

Sécurité d'en bas au Burkina Faso

Koglweogo, gardiens de la brousse, gardiens de la société ?

Security from Below in Burkina Faso. Koglweogo, Guardians of the Bush, Guardians of Society?

Ismaël Compaoré et Heidi Bojsen



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/31833>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.31833](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.31833)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 17 septembre 2020

Pagination : 671-697

ISBN : 978-2-7132-2829-2

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Ismaël Compaoré et Heidi Bojsen, « Sécurité d'en bas au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 239 | 2020, mis en ligne le 03 janvier 2023, consulté le 05 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/31833> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.31833>

Sécurité d'en bas au Burkina Faso

Koglweogo, gardiens de la brousse, gardiens de la société ?

Avec les attentats terroristes en 2016-2018 ciblant des hôtels haut de gamme et d'autres zones sécurisées au Mali, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, la question de la sécurité touche les élites économiques et sociales dans la région sous une nouvelle forme. Sur le théâtre des opérations lors de l'attentat du café-restaurant Aziz Istanbul à Ouagadougou en 2017, l'armée et les forces de sécurité ont rencontré des « assistants volontaires » inattendus : les Koglweogo.

Ce nom fait allusion aux groupes d'autodéfense qui ont vu le jour officiellement pour protéger l'environnement au Burkina Faso. Leur visibilité et leur importance en nombre n'ont eu de cesse d'augmenter dans les zones rurales depuis 2010. Cette année-là, les Koglweogo de Namissiguima ont reçu un récépissé leur donnant mandat pour « lutter contre le banditisme » et pour « améliorer l'état de sécurité des personnes et des biens »¹. Depuis 2016, ces groupes sont également actifs dans différents quartiers de Ouagadougou.

Le premier objectif de notre travail sera de présenter des témoignages de Koglweogo ainsi que des documents relatifs aux conditions qui ont mené différentes communautés à former des groupes d'autodéfense. Plusieurs contributions d'anthropologues et de politologues nous rappellent la complexité des notions d'« autodéfense » et de « vigilance ». La dernière notion renvoie souvent à une conception particulière de l'État qui reste contestée (Pratten & Sen 2007 ; Favarel-Garrigues & Gayer 2016 ; Fourchard 2018). Notre deuxième objectif sera donc de démontrer que, dans certaines circonstances, les Koglweogo contestent les institutions de l'État alors que, dans d'autres, ils collaborent avec ces mêmes institutions ou s'adaptent à elles. Pour les Koglweogo, l'ambivalence inhérente à la distinction entre « État » et ce qu'est la « société civile », tant discutée dans la science politique, notamment dans

1. Haut-Commissariat de la province de Yatenga, *Récépissé de déclaration d'association n° 2010-047/MATD 01 décembre 2010, régie par la loi 10/92/ADP du 15 décembre 1992. JO n° 51 du 23 décembre 2010.*

le contexte des sociétés africaines (Mamdani 1996 ; Allen 1997) n'est pas seulement une question théorique. Dans le présent travail, nous nous sommes inspirés de ce que Lund (2006) appelle les « institutions crépusculaires », étatiques aussi bien que non étatiques, dans sa description des alliances et des enchâssements entre divers agents et rationalités dans les domaines de l'État et de « la société civile » au Burkina Faso et au Niger. Côte, Soré et Zongo (à paraître) ont démontré qu'une analyse fonctionnaliste, qui expliquerait les conflits en référence à la seule faillite de l'État, risquerait de négliger l'analyse, pourtant capitale, des rapports de force entre les populations vivant différentes sortes de précarités et certaines institutions étatiques. En nous référant aux notions épistémologiques que nous retrouvons dans les langues burkinabè, (à travers les paroles de nos interlocuteurs et certains proverbes), nous nous intéressons à ces relations sociales qui font émerger des positions d'autorité et de pouvoir qui ont du sens pour la majorité des populations. Il en découle que l'État n'est qu'une institution de pouvoir légitime parmi d'autres.

Notre analyse se focalise sur les différentes stratégies d'adaptation déployées par les Koglweogo face à des attaques de populations par des bandits. Les associations agissent dans un espace qui requiert des interactions avec les forces de sécurité, l'administration publique, les autorités traditionnelles ainsi qu'avec la population burkinabè dans toute sa complexité (Kouraogo *et al.* 2016). Certains auteurs ont abordé cette question en se focalisant sur la confrontation entre, d'une part, le droit légitime de se défendre contre des voleurs et des « coupeurs de route » en l'absence d'un État efficace et, d'autre part, la dénonciation d'une violation des droits humains de certains groupes koglweogo (Da Cunha Dupuy & Quidelleur 2018 ; Hagberg 2018 ; Traoré 2019).

Dans ce contexte, nous mettrons en lumière la notion de sécurité et donc, ce que serait la violence légitime vue par le « bas » (Compaoré & Bojsen 2018). En utilisant ce terme, nous suivons l'exemple de Heitz-Tokpa (2019) dans sa distinction entre un positionnement « en bas », « au-dehors de » ou bien « encadré » par rapport au système étatique. Or, comme nous l'avons proposé ailleurs en faisant référence à la notion anglaise d'« *encompassment* » (Ferguson & Gupta 2002 ; Kirsch & Grätz 2010), le fonctionnement de beaucoup de groupes koglweogo révèle une dynamique relationnelle où ce sont plutôt ces derniers qui enchâssaient certains éléments judiciaires qu'on dirait appartenir au domaine de l'État plutôt que l'inverse (Bojsen & Compaoré 2019). Ainsi, se pose la question de savoir si les Koglweogo sont vraiment « en bas » ou « en dehors » du système étatique ou si c'est nous qui devons recalibrer nos définitions de ce que seraient le centre et la périphérie, le haut et le bas, « encadré » ou mis « au-dehors » dudit système.

Nous poursuivrons cette analyse en nous donnant comme troisième objectif d'observer comment les Koglweogo cherchent à établir la légitimité de leur fonctionnement à travers des stratégies d'adaptation qui impliquent la parole, le « spectacle » et les actions. Ces stratégies cibleraient les maux vécus et ressentis par les communautés concernées dans le contexte d'un État qui n'est pas nécessairement absent mais qui n'est pas non plus le centre « régalien » de référence.

Par le mot « parole », nous évoquons des discours, des lois, des réglementations et des délibérations menées dans l'espace public et qualifiés de « judiciaires » par les Koglweogo. Par « spectacle », nous n'entendons pas seulement la mise en scène ou en action mais la mise en « visibilité » de personnages et de symboles d'autorité utilisés pour « impressionner » le public. S. Hagberg (2019) a déjà établi le lien entre enjeux politiques et performances des traditions chez certains Koglweogo et Dozo. Nous poursuivrons cette enquête en nous rappelant que, dans différentes sociétés du monde contemporain, spectacle et référence aux traditions sont souvent combinés pour asseoir une autorité puissante, comme lors de l'investiture d'un chef d'État ou lors d'un rassemblement dans l'espace public, ou bien encore dans les reportages des médias.

Tenant compte de la problématique d'assurer une réinsertion sociale des délinquants et de combattre la précarité de la jeunesse comme l'une des causes de l'insécurité, nous nous demanderons en conclusion si les Koglweogo se positionnent en tant que mouvement social « d'en bas » ou si nous devons élargir notre schéma géopolitique pour bien comprendre la sécurité performée lors de la période couverte dans cette étude.

Le terrain et la méthodologie

Notre analyse est basée, d'une part, sur des entretiens et des observations menés et filmés de 2015 à 2017 pour la production d'un film documentaire anthropologique sur le monde des Koglweogo intitulé *Koglweogo Land* (Compaoré & Damiba 2017)². Elle se fonde, d'autre part, sur des enquêtes que nous avons menées en 2018 et 2019 dans les environs de Ouagadougou.

Notre démarche méthodologique se situe au carrefour entre le travail de documentariste et l'enquête anthropologique. Plusieurs membres de l'équipe ont fréquenté différents groupes de Koglweogo en les accompagnant dans

2. Nous insistons sur le fait que la production de ces données est survenue grâce à l'effort collectif de toute l'équipe travaillant avec Ismaël Compaoré et Luc Damiba et nous les remercions sincèrement de leur partage.

différentes activités, nuit et jour. De plus, nous avons entretenu un contact continu avec les Koglweogo et d'autres groupes de la société via les réseaux sociaux. Ceci a eu pour conséquence que la distinction entre présence sur le terrain et distance analytique, que le chercheur obtient en quittant le terrain, n'était pas un acquis. Tout comme les Koglweogo savaient enchâsser certains éléments du système étatique, nous étions aussi des cibles de leurs stratégies de communication (Bojsen & Compaoré 2019), ainsi que de ceux qui se disaient « pro- ou anti-Koglweogo » (Kouraogo *et al.* 2016).

Les entretiens semi-structurés menés pour le film ont été structurés de façon identique dans les quinze localités visitées (Fada, Bogandé, Thion, Logobou, Kodjéna, Natiaboali, Rassamkandé, Léo, Ouagadougou, Arbolle, Boulsa, Pensa, Kerboulé, Kelbo, Arbinda), réparties dans sept régions (Est, Centre-Sud, Centre-Ouest, Centre, Nord, Centre-Nord, Sahel) du Burkina Faso tout en incluant certaines questions qui concernaient des problématiques particulières à chaque localité. Les enquêtes menées en 2018 et 2019 portaient également sur les problèmes du terrorisme et sur les choix d'adaptation des Koglweogo suite aux débats « chauds » dans les médias entre 2015 et 2017. En dehors des Koglweogo et des chefs traditionnels, nous avons également eu des entretiens avec des victimes des Koglweogo, des éléments des forces de défense et de sécurité (FDS), des organisations de droits humains, des fonctionnaires, des commerçants, des éleveurs, etc., dans les localités citées, afin de vérifier et d'approfondir certaines informations et observations.

Les questionnaires et le travail de codage des « paroles » et des vidéos ont cherché à mieux appréhender les propos et les pratiques non verbales qui traduisent ce que représentent les thèmes suivants pour les Koglweogo et leurs communautés : 1) la « sécurité » ; 2) la généalogie de leur rapport à l'État ; 3) les sanctions et la légitimité.

L'État comme garant de la sécurité? Les conditions de l'insécurité

Selon Goldstein (2010), la recherche sur la « sécurité » doit toujours se situer par rapport au rôle de l'État dont la légitimité dépendrait justement de sa capacité à garantir la sécurité dans un contexte culturel et historique spécifique. Or, notre étude se fonde d'emblée sur cette complexité puisque les expériences de ce que seraient la « sécurité » et la légitimité de l'État sont très différentes en zones rurales et en ville, et d'une communauté à une autre. Par exemple, depuis les Indépendances, affecter un fonctionnaire dans certaines zones rurales est perçu comme une punition tant par les agents que par les autorités. On retrouve aussi cette perception dans des pays voisins

du Burkina Faso comme le Mali et le Niger (Nyirabikali, Diarra & Maiga 2014 ; Thurston 2019).

Beaucoup de nos interviewés dans les zones rurales avaient le sentiment d'être de plus en plus délaissés par les FDS depuis 2006-2007. Pour d'autres, cet état de fait remontait à 2010. « On n'a jamais entendu parler d'arrestations de coupeurs de route dangereux par les FDS » nous a confié un Koglweogo en 2017.

Entre 2015 et 2017, plusieurs de nos interlocuteurs témoignaient que certains FDS souhaitaient se faire payer pour se déplacer ou pour poursuivre une investigation. Nombreux étaient aussi ceux qui rapportaient que, dans de nombreux cas, les FDS ne travaillaient pas la nuit et qu'ils arrivaient généralement trop tard en cas d'infractions qualifiées d'actes de grand banditisme tels que les braquages et autres attaques à main armée.

Dans toutes les régions de nos enquêtes, les communautés déclaraient avoir vécu un nombre croissant d'attaques à main armée sur les routes, les marchés, voire dans les domiciles et les infirmeries ainsi qu'une augmentation du nombre de vols de bétail, de biens et d'argent depuis environ 2010. Cet accroissement de vols et d'attaques violentes avait fini par rendre la vie sociale et commerciale assez difficiles à supporter.

Plusieurs témoignages permettaient de comprendre que la vie chère, le chômage et l'absence de perspectives d'avenir claires étaient parmi les causes principales des problèmes de banditisme. Un Koglweogo précisait :

Les emplois ici sont précaires, c'est des petits travaux dans les chantiers de construction, etc. Dans les campagnes, c'est grave, après les récoltes, c'est la merde. C'est pourquoi vous voyez qu'à tout moment les villageois migrent vers la ville [...]. La capitale n'arrive pas à absorber toute cette demande. Moi je pense que les mauvaises conditions de vie sont une des raisons fondamentales. Ils sont jeunes et fougueux, mais comme ils n'ont rien, ils sont bien souvent tentés de voler, lorsqu'ils regardent avec envie certaines choses. Lors des campagnes électorales, on leur fait beaucoup de fausses promesses qu'ils sont tentés d'obtenir par la force.

Le vol et le banditisme sont des crimes beaucoup plus graves dans des communautés où la possession d'une chèvre peut être décisive pour la survie. À Logobou, on trouvait des femmes qui s'étaient enrôlées dans les Koglweogo. Une veuve, vivant dans la précarité, nous a confié s'être engagée dans les Koglweogo dans l'objectif de protéger son bétail, sa vie, ainsi que la vie de ses enfants car la situation était devenue intenable.

À Bogandé, des commerçants dormaient dans les arbres au lieu de se coucher dans leur maison, afin de pouvoir échapper aux bandits en cas de

braquage. Sa majesté Yempabou, chef coutumier de Bogandé et ancien député à l'Assemblée nationale, nous a raconté que la pratique des funérailles a dû changer pour que tous les participants puissent rentrer chez eux avant la tombée de la nuit. Le chef koglweogo de Bogandé, H. D., nous a confié que même les fonctionnaires avaient peur d'être affectés dans la province de la Gnagna, ce qui était confirmé par certains d'entre eux sur les lieux. Avant l'installation des Koglweogo, les populations craignaient à tout moment, de jour comme de nuit, d'être attaquées aussi bien sur la route qu'à domicile.

Dans ce contexte, il est intéressant de garder en mémoire que les unités de police municipale ont été installées à partir de 1995, avec la décentralisation (Wisler 2011). En 2003, cette initiative s'est poursuivie par l'introduction de la police de proximité, dont la fonction a été précisée par un décret en 2005. Des Comités locaux de sécurité (CLS) ont vu le jour au Burkina Faso, inspirés par les conseils de sécurité, connus en France et en Belgique et, dans certains cas, par les comités de « vigilance » locaux des années 1970 (Kibora *et al.* 2018). Comme dans d'autres projets lancés dans le cadre de la décentralisation, l'intention était de rapprocher la police des citoyens et de mobiliser les savoirs et compétences des communautés locales. Cependant, les CLS fonctionnaient plutôt comme des « structures dormantes », qui n'étaient pas réellement ancrées dans les communautés locales, puisque plusieurs personnes clés n'en étaient pas membres, comme, par exemple, les fonctionnaires de la police municipale. En 2009, 156 des 350 départements administratifs au Burkina Faso n'étaient toujours pas couverts en permanence par une force de sécurité intérieure. Sur l'ensemble du territoire, la densité policière était d'un policier pour 2 000 habitants (Wisler 2011).

Wisler (2011 : 52) parle des « polices informelles » qui « ont souvent leurs racines dans des pratiques ancestrales » — les Dozo étant un cas particulier mais pas le seul modèle. D'autres polices semblent se constituer plus spontanément. Au passage, il fait remarquer que ces structures locales « jouent également un rôle non négligeable » dans ce qu'il appelle le « *green policing* », activité qui concerne « la préservation de l'écosystème dans des zones fragiles et vulnérables » et qui cherchent par ailleurs à se faire reconnaître par l'État (*ibid.* : 52). En effet, les projets de reforestation ont fait paraître le nom Koglweogo parmi les ONG qui ont reçu des soutiens pour protéger les forêts contre la coupe abusive du bois et les chasses illégales (Bruyninckx 2004)³. Si certaines associations

3. Voir notamment le rapport annuel 2009 de l'ONG New Tree qui parle d'un groupe koglweogo dans la région du Centre depuis 2003 : Franziska Kaguembèga-Müller, « Régénération naturelle assistée de bosquets familiaux et activités génératrices de revenus à travers les produits non ligneux au profit des populations rurales », 2009, annexe 1, p. 1, <https://www.equatorinitiative.org/nomination_documents/142282_Rapport%20annuel_newTree_2009.pdf>.

koglweogo ont opté pour mettre en œuvre, en plus de la protection de forêts, les mesures de sécurité contre les bandes armées au cours des années 2000, d'autres se sont prononcées contre cette démarche (Neya 2016).

Cette relation entre les groupes d'autodéfense, les ONG et les associations qui œuvrent pour la protection de l'environnement peut surprendre. Cependant, elle est tout à fait normale dans les ontologies locales selon lesquelles la sécurité est seulement garantie pour ceux qui maîtrisent tout un répertoire de différents outils et technologies qui permettent d'agir avec succès dans la brousse, dans les espaces du mystique, de l'invisible, aussi bien que dans l'espace social (Lüning 2007 ; Ferrarini 2014 ; Kibora *et al.* 2018 ; Soré 2019).

Dans nos entretiens, nous avons pu confirmer les constatations d'autres chercheurs : dans les langues locales, la sécurité ne réfère pas uniquement au fonctionnement des FDS, mais aussi au bien-vivre ensemble, à la bonne éducation, à la façon de « dire et accepter (entendre) la vérité », ainsi qu'à l'accès à la nourriture, à l'eau et aux activités nécessaires pour les obtenir (Hagberg *et al.* 2017). Or, la légitimité de l'État et des autorités comme garants de ces sécurités est gravement mise en cause par la perception répandue selon laquelle ceux qui entrent en politique le font pour s'enrichir personnellement. Le terme français « politique » est inséré au djoula, au mooré, ainsi qu'à d'autres langues du pays depuis longtemps. Dans plusieurs de ces langues, son sens est assimilé au mot « mensonge ».

Une autre source d'insécurité résiderait dans les Programmes d'ajustements structurels (PAS) des années 1990. Ces mesures ont occasionné une croissance des prix des vivres, transports, communications, etc., ce qui a sévèrement touché la plupart des Burkinabè et surtout les jeunes. Dans les années 2000, les protestations contre la vie chère se sont multipliées (Hagberg 2002 ; Harsch 2009 ; Hilgers & Loada 2013). Même ceux qui réussissaient à trouver un travail en ville vivaient une situation de plus en plus précaire avec un système de sécurité sociale qui ne correspondait pas à la vie et aux conditions sociales des employés⁴ (Domba 2009 ; Ilboudo 2011).

D'autres formes d'insécurité relevaient souvent des disputes liées au foncier et à l'accès à l'eau. La vie chère et la disparité croissante entre ceux qui n'avaient rien et ceux qui avaient beaucoup engendraient des vols et des attaques à main armée, lesquels sont devenus de plus en plus récurrents en zones rurales et dans les grandes villes. Même les forces de sécurité en étaient victimes.

4. Caisse nationale de sécurité sociale (CNSS), 2017, « Forum national sur la retraite », <<http://www.cnssbf.org/>>.

Le fonctionnement des Koglweogo

Selon les observations de chercheurs et selon les Koglweogo eux-mêmes, ceux-ci intervenaient dans les cas de vol, braquage et « coupage de route » (Da Cunha Dupuy 2017 ; Bojsen & Compaoré 2019 ; Traoré 2019). Ils agissaient à la fois comme « policiers »⁵ et enquêteurs, juges et exécuteurs des sanctions légitimes — selon eux — au nom de ceux qui bénéficiaient de leur protection. Certains groupes ont également pu arrêter des terroristes qu'ils ont ensuite livrés aux FDS.

Au niveau global, les Koglweogo ont identifié trois types de pratiques : la dénonciation, l'enquête et le flagrant délit dans l'identification des voleurs. La dénonciation intervenait quand un justiciable, relevant de l'espace territorial d'un groupe koglweogo ou d'une localité où il n'y avait pas de Koglweogo, venait déposer une plainte contre un individu qu'il accusait d'avoir volé son bien ou après une attaque à main armée. Dans le premier cas, les Koglweogo tentaient alors de vérifier la véracité de l'accusation.

L'enquête sous forme de vérification passait par une convocation de l'accusé au siège des Koglweogo ou par son interpellation. S'il prenait la fuite, une pression pouvait être exercée sur un membre de sa famille jugé très proche de l'accusé. D'une localité à l'autre, nous avons pu constater une variation du fonctionnement de ces mesures de pression pour obtenir un aveu, mesures qui ont pu servir à soutenir ou à fragiliser le degré de la présomption d'innocence. La distinction entre enquête et jugement n'était pas toujours très claire.

Ainsi, l'enquête usait de méthodes « douces » et « fortes » qui étaient généralement déployées simultanément. La méthode « douce » consistait à procéder à l'infiltration dans la localité ou à l'interrogatoire des victimes ou de personnes qui connaissaient très bien les différents réseaux de malfaiteurs. En août 2016, un Koglweogo a infiltré et ensuite participé à l'arrestation d'un réseau de délinquants transfrontalier qui opérait entre l'est du Burkina Faso, le Bénin, le Togo, le Ghana et le Niger et qui avait pour cible les boutiques de transfert monétaire et les cars de transport de voyageurs.

La méthode « forte », quant à elle, consistait en une attaque à main armée contre les présumés coupables. Il s'agissait de procéder à un ratissage à l'image des « opérations coup de poing » des FDS. Elle a été beaucoup utilisée par les Koglweogo du Centre-Ouest, notamment ceux de Léo.

5. Nous mettons le terme « policiers » entre guillemets parce que les Koglweogo se désignaient par le mot *wuibseh* (terme mooré pluriel pour « soldats qui protègent le royaume ») et non pas par les mots « policiers » ou « gendarmes », tandis qu'ils utilisaient par ailleurs d'autres termes du vocabulaire étatique républicain.

Le flagrant délit semblait être facile à gérer pour les Koglweogo lors des patrouilles dans leurs zones d'intervention, de jour comme de nuit. Selon K. N., conseiller koglweogo de Léo, dans le cas d'« une arrestation d'un délinquant la main dans le sac, il n'y a pas de jugement »⁶. Cela signifie que l'exécution de la sanction était immédiate.

À Léo, un groupe de personnes, nommées juges du groupe, avait pour tâche d'interroger et de juger les présumés coupables. D. M. était l'un d'eux. « Nous sommes un noyau de trois juges et chacun a son temps d'interrogatoire. Après, nous nous retrouvons pour vérifier si les propos recueillis ne sont pas contradictoires. Si nous avons les mêmes informations, c'est que le voleur reconnaît son forfait », confiait-t-il. La décision des juges a été validée par un collège de « conseillers » avant l'application de la sanction. Le conseiller de Léo nous a présenté plusieurs exemples où les conseillers avaient reformulé des décisions qui n'avaient pas suivi le code des Koglweogo.

Durant la période 2016-2017, la violence physique a été généralement utilisée pour obtenir des aveux. La forme la plus souvent rapportée aussi bien par les victimes que par les Koglweogo eux-mêmes consistait à fouetter les accusés avec des branches de tamarinier, un mode de pression et de punition qu'ils disaient « traditionnel ». S'ajoutait à cela le fait d'être ligoté et attaché à un arbre et d'y rester pendant un nombre indéterminé de jours, voire plusieurs semaines, dans les mains des Koglweogo pendant que l'enquête suivait son cours.

Certains groupes, proches des autorités politiques et administratives, que nous qualifions de branche modérée des Koglweogo, ont officiellement affirmé avoir arrêté la flagellation publique, mais continuaient de percevoir des amendes comme punition. D'autres groupes, en plus de la flagellation publique et l'imposition d'amendes, ajoutaient une dimension mystique à la punition qui pouvait être utile à la réinsertion sociale de la personne jugée coupable. Cette dernière devait promettre devant les fétiches du village de ne plus voler sous peine d'une mort immédiate. On lui imposait ensuite fréquemment un tour du marché pour une cérémonie d'humiliation publique avant de la libérer. Dès lors, c'étaient les ancêtres qui surveillaient la personne. Les Koglweogo de l'Est, notamment ceux de Bogandé, étaient adeptes de ce genre de pratiques lors des enquêtes en 2016 et 2017, comme l'expliquait H. D, leur président : « S'il ne respecte pas son serment et recommence à voler, s'il a la chance de ne pas mourir, nous allons le retrouver le jour même de son forfait. Si au bout de 13 jours nous ne le retrouvons pas, il mourra le 31^e jour. »

La pratique des amendes, de la torture et des sévices corporels, de l'humiliation publique et, dans certains cas, de l'obligation de rester honnête

6. Concernant cette citation, voir aussi COMPAORÉ (2016).

au risque de subir une mort mystique apparaissait sous diverses formes dans les différentes régions, même si une harmonisation semblait être en train de se réaliser lors de nos visites. Ainsi, nous avons eu accès à un document auquel se référaient les groupes koglwego comme à une sorte de code pénal. Ce document fixait les peines pécuniaires en fonction de la nature de l'infraction commise. La parole orale des enquêtes rejoignait ici une parole écrite. Les deux sortes de paroles, complétées par des références au monde spirituel, étaient alors déployées dans les spectacles publics lors des insertions cérémonielles d'un *leader*, lors des procès contre des accusés et des sanctions éventuelles.

Or, les dérives étaient parfois mortelles : dans la nuit du 17 février 2016, les Koglwego de Sapouy battaient à mort un présumé voleur de bétail. La même année, un catéchiste à Léo était retenu pour avoir refusé de payer une cotisation et ensuite une amende aux Koglwego. Un jeune vendeur de bétail, accusé et torturé à Natiaboani, gardait toujours des séquelles de sa détention et restait dépendant des médicaments et d'une surveillance de sa famille. D'autres encore étaient décédés suite aux traitements qu'ils avaient subis. Depuis 2018, la dénonciation de ces dérives s'est vue encore compliquée par l'augmentation des conflits intercommunautaires ou personnels.

Malgré leur installation officielle dans les villages et le fait qu'ils aient opéré une sécurisation remarquable dans beaucoup de régions, les Koglwego, à cause de ces dérives, n'étaient pas approuvés par tous dans les villages concernés. Lors des conversations informelles dans les sites nommés, on entendait souvent : « Soit l'on est pour [les] Koglwego, soit l'on se tait. »

Les sévices corporels étaient souvent défendus et expliqués par des références à des pratiques traditionnelles et mystiques tout en constituant une violation des droits humains. Or, selon la perception des populations, la violation de ces droits existait non seulement dans certaines écoles, mais également au sein de la police et dans les prisons (Hagberg 2007; Harsch 2009 ; Chouli 2015). Ainsi, une partie des soutiens des Koglwego étaient d'avis que l'expérience de la violence était inévitable. Soit on souffrait de la violence aléatoire des bandes, soit on subissait la violence dans les prisons, où elle était commise en cachette, soit on acceptait la violence des Koglwego. Au moins ces derniers la pratiquaient-ils au vu et au su de tous. Or, comme le précisait un *leader* koglwego en 2017, cette transparence de la pratique « juridique » était en train de se modifier : « C'est pour cela [l'accès public] qu'il y a autant de débats sur nos méthodes » et il ajoutait que, dorénavant, leur intention était d'« agir dans la discrétion ». Ainsi, une nouvelle stratégie d'adaptation consisterait à ne plus mener les pratiques judiciaires et les sanctions en prenant la communauté à témoin. Dans ce cas, les Koglwego

concernés risquaient de faire ce que les populations reprochaient à la police, à savoir exercer la justice et les punitions en cachette. Ils pourraient alors ironiquement se rapprocher d'un régime de « double façade », caractéristique attribuée au régime de Blaise Compaoré dans sa façon de se faire passer pour démocratique aux yeux du public (Hagberg 2010). Or, il nous semble qu'il était tout autant question de la mise en œuvre d'un encadrement et d'une alliance avec l'État que les Koglweogo auraient souhaité exécuter en « transparence » mais qui se trouvait reléguée dans le domaine « crépusculaire » (Lund 2006). C'est ce que nous expliquait le porte-parole d'un autre groupe en 2019 :

Mais aujourd'hui, nous avons modernisé le travail, parce que les droits de l'Homme et la police ne sont pas d'accord avec nous. Ils nous disent que si nous faisons subir des sévices à ceux que nous saisissons, eux ne les soigneraient plus. Il faut donc appliquer d'autres méthodes efficaces, sans torturer, mais avec quelques coups de fouet, à la limite. Il y a des méthodes qui font parler plus que la torture, que nous détenons. Il ne s'agit pas de gris-gris ici, même si c'est possible. Seulement cette méthode prend beaucoup de temps, sinon les voleurs sont très souvent bien armés.

Concernant les catégories religieuses, la majorité des groupes disaient s'appuyer sur les pratiques mystiques qui étaient souvent intégrées aux religions confessionnelles. La grande diversité de fonctionnement entre les multiples localités semblait connue et respectée :

Nous appliquons bien évidemment nos coutumes et rites tels que les sacrifices de poulets pour l'intégration dans notre regroupement [...]. Ailleurs, il s'agit souvent d'intégration au nom du Coran ou de la Bible, sans plus. Les sacrifices et rites auxquels nous souscrivons ne sont pas appliqués par tous les Koglweogo.

La constitution de langues légitimes face à la langue de l'État-ité ne se faisait pas selon des entités linguistiques ou ethniques « pures », ni selon la distinction État/modernité-tradition. La légitimité dépendait plutôt d'une cohérence entre paroles (de plusieurs langues) et actions qui mèneraient à une augmentation de la sécurité sous toutes ses formes, tout en déployant des registres discursifs qui auraient du sens pour la communauté locale.

La langue de l'État-ité face à d'autres langues légitimes

Si les différentes sortes de mouvements sociaux et d'autres organisations de la société civile (osc), typiques dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest (Sylla 2014), maîtrisent ce que Hansen et Stepputat (2005) appellent la

langue d'« État-ité » (« *Stateness* »), ceci n'est pas le cas pour ceux qu'ils prétendent représenter. Le Burkina Faso reste un pays qui a un très faible taux (30 % net) de scolarisation quand on considère l'accès au deuxième cycle⁷. En conséquence, près de 70 % des citoyens sont exclus des conversations démocratiques formelles sur le système judiciaire et des raisonnements sur la sécurité (Tarr 2017). Il convient néanmoins ici de souligner qu'avec l'avènement des émissions interactives dans les radios en langues locales, les populations sont de plus en plus à même de critiquer et de proposer des solutions aux autorités. C'est pourquoi, il nous paraît central de s'intéresser à la manière dont on parle d'autorité et de sécurité dans les langues parlées par les populations⁸.

En ce qui concerne la notion de « sécurité », elle pourrait se traduire par le terme mooré « *bãane* », souvent utilisé dans la phrase « *Wend na gãneg-y bãane* » (« Que Dieu fasse que vous dormiez en sécurité, en paix », ou « Que Dieu veille sur vous ! »). En ffulde, nous retrouvons le proverbe : « *Yimbe mboodube ina keewi, de gooto mbaawudo koo Alla tan* » (« Les gens de bien sont nombreux, mais le seul puissant est Dieu ») (Gaden 1931 : 271). Autour de cette conception de la sécurité, on peut aussi considérer les proverbes mooré : « *Bium zem taab, n kènd nayri* » (« Ce sont ceux qui croient avoir raison qui vont à la cour du roi ») ; « *Bumb kô n maan nang biig a ma poor zug ye* » (« Rien de mal ne peut arriver au petit du scorpion sur le dos de sa mère ») (Damiba & Naré 1999 : 63) ; ou bien, en ffulde : « *Soko sangere gawima tangel, badi wuro* » (« Si la proie dédaigne la bête de proie, elle est près du village ») et « *Ñawdo wi'anooma : "Alla ko mboodudo", wii: "Hikka, laaban"* » (« Un malade à qui l'on avait dit : "Dieu est bon", dit "cela sera clair demain" ») (Gaden 1931 : 275)⁹.

Ces proverbes et d'autres qui leur ressemblent font office de paroles d'autorité dans des contextes où Dieu, le chef et les parents sont des garants légitimes de la sécurité. Dans la pratique quotidienne, le chef traditionnel reste le garant de la stabilité et de la paix sociale pour la plupart des Burkinabè (Kibora 2012). Les réponses de nos interviewés ont confirmé les analyses de ces chercheurs qui ont déjà souligné l'importance de l'ancrage des Koglweogo dans d'anciens systèmes spirituels et de défense communautaire qui datent de bien avant l'époque coloniale (Kibora *et al.* 2018 ; Soré 2019). Obtenir

7. UNESCO, « Burkina Faso. Éducation et alphabétisme », 2019, <<http://uis.unesco.org/fr/country/bf>>.

8. Faute d'espace, l'on se restreint ici au mooré, parlé par environ 50 % de la population et au ffulde parlé par environ 10 % de la population, parmi les plus de 60 langues usitées au Burkina Faso.

9. L'actualité et la pertinence des proverbes ont été confirmées par des personnes parlant les deux langues dans différentes régions du Burkina Faso.

la protection d'une autorité est certes important mais la sécurité requiert également une aptitude à nouer des alliances avec d'autres villages, avec des bergers qui pourraient communiquer des informations sur ce qui se passe ailleurs, autant qu'avec des animaux totémiques ou des génies. De la même manière que les proverbes évoquent des repères spatiaux de la brousse, du village, d'une ou plusieurs autorités protectrices et comportent une dimension spirituelle, nous constatons que les Koglweogo cherchaient avec habilité à établir des alliances avec des agents de ces mêmes repères. S'ajoutait à cela l'arène des réseaux sociaux à laquelle nous étions associés. Nous savions donc que nous étions nous-mêmes un repère sur lequel ils tentaient d'agir (Bojsen & Compaoré 2019).

Pour revenir aux proverbes, nous constatons qu'ils instaurent le fait de dire la vérité comme un principe suprême. Cependant, dire la vérité devient difficile quand la nécessité de nouer des alliances avec les puissants s'impose. Or, la bienveillance du protecteur puissant n'est jamais un acquis et c'est pourquoi la solidarité avec les proches du village semble une valeur à entretenir jusqu'à la mort. Cette tension latente entre, d'une part, la vérité et la solidarité avec les proches et, d'autre part, la nécessité de nouer des alliances avec des acteurs puissants dont les motivations sont insondables, est également une condition fondamentale pour le chef. Ce dernier reçoit son pouvoir des ancêtres et des divinités, et l'autorité dont il jouit de ce fait requiert qu'il assume une fonction de redistribution, étant le chef de tout le monde, et ce, sans parti pris.

Quant au mot « *koglweogo* », il signifie littéralement « gardiens de la brousse ». Or, le terme *weogo* est polysémique et ne prend son véritable sens que selon le contexte social et historique de la localité. Selon Rassam Kande¹⁰ Naaba, chef coutumier et président national¹¹ des Koglweogo du Burkina Faso, le fait que des personnes d'horizons divers se rassemblent autour d'un idéal commun, d'un événement heureux ou malheureux comme les baptêmes (peu importe la confession religieuse), les mariages, les funérailles etc., signifie que l'initiateur de la rencontre a cherché à rassembler le « *weogo* » et qu'il a « *kogle* » (participe passé), c'est-à-dire qu'il a protégé ses convives. Selon lui, « *koglweogo* » veut dire « rassembler des gens d'horizons divers pour les protéger ou les défendre ». Pour Moussa Thiombiano, alias Django, *leader* charismatique des Koglweogo de Fada N'Gourma, le terme veut dire « protégeons nos cités ».

10. Rassam Kande est un village situé dans la région du Centre-Sud.

11. Tous les Koglweogo du Burkina ne s'identifient pas à lui et certains groupes contestent même ouvertement son autorité. Nous reviendrons sur l'hétérogénéité interne des groupes koglweogo plus loin.

Cette négociation de sens précis est symptomatique du processus d'adaptation qui s'est exprimé différemment selon la localité : chez certains, le souci de préserver les bois sacrés est central, chez d'autres, c'est le fait d'établir une plate-forme collective et de renouer les liens sociaux qui prime, chez d'autres encore, c'est la protection de la cité, des domiciles et des biens qui est mise en avant. Dans toutes ces préoccupations, les paroles, le « spectacle », compris comme la représentation visuelle et les pratiques quotidiennes, sont étroitement liées.

Lors des événements publics tels que l'installation de Django comme chef des Koglweogo à Fada en avril 2016 ainsi que l'Assemblée générale des Koglweogo à Arbollé dans le Nord (en octobre 2016), à Logobou dans la région de l'Est en février 2017, la présence des communautés a été essentielle. Le téléphone portable était utilisé pour filmer ces événements spectaculaires. Les personnes importantes de la procession filmaient le public et faisaient des *selfies*. Le public faisait de même. Ainsi, l'impact du spectacle n'était pas restreint à son occurrence *in medias res* dans les sites et au moment des événements de l'installation et des assemblées ; il accédait à une existence élargie et se prolongeait sur les réseaux sociaux.

Les amulettes que portaient certains Koglweogo sur leur corps, les vêtements et les fusils augmentaient le pouvoir et le statut de ces images, dont certaines ont été ensuite imprimées et vendues. Tous ces éléments devenaient des objets convoités par les collectionneurs et les fans, comme cela a été observé à Fada en 2016. À côté des fétiches, l'on retrouvait souvent dans le répertoire visuel des Koglweogo une carte d'adhésion comportant une photo, un nom, un numéro de carte. À Léo, la carte représentait un torse d'une personne enchaînée sans que la tête soit visible. De même que nous avons constaté l'emploi simultané de paroles et de pratiques qui relevaient de l'ontologie républicaine et de l'ontologie dite traditionnelle chez le même individu, nous pouvions déceler ici également des symboles venant des deux domaines. La forme de la carte avec le nom et le numéro référait à la norme bureaucratique étatique, tandis que le choix du torse enchaîné et sans tête, peut-être issu d'Internet, suscitait plutôt des connotations liées à la torture.

Une telle adaptation entre ce que les interlocuteurs appelaient souvent « la modernité » et « la tradition » se négociait différemment d'un contexte à l'autre. Si certains cherchaient à être encadrés par l'État, d'autres groupes, que nous qualifions de branche radicale des Koglweogo, persistaient dans la pratique de la flagellation car, pour eux, « sans le fouet, il n'y a point de repentance », sans pour autant s'opposer explicitement à l'État.

Certains chefs, tels que le chef de Thion dans la province de Gnagna, ne voulaient pas soutenir l'installation des Koglweogo dans leur communauté.

Néanmoins, celui-ci faisait également preuve d'adaptation envers les Koglweogo en laissant entendre, en substance, qu'ils étaient les bienvenus pour procéder à des arrestations de voleurs dans sa localité, à condition qu'ils laissent leurs fétiches à la porte de son territoire puisque ces derniers ne seraient pas compatibles avec ceux de la communauté de Thion. Il précisait également qu'il n'avait rien contre les Koglweogo mais qu'il faudrait peut-être « moderniser » la pratique des amendes et des sévices corporels. Le chef de Thion était un policier à la retraite, ce qui expliquait sans doute sa capacité à combiner facilement la langue de la république et de l'État-ité avec la langue de la « tradition ».

La transparence de la sanction et la réinsertion sociale

Lors de nos enquêtes en 2016-2017, les actions des Koglweogo étaient publiques et les enquêtes comme les punitions s'exécutaient, dans la plupart des cas, sous les yeux des populations. Les présumés voleurs étaient attachés à leur siège à la vue de tous. Les jugements et les séances de punitions étaient publics et ouverts à tous, même aux enfants. À Bogandé, nous avons vu les Koglweogo utiliser leur téléphone pour filmer les accusés en possession de leurs armes ayant servi aux braquages. En posant des questions sur cette pratique, nous avons compris que c'était une façon d'assurer la transparence des actions et de les documenter, de combiner la parole, le spectacle et l'action pour soutenir la légitimité du processus. Tout se passait dans les langues des communautés. Dans la même localité, un individu jugé coupable a été obligé de traverser le village en slip en clamant, à l'aide d'un haut-parleur, sa culpabilité et son serment de ne jamais recommencer. Cette promenade a également été filmée par plusieurs Koglweogo et le public. La pratique de Bogandé faisait écho à la remarque du conseiller de Léo qui nous expliquait qu'il n'y avait pas de prison « parce que dans la prison la famille et le village ne voient pas ta honte ». Quand nous avons soulevé la question de l'utilité des tribunaux formels, les interlocuteurs ont souvent énoncé des paroles telles que « nous ne sommes pas allés à l'école », « cela va nous fatiguer, nous ne pouvons pas comprendre ce qui s'y passe ». Cela confirme l'étude de Tarr (2017) sur le rôle joué par la maîtrise ou non des langues dans les rencontres entre la population et les institutions étatiques.

Un témoin précise que, souvent, les populations soupçonnaient ou savaient que tel ou tel individu était un voyou, un voleur ou un braqueur. Dans ces conditions, ces personnes n'étaient pas les bienvenues dans les cérémonies publiques au village et elles ne trouvaient pas d'emploi. Lorsqu'elles étaient

arrêtées par la police, elles étaient souvent vite relâchées sans que l'on sache pourquoi. En revanche, suite à une repentance publique, les délinquants étaient pardonnés et réintégrés dans la communauté.

Quand certains Koglweogo étaient d'avis que sans fouet il n'y a pas de repentance, ces propos se référaient à un « souci de morale » (Hagberg 2019 : 181) et une « généalogie de l'éducation de l'enfant et de la jeunesse » que Gomis et Baba-Moussa (2013) considèrent comme un processus d'hybridation entre les pratiques et valeurs dites traditionnelles et celles de l'école et des forces de sécurité coloniales. Dans leur étude comparée du Sénégal et du Bénin, ils révèlent que les sévices corporels, la honte et le regret démontrés en public servent à resocialiser l'individu et restent souvent considérés comme légitimes dans le cadre de l'école publique. Cette acceptation reste assez répandue au-delà de l'espace de l'école également (Lange 2006 ; Garba 2007 ; Lompo 2009 ; Bojsen 2016)¹².

La rééducation opérait par une combinaison de paroles, de spectacle et d'actes. Lorsque nous avons interrogé les Koglweogo sur le fonctionnement de la rééducation et de la réinsertion sociale dans leur pratique, un porte-parole d'un groupe koglweogo dans la région du Centre a répondu que l'aspect éducatif les avait surpris :

Nous ne nous attendions pas à une question pareille. Vous voyez le jeune que j'appelais tout à l'heure, c'est un enfant que nous, Koglweogo, avons attrapé et fait asseoir ici même. Depuis, il est venu au moins 6 à 8 fois ici nous voir. C'est lui qui est allé acheter de l'eau et est venu me l'offrir et nous avons discuté ensemble. Il est en train de changer. Vous savez, on dit que tout change sauf les imbéciles. Tout homme est appelé à changer, selon qu'il le veuille ou pas. Nous, Koglweogo, ne sommes pas méchants. Nos pratiques visent à les faire changer, sans prétendre que nous soyons parfaits, c'est pour les ramener sur le droit chemin.

Après l'entretien, nous avons pu saluer un jeune homme dont le père était un fonctionnaire affecté à l'étranger. C'était le père qui avait envoyé son fils chez les Koglweogo pour une correction parce qu'il avait un penchant démesuré pour les jeux de hasard. À voir les vêtements et la coiffure du jeune

12. Les récits autobiographiques de Cheick Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë* (Paris, Éditions 10/18, 1961) et d'Amadou Hampâté Bâ, *Amoullé, l'enfant peul. Mémoires* (Paris, Actes Sud, 1991) suggèrent l'existence de rapports complexes entre les perceptions et les gestes de violence, d'éducation et d'affection qui ne sont pas encore bien développés dans la recherche. Ils décrivent des enfances et des jeunesses où le châtement corporel, s'il était accompagné d'une tendresse et d'un respect sincère, semblait moins destructeur qu'un châtement verbal humiliant ou systémique infligé par des agents qui ne daignaient pas vouloir comprendre le monde des jeunes et où les rencontres coloniales et postcoloniales compliquaient la banalité apparente de cette constatation.

homme, qui était assis sous un arbre avec deux autres jeunes accusés, il ne semblait manquer de rien sur le plan matériel. Un Koglweogo nous expliquait :

Un monsieur nous a envoyé son fils ici, et il est enchaîné depuis une semaine maintenant. Ce n'est pas une question de moyens forcément, car son père touche plus de deux millions par mois. Mais à force de ne pas pouvoir le garder « droit », il nous l'a envoyé. C'est un élève. Nous ne l'avons pas frappé, mais à force de rester là et de voir ce que nous faisons aux autres voleurs, il changera. Il faut un choix de bonne attitude et nous aidons à éduquer les plus jeunes aussi.

Dans d'autres groupes, certains parmi les Koglweogo étaient d'anciens voleurs repentis. Si l'État et les Koglweogo ont en commun d'offrir aux jeunes de devenir « soldats », ce rôle leur est également offert, mais dans des conditions encore plus lucratives, par les organisations criminelles et terroristes.

Les alliances avec ou face à l'État ?

Un groupe koglweogo qui se disait « modernisé » en 2019, reprenant ainsi les mots du chef traditionnel de Thion, nous racontait qu'il travaillait avec la police. Il s'était produit une alliance plus ou moins informelle avec un allié plus fort, comme dans les proverbes que nous avons cités. À la question de savoir quel était leur rapport avec les différentes autorités, avec la police, avec le chef traditionnel, et quelle était la place du mysticisme dans leur travail, ils répondaient :

Les Koglweogo collaborent avec les FDS et toute la population et mettent tout en œuvre pour que les activités soient menées dans le respect des normes [...]. Nous appliquons bien évidemment nos coutumes et rites tels que les sacrifices de poulets pour l'intégration dans notre regroupement. C'est dans la quête de la transparence que nous fonctionnons, et il est pratiquement impossible de venir ici en étant de mauvaise foi sans se faire démasquer. La sanction des mânes va emporter cette personne, avant même qu'il ne soit question des Koglweogo.

On constate ici, et dans d'autres conversations, un glissement naturel des outils (affordances) de la forme républicaine au répertoire mystique. Ayant suivi un autre groupe qui patrouillait la nuit près de Léo, nous savons que dans ce répertoire d'outils, certains sont matériels et d'autres sont de nature performative, peut-être à comparer avec ce qu'ont observé d'autres chercheurs chez les Dozos et Donsoya, où certaines expériences ne peuvent pas être verbalisées (Ferrarini 2014, 2016 ; Heitz-Tokpa 2019).

En effet, la protection par des alliances est un élément-clé de la mise en sécurité au Burkina Faso. Depuis l'étude d'Izard (1970), des recherches ont été menées sur les royaumes moaga et la division de l'autorité étatique entre les peuples autochtones tenga-biise et ceux qui venaient du Sud installer le pouvoir politique, les Nakombse. Ces recherches témoignent d'un appareil épistémologique précolonial dans lequel le pouvoir est conçu et pratiqué par le moyen des alliances, des négociations et des stratégies d'adaptation comportant différents processus d'identification et de relégation des populations dans les deux positions globales qui restaient donc dynamiques et hétérogènes (Lüning 2003 ; Nacanabo 2003 ; Ouédraogo 2003 ; Hilgers 2009). Dans son ethnographie de la ville de Koudougou au Burkina Faso, Hilgers a bien démontré que cette complexité mérite d'être considérée non pas comme un aspect folklorique du passé, mais comme un registre de pouvoir qui reste en vigueur et produit des alliances étroites et des perceptions de légitimité qui échappent ou s'adaptent aux registres républicains officiels. Il ne faut pas oublier les nombreuses constellations sociales dans lesquelles il n'y a pas de chef traditionnel mais plutôt un conseil de village, tantôt uniquement constitué d'hommes aînés, tantôt de représentants des jeunes, et des femmes également. Leurs stratégies d'adaptation et leurs choix d'alliance ne se font pas uniquement dans une mise en relation avec l'État mais aussi avec de multiples variations des cultures moaga (Hilgers 2009).

Si Thomas Sankara (président entre 1983 et 1987) a cherché à réduire le pouvoir des chefferies, perçues comme des systèmes féodaux et oppressifs, Blaise Compaoré (président entre 1987 et 2014) a opté pour une stratégie d'alliances, non seulement avec la chefferie (Beucher 2018 ; Antil 2019), dont certains représentants restent ainsi incontournables (Saint-Lary 2004 ; Hagberg 2007), mais aussi avec d'autres autorités ethniques et spirituelles (Thurston 2019). Comme l'ont constaté plusieurs chercheurs, l'appareil étatique ainsi que les institutions et les entreprises centrales du pays ont, de plus en plus, été sous le contrôle du président Compaoré, de sa famille et de ses proches. L'opposition politique a été cooptée à plusieurs reprises dans un régime « semi-autoritaire » (Hilgers & Mazzocchi 2010) ou dans une démocratie à « double façade » (Hagberg 2010). Cependant, nous aimerions insister sur la complexité de l'accusation de duplicité ou de « théâtre trompeur », lequel serait contrôlé par le chef d'État ou un chef traditionnel. La personnalisation du pouvoir chez le chef (du village ou de l'État) se fait par le moyen des alliances, comme cela a été décrit en détail par Beucher (2008, 2018). Le *naam* (« pouvoir » en mooré) que le chef peut garder à travers des alliances, ne reste valide que dans la mesure où les alliés perçoivent une mise en œuvre réelle de la solidarité avec eux également (Soré 2019).

Selon Loada (1999), c'est surtout avec l'assassinat du journaliste critique et très respecté Norbert Zongo, le « diseur de vérité », en 1998, que débute le déclin croissant de la légitimité du régime de Blaise Compaoré aux yeux du public. De plus en plus, les populations ont compris que l'autre volet du « code civil traditionnel », la solidarité avec les siens (avec le village entier pour un chef de village (Kibora 2018) et donc avec le pays entier pour un chef d'État) et la vérité, n'a pas été honoré par les pouvoirs publics. En donnant la priorité aux alliances avec des autorités puissantes, telles que les chefs d'État de la région et la communauté internationale, Blaise Compaoré a négligé les nombreux dictons ffulde et mossi qui parlent de la force du nombre. Par ailleurs, les voies par lesquelles les citoyens pouvaient participer à différents aspects de la politique de sécurité devenaient de plus en plus complexes (Saidou 2019).

Certains ont déjà souligné les affiliations politiques de bon nombre de *leaders* koglweogo avec les partis politiques tels que l'UPC, le CDP ou le MPP (Hagberg *et al.* 2019). Si des cas peuvent confirmer l'existence de telles affiliations, nos enquêtes ont révélé que ce n'est pas une tendance générale dans l'ensemble des localités que nous avons visitées depuis 2015. Dans certaines communautés, les Koglweogo ne sont pas installés par des chefs traditionnels, mais plutôt par le conseil et/ou les *leaders* spirituels locaux. Dans d'autres, si le chef traditionnel a favorisé l'installation des Koglweogo, il n'en est pas pour autant leur *leader*, mais occupe plutôt une fonction de conseiller ou d'allié spirituel grâce à sa connexion avec l'au-delà. De plus, ce ne sont pas tous les chefs, *leaders* de Koglweogo ou pas, qui ont bénéficié des réseaux d'alliance avec les autorités politiques et administratives. Certains chefs adoptent une posture non politique ou neutre face aux politiciens, d'autres militent ouvertement pour l'un des partis existants.

Certains chercheurs voient dans l'émergence des groupes koglweogo celle d'un mouvement social (Da Cunha Dupuy & Quidelleur 2018). Une telle catégorisation demanderait, à notre avis, une précision sur ce qu'on entend par « mouvement social » dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest. Une des caractéristiques fondamentales des mouvements sociaux serait leurs campagnes de revendication de certains droits ou d'améliorations des conditions de vie, campagnes qui prendraient la forme de manifestations dans les espaces publics. Le public ciblé par le « spectacle » d'une de ces campagnes serait à la fois la population générale et les autorités étatiques. En mobilisant les premiers, ce deuxième groupe serait plus apte à céder à la pression des manifestants (Tilly 2004 ; Sylla 2014). Certes, les installations publiques et spectaculaires des Koglweogo dans certaines localités en 2016-2017 semblaient correspondre aux quatre critères de Tilly (2004) définissant les campagnes d'un mouvement social :

dignité, unité, nombre et engagement. Néanmoins, une différence fondamentale avec le contexte européen, étudié par Tilly, persiste dans la mesure où les événements organisés par les Koglweogo dans l'espace public ne ciblaient pas, en premier lieu, l'État, ni même l'ensemble des Burkinabè. Ainsi, la plupart des actions « spectaculaires » des Koglweogo se présentaient comme des cérémonies d'installations d'une unité ou d'un *leader* koglweogo ou sous forme d'actions d'interrogations, de punitions ou bien d'accompagnement d'un voleur qui demandait pardon au village en public. Elles donnaient plutôt voix au constat partagé par la communauté, à savoir le besoin de se protéger face à l'incapacité de l'État d'assurer la sécurité. Au lieu donc de s'inscrire dans un rejet de ou une confrontation avec celui-ci, la dynamique des groupes d'autodéfense que nous avons pu suivre consistait à reproduire les fonctions régaliennes sous une forme adaptée. Ils se faisaient appeler soldats, juges, agents, conseillers, etc., cherchant une nouvelle sorte d'affiliation avec l'État si possible, certes, mais sans que le rapport avec ce dernier ne soit la priorité.

Il est vrai qu'à plusieurs reprises, des Koglweogo ont bloqué certains grands axes routiers du pays pour protester directement contre des mesures prises par les autorités politiques et administratives quand elles ont arrêté des personnalités koglweogo importantes ou ont cherché à désarmer les Koglweogo. Ce fut le cas par exemple à Zongo, dans la périphérie ouest de Ouagadougou, en 2016, à Fada en 2016 ou à Sapaga en 2019. Ces protestations ont concerné l'enjeu de pouvoir régalien : qui peut arrêter qui ? Qui a la légitimité d'assurer la sécurité de qui ? Nous ne sommes pas convaincus que ces manifestations puissent se lire dans l'optique du mouvement social de Tilly. Se basant sur le contexte de l'Afrique de l'Ouest, Sylla (2014) formule cinq typifications des mouvements sociaux tout en nous avertissant que le fonctionnement de l'État dans la région se distingue de ses homologues ailleurs. Si les Koglweogo pouvaient ressembler à la catégorie « partisane », ils s'en distinguaient pourtant par deux faits : d'une part, la plupart des groupes que nous avons pu suivre comprenaient des membres de plusieurs ethnies, professions et convictions religieuses. Il s'ensuit qu'il faudrait repenser les critères pour définir la catégorie en question. D'autre part, ni la posture de confrontation à l'État, ni celle de revendication vis-à-vis de l'État ne constituaient le centre de leurs activités. Ces deux postures étaient plutôt des conséquences dérivées de leur fonctionnement tel que nous l'avons décrit. L'État apparaissait comme une autorité qui, historiquement, était perçue comme plus absente que présente et que l'on devait savoir manier quand elle s'imposait de temps à autre.

Les Koglweogo, gardiens légitimes de la société aux yeux des communautés ?

Les Koglweogo des sept régions de notre étude étaient constitués d'une très grande variété d'identités ethniques et spirituelles. Cette hétérogénéité était visible dans les stratégies d'adaptation face aux différentes autorités. Nos données indiquent que l'État n'était pas ignoré ou réfuté par cette diversité de communautés. Il semblerait plutôt que l'État se soit « automarginalisé », faute de ne pas avoir su trouver la — ou les — langues pertinentes pour communiquer, tout particulièrement avec les jeunes, dont une partie croissante serait devenue une source d'insécurité. Face à l'insécurité croissante, certains groupes de Koglweogo n'étaient pas nécessairement positionnés « en bas » par rapport à l'État, mais plutôt « en affiliation » avec les institutions étatiques aussi bien qu'avec des autorités sociales et spirituelles, celles de notre monde autant que celles de l'au-delà.

La notion d'« institutions crépusculaires » ne fait pas seulement référence à une négociation entre ce qui apparaît en transparence, ce qui serait fait en cachette et ce qui se ferait dans un « théâtre trompeur ». Elle fait aussi référence à des repères de transition, des espaces hybrides, où plusieurs langues et repères ontologiques sont employés simultanément en tenant compte d'autres institutions de pouvoir légitime que celle de l'État. Outre leur réponse à un besoin urgent de sécurité, c'est à travers cette pluralité d'alliances que les Koglweogo acquièrent une certaine légitimité aux yeux des autorités et de leurs communautés.

Comme nous le rappellent les proverbes cités, toute autorité de pouvoir légitime reste dépendante de la mise en œuvre — et de la mise en « visibilité » — de la solidarité communautaire, solidarité qui est comprise comme une interdépendance mutuelle plutôt que comme un accès égalitaire à différents privilèges. La sécurité qui en découle se produit par le moyen d'alliances entre différents agents provenant de divers repères dans une géographie politique qui est à la fois territoriale et relationnelle et qui comprend également une dimension spirituelle. Le fonctionnement de cette géographie politique ne relève pas tant d'une maîtrise que d'une mise en relation des repères suivants : Dieu, les ancêtres, la brousse (avec sa diversité d'animaux, de plantes et de génies), les villages (avec leur complexité sociale et leurs espaces d'éducation) et, enfin, les institutions politiques.

Notre analyse de ces alliances suggère que ce n'est pas la relation avec l'État et ses institutions qui est le premier pivot des préoccupations stratégiques. C'est plutôt la tension que vit toute autorité qui se veut légitime entre, d'une part, le besoin d'exécuter son pouvoir « en disant la vérité » et en

solidarité avec la communauté, y compris en solidarité avec ceux qui seraient plutôt marginalisés ou défavorisés et, d'autre part, l'obligation de chercher la protection des puissants — au sein de la géographie politique élargie — dont les véritables intentions restent insondables. À ce titre, les Koglweogo déploient tout leur répertoire d'éléments spirituels, matériels, discursifs et performatifs, sous formes d'amulettes, rituels, fouets de branches d'arbre, armes, téléphones portables, vidéos, cartes d'identité, conseils de juges, etc., qui sont constamment adaptés et remaniés selon les contextes spécifiques. Quant à la question de nouer des alliances de solidarité avec les jeunes vivant dans une extrême précarité, force est de constater que ni les institutions étatiques ni les autorités non étatiques ne semblent y être jusqu'ici parvenues de façon convaincante.

*Département de science politique, Université Ouaga II, Ouagadougou, Burkina Faso ;
Department of Communication and Arts, Roskilde University, Danemark.*

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN C., 1997, « Who Needs Civil Society? », *Review of African Political Economy*, 24 (73) : 329-337.
- ANTIL A., 2019, « Sahel : soubassements d'un désastre », *Politique étrangère*, 3 : 89-98.
- BEUCHER B., 2008, « Une royauté africaine à l'heure de la mondialisation : le royaume de Ouagadougou et la question du développement au Burkina Faso », *Sociétés politiques comparées*, 3 : 1-104.
- 2018, « Republic of Kings. Neotraditionalism, Aristocratic Ethos, and Authoritarianism in Burkina Faso », in J. L. COMAROFF & J. COMAROFF (eds.), *The Politics of Custom : Chiefship, Capital, and the State in Contemporary Africa*, Chicago, University of Chicago Press : 183-210.
- BOJSEN H., 2016 « Multilinguisme refoulé et économie populaire hiérarchisante : un dialogue avec Ki-Zerbo à l'école et à l'université burkinabè », in F. SANOU & A. J. SISSAO (dir.), *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation. Une relecture de la pensée du Professeur Joseph Ki-Zerbo*, Ouagadougou, P.U.O-Fondation Joseph Ki-Zerbo : 77-94.
- BOJSEN H. & COMPAORÉ I., 2019, « Enquête anthropologique et documentation visuelle sur la sécurité chez les Koglweogo au Burkina Faso », *Mande Studies*, 21 : 91-113.

- BRUYNINCKX H., 2004, « The Convention to Combat Desertification and the Role of Innovative Policy-Making Discourses : The Case of Burkina Faso », *Global Environmental Politics*, 4 (3) : 107-128.
- CHOULI L., 2015, « L'insurrection populaire et la transition au Burkina Faso », *Review of African Political Economy*, 42 (143) : 148-155.
- COMPAORÉ I., 2016, *Dans l'univers des Koglweogo*, reportage, 12', Burkina Faso, Semfilms, Droit Libre TV, <<http://www.droitlibre.net/dans-l-univers-des-koglweogo.html>>.
- COMPAORÉ I. & BOJSEN H., 2018, « Documenting the Koglweogo in Burkina Faso : Security or Insecurity from Below ? », *The Nordic Africa Days : African Mobilities*, 19-21 sept., Uppsala, Université d'Uppsala : 41-42, <<http://213.180.94.50/nad-2018/panels/NAD2018Abstracts.pdf>>.
- COMPAORÉ I. & DAMIBA L., 2017, *Koglweogo Land*, film documentaire, 76', Burkina Faso, Semfilms.
- CÔTE, M., SORÉ, Z. & ZONGO B., à paraître, « Les contradictions sécuritaires de l'État importé. Le cas des koglweogo au Burkina Faso », *Politique africaine*.
- DA CUNHA DUPUY R., 2017, *Chasser l'insécurité au village. Vigilantisme rural et État en Afrique sahéloenne*, Mémoire de Master, Paris, Institut d'études politiques de Paris.
- DA CUNHA DUPUY R. & QUIDELLEUR T., 2018, « Mouvements d'autodéfense au Burkina Faso : diffusion et structuration des groupes Koglweogo », *NORIA*, nov., <https://www.noria-research.com/app/uploads/2018/11/NORIA__publi_nov_2018_FR-1.pdf>.
- DAMIBA F.-X. & NARÉ L., 1999, *Proverbes mossi : une sélection*, Abidjan, Série « Proverbes Africains » du « Projet d'Étude des Proverbes Africains », s. é.
- DOMBA O., 2009, « Salariat, sécurité sociale et concurrence des normes », in J.-B. OUEDRAOGO & H. FOFANA (dir.), *Travail et société au Burkina Faso. Technique, innovation, mobilisation*, Paris, L'Harmattan : 119-139.
- FAVAREL-GARRIGUES G. & GAYER L., 2016, « Violent la loi pour maintenir l'ordre. Le vigilantisme en débat », *Politix*, 115 (3) : 7-33.
- FERGUSON J. & GUPTA A., 2002, « Spatializing States : Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29 (4) : 981-1002.
- FERRARINI L., 2014, *Ways of Knowing Donsoya : Environment, Embodiment and Perception among the Hunters of Burkina Faso*, Thèse de doctorat, Manchester, Université de Manchester.
- 2016, « The dankun Network : the donso Hunters of Burkina Faso between Ecological Change and New Associations », *Journal of Contemporary African Studies*, 34 (1) : 80-96.

- FOURCHARD L., 2018, « Le vigilantisme contemporain. Violence et légitimité d'une activité policière bon marché », *Politique africaine*, 78 (1) : 169-186.
- GADEN H., 1931, *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs*, Paris, Institut d'ethnologie.
- GARBA P., 2007, *Les punitions à l'école primaire au Burkina Faso : constats et enjeux. Cas des CEB de Kongoussi I et II*, Mémoire de fin de formation à la fonction d'inspecteur du Premier degré, Koudougou, ENS-Université de Koudougou.
- GOLDSTEIN D. M., 2010, « Toward a Critical Anthropology of Security », *Current Anthropology*, 51 (4) : 487-517.
- GOMIS S. & BABA-MOUSSA A. R., 2013, « L'éducation comparée en Afrique de l'Ouest. Le cas du Sénégal et du Bénin », in C. WOLHUTER, N. POPOV, B. LEUTWYLER & K. SKUBIC ERMENC (eds.), *Comparative Education at Universities World Wide*, Third Expanded Edition, Ljubljana, Ljubljana University Press, Faculty of Arts : 338-346.
- HAGBERG S., 2002, « "Enough is Enough" : An Ethnography of the Struggle Against Impunity in Burkina Faso », *The Journal of Modern African Studies*, 40 (2) : 217-246.
- 2007, « Traditional Chieftaincy, Party Politics, and Political Violence in Burkina Faso », in L. BUUR & H. M. KYED (eds.), *State Recognition and Democratization in Sub-Saharan Africa. A New Dawn for Traditional Authorities ?*, New York, Palgrave MacMillan (« Palgrave Studies in Governance, Security, and Development ») : 131-153.
- 2010, « Conclusion de la troisième partie. Démocratie à double façade », in M. HILGERS & J. MAZZOCCHETTI (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire*, Paris, Karthala : 295-306.
- 2018, « Beyond Regional Radars : Security from Below and the Rule of Law in the Sahel », *South African Journal of International Affairs*, 25 (1) : 21-37.
- 2019, « Performing Tradition While Doing Politics : A Comparative Study of the Dozos and the Koglweogos Self-Defence Movements in Burkina Faso », *African Studies Review*, 62 (1) : 173-193.
- HAGBERG S. ET AL., 2017, *Vers une sécurité par le bas ? Étude sur les perceptions et les expériences des défis de sécurité dans deux communes maliennes*, Uppsala, Uppsala University (« Uppsala Papers in Africa Studies, 1 »).
- HAGBERG S. ET AL., 2019, *Sécurité par le bas : Perceptions et perspectives citoyennes des défis de sécurité au Burkina Faso*, Uppsala, Uppsala University (« Uppsala Papers in Africa Studies, 5 »), <<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1368559/FULLTEXT01.pdf>>.
- HANSEN T. B. & STEPPUTAT F. (DIR.), 2005, « Introduction », *Sovereign Bodies, Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press : 1-36.

- HARSCH E., 2009, « Urban Protest in Burkina Faso », *African Affairs*, 108 (431) : 263-288.
- HEITZ-TOPKA K., 2019, « Mande Hunters and the State : Cooperation and Contestation in Post-Conflict Côte d'Ivoire », *African Studies Review*, 62 (1) : 148-172.
- HILGERS M., 2009, *Une ethnographie à l'échelle de la ville*, Paris, Karthala.
- HILGERS M. & LOADA A., 2013, « Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire : croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso », *Politique africaine*, 131 (3) : 187-208.
- HILGERS M & MAZZOCCHETTI J. (DIR.), 2010, *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire*, Paris, Karthala.
- ILBOUDO L., 2011, « Les insuffisances du système de sécurité sociale du Burkina Faso face à la recomposition des solidarités traditionnelles » Communication, du Réseau thématique 6 de l'Association française de Sociologie, Évry, Université d'Évry-Val d'Essonne, 12 janvier 2011, <<https://rt6.hypotheses.org/category/2011-evry-journees-intercongres>>.
- KIBORA L., 2012, « Professionnalisation de l'action politique à l'épreuve des cultures locales : le cas du Burkina Faso », in D. COSSI SOSSA (dir.), *Nouvelles démocraties et socialisation politique. Étude comparée des cas de Bénin, du Burkina Faso et de la Roumanie*, Paris, L'Harmattan : 131-153.
- KIBORA L., KOURAOGO P. & KABORÉ A. 2018, « Les groupes d'auto-défense « kogl-weogo » au Burkina Faso : entre légitimité et contestation, quel avenir ? », *Recherches africaines. Annales de l'Université des Lettres et Sciences Humaines de Bamako*, 20 (2) : 303-316.
- KIRSCH T. G. & GRÄTZ T. (EDS.), 2010, « Vigilantism, State Ontologies & Encompassment : An Introductory Essay », *Domesticating Vigilantism in Africa*, Woodbridge, James Currey ; Rochester, Boydell & Brewer : 1-25.
- KOURAOGO P, KABORÉ A. & KIBORA L., 2016, « Les groupes d'auto-défense Koglweogo au Burkina Faso », *Analyse sociétale africaine*. Le think-tank de African Security Sector Network, <<http://africansecuritynetwork.org/assn/wp-content/uploads/2016/12/Les-groupes-dauto-d%C3%A9fense-Kogl-Weogo-au-Burkina-Faso-1.pdf>>.
- LANGE M.-F., 2006, « Violences scolaires, autoritarisme et rapports de domination dans la transmission des connaissances : le champ éducatif est-il autonome ? », Communication, Colloque international « Éducation, violences et conflits en Afrique », Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun, 6-10 mars 2006.
- LOADA A., 1999, « Réflexions sur la société civile en Afrique : Le Burkina de l'après-Zongo », *Politique africaine*, 37 (4) : 136-151.
- LOMPO J. D., 2009, « Les enjeux de la violence en éducation. Des recherches en Afrique », *International Journal of School Climate and Violence*, 10 : 116-130.

- LUND C., 2006, « Twilight Institutions : Public Authority and Local Politics in Africa », *Development and Change*, 37 (4) : 685-705.
- LÜNING S., 2003, « Les chefs de terre à Maane. Le discours sur la répartition des territoires et le voisinage », in R. KUBA ET AL. (dir.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala : 59-74.
- 2007, « Ritual Territories as Local Heritage ? Discourse on Disruptions in Society and Nature in Maane, Burkina Faso », *Africa (pre-2011)*, 77 (1) : 86-103.
- MAMDANI M., 1996, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Londres, James Currey.
- NACANABO D., 2003, « Le Moogo au XIX^e siècle : aspects politiques et administratifs », in Y. G. MADIÉGA & O. NAO (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, t. I. Paris, Karthala : 341-367.
- NEYA A., 2016, « Groupes d'autodéfense du Yatenga : Au commencement était... le "Koglwéogo ti rib séké" », *Sidwaya*, 6 septembre.
- NYIRABIKALI G., DIARRA A. & MAIGA M. D., 2014, *Causes et manifestations des conflits au Mali : Une perspective de la société civile. Comprendre les conflits pour des stratégies d'interventions efficaces*, Bamako, Conaspical ; Stockholm, Sipri.
- OUÉDRAOGO J.-B., 2003, « Les enjeux politiques et économiques dans les rapports chefferies traditionnelles mossi-administration coloniale dans le Sanmatenga », in Y. G. MADIÉGA & O. NAO (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, t. I. Paris, Karthala : 837-851.
- PRATTEN D. & SEN A., 2007, *Global Vigilantes*, London, C. Hurst & Co Publishers Ltd.
- SAIDOU A. K., 2019, « La participation citoyenne dans les politiques publiques de sécurité en Afrique : analyse comparative des exemples du Burkina Faso et du Niger », *Revue internationale de politique de développement*, 11 (1) : 1-13.
- SAINT-LARY M., 2004, « Des juges dans l'antre du logis. Pouvoirs judiciaire et religieux dans une chefferie tooroobe du Yatenga (Burkina Faso) », *Études rurales*, 1-2 (169-179) : 179-195.
- SORÉ Z., 2019, « S'adosser à la chefferie traditionnelle pour se développer : la stratégie d'implantation des koglwéogo au Burkina Faso », *Revue africaine et malgache des sciences scientifique* (« Nouvelle Série, Sciences humaines »), 13 (2) : 221-239.
- SYLLA N., 2014, *Liberalism and Its Discontents : Social Movements in West Africa*, Dakar, Rosa Luxemburg Foundation.
- TARR, N., 2017, « The Language of Justice: When the Colonial Past Is Invited Into the Courtroom », in C. LE QUELLEC COTTIER & I. WYSS (dir.), *Études de Lettres : « Voir et lire l'Afrique contemporaine. Repenser les identités et les appartenances culturelles »*, 305 : 155-172.

- THURSTON A., 2019, « Escalating Conflicts in Burkina Faso », *RLS Research Papers on Peace and Conflict Studies in West and Central Africa*, 1, <<http://rosalux.sn/wp-content/uploads/2019/11/2019-1-Oct-BF.pdf>>.
- TILLY C., 2004, *Social Movements 1768-2004*, London, Boulder-Paradigm Publishers.
- TRAORÉ M., 2019, « L'émergence des Koglweogo dans le secteur de la sécurité au Burkina Faso », *Sciences Juridiques et Politiques*, 2, <<http://publication.lecames.org/index.php/jur/article/view/1712>>.
- WISLER D., 2011, *La gouvernance locale de la police et les conseils locaux de sécurité. Étude comparée des cas de la Belgique, la France, le Burkina Faso, la Turquie et l'Afrique du Sud*, août, Genève-Kinshasa, Coginta, <www.coginta.org>.

RÉSUMÉ

Depuis 2010, les groupes d'autodéfense koglweogo jouent un rôle de plus en plus important au Burkina Faso. Ils se sont donné pour tâche de protéger leurs communautés contre certaines formes de délinquance, notamment contre le vol. En s'appuyant sur des témoignages, les auteurs présentent les Koglweogo et leur perception de la notion de sécurité. Un mot-clé ici est le « bien-vivre ensemble ». Outre la précarité socio-économique et la situation sécuritaire du pays, l'analyse se réfère à des conceptualisations de « l'État-ité » dans les langues et les épistémologies locales qui théorisent l'importance de la construction d'alliances. L'analyse offre des exemples des rapports ambigus avec l'État, montre le lien entre la sécurité et l'éducation et comment les Koglweogo combinent la parole et les actions spectaculaires pour obtenir davantage de légitimité aux yeux de leurs communautés.

Mots-clés : Burkina Faso, Koglweogo, groupes d'autodéfense, jeunesse, légitimité, pratiques judiciaires, sécurité.

ABSTRACT

Security from Below in Burkina Faso. Koglweogo, Guardians of the Bush, Guardians of Society?— Since 2010, the Koglweogo self-defence groups have become more visible in Burkina Faso. These groups have set themselves up to protect their communities against particular types of crime such as robbery. The authors present the Koglweogo's perceptions of what security means in their communities: "good living together." In addition to the socioeconomic precarity and the history of security issues in the country, the analysis draws on how local languages and epistemologies conceptualize "Stateness" and the centrality of building alliances. It provides information about the ambiguous rapports with the State, the connection between security and education, and how the Koglweogo combine language, the spectacular and action in order to achieve a legitimate platform in their societies.

Keywords: Burkina Faso, Koglweogo, judiciary practice, legitimacy, security, self-defence groups, youth.