travers de ses études et de ses débats, dans une démarche interdisciplinaire, décideurs politiques et experts à l’échelle internationale.

Les opinions exprimées dans ce texte n’engagent que la responsabilité de l’auteur.

ISBN : 979-10-373-1169-6

© Tous droits réservés, Ifri, 2026

Couverture : « Fronts lointains, au Cameroun ; escorte du lamido de Rey Bouba, le plus grand roi noir du Cameroun, venu saluer le colonel Brisset », 1917. Extrait de *L’Album de la guerre 1914-1919*, Volume 2, Paris, L’Illustration, 1924.

© The Print Collector/Heritage Images via Getty Images

Comment citer cette publication :

François Gaulme, « Un “faux départ” : l’avenir des chefferies coutumières en Afrique », *Études de l’Ifri*, Ifri, février 2026.

Ifri

27 rue de la Procession 75740 Paris Cedex 15 – FRANCE

Tél. : +33 (0)1 40 61 60 00 – Fax : +33 (0)1 40 61 60 60

E-mail : accueil@ifri.org

Site internet : ifri.org

Auteur

François Gaulme est chercheur associé au Centre Afrique subsaharienne de l'Ifri et ancien rédacteur en chef de la revue *Afrique contemporaine*. Il a notamment publié *Le Gabon et son ombre* (Paris, Karthala, 1988) et contribué à des ouvrages spécialisés sur l'Afrique, le Pacifique et le développement.

Résumé

Au-delà du seul cas du Burkina Faso, la cérémonie hebdomadaire du « faux départ » du Moro Naba, « l'empereur des Mossi », symbolise dans l'Afrique d'aujourd'hui la position paradoxale de dirigeants traditionnels jouissant d'une influence qui se situe en marge de la sphère politique moderne tout en conservant, à la différence de celle-ci, une forte dimension religieuse.

Les « pouvoirs traditionnels » africains n'appartiennent pas à la « société civile ». Ils forment une constellation de systèmes authentiquement politiques, d'ancienneté, de nature et de puissance très diverses, mais tous avec en trait commun, leur origine précoloniale.

Contrairement à des idées reçues, les rapports actuels entre « chefferies » et État au sud du Sahara ne sont pas la simple résurgence post-coloniale d'une l'opposition classique entre *indirect rule* britannique et centralisme français. Une analyse historique plus détaillée des deux cas contrastés du Burkina Faso (tensions cycliques avec l'État) et du Cameroun (intégration maximale dans le système politique) montrera que, dans tous les cas de figure, l'influence de ces pouvoirs anciens reste forte, dans un contexte dominé de plus en plus par les questions de sécurité.

Dans des sociétés africaines marquées par une « déférence politique », pour reprendre un concept de Walter Bagehot, leur durabilité sous une forme flexible pourrait constituer dans le présent comme à l'avenir l'un des traits majeurs d'États subsahariens rejetant une opposition trop rigide entre « tradition » et « modernité ».

Abstract

Beyond the singular case of Burkina Faso, the weekly ceremony of the Moro Naba's "false departure", the "Emperor of the Mossi", symbolizes, in contemporary Africa, the paradoxical position of traditional leaders whose influence operates at the margins of the modern political sphere while, unlike the latter, retaining a strong religious dimension.

African "traditional authorities" do not belong to what is commonly termed "civil society". Rather, they constitute a constellation of authentically political systems, highly diverse in antiquity, structure, and power, yet sharing a common feature: their precolonial origin.

Contrary to widespread assumptions, current relations between "chieftaincies" and the state in sub-Saharan Africa do not simply represent a postcolonial resurgence of the classic opposition between British indirect rule and French centralism. A more detailed historical analysis of the contrasting cases of Burkina Faso (characterized by cyclical tensions with the state) and Cameroon (marked by a high degree of integration into the political system) demonstrates that, in all configurations, the influence of these ancient authorities remains significant, within a context increasingly dominated by security concerns.

In African societies characterized by what W. Bagehot termed "political deference", their endurance in a flexible form may constitute, both now and in the future, one of the defining features of sub-Saharan states that reject an overly rigid dichotomy between "tradition" and "modernity."

Sommaire

INTRODUCTION	6
ÉTAT ET POUVOIRS TRADITIONNELS :	
UNE SPÉCIFICITÉ FRANCOPHONE ?	9
Affrontements anglophones	9
Osmoses durables de l'État et de la chefferie	11
Institutionnalisation à l'ivoirienne	12
BURKINA FASO ET CAMEROUN, DEUX OPTIONS DIVERGENTES.....	15
Burkina Faso : de la révolution au djihad	15
Cameroun : une intégration formelle dans l'État	22
CONCLUSION : UNE SOCIÉTÉ DE RESPECT.....	31

Introduction

« Tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. »

Pascal, *Pensées*, 294

Chaque vendredi matin vers 7 heures, le Moro Naba (ou *Moogho Naaba*), « empereur » des Mossi, le groupe ethnique majoritaire au Burkina Faso, soit une dizaine de millions de personnes, sort de son palais de Ouagadougou, vêtu de rouge, couleur de la guerre. Il s'apprête à monter à cheval, mais, supplié par ses femmes et ses ministres, il opère alors un demi-tour pour réapparaître habillé de blanc, couleur de la paix. Cette cérémonie du *Yiougou*, appelée « faux départ » en français, remonterait au XVI^e siècle¹, soit plus de 300 ans avant la colonisation française et la création de l'ancienne Haute-Volta. Son maintien actuel manifeste la continuité historique et la vitalité de rituels publics anciens dans la capitale du pays, bien que depuis l'indépendance, la « chefferie coutumière et traditionnelle », victime cyclique de la vindicte du pouvoir politique post-colonial, n'ait officiellement qu'une place très restreinte dans les institutions nationales. Il a fallu attendre 2012 pour qu'une modification de la Constitution de 1991 la « reconnaisse » enfin dans son préambule, « en tant qu'autorité morale dépositaire des coutumes et des traditions ». Puis, en 2014, sous le régime militaire de la « transition », un décret présidentiel a fait du 15 mai la « journée des coutumes et traditions [...] dédiée à la célébration du culte ancestral », tout en réaffirmant cependant « la laïcité de l'État ».

Au-delà du cas du Burkina Faso, le « faux départ » du Moro Naba symbolise donc avec force la position très souvent paradoxale des dirigeants traditionnels dans l'Afrique d'aujourd'hui, celle d'une influence s'exerçant quotidiennement (dans le domaine judiciaire notamment) mais qui se situe en marge de la sphère politique moderne tout en conservant, à la différence de celle-ci, une dimension religieuse qui n'est pas la moindre de ses forces.

Les excluant d'emblée du politique, certaines classifications universitaires ou administratives assimilent encore les dirigeants traditionnels à ce que l'on nomme la « société civile », une notion elle-même très floue. Mais cette interprétation réductrice n'est pas conforme aux faits : dans toute l'Afrique subsaharienne, au sud ou à l'est aussi bien qu'à l'ouest, certains régimes républicains reconnaissent et financent toujours des

1. Cf. R. Pasquier, « Delafosse (Maurice) : Haut-Sénégal Niger », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 2, n° 221, 1973, p. 130. L'auteur y affirme que, de son temps, cette cérémonie a lieu « tous les jours » et que « l'origine de ce rite » remonte à une « aventure du nâba Ouarga (1540-1570) ».

monarques traditionnels bien plus anciens qu'eux et enracinés fortement dans la période précoloniale : il suffit de citer parmi d'autres les cas de souverains ayant chacun plusieurs millions de sujets comme le roi des Zulu en Afrique du Sud, le Kabaka des Baganda en Ouganda ou l'Ashantehene des Ashanti au Ghana. En outre, deux royaumes nationaux membres de l'Organisation des Nations unies (ONU) et enclavés dans l'Afrique du Sud subsistent encore, le Lesotho et l'Eswatini (ex-Swaziland), ce dernier étant d'ailleurs loin d'obéir au modèle international de monarchie constitutionnelle moderne.

Ce que l'on nommera ici, par simplification analytique d'une réalité très complexe, les « pouvoirs traditionnels » africains² forment une constellation de systèmes politiques d'ancienneté, de nature et de puissance très variées, mais tous avec un trait commun : ils sont apparus à des périodes diverses avant la colonisation européenne bien que celle-ci, en moins d'un siècle, n'ait cessé de les contrôler et, dans de multiples cas, de les remanier voire de les plagier à leur guise. De telles procédures ont été reprises ensuite après les indépendances par les nouveaux dirigeants politiques nationaux. Le terme de « chefferies » (*chieftancies* en anglais), souvent employé pour les désigner, de la colonisation à notre époque, reste rempli d'équivoque et manque totalement de valeur scientifique. Il fait parfois double emploi avec celui de « royautés », sans aucune rigueur non plus dans la définition de celles-ci ou de leur degré hiérarchique par rapport à la notion, considérée généralement comme plus large, de « chefferies ».

Dans les faits, il convient d'examiner toujours au cas par cas le pouvoir effectif de ces centaines d'institutions dans leur contexte politique et social comme dans leur profondeur historique, ceci d'autant qu'elles ne se limitent pas strictement à l'exercice d'un pouvoir « monarchique » exclusif. Certaines conservent des formes collégiales plus ou moins visibles, ou constituent encore des systèmes binaires « roi-reine mère » que l'on retrouve en Afrique de l'Ouest ou de l'Est, aussi bien que dans la partie australe du continent.

Les relations entre ces institutions plus ou moins traditionnelles et les pouvoirs politiques modernes dans des États dont les frontières ont été définies dans une tout autre logique, celle des partitions territoriales opérées par les colonisateurs européens et maintenues ensuite depuis 1963 par l'Organisation de l'Unité africaine (OUA) puis par l'Union africaine (UA) qui lui a succédé en 2000, sont loin d'être simples.

Face à leur complexité, notamment depuis la fin des régimes à parti unique en Afrique durant la dernière décennie du XX^e siècle, elles ont aussi fait l'objet de tentatives de classements formels : ainsi, dans un ouvrage universitaire sur le « retour des rois » publié il y a près d'un quart de siècle,

2. À ne pas confondre avec des pouvoirs « néo-traditionnels », « formes sociales » résultant actuellement d'un « pluralisme juridique où coutume et modernité se confondent ». Lire T. Vircoulon, « État fragile, aplati, failli. Réflexions sur la gouvernance hybride et l'évolution de l'État en Afrique et au Sahel », *Notes de l'Ifri*, Ifri, septembre 2022.

une esquisse de « typologie des politiques nationales vis-à-vis de la chefferie en Afrique subsaharienne³ » proposait quatre « idéaux-types principaux » dans ce domaine⁴.

Quoi qu'il en soit de la pertinence conceptuelle ou pratique de telles distinctions, un autre point d'entrée du même ouvrage demeure pleinement valable aujourd'hui : c'est celui des « écarts » constatés entre pays francophones et anglophones dans la reconnaissance par l'État des rois et chefs traditionnels⁵. Les différences entre « les systèmes de chefferies traditionnelles, tels qu'ils fonctionnent au Nigeria et au Bénin » (ex-Dahomey français) constitueraient en fait un « leg colonial », les administrateurs français, par opposition aux Britanniques, ayant traité les chefferies comme « un écran à supprimer⁶ ».

Les rapports actuels entre « chefferies » et État au sud du Sahara ne seraient-ils donc qu'une simple résurgence post-coloniale de l'opposition classique entre *indirect rule* britannique et centralisme français ? On examinera tout d'abord la valeur effective d'une telle affirmation (1). Analysant ensuite d'une manière plus précise les cas du Burkina Faso et du Cameroun (2), on tentera enfin de cerner à partir de ces exemples les conditions et l'effectivité d'un « nouveau départ » des pouvoirs traditionnels en Afrique francophone (3), ceci dans un contexte dominé de plus en plus par des questions de sécurité.

3. N. Bako-Arifari et P.-Y. Le Meur, « La chefferie au Bénin : une résurgence ambiguë », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.) *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003, p. 125-126.

4. « Intégration » (Niger, Togo, Cameroun, Sierra Leone) ; « association ou dualisme contrôlé » (Ghana, Nigeria, Namibie, Mozambique, Zimbabwe) ; « exclusion » (Guinée, Éthiopie, Mozambique, Burkina Faso, Ouganda, Sénégal) ; « informalisation » ou « notabilisation » sans rôle politique sous une forme institutionnalisée (Ouganda, Burkina Faso).

5. C.-H. Perrot, « Introduction », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.) *Le Retour des rois*, op. cit., p. 15.

6. E. Soumonni, « L'évolution des rapports entre pouvoir officiel et autorités traditionnelles au Bénin et au Nigeria depuis la fin des années 1980 », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.) *Le Retour des rois*, op. cit.

État et pouvoirs traditionnels : une spécificité francophone ?

Contrairement à l'*indirect rule* coloniale, les pouvoirs traditionnels africains n'ont pas moins été attaqués dans la suite immédiate des indépendances par les nouvelles autorités centrales de pays anglophones que dans des États francophones. Les deux cas emblématiques sont ceux du Ghana et de l'Ouganda.

Affrontements anglophones

Dès la toute première indépendance en Afrique de l'Ouest, celle du Ghana (ex-Gold Coast britannique) en 1957, les autorités traditionnelles y furent l'objet d'une hostilité et d'une rivalité visibles de la part du premier président du pays, Kwame Nkrumah. Sa politique « socialiste » comme sa philosophie « panafricaniste », acquise durant un séjour antérieur aux États-Unis, ne pouvaient que le conduire à assimiler de tels pouvoirs à des forces négatives issues d'un passé révolu. De fait, malgré leur résistance originelle au colonisateur, chez les Ashanti principalement, elles avaient aussi pu paraître à la longue comme leurs complices effectifs. Aux yeux d'un leader ayant d'emblée fait le choix d'un mode de pouvoir charismatique, se qualifiant lui-même d'*osagyefo*, « rédempteur » en langue akan⁷, elles constituaient collectivement, par leur seule existence, un obstacle majeur à sa politique d'unanimité nationale autour de sa personne et de rejet du passé colonial immédiat. Il est symptomatique de sa rivalité personnelle avec la chefferie que tout en revendiquant, par la nouvelle dénomination de son pays, l'héritage d'un empire africain de l'or depuis longtemps disparu, il ait adopté pour lui-même une titulature toujours utilisée effectivement par la chefferie traditionnelle locale⁸ et renvoyant aussi implicitement à une foi chrétienne qui l'avait marqué autant que le marxisme.

Une décennie plus tard, sur la face orientale du continent, un conflit majeur et de plus en plus personnalisé opposa, après l'indépendance de l'Ouganda en 1962, Mutesa II, Kabaka des Baganda mais également président de la République, au Premier ministre Milton Obote, représentant typique comme Nkrumah de ces nouvelles élites africaines ayant reçu une éducation occidentalisée. Elle s'acheva par l'exil et la mort du monarque à Londres, après une attaque du palais royal d'Entebbe par l'armée nationale

7. Son traitement protocolaire officiel était « His Excellency Osagyefo Dr Kwame Nkrumah ».

8. Tout récemment, un conflit sur le protocole des cérémonies funéraires a opposé l'*ashantehene* régnant, Otumfuo Osei Tutu II à l'*osagyefo* Oseadeeyo Agyemang Badu II, *dormaahene* (chef suprême) de Dormaa, dans l'ouest du Ghana.

en 1966. L'adoption d'une nouvelle Constitution unitaire supprima tous les royaumes traditionnels ougandais et permit l'accession à la Présidence d'Obote. Comme Nkrumah, ce dernier devait ensuite être renversé par un coup d'État militaire, démontrant ainsi la très grande fragilité de ces nouveaux régimes de pouvoir personnel sans aucune assise institutionnelle précoloniale.

Quant aux militaires des pays anglophones, une fois les civils chassés du pouvoir, eux aussi furent loin de se montrer toujours favorables aux chefs traditionnels : au Nigeria, par exemple, ils leur retirèrent la gestion des terres par le *Land Use Act* de 1978. Dix ans plus tard, ils intervenaient dans le fonctionnement interne du plus important ensemble politico-religieux musulman du nord du pays en écartant le fils et successeur désigné du sultan de Sokoto au profit d'un parent plus proche des généraux⁹.

Vis-à-vis des pouvoirs traditionnels, les militaires nigériens ne se comportèrent guère différemment des officiers francophones qui avaient aussi pris le pouvoir au Niger voisin : d'origine aristocratique, le général Seyni Kountché, associa les chefs à la gestion d'un État « développementaliste » et non démocratique. Leur rôle relativement réduit d'« auxiliaires de l'administration », dans la continuité de la phraséologie coloniale française, se trouva certes renforcé par rapport à la période antérieure de gouvernement civil. Mais ce fut au prix de l'abandon des formes traditionnelles d'élection de ces chefs aux titulatures et statuts très divers. Un arrêté du 15 septembre 1981 réserva exclusivement leur nomination à un gouvernement central ayant aussi pleine capacité de les révoquer¹⁰.

L'immixtion politicienne nigérienne dans le fonctionnement interne des divers démembrements de l'ancien califat de Sokoto¹¹, qui s'étendait juste avant la colonisation sur une vaste zone devenue depuis à la fois anglophone et francophone du Sahel, n'est toujours pas un phénomène du passé. Dans le cas de Kano, formant le principal État fédéral du nord du Nigeria tout en restant un sultanat traditionnel, une personnalité aussi connue internationalement que le lamido Sanussi II, ancien gouverneur de la Banque centrale et ministre des Finances du Nigeria, n'a été rétabli dans ses fonctions de souverain qu'en mai 2024 grâce à une nouvelle législation locale, après avoir été destitué et exilé en 2020 par le gouverneur de l'époque.

En dépit de ces exemples contraires et dans une dynamique de long terme, l'intégration dans les structures étatiques des pouvoirs traditionnels semble néanmoins beaucoup plus aboutie actuellement dans les pays anglophones du sud du Sahara que dans les anciens territoires français, y

9. J.-L. Martineau, « Oba et universitaires sous les gouvernements militaires nigériens. Participation ambiguë et stratégie de survie sociale (1966-1992/3) », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.) *Le Retour des rois*, op. cit.

10. Sur cet arrêté, voir notamment E. Villaudière, « Politique administrative et rivalités dynastiques à Tessaoua, Niger (1959-1999) », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.) *Le Retour des rois*, op. cit., p. 259 ; S. Abba, « La chefferie traditionnelle en question », *Politique africaine*, n° 38, 1990, p. 51-60.

11. Fondé par le djihadiste peul Usman dan Fodio au début du XIX^e siècle.

compris dans un Nigeria qui ne reconnaît toujours pas formellement leur existence au niveau de sa Constitution fédérale.

Osmoses durables de l'État et de la chefferie

Ainsi, pour ce qui est de l'Ouganda, le Kabaka comme la quasi-totalité des autres anciens souverains du pays ont été rétablis sur leurs trônes en 1993-1994 par le président Museveni, lui-même arrivé au pouvoir par les armes à la fin d'une guerre civile en 1986. En application de l'article 246 de la Constitution ougandaise du 8 octobre 1995, une législation spécifique, *The Institution of Traditional and Cultural Leaders Act* de 2011, leur interdit de participer à la vie politique partisane et d'avoir des relations directes avec les gouvernements étrangers. Mais elle reconnaît officiellement leur rôle « de promouvoir et préserver les valeurs culturelles, les normes et les pratiques » (*promote and preserve the cultural values, norms and practices*) de ceux des Ougandais qui les « reconnaissent comme leurs chefs » et qui sont rémunérés par le gouvernement central sur le *Consolidated Fund* national (art. 10.5).

En Afrique du Sud, la Constitution post-apartheid du 16 décembre 1996 reconnaît (chap. 12, art. 211-212) le pouvoir traditionnel (*traditional leadership*) comme une « institution » étatique à l'échelon local. Dans un système très décentralisé, elle pourvoit à la création de « chambres des chefs traditionnels » dans chaque province ainsi que d'un « conseil des chefs traditionnels » au niveau national. Le plus important de ces leaders traditionnels est le roi des Zulu, qui règne sur 10 millions de personnes. Il dispose d'un salaire et d'un budget de fonctionnement administratif qui se comptent en dizaines de millions de rands sud-africains et sont à la charge de la province du KwaZulu-Natal. Facteur de crise politique majeure dans la vie nationale, la succession du roi Goodwill Zwelithini, décédé en 2021, a débouché sur des actions judiciaires : la Haute cour de Pretoria a estimé en décembre 2023 que la reconnaissance officielle comme son successeur de son fils MisuZulu kaZwelithini par le président sud-africain Cyril Ramaphosa était « illégale » (*unlawful*) et « invalide » en termes de respect des règles coutumières zulu ; elle a exigé du président de constituer une commission d'enquête à ce sujet. Quant au nouveau roi, s'il est demeuré en fonction, son couronnement solennel fut différé jusqu'en 2022.

Au Ghana, l'*ashantehene* est également le puissant souverain traditionnel d'une région comptant plus de 10 millions d'habitants, résurgence administrative de l'ancien royaume Ashanti, qui, comme celui des Zulu, résista à la colonisation britannique de toutes ses forces. Les connexions nationales et internationales multiples du détenteur actuel du *Golden Stool* (« tabouret d'or »), Osei Tutu II, sont telles que, selon la formule d'un ancien ambassadeur français, « dans la pratique du pouvoir,

il peut être considéré comme le second personnage du pays¹² ». En tant qu'« institution », la « chefferie » (*chieftaincy*) est garantie par la Constitution de 1992 (chap. 22, art. 270). Conformément à un principe décentralisateur, elle est représentée à la fois dans des chambres régionales et dans une *National House of Chiefs*. Mais, contrairement à l'Afrique du Sud et à l'Ouganda, les chefs (dont plus de 300 *paramount chiefs*) ne sont pas rémunérés par l'État. « [Leurs] revenus proviennent de diverses sources : les frais de justice, le produit d'amendes, des *royalties* et les marges sur certaines activités commerciales. Beaucoup exploitent des champs, un commerce, une forêt, voire une mine.¹³ »

Institutionnalisation à l'ivoirienne

De tous les pays francophones, la Côte d'Ivoire est sans doute actuellement celui qui s'est le plus engagé dans une osmose formelle entre le système politique moderne et la chefferie, plus que des pays comme le Niger (voir *supra*), ou encore le Cameroun (voir *infra*). L'un comme l'autre de ces États accorde effectivement un rôle à la chefferie en matière politique ou de développement. Mais ils s'en tiennent pour cela à l'ancienne conception coloniale française qui limitait les chefs de tous ordres, jusqu'aux plus puissants de « rois » traditionnels, à n'être traités statutairement qu'en simples « auxiliaires » de l'administration, bien loin du système de l'*indirect rule* ou encore de l'esprit d'un défilé équestre comme le « durbar » annuel du nord du Nigeria, terme venu du *Raj* britannique des Indes mais inconnu du vocabulaire de l'administration républicaine française en Afrique.

L'évolution de la Côte d'Ivoire dans la période de l'après-guerre civile, entamée en 2010, est caractéristique d'un rapprochement inédit dans les pays francophones avec le modèle du Ghana anglophone voisin, alors que le grand groupe linguistique et culturel Akan s'étend de part et d'autre de la frontière, formant un large socle précolonial commun.

La Constitution de la III^e République ivoirienne du 8 novembre 2016 reconnaît en effet pour la première fois (Titre XIV, art. 175-176) la « chefferie traditionnelle » représentée par une « Chambre nationale des rois et chefs traditionnels, institution traditionnelle regroupant tous les rois et chefs traditionnels de Côte d'Ivoire » à raison de deux représentants par département. Cette assemblée financée par le budget de l'État avait déjà été créée par une loi n° 2014-426 du 14 juillet 2014 portant Statut des Rois et Chefs traditionnels » (art. 8).

Selon les dispositions constitutionnelles en vigueur en Côte d'Ivoire, la chefferie « participe¹⁴ » désormais à l'administration du territoire en

12. P. Jacquemot, « Chefferies et décentralisation au Ghana », *Afrique contemporaine*, n° 221, 2007, p. 55-74.

13. *Ibid.*, p. 17.

14. Sans plus de précision quant au sens de ce verbe.

fonction d'une nouvelle loi organique¹⁵. Rien de tel n'existait dans la Constitution du 3 novembre 1960, celle de l'indépendance, qui ne faisait que (très allusivement) référence aux « collectivités territoriales » dans son titre X. Il est vrai qu'à l'époque les relations entre autorités traditionnelles et le nouveau pouvoir central de la Côte d'Ivoire subissaient une grave crise originelle avec la répression gouvernementale du séparatisme du royaume akan¹⁶ du Sanwi, limitrophe du Ghana au sud-est. Ce conflit aux dimensions internationales se traduisit aussi par un affrontement personnel entre le roi Amon N'Douffou III et le premier président ivoirien, Felix Houphouët-Boigny qui, fort du soutien français, fit emprisonner ce souverain et ses ministres¹⁷.

Une enquête sur les effets de l'institutionnalisation récente de la chefferie ivoirienne menée en 2019 et comprenant un volet comparatif dans deux pays francophones (Burkina Faso, Côte d'Ivoire) et deux anglophones (Ghana, Nigeria) a confirmé le « rôle important des chefs traditionnels au sein de la société ivoirienne » actuelle. Selon cette enquête, ceux-ci jouiraient « d'une confiance stable auprès de leurs concitoyens » et « d'une grande influence dans la résolution des conflits ». D'après ses auteurs, il s'agirait là d'un « effet plus probable de la culture que de l'institutionnalisation » qui, en tant que telle, n'aurait produit que des « résultats mitigés »¹⁸. L'enquête aurait en effet établi que dans les deux pays francophones pris en compte on trouverait, par rapport aux deux pays anglophones considérés, une proportion supérieure de citoyens faisant « confiance » aux chefs traditionnels : 66 % en Côte d'Ivoire et 79 % au Burkina Faso, contre 55 % au Ghana et 54 % au Nigeria¹⁹.

Dans le contexte particulier de la sortie de guerre civile ivoirienne, la même enquête révélerait que « si l'efficacité des chefs traditionnels est démontrée dans la résolution des conflits locaux, celle-ci n'est cependant pas avérée lorsque le conflit est national et alimenté par de multiples intérêts²⁰. »

De fait, dans le sud-est du pays, les puissants chefs akan seraient effectivement parvenus à éviter tout affrontement local entre « autochtones » et « allochtones », préservant ainsi cette zone des effets de la guerre civile

15. Loi organique n° 2020-942 du 25 novembre 2020, portant composition, attributions et fonctionnement de la Chambre nationale des Rois et Chefs traditionnels. Elle abroge la loi n° 2014-426 du 14 juillet 2014, portant Statut des Rois et Chefs traditionnels.

16. Du même groupe linguistique que l'Ashanti au Ghana et qui avait signé en 1843 un traité particulier de protectorat avec la France, bien avant son rattachement à la colonie de Côte d'Ivoire dans le cadre de l'AOF (Afrique équatoriale française).

17. Sur cette question encore très polémique, voir notamment L. Koffi Koffi, *La France contre la Côte d'Ivoire : l'affaire du Sanwi. Du malentendu politico-juridique à la tentative de sécession*, Paris, L'Harmattan, 2013.

18. W. Innocent Flan, K. Ségorbahi Silwé et J. Koné, « Chefferie traditionnelle en Côte d'Ivoire : quel bilan après l'institutionnalisation ? », *Document de Politique*, n° 75 d'Afrobarometer, Centre de recherche et de formation sur le développement intégré (CREFDI), Abidjan, 2021, p. 14. Enquête sur 1200 adultes en Côte d'Ivoire en novembre 2019.

19. *Ibid.*, p. 5-6.

20. *Ibid.*, p. 13.

ivoirienne. Parallèlement, l'« Association des rois et des chefs de Côte d'Ivoire », créée en 1997, et comptant parmi ses membres le roi du Sanwi, Amon N'Doffou IV, s'est efforcée, mais sans succès, de promouvoir diverses initiatives en faveur de la paix au niveau national²¹. Parmi celles-ci figurait une « demande de pardon à la chefferie baoulé » par les rebelles du Nord, matérialisée par un sacrifice expiatoire de bœufs et de moutons, ce qui aurait finalement été écarté par le gouvernement ivoirien de Laurent Gbagbo²².

21. C.-H. Perrot, « Chefs traditionnels : le cas du sud-est de la Côte d'Ivoire », *Afrique contemporaine*, n° 217, 2006, p. 173-184.

22. *Ibid.*, p. 45.

Burkina Faso et Cameroun, deux options divergentes

Quoi qu'il en soit de sa portée effective, l'institutionnalisation récente de la chefferie en Côte d'Ivoire y demeure très spécifique. Dans leurs pratiques quotidiennes, avec leurs systèmes politiques respectifs et jusqu'à leurs divergences radicales, Burkina Faso et Cameroun représentent mieux sans doute un mode typiquement francophone de relations semi-formelles entre l'État et les pouvoirs traditionnels.

Burkina Faso : de la révolution au djihad

Le Burkina Faso pourrait être décrit comme un cas d'école d'une relation cycloïde entre pouvoir moderne et chefs traditionnels en Afrique francophone, phénomène affectant aussi les conflits armés locaux de longue durée qui se sont multipliés depuis la fin de la guerre froide au sud du Sahara. Dans son cas, cette courbe caractéristique s'est cependant infléchie depuis deux décennies avec la transformation du Sahel en une « nouvelle frontière du djihad²³ », contexte n'ayant pas manqué d'avoir un impact majeur tant sur la vie politique locale et nationale que sur cette relation en elle-même.

Une tension cycloïde

Durant plus d'un siècle, la principale source de tension intérieure dans l'ancienne Haute-Volta fut le résultat de la difficulté et de la complexité des rapports entre le Moro Naba, le principal souverain traditionnel du pays et le pouvoir colonial français puis les différents régimes civils et militaires qui lui succédèrent après l'indépendance.

Cette tension remonte évidemment à la résistance originelle des différents royaumes mossi à la colonisation française de la fin du XIX^e siècle. Vaincu militairement, le principal d'entre eux, celui de Ouagadougou, se vit imposer par la France en 1897 un souverain choisi par elle, le Moro Naba Siguiri, dans le cadre d'un nouveau système de protectorat. Puis, seconde étape du cycle, des relations étroites et amicales se renforcèrent progressivement entre le colonisateur et le Moro Naba²⁴ du fait des deux guerres mondiales, avec une première (de 1919 à 1932), puis une deuxième

23. Pour reprendre ici le titre du livre de M.-A. Pérouse de Montclos, *L'Afrique, nouvelle frontière du djihad ?*, Paris, La Découverte, 2018.

24. Intrônisé en 1905 sous la pression de l'administration française, le Moro Naba Koom II (décédé en 1942) fut décoré de la Légion d'honneur du fait notamment de son rôle dans le recrutement de combattants voltaïques durant la Première Guerre mondiale.

(de 1947 à 1960), création de la colonie de Haute-Volta, ayant Ouagadougou comme capitale, ce qui correspondait aux vœux des chefs traditionnels et tout particulièrement de celui que l'on nommait alors en français l'« empereur des Mossi ».

Mais, à la veille de l'indépendance et sous le nouveau statut d'autonomie interne accordé par la France, le Moro Naba Kougri, depuis un an sur le trône, fit le 17 octobre 1958, avec l'accord de ses ministres, une tentative d'encerclement de l'Assemblée territoriale à Ouagadougou à la tête de ses guerriers traditionnels, qui furent dispersés par des forces de police coloniales. Les mobiles de ce coup de force avorté sont loin d'être éclaircis, mais l'on soupçonnait alors le 36^e « empereur des Mossi », le premier à avoir reçu une éducation française, de vouloir instaurer une forme de monarchie constitutionnelle rassemblant les chefs et la nouvelle classe politique élue dans un nouveau système de direction en commun du pays. Cette défaite des « traditionalistes » à la veille de l'indépendance fut un tournant radical pour toute la chefferie burkinabè²⁵.

Les chefs furent délibérément humiliés et marginalisés puis privées de leurs rémunérations comme auxiliaires de l'administration par le premier président de la Haute-Volta, Maurice Yameogo un politicien moderniste qui les considérait comme sortis du « Moyen-Age ». La Constitution de 1960 ne les mentionnait aucunement. Puis, à rebours, les militaires qui prirent le pouvoir à la suite d'un soulèvement populaire en janvier 1966 se rapprochèrent²⁶, plus par réalisme que par conviction traditionaliste, de la chefferie : sous la présidence du général Lamizana²⁷ cette institution, « représentée par le Moogo Naaba [Moro Naba], est associée à toutes les commissions chargées de réformer les institutions du pays²⁸ ». Mais en 1980, un projet de loi reconnaissant le rôle de la chefferie en la réorganisant ne put être adopté du fait du coup d'État militaire du 25 novembre qui mit fin prématurément à la « Troisième république²⁹ ».

De 1983 à 1987, le régime révolutionnaire de Thomas Sankara, qui donna son nom actuel de Burkina Faso au pays tout en entreprenant une profonde réforme territoriale à l'intérieur et en remettant en valeur certains usages traditionnels (comme le port du vêtement en coton artisanal) fut à nouveau une période sombre pour une chefferie qui fut privée de ses rémunérations et attaquée sans cesse par les jeunes éléments des Comités de défense de la Révolution (CDR). Le nouveau Moro Naba Baongho II, intronisé en 1982, fut considéré par Thomas Sankara comme l'un de ses

25. Sur ces événements et leur contexte, voir notamment M. Somé, « Les chefferies moosé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945 », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.) *Le Retour des rois*, op. cit., p. 219-243. Voir également C. Savonnet-Guyot, « Le Prince et le Naaba », *Politique africaine*, n° 20, 1985, p. 29-43.

26. M. Somé, « Les chefferies moosé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945 », op. cit., p. 236.

27. 1966 à 1980 sous diverses formes institutionnelles.

28. B. Beucher, « Naaba Saaga II et Kougri, rois de Ouagadougou : un père et son fils dans la tourmente coloniale puis postcoloniale (1942-1982) », *Outre-mers*, n° 370-371, 2011, p. 99-109.

29. M. Somé, « Les chefferies moosé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945 », op. cit., p. 240-241.

adversaires principaux du simple fait du respect qu'il suscitait encore chez les Mossi attachés à leurs coutumes ou craignant cette nouvelle dictature de la jeunesse révolutionnaire. Selon le témoignage rétrospectif du Larlé Naba Tigré, ministre du Moro Naba, la chefferie fut durant cette période « traitée de «féodale», de «rétrograde», «d'exploiteuse» et /(247) «d'ennemi du peuple»³⁰ » par le pouvoir révolutionnaire, tout comme avaient été dénoncées une décennie plus tôt les « forces féodales », « rétrogrades » et « obscurantistes » dans le Bénin (nouveau nom du Dahomey) du Gouvernement militaire révolutionnaire (GMR)³¹.

Par un inévitable effet de balancier, le régime de Blaise Compaoré (1987-2014), qui s'auto-qualifia de « Front populaire » en succédant à celui de Sankara assassiné, se rapprocha nettement de la chefferie et tout particulièrement du Moro Naba. Le nouveau chef de l'État, lui-même mossi alors que son prédécesseur était de mère mossi mais de père peul (« Silmi-Mossi »), se référait volontiers dans sa conversation privée au légendaire Oubri, le premier des monarques de Ouagadougou³². Alors que l'effervescence révolutionnaire avait pris fin, Baongho II se trouva ainsi « à la tête d'une monarchie considérée comme l'interlocutrice «coutumière» la plus influente auprès du pouvoir central », mais aussi « soumise aux critiques d'une opinion publique lui reprochant sa compromission » avec le régime, les avis étant alors « partagés au sujet de ce roi, fondateur de sa propre coupe de football, qui a cherché le moyen d'y jouer sans faire tomber son bonnet royal, signe de mauvais augure selon les anciens...³³ ».

Cette réticence d'une partie de l'opinion publique envers les pouvoirs traditionnels explique sans doute les limites de la reconnaissance institutionnelle de la chefferie même sous la présidence de Blaise Compaoré, le régime politique burkinabè qui lui fut de loin le plus favorable³⁴. Elle s'est limitée à la promulgation de la loi n° 033-2012/AN du 11 juin 2012 qui modifia le préambule de la Constitution du 11 juin 1991 en « reconnaissant la chefferie coutumière et traditionnelle en tant qu'autorité morale dépositaire des coutumes et des traditions dans notre société ».

C'est là, encore aujourd'hui, le seul texte de cette nature mentionnant la « chefferie » comme telle. En effet, dans un contexte politique dominé désormais par une nouvelle idéologie « panafricaniste » au Sahel³⁵, le

30. L. N. Tigré, « Le rôle des chefs traditionnels dans le passage à la modernité. Le point de vue d'un dignitaire du royaume moosé (Burkina Faso) », p. 246-247.

31. A. Félix Iroko, « Rois et chefs en République du Bénin (1960-1999) », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.), *Le Retour des rois*, op. cit., p. 111-124.

32. Observation personnelle, Ouagadougou, octobre 1997.

33. B. Beucher, « Naaba Saaga II et Kougri, rois de Ouagadougou : un père et son fils dans la tourmente coloniale puis postcoloniale (1942-1982) », op. cit., p. 109.

34. Voir notamment A. S. Segda et K. Sawadogo, « La chefferie traditionnelle au Burkina Faso : une force sociale de résolution de crises sociopolitiques entre 1991 et 2022 », *Ziglôbitha, Revue des Arts, Linguistique, Littérature & Civilisations*, vol. 5, Université Peleforo Gon Coulibaly de Korhogo, septembre 2024, p. 193-208.

35. Voir A. Antil, « Néo-panafricanisme et souverainisme africain », in T. de Montbrial et D. David (dir.), *Ramses 2026. Un nouvel échiquier*, Paris, Dunod/Ifri, 2025, p. 146-151.

« décret présidentiel du 6 mai 2024 n° 2024 0500/PRES-TRANS/PM/MATDS/ MFPTPS/MCCAT portant institution de la journée des coutumes et traditions au Burkina Faso » chaque 15 mai concerne les « adeptes des religions traditionnelles » et non pas la chefferie en dépit de ce qui reste son rôle central dans ce domaine.

Après l'insurrection populaire qui chassa du pouvoir et du pays Blaise Compaoré, une première « Charte de transition » du 13 novembre 2014, considérée comme un nouveau « préambule » de la Constitution de 1991, ne se limitait en effet qu'à mentionner des représentants des « autorités coutumières et religieuses » parmi ses signataires. Puis, à partir de 2022, année d'un double coup d'État militaire, en janvier et septembre, un nouvel affaiblissement de la position officielle de la chefferie traditionnelle a semblé se dégager des textes régulant le pouvoir politique au Burkina Faso. Sous la direction du capitaine Ibrahim Traoré qui renversa le colonel Paul-Henri Sandaogo Damiba, la « Charte de la transition modifiée » du 25 mai 2024, version remaniée de celles du 22 mars puis du 14 octobre 2022, ne fit plus ensuite de référence quelconque à la chefferie, tandis que son préambule affirmait « la nécessité de promouvoir la démocratie populaire » dans un climat politique de retour nostalgique au discours révolutionnaire de la période Sankara.

L'impact des crises politiques et de la guerre

Le Moro Naba Baongho avait joué un grand rôle dans la longue crise ayant suivi le renversement de Blaise Compaoré. Il découlait à la fois du rayonnement moral de sa position traditionnelle – au-delà même de l'ensemble mossi – mais aussi de sa volonté personnelle de neutralité et de défense de la démocratie. Alors au sommet de son influence sur la vie politique nationale, c'est en sa présence et dans son palais que les soldats putschistes et loyalistes avaient signé le 23 septembre 2015 un accord ayant évité une confrontation armée entre militaires.

Actuellement, sa situation est devenue bien différente, du fait de l'évolution du contexte politique et sécuritaire au cours de la dernière décennie. Le durcissement des militaires ayant pris le pouvoir en 2022 est incontestable ; aucun retour à la démocratie n'est envisagé à moyen terme, avec une « Assemblée législative de transition » nommée et excluant désormais les chefs traditionnels. Par contraste, sous la présidence de Compaoré, le Larle Naba Tigré avait été également parlementaire de 1992 à 2014. Ce ministre coutumier du Moro Naba, dont la fonction est d'entretenir les tombeaux royaux et les traditions et dont le palais se situe à Ouagadougou au centre d'un quartier qui porte son nom, continue à célébrer publiquement la fête annuelle du « Basga » comme en témoignent les médias locaux³⁶, mais

36. « 34° Basga du Larlé Naaba Tigré : le chef coutumier lance l'offensive pour l'autonomisation des femmes », *Sidwaya*, 23 février 2024, disponible sur : www.sidwaya.info.

son influence personnelle de banquier, d'entrepreneur agricole particulièrement novateur et, plus encore, de défenseur inlassable d'une inscription de la chefferie dans la modernité semble avoir sensiblement diminué par rapport au début de la décennie. Quant au Moro Naba lui-même, selon certains expatriés français, il conserverait de l'influence auprès de grandes familles de la capitale mais en exercerait de moins en moins sur la jeunesse. Le 15 mai 2025, il a encore béni les sacrificateurs traditionnels pour la Journée des coutumes et traditions (JCT), mais des rumeurs de difficultés financières le concerneraient également ; tout comme son ministre, il aurait ainsi « perdu de sa superbe » dans un climat dominé par la sécurité et dans lequel aucune autre autorité n'oserait plus se confronter à celle des militaires³⁷. En outre, et à son détriment, depuis octobre 2022, le « président du Faso », chef de l'État, n'est plus mossi contrairement à ce qui fut le cas sans discontinuité depuis 1987. Enfin, la chefferie coutumière est atteinte de manière induite par l'affrontement qui persiste entre tenants de la législation traditionnelle, notamment dans le domaine foncier, et modernistes défendant le droit officiel hérité du colonisateur³⁸.

Cependant, pour la chefferie comme pour l'ensemble de la population, le contexte est tout autre aujourd'hui de ce qu'il était du temps de la révolution burkinabè (1983-1987), au niveau national comme régional. Ainsi, les jeunes « Volontaires pour la défense de la patrie » (VDP) qui appuient désormais les forces armées dans leur « guerre contre le terrorisme », milices créées en 2019 et fortement renforcées depuis 2022, ne sauraient être assimilés à une copie conforme des révolutionnaires qui terrorisaient leurs aînés et dénonçaient les chefs « féodaux » du temps de Sankara. De fait, certains VDP d'aujourd'hui, à l'image d'autres groupes de jeunes soutenant le régime, paraissent être dans leur comportement très dépendants des nouveaux réseaux sociaux. Un observateur extérieur les décrit ainsi comme engagés, de la même manière que les « wayiyans », dans une véritable « course au mégas » et ne cessant, sur leurs barrages sécuritaires, de regarder sur leurs portables un maximum de vidéos de musique, de sport ou de sexe³⁹.

En outre, dans le climat actuel de « guerre au terrorisme », les manifestations de masse pouvant inclure un nombre considérable de jeunes dans les principales villes du pays du fait d'une croissance démographique exponentielle, les participants ne s'attaquent plus à la chefferie ou à d'autres institutions comme telles, mais seulement dans la mesure où celles-ci paraissent frappées d'inefficacité dans la lutte contre le djihadisme islamique.

37. Résumé d'informations personnelles émanant de deux sources distinctes, Paris, mai 2024.

38. Sur un cas de ce type au sein de l'islam mandingue à Dédougou (Nord-Ouest du pays), voir « Al Janat, paradis originel », film réalisé en 2023 par Choé Aïcha Boro.

39. Information personnelle, Paris, mai 2024.

Le phénomène est particulièrement visible dans le nord du Burkina Faso, qui subit de loin l'impact le plus négatif de la très lourde situation sécuritaire actuelle.

Dans le Liptako, province ayant repris le nom d'un ancien État conquis au XIX^e siècle par des Peul, l'ayant alors rattachée au califat de Sokoto (voir *infra*), l'émir régnant, Ousmane Amirou Dicko, un biologiste de la santé formé au Canada, est également président du Conseil régional de la chefferie coutumière et traditionnelle du Sahel (CRCCT/S) et reste une personnalité reconnue dans la vie nationale, gardant son franc-parler face aux militaires.

Mais en termes de relations avec la jeunesse locale sur les questions de sécurité, le cas du deuxième « empire » traditionnel mossi, celui du Yatenga⁴⁰, un ancien État précolonial devenu lui aussi simple province, est sans doute très révélateur.

Le 29 janvier 2024, à Ouahigouya, capitale séculaire du Yatenga, une marche illicite de protestation contre l'inefficacité de l'action sécuritaire, à l'appel d'un « Mouvement jeunesse engagée pour la libération du Nord », entraîna le saccage de bâtiments publics : locaux régionaux de la Radio-télévision, casernes, ainsi qu'une partie du palais du Yatenga Naaba Kiiba. Ce souverain traditionnel réagit aux déprédations dont il était victime en refusant de se constituer partie civile et en renonçant à tout dédommagement⁴¹. Explicitant cette position, l'un des principaux dignitaires de son palais, le Rossoum Naba Yemdé, chef de ses serviteurs⁴² et « ministre de la jeunesse », estima dans une interview de presse écrite que « demander un dédommagement signifierait un refus de leur pardonner », alors que, disait-il encore, « après la manifestation, les enfants sont revenus nous demander pardon ». Apportant « tout son soutien aux autorités de la Transition et aux Forces combattantes », ce dignitaire regrettait aussi, « avec les réseaux sociaux, des messages de haine, des injures de toutes natures envers les autorités et même envers nous, leaders coutumiers ». Il invitait en conclusion « la jeunesse à ne pas se tromper d'ennemi⁴³ », ce dernier devant selon lui être identifié exclusivement au « terrorisme ».

La violence armée qui continue de frapper durement le Yatenga⁴⁴ et de telles réactions locales ne peuvent que renforcer une complémentarité implicite – plus pragmatique qu'idéologique – entre la chefferie coutumière et les institutions modernes de type post-colonial au Burkina Faso. Peu

40. Placé sous protectorat français en 1895 et portant alors, comme l'empereur de Ouagadougou, le titre de Moro Naba (« Môrho-nâba »), soit « chef du Môrho ou pays des Mossi » selon R. Pasquier, « Delafosse (Maurice) : Haut-Sénégal Niger », *op. cit.*, p. 147. Il est connu aujourd'hui sous le titre de Yatenga Naba.

41. « Procès de la marche du 29 janvier 2024 à Ouahigouya : 5 condamnations avec sursis, 3 relaxes au bénéfice du doute », *Sidwaya*, 22 février 2024, disponible sur : www.sidwaya.info.

42. R. Pasquier, « Delafosse (Maurice) : Haut-Sénégal Niger », *op. cit.*, p. 148, décrivait ce dignitaire comme le « rassoum-nâba, chef des serviteurs de l'empereur [...] chef des prisons et gardien du trésor. ».

43. « Le Rassam Naaba Yemdé au palais royal du Yatenga : 'Il y a une amélioration de la situation sécuritaire dans la région du Nord' », *Sidwaya*, 7 juillet 2024, disponible sur : www.sidwaya.info.

44. Une base de VDP près de Ouahigouya a ainsi subi de lourdes pertes lors d'une attaque djihadiste fin août 2024.

importe leur statut personnel et la forme précise de leur reconnaissance par l'État, les chefs coutumiers sont devenus de fait les défenseurs d'un ordre institutionnel d'ensemble dont ils peuvent aussi être tenus pour co-responsables localement en cas d'échec, d'une manière parfois dramatique : à la suite de la mort de 15 VDP dans l'attaque de l'une de leurs positions le 21 novembre 2024, une manifestation spontanée à Solenzo, dans la province de Banwa, au nord-ouest du pays, a conduit au lynchage d'un chef de canton, exaction qui fut filmée et diffusée sur des réseaux sociaux⁴⁵.

Le développement de la menace djihadiste dans tout le Sahel et la tendance au morcellement et à l'ethnisation des affrontements a conduit en effet à sortir d'une approche globale et d'une logique marxisante de dénonciation des « féodaux » caractéristiques des décennies ayant immédiatement suivi les indépendances. Un demi-siècle plus tard, la reconnaissance implicite des légitimités distinctes mais convergentes de deux pouvoirs se place dans une nouvelle problématique dominante, celle de la sécurité à long terme et de ses bases sociétales, dans une recherche commune du « vivre-ensemble » et de la paix civile. Dans ce jeu de complémentarités, si le Moro Naba, salué officiellement par le ministre de la Défense lors de la deuxième JCT du 15 mai 2025⁴⁶, a bénéficié d'égards publics de la part des militaires au pouvoir, ces derniers n'en venaient pas moins de tenter de faire pression sur lui en emprisonnant durant un mois l'un de ses jeunes frères⁴⁷.

Tout témoigne ainsi d'un redéploiement actuel du rôle de la chefferie, dans un contexte sécuritaire exacerbé, ne se situant plus dans la dialectique de la modernité prônée naguère par le Larlé Naba Tigré et que le Rossoum Naba Yemdé a clairement exprimée pour sa part : « En tant que leaders coutumiers, nous devons tout faire pour préserver la paix léguée par nos ancêtres. Nous devons mener des campagnes de sensibilisation sur la promotion de la cohésion sociale et le vivre-ensemble. C'est notre devoir de le faire. Et pour cela, j'invite tous les leaders coutumiers de la région du Nord et du Burkina Faso à s'y impliquer davantage. Chaque acteur de la société peut d'une manière ou d'une autre contribuer à l'édification de la Nation.⁴⁸ ».

Le pouvoir actuel a fini par reconnaître lui aussi à la chefferie une place spécifique quoique subordonnée dans l'objectif de construction progressive d'une « nation » burkinabé.

Le 14 janvier 2026, l'Assemblée législative de transition (ATR) a adopté à l'unanimité un projet de loi défendu par le ministre de l'Administration

45. « Burkina Faso : mort d'un chef de canton après une manifestation contre l'insécurité », RFI, 26 novembre 2024, disponible sur : www.rfi.fr.

46. « 2^e Journée des coutumes et traditions : Le Moogho Naaba invite à une bonne éducation des enfants et à la recherche de l'intérêt général », Lefaso.net, 16 mai 2025.

47. « Burkina Faso : Abdul Aziz Congo, le frère du roi des Mossis libéré après un mois d'incarcération », RFI, 10 juin 2025.

48. « Le Rassam Naaba Yemdé au palais royal du Yatenga : "Il y a une amélioration de la situation sécuritaire dans la région du Nord" », *op. cit.*

territoriale et « portant statut de la chefferie coutumière et traditionnelle ». Ce texte important (43 articles répartis en six chapitres⁴⁹) accorde aux chefs traditionnels un statut officiel mais strictement apolitique et très contrôlé : inscrits sur une « liste des chefs », « des rois et émirs aux chefs de village et de terre », ils bénéficieront d'une « protection renforcée » de la part de l'État mais ne pourront, sous peine d'être destitués, appartenir à un parti politique ou un syndicat, ni se présenter à des élections⁵⁰, tandis que leurs « cours royales » devront arborer le drapeau national⁵¹, symbole d'un lutte contre l'ethnisme et le repli communautaire, afin de « penser Nation ». Rétrospectivement, le décret de dissolution des partis politiques adopté en Conseil des ministres le 29 janvier suivant, soit 15 jours après ce vote de cette loi à l'ATR, donne encore plus de poids à la reconnaissance officielle des chefferies comme interlocuteurs de l'État.

Leur retour en grâce relatif confirme que nous ne sommes plus dans l'ère Sankara et son environnement sociopolitique. Si une courbe cycloïde rapprochement/éloignement définit toujours les relations pouvoir d'État/chefferie traditionnelle au Burkina Faso, son amplitude a diminué sous l'influence de l'environnement régional et international, mais aussi de l'évolution de la société, dans une période de remise en cause de la mondialisation libérale des dernières décennies du XX^e siècle et d'exaltation du passé africain.

Cameroun : une intégration formelle dans l'État

Une différence radicale apparaît d'emblée entre le Burkina Faso et le Cameroun, avec un impact sur l'histoire de la chefferie et de ses relations avec l'État central : ce pays ne fut jamais une colonie française proprement dite et ses frontières n'ont pas été modelées et remodelées dans un tel cadre. Ancienne possession allemande, ce long couloir entre le golfe de Guinée et le lac Tchad n'a jamais fait partie de l'Afrique équatoriale française (AEF) mais fut placé après la Première Guerre mondiale sous deux mandats distincts, l'un français, le principal en superficie, et l'autre britannique du côté du Nigeria.

Autre différence structurelle avec l'ancienne Haute-Volta, l'indépendance d'un Cameroun presque entièrement réuni en 1961 (sauf au nord-est, devenu nigérian) se produisit dans un climat de guerre civile dans le sud du pays, où l'armée et la diplomatie françaises soutinrent avec des moyens militaires et policiers⁵² le gouvernement d'Amadou Ahidjo (1958-1980). Originaire du Nord sahélien, ce dirigeant autoritaire que

49. Voir « Burkina : nouvelle loi pour le statut de la chefferie », *APANews*, 14 janvier 2026.

50. Voir *Faso-Vox Press*, 16 janvier 2016.

51. *Faso-Vox Press* 22 janvier 2016.

52. Cette violente intervention française, dénoncée dès l'origine, a finalement été reconnue dans un rapport d'historiens commandité par le président Macron et présenté par lui aux autorités camerounaises en janvier 2025 : K. Raymondi (dir.), *La France au Cameroun (1945-1971)*, Paris, Hermann, 2025.

certaines anciens administrateurs français n'hésitaient pas à comparer à Richelieu fut fortement marqué par la puissance effective des grandes chefferies peul (« foulbé ») de cette région⁵³, héritières du démembrement de l'empire pré-colonial de Sokoto, alors que dans le sud forestier entourant la capitale, Yaoundé, une multitude de pouvoirs coutumiers se limitaient par contraste au cadre lignager, dans des sociétés traditionnelles dites « segmentaires ».

Cadre administratif vs légitimité historique

L'intégration formelle de la chefferie dans le système étatique camerounais s'est située dans une évolution du fédéralisme originel du temps de l'indépendance vers une centralisation opérée au détriment de la partie anglophone, malgré le maintien de l'anglais comme langue officielle parallèlement au français. Avec la Constitution d'une « République unie du Cameroun » remplaçant le 2 juin 1972 la « République fédérale » du 1^{er} septembre 1961, ceci se traduit notamment par la disparition d'une *West Cameroon House of Chiefs* créée jadis par l'administration britannique au Cameroun anglophone selon son système d'*indirect rule*.

À l'inverse, l'État camerounais post-colonial reprit finalement les options et les pratiques qui étaient celles de l'administration coloniale française : traiter les chefs traditionnels en « auxiliaires » dans la relation aux populations (voir *supra*), intermédiaires reconnus et rémunérés comme tels selon un système indiciaire de type bureaucratique. Loin de remettre en cause ce système, comme ce fut le cas au Burkina Faso ou au Bénin, voire au Congo et au Gabon en ce qui concerne l'ancienne AEF, un classement ternaire des chefs traditionnels fixé sous la présidence Ahidjo n'a jamais été remis en cause depuis, et ceci en dépit de nombreux changements institutionnels ayant caractérisé la présidence de Paul Biya avec un impact sur l'environnement administratif de la chefferie : révision constitutionnelle de 1984 faisant de la « République du Cameroun » un « État unitaire décentralisé », puis nouvelle Constitution de 1996 substituant des « régions » aux « provinces » et enfin remaniement de 2008 inscrivant dans son préambule que « l'État assure la protection des minorités et préserve les droits des populations autochtones ».

C'est le décret présidentiel n° 77/245 du 15 juillet 1977 « portant organisation des chefferies traditionnelles » qui reste le texte de référence à ce sujet. Il se réfère explicitement à la loi n° 7/SC du 10 décembre 1960 (juste après l'indépendance du Cameroun francophone) « sur la reconnaissance des chefs traditionnels » mais aussi à une réglementation coloniale française, « l'arrêté n° 244 du 4 février 1933 fixant le statut des chefs coutumiers ». Ce décret de 1977 organise la « chefferie traditionnelle » au Cameroun « sur une base territoriale » comprenant trois « degrés hiérarchisés » (art. 2) :

53. Sur ce point, voir notamment J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985.

Les « chefferies de premier degré » possèdent un « territoire de compétence » recouvrant « au moins deux chefferies de deuxième degré », celles-ci à leur tour englobant « au moins deux chefferies de troisième degré » qui, au niveau le plus bas, correspondent enfin « au village ou quartier en milieu rural, et au quartier en milieu urbain » (art. 3). Les chefferies de premier degré sont « créées par arrêté du premier ministre, celles de deuxième degré par le ministre de l'administration territoriale et celles de troisième degré par le préfet. » (art. 7).

Au total, une « nomenclature nationale des chefferies traditionnelles », établie en 2015 par le ministère de l'Administration territoriale⁵⁴, en dénombrait, sur l'ensemble du pays, 79 de premier degré ; 819 de deuxième degré et 12 582 de troisième degré. Les premières, les plus importantes mais très inégalement réparties sur le territoire, sont particulièrement nombreuses dans les régions du nord : 6 dans l'Adamaoua, 6 dans le Nord et 18 dans l'Extrême-Nord. Pour ces trois régions, 12 « chefferies du premier degré » portent également le titre de « lamidat », mot français construit à partir du terme peul *lamido* (« sultan »). Ceci souligne leur filiation historique avec l'ancien califat précolonial de Sokoto qui était centré sur ce qui est devenu le nord du Nigeria anglophone.

En un sens, le système étatique actuel de la chefferie au Cameroun n'a plus rien de « traditionnel ». Il s'inscrit pleinement dans l'*ethos* d'un État post-colonial se voulant (comme le colonisateur jadis) résolument « moderne ». Témoignant d'une profonde inculturation administrative française⁵⁵, le décret de 1977 impose ainsi aux « candidats » à la tête d'une chefferie camerounaise, quel que soit son degré, de remplir un dossier comprenant « un extrait de casier judiciaire (bulletin n° 3) », un « extrait d'acte de naissance » et un « certificat médical d'aptitude physique établi par un médecin public⁵⁶ ».

Pourtant, dans ce jeu de pouvoir et de rivalité entre un État central lointain transmis par le colonisateur et les chefferies les plus puissantes, profondément implantées localement dans l'histoire longue, de telles exigences administratives formelles ne doivent pas faire illusion. Dans les faits, il s'agit de la part du gouvernement camerounais d'une simple « homologation » *a posteriori* plus que d'une véritable « création » émanant de la légitimité exclusive d'une forme de puissance publique transmise par les colonisateurs.

C'est ce dont témoigne en premier lieu le « sultanat » bamoun de la région Ouest, considérée comme la plus puissante des chefferies de tout le

54. Document administratif consultable sur le site <https://affocom.com>.

55. Sur le concept d'« inculturation » volontaire, par opposition à celui d'« acculturation » imposée, voir F. Gaulme, « Protocole et inculturation dans les relations franco-africaines », *Afrique contemporaine*, n° 273, 2022, p. 51-67.

56. Copie du décret présidentiel du 15 juillet 1977 consultable sur : [Décret présidentiel du 15 juillet 1977.pdf](#).

pays et venant d'affirmer sa vitalité par l'inauguration en avril 2024 à Foumban, sa capitale historique, d'un « Musée des rois bamoun » à l'architecture spectaculaire. La succession au trône du grand Njoya (1876-1933), son 17^e détenteur, qui inventa un alphabet et islamisa son royaume face aux colonisateurs, fait actuellement l'objet d'un contrôle formel par l'État camerounais : en 2022, un arrêté d'« homologation » du Premier ministre concernant le 20^e souverain bamoun reconnaissait (art. 1) Nabil Mbombo Njoya comme nouveau sultan « à compter du 10 octobre 2021, en remplacement de son père Monsieur MBOMBO NJOYA Ibrahim, décédé le 27 septembre 2021⁵⁷ ». Mais en réalité, cette succession à plusieurs candidats (comme c'est généralement le cas au sud du Sahara) dans une dynastie bien antérieure à la constitution de l'État moderne avait été tranchée au sein du conseil royal bamoun, l'arrêté bureaucratique ne faisant que confirmer ce fait.

Politique et administration territoriale

Signe d'une profonde continuité post-coloniale, le décret présidentiel de 1977 sur la chefferie camerounaise reprenait intégralement les dispositions et jusqu'à la phraséologie d'un système colonial français autoritaire et centralisé en affirmant (art. 20) qu'« auxiliaires de l'administration, les chefs traditionnels sont notamment chargés [...] de transmettre à la population les directives des autorités administratives et d'en assurer l'exécution ». Mais la démocratisation des régimes africains après 1990 et la fin de la guerre froide et du modèle soviétique de parti unique donnèrent ensuite un autre rôle, plus politique, aux autorités coutumières camerounaises. Ce fut tout particulièrement le cas pour celles du premier degré, en leur fixant comme objectif d'assurer localement par tous les moyens un vote en faveur du parti présidentiel, le Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC)⁵⁸.

La convergence du pouvoir exécutif, d'une haute administration formée à la française et de la chefferie traditionnelle fut parfaitement illustrée par le cas d'Alim Hayatou, né en 1946, ancien élève de l'École nationale d'administration et de magistrature du Cameroun (ENAM), nommé en 1996 secrétaire d'État à la Santé publique et qui devint en 2000, à plus de 50 ans et tout en conservant son poste ministériel, lamido de Garoua et enfin président du Conseil des chefs traditionnels du Cameroun. Morte du Covid-19 en avril 2021, cette personnalité très respectée a bénéficié d'obsèques officielles de la part de l'État central.

57. Copie de l'arrêté original 91/PM du 4 octobre 2022, « portant homologation de la désignation de M. MFORIFOUM MBOMBO-NJOYA Mouhammad-Nabil en qualité de Chef traditionnel du premier degré du Sultanat Bamoun » consultable sur le site [Arrêté 91/PM du 4 octobre 2022.pdf](#).

58. Héritier de l'Union nationale camerounaise (UNC), devenue le RDPC en 1985.

Décédé également du Covid-19 en septembre 2021⁵⁹, Ibrahim Mbombo Njoya, sultan des Bamoun en 1992, à la cinquantaine lui aussi, après une brillante carrière de fonctionnaire, de diplomate et de ministre, devint sénateur en 2013⁶⁰ avant de développer parallèlement à la fin de sa vie ce projet fastueux de nouveau « Musée des rois » de Foumban (voir *supra*) qui reprenait dans son architecture hors du commun les symboles de la monarchie bamoun : serpent à deux têtes, araignée, cloche double...

La convergence du rôle politique ou administratif moderne et du pouvoir traditionnel au Cameroun n'est cependant pas sans danger. Très engagé personnellement dans les formations politiques successives des présidents Ahidjo et Biya, l'Union nationale camerounaise (UNC) et le RDPC, dont il fut membre du Comité central et du Bureau politique, le sultan Mbombo Njoya commit ainsi, avec le retour au multipartisme, l'erreur de vouloir mélanger les genres en se présentant comme tête de liste du RDPC aux premières élections municipales de Foumban en janvier 1996. Il fut alors très sévèrement battu par un de ses sujets, l'ancien ministre de l'Éducation, Amadou Ndam Njoya, un parent éloigné qui venait de créer l'Union démocratique du Cameroun (UDC) comme parti d'opposition. Cette affaire a laissé des traces mémorielles. Rétrospectivement, lors d'une enquête de 2021, elle faisait dire par exemple à un intellectuel de l'Ouest qu'« une telle situation ne peut que créer des frictions, des tensions entre l'autorité traditionnelle et les membres de la communauté [bamoun] », alors que, affirma-t-il, « la contestation d'un chef par ses sujets n'était pas imaginable dans le passé⁶¹ ». Toutefois, dans la même enquête, la fonction de la chefferie traditionnelle n'était généralement pas décriée en tant que telle. Selon la formule frappante d'un chef interrogé à ce sujet, elle serait, dans un pays manifestant un fort attachement aux identités ethniques⁶², à leurs langues et à leurs cultures spécifiques, « la seule autorité connue de tous⁶³ ».

La place formelle des chefs traditionnels a même été renforcée au niveau de chaque région par la loi 2019/024 du 24 décembre 2019 « portant code général des collectivités décentralisées ». Celle-ci a créé des « conseils régionaux », organes délibératifs de 90 membres devant comprendre obligatoirement « des représentants des chefs traditionnels élus par leurs pairs » (§ 275). En outre, dans le cadre d'un « statut spécial » accordé aux deux régions anglophones du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, en révolte armée depuis 2016 contre le pouvoir central, fut instituée une nouvelle « Chambre des

59. En France, à l'Hôpital américain de Neuilly, où il avait été évacué.

60. Les premières élections sénatoriales se sont déroulées en avril 2013, comme suite tardive de la nouvelle Constitution camerounaise de 1996.

61. M. Lasseur et F. Gaulme, *Les Identités plurielles au Cameroun entre tension et cohésion nationale*, Paris, Observatoire Pharos, 2022, p. 74. Propos d'un enseignant anonyme de Bafoussam, recueillis en octobre 2021 par des étudiants de l'Université catholique d'Afrique centrale (UCAC) à Yaoundé au cours d'une enquête reposant sur des entretiens semi-directifs.

62. *Ibid.*, p. 43.

63. *Ibid.*, p. 20.

chefs » (*House of Chiefs*) de 20 membres (§ 237, 336 à 339), par un retour plus symbolique que réel à l'esprit de la colonisation britannique et à son héritage.

Enjeux convergents au « Septentrion »

Le degré de reconnaissance officielle de « chefferies traditionnelles » par un État central lointain ou faiblement représenté par le système préfectoral sur le terrain est loin cependant d'être le facteur déterminant de leur vitalité ultime et du respect dont elles bénéficient encore localement. C'est une évidence dans l'ouest du pays pour le sultanat bamoun et plus encore, face à des enjeux multiples, pour les chefferies de 1^{er} degré du « Septentrion », l'ancienne « province du Nord » du temps de l'indépendance, divisée depuis 1983 en trois « régions » : Adamaoua, Nord et Extrême-Nord. Cet ensemble largement sahélien⁶⁴ est limitrophe du Nigeria à l'ouest et du Tchad et de la République centrafricaine à l'est, dans des frontières particulièrement poreuses et ne correspondant nullement aux délimitations ethniques et aux limites des aires d'exercice des pouvoirs traditionnels. Ainsi, les trois chefferies kotoko (1^{er} degré) de l'Extrême-Nord bordant les fleuves Logone et Chari, sont qualifiées officiellement de « sultanats » tout comme celles qui se trouvent au Tchad voisin. La principale, Kousseri, est devenue une ville multi-ethnique de plus de 200 000 habitants qui fait face à la capitale tchadienne, N'Djamena, dont elle est inséparable. De même, ce que l'administration camerounaise désigne comme des « lamidats », terme qui ne s'applique qu'aux chefferies peul dont le souverain porte le titre de *lamido* (pluriel *lamibe*), sont profondément liés sociologiquement et culturellement au Nigeria, épïcêtre de ce qui fut au tout début du XIX^e siècle, avant donc la colonisation, le califat de Sokoto du djihadiste Usman dan Fodio : la région camerounaise de l'« Adamaoua » n'est géographiquement que la suite orientale de l'État nigérian de l'« Adamawa » qui tous deux tiennent leur nom de celui d'un ses lieutenants du calife. De part et d'autre de la frontière, dans une zone très morcelée ethniquement et religieusement entre musulmans et chrétiens, la principale langue véhiculaire n'est toujours ni le français ni l'anglais, mais reste bien le « foulfouldé », la langue des Peul.

Dans ces espaces très ouverts, où l'expansion démographique a conduit à l'installation de populations d'éleveurs comme d'agriculteurs jusque dans les zones protégées par l'administration (parcs naturels⁶⁵), la principale préoccupation depuis deux décennies est celle de l'insécurité. Celle-ci se

64. Dont la logique de formation territoriale est celle d'un couloir vers le lac Tchad exigé par les colonisateurs allemands avant la Première Guerre mondiale.

65. La seule région Nord aurait ainsi perdu « au cours des 40 dernières années environ 1 million d'ha de formations naturelles », selon R. Peltier, A. Akodewu *et al.*, « Rapport de la mission réalisée du 18 septembre au 2 octobre 2021. Diagnostic des pratiques agroforestières et de gestion des ressources naturelles dans la région du Nord (Cameroun) et proposition d'actions en matière de recherche et de vulgarisation », Montpellier, CIRAD, décembre 2021, p. 3 ; voir également, p. 31-32, les cartes de l'occupation des sols en 1986 et 2020.

caractérise par des phénomènes de « coupeurs de route⁶⁶ » et d'enlèvement en vue de rançons, mais aussi et surtout par l'activité autour du lac Tchad de la nébuleuse djihadiste désignée communément sous le nom de Boko Haram et qui persiste à l'état endémique en dépit des efforts militaires des quatre États concernés (outre le Cameroun, le Nigeria, le Niger et le Tchad).

La chefferie traditionnelle est impliquée dans cette lutte contre les djihadistes. Dans un climat d'effervescence religieuse apparu dès les années 1990, les vieilles cités kotoko sont touchées par un mouvement de réforme moderniste et salafiste critiquant le rôle de direction spirituelle des sultans, le caractère « impur » de l'islam local, voire la domination de l'aîné dans la famille étendue. Sur ce terreau du djihadisme armé de Boko Haram, ce dernier fut combattu à partir de 2015 en pays kotoko par des « comités de jeunes «vigilants» (*danzo*) encouragés par les autorités administratives et les chefs traditionnels » ou par des « chasseurs professionnels (*nkuradajie*) très intégrés à la chefferie⁶⁷ ». Ces chasseurs, qui sont à la fois des guerriers et des guérisseurs, avaient déjà été actifs dans la lutte antérieure contre les coupeurs de route⁶⁸.

Parmi les chefs confrontés en première ligne à Boko Haram et réagissant en prenant appui à la fois sur leur statut traditionnel et le potentiel de l'État moderne, au-delà des seuls « comités de vigilance », le cas du lamido de Kolofata, une chefferie de 2^e classe de la même région de l'Extrême-Nord en pays mandala, est particulièrement remarquable : ingénieur agronome, le Dr Seiny Boukar Lamine, également maire de sa commune, qui avait été enlevé avec sa famille dans son palais et retenu en otage par les djihadistes de juillet à octobre 2014, a opté ensuite pour ce qu'il décrit comme une attitude de « résilience ». Allant jusqu'à accueillir des ex-combattants démobilisés dans un cadre de DDR (Démobilisation, désarmement, réinsertion), il s'est appuyé sur les services sociaux pour gérer le triplement de la population locale du fait des réfugiés⁶⁹.

Face à Boko Haram et dans un pays dont « l'État est laïc », comme précisé dans le préambule de sa Constitution, mais dont la population est partout très croyante, l'une des forces des lamibè dans l'aire dominée par les Peul était traditionnellement le caractère inséparable de leur rôle politique et religieux. Cependant, dans un contexte de renouveau islamique et de grande fluidité des affiliations confessionnelles dans le Septentrion, certains imams se réclament aujourd'hui de la *Sunna* pour contester les directives et la légitimité religieuse des lamibè et des sultans qui demeurent des agents

66. C. Seignobos, « Le phénomène zargina dans le nord du Cameroun », *Afrique contemporaine*, n° 239, 2012, p. 35-59.

67. C. Seignobos, « Chronique d'un siège (2) Boko Haram dans ses sanctuaires des monts Mandara et du lac Tchad (2017) », *Afrique contemporaine*, n° 265, 2018, p. 99-115.

68. A. Mahamat, « Une confrérie face à Boko Haram, les chasseurs kotoko au Nord-Cameroun (Logone et Chari) » in E. Chauvin et al. (dir.), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD Éditions, 2020, p. 297-308.

69. Interview du lamido : « Kolofata a fait son deuil et revit avec beaucoup d'espoir », *Data Cameroun*, 13 septembre 2021, disponible sur : <https://datacameroon.com>.

administratifs⁷⁰ quand ils ne sont pas également des soutiens politiques déterminés du pouvoir central. Toutefois, le système de chefferie ternaire fonctionne encore pleinement dans les lamidats peul dont il est le trait caractéristique d'un pouvoir agissant traditionnellement par délégation : le *lamido*, assisté de ses *dogari*, coiffe le *lawan* qui supervise lui-même le *djaouro* au niveau villageois. Ceci permet, notamment dans les différends prenant une tournure judiciaire, de traiter les affaires au maximum localement et en tenant compte aussi des croyances en la sorcellerie qu'ignore une justice officielle⁷¹ héritée du colonisateur.

Vis-à-vis de cette dernière, la position éminente des lamibè leur assure également une protection automatique : en 2022, face à des affirmations d'inculpation pour assassinat répandues sur les réseaux sociaux, le nouveau lamido de Garoua, Ibrahim El Rachidine, un gendarme ayant fait carrière dans le renseignement, a pu les récuser officiellement dans un « communiqué » du lamidat assurant qu'« il n'était en rien dans ce qui se dit⁷² », ce qui mit fin à l'affaire.

Enfin et plus encore, c'est dans l'accès à la terre que se manifeste localement la force du pouvoir de la chefferie traditionnelle dans un climat d'« insécurité foncière » et d'« antagonismes politiques entre communes voisines, sous-préfectures, autorités traditionnelles des trois différents degrés, organismes publics aux intérêts parfois contradictoires⁷³ ». Dans la région nord, la puissance du lamido de Rey Bouba, détenteur d'un territoire plus grand que la Belgique (36 000 kilomètres carrés), constitue une sorte d'État dans l'État acquis par droit de conquête avant la colonisation, en constitue sans conteste l'exemple le plus achevé.

Son pouvoir s'est renforcé depuis le retour au multipartisme grâce au soutien inconditionnel du parti présidentiel dans ce cadre. Mais après la dernière réélection de Paul Biya en octobre 2025, le lamido de Rey Bouba et celui de Garoua s'accuseraient mutuellement d'avoir favorisé le principal adversaire du chef de l'État, Issa Tchiroma Bakary, un Peul de la province du Nord ayant fait de très gros scores localement⁷⁴. Quoi qu'il en soit de cette affaire et de l'impact effectif de ces accusations, le *Baaba* (ou « père » comme l'appellent ses sujets « sur lesquels il a droit de vie et de mort ») n'en continue pas moins à pratiquer ce qu'on a pu décrire comme « une espèce de paternalisme patrimonialiste⁷⁵ ». Il est « souverain dans son territoire.

70. M. Lasseur et F. Gaulme, *Les Identités plurielles au Cameroun entre tension et cohésion nationale*, *op. cit.*, p. 30, 31, 48 et 74.

71. *Ibid.*, p. 30-31.

72. Voir le communiqué (diffusé le 17 juin 2022) consultable sur : <https://237check.org>.

73. R. Peltier, A. Akodewu et al., « Rapport de la mission réalisée du 18 septembre au 2 octobre 2021 », *op. cit.*, p. 16 et 19.

74. Voir « Cameroun. Les chefferies du Nord déstabilisées par la montée en puissance d'Issa Tchiroma Bakary », *Africa Intelligence*, 22 janvier 2026.

75. G. L. Taghem Fah, « Crise d'autorité, regain d'influence et pérennité des lamidats peul du Nord-Cameroun. Étude comparée de Ray Bouba et Ngaoundéré », in C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.), *Le Retour des rois*, *op. cit.*, p. 266-288, p. 270.

Sa population le respecte et lui obéit⁷⁶ », certains voyant toutefois dans ce prétendu « respect » l'effet d'une violence symbolique⁷⁷ exercée par le lamido et non d'une soumission libre.

Maître de la terre dans le droit coutumier, le Baaba est intervenu dans les problèmes fonciers dans la première décennie du XXI^e siècle. Les agriculteurs autochtones qui étaient tous ses sujets, musulmans ou non, subissaient alors la pression de migrants « encadrés » par des structures para-étatiques et venus de l'Extrême-Nord pour cultiver du coton en fonction de la politique officielle de développement socio-économique du Cameroun, fortement appuyée par l'aide française. Selon un mode de gouvernement autoritaire qui conservait sa forme précoloniale, avec de puissants *dogari*⁷⁸, régentant en son nom des groupes de village, le lamido de Rey Bouba s'opposa avec succès dans l'arrondissement de Touboro à un bornage des champs, opération de développement rural que le « camp des dogari ultra » considérait comme une « atteinte à sa souveraineté⁷⁹ ».

Appuyés sur la continuité séculaire du système héréditaire de la chefferie coutumière, les lamibè du Septentrion camerounais ont pu également résister dans la durée aux effets négatifs pour eux d'un autre phénomène socio-économique, urbain cette fois, la réussite individuelle voire familiale de riches hommes d'affaires peul restant leurs sujets mais devenant plus riches qu'eux et affirmant alors un luxe ostentatoire. Le cas emblématique était, dans son « château » de Ngaoundéré⁸⁰, celui de Mohamadou Ousmanou Abbo (« Alhadji Abbo »), un *self-made man* devenu l'un des hommes les plus influents du Cameroun et décédé très âgé en octobre 2023, après avoir édifié un véritable empire agro-industriel. L'un des derniers actes politiques de ce patriarche respecté⁸¹ fut de réconcilier le nouveau lamido de Garoua, Ibrahim El Rachidine (voir *supra*), avec le Dr Mohamadou Bayero Fadil, un ambitieux homme d'affaires peul formé dans des universités américaines et héritier d'un *holding* de Douala. Violent accusateur d'une « dérive autoritaire » du lamido, ce dernier dut finalement se soumettre aux vœux du souverain traditionnel pour la désignation de l'imam d'une nouvelle mosquée que l'industriel faisait construire à Garoua.

76. *Ibid.*, p. 271.

77. S. Bayndaya Nazilao et J. Kamba, « Enjeux fonciers et dynamiques sociopolitiques dans l'arrondissement de Touboro », *Revue Della/Afrique*, numéro spécial, 2021, p. 386-398, p. 390.

78. Assimilés à une « armée privée » par I. Saïbou, « Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, n° 279-280, 2005, p. 853-877.

79. C. Seignobos, *Des mondes oubliés. Carnets d'Afrique*, Marseille, IRD Éditions/Paranthèses, 2017, p. 283-284.

80. Voir « Le château », film réalisé en 2018 par Lisbeth Høltedahl.

81. Voir notamment « Abus d'autorité : L'homme d'affaires Bayero Fadil avertit le Lamido de Garoua "Si vous voulez devenir le pharaon des temps modernes, sachez que cela se fera sur mon cadavre" », *237Actu.com*, 13 avril 2023, disponible sur : <https://237actu.com> ; B. Bertolt, « Le milliardaire Mohamadou Abbo à Garoua pour réconcilier Bayero Fadil et le Lamido El Rachidine », *Cameroun Web*, 13 juillet 2023, disponible sur : www.camerounweb.com.

Conclusion : une société de respect

On le voit, dans un pays comme le Cameroun où les identités ethniques et l'attachement aux traditions culturelles les plus anciennes des différents groupes restent très forts au-delà des adhésions massives au christianisme et à l'islam⁸² ou encore à de nouveaux modes de vie internationaux (téléphones portables et développement des réseaux sociaux), la reconnaissance politique forte des chefferies coutumières a renforcé incontestablement celle-ci ; tout particulièrement au cours des dernières décennies où le contraste est frappant avec l'évolution inverse qui fut celle du Burkina Faso avant d'évoluer très récemment sous les impératifs sécuritaires et la montée d'une idéologie « panafricaniste » au Sahel.

Néanmoins, au-delà des vicissitudes de leur relation avec des gouvernants nationaux civils ou militaires ici et là, ces pouvoirs traditionnels tiennent d'abord leur solidité interne de ce qu'ils représentent une « coutume » dont la force principale est d'exister, comme l'avait souligné Pascal. Ils s'imposent toujours comme tels dans l'Afrique d'aujourd'hui et c'est ce qu'exaltent très consciemment, face à l'État post-colonial et sa légitimité propre, les « musées des rois » de Foumban, au Cameroun, pour les Bamoun ou, plus modestement, celui d'Abengourou pour les Agni de l'Indénié en Côte d'Ivoire.

En deuxième lieu, le caractère religieux des pouvoirs traditionnels, leur sacralité sous ses diverses modulations, les oppose à des modes de gouvernement nationaux relevant d'un modèle international où le politique demeure, par définition, en dehors de la sphère confessionnelle, que ce soit ou non sous la forme extrême de la « laïcité » des constitutions francophones. C'est là un atout considérable dans un continent où les croyances de toute sorte restent extrêmement vivaces au niveau des pratiques sociales comme individuelles. On l'a vu nettement dans le cas du Septentrion camerounais.

Enfin, dans la conjoncture actuelle, les « chefferies » détiennent également une partie de leur puissance par leur contribution, directe ou indirecte et très variable suivant les cas, à la sécurité collective de territoires déchirés par de trop nombreux conflits locaux. Cette sécurité doit toujours s'entendre au sens large, en incluant le domaine du droit où les justiciables s'adressent plus aisément à elles qu'au pouvoir judiciaire d'État hérité des colonisateurs mais souvent absent, inopérant ou encore inadapté aux sociétés concernées.

82. Voir notamment M. Lasseur et F. Gaulme, *Les Identités plurielles au Cameroun entre tension et cohésion nationale*, op. cit.

Malgré de telles qualités structurelles, les chefferies sont pourtant loin d'être toujours des pôles effectifs de stabilité, souffrant de rivalités internes (lors des successions en particulier) comme d'attaques extérieures convergeant pour les affaiblir, qu'elles soient physiques de la part de mouvements réformistes armés ou intellectuelles avec les innombrables critiques dont elles sont devenues l'objet au nom du « progrès », de la démocratie ou du respect des droits fondamentaux. Un préjugé tenace veut qu'elles soient plus solides en milieu rural, mais l'expérience montre, notamment au Burkina Faso ou au Cameroun, le maintien de leur influence dans des villes africaines qui ne cessent de croître. Ce serait donc une erreur d'exclure les chefferies de la « modernité » car, fortes de leurs racines anciennes, elles ont su aussi évoluer avec leur temps, tout comme leurs dirigeants ont su acquérir de plus en plus une formation internationale, telle que celle de l'émir du Liptako au Burkina Faso.

Quel sera leur avenir ? Une hypothèse de travail pourrait être qu'elles subsisteront aussi longtemps que se maintiendra également, au niveau local plus encore qu'à celui d'un État-nation souvent en crise, une société de « respect », pour reprendre ici le vocabulaire de Walter Bagehot. Cela reviendrait à appliquer à l'Afrique actuelle le concept de « déférence politique » (*political deference*) qu'il avait forgé pour caractériser une *deferential nation* comme l'était alors, selon lui, l'Angleterre victorienne⁸³. Comme il le soulignait en effet « le respect est traditionnel ; il ne s'accorde pas à ce qui s'est révélé bon, mais à ce qui est reconnu comme ancien⁸⁴ ». Or, c'est bien là ce que l'on constate au sud du Sahara de nos jours.

En dépit des coups d'islamistes très critiques vis-à-vis de pouvoirs institués par des djihads antérieurs, comme de ceux de certains régimes militaires ou civils, ou encore d'attaques verbales de défenseurs d'un modèle démocratique international, la permanence de ce respect reste jusqu'à présent une évidence dans le cas des lamidats du Nord Cameroun et du Moro Naba au Burkina Faso, aussi bien que dans celui de l'Ashantehene au Ghana et de bien d'autres « chefferies traditionnelles » de pays anglophones aussi bien que francophones. Cette remarque semblant valable en milieu urbain tout autant qu'en zones rurales, leur disparition prochaine paraît improbable.

Leur maintien dans l'avenir sous une forme flexible, adaptée de manière pragmatique aux exigences de leur époque, pourrait constituer au contraire l'un des traits durables d'États subsahariens rejetant désormais une conception trop rigide de cette opposition entre « tradition » et « modernité » qui marqua durablement le temps des indépendances africaines.

83. W. Bagehot, *The English Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 33 : « what I may venture to call deferential nations ».

84. *Ibid.*, p. 36 : « Respect is traditional; it is given not to what is proved to be good, but to what is known to be old. »



27 rue de la Procession 75740 Paris cedex 15 – France

Ifri.org