2026
ARBEITSPAPIER – WORKING PAPER 217

Katrin Langewiesche und
Mahamadi Ouédraogo

Les traditions et le patrimoine : un lien essentiel dans une société fracturée ?

Une étude de cas : l'institution des bugba dans la province de Bam, Burkina Faso

ARBEITSPAPIERE DES INSTITUTS FÜR ETHNOLOGIE UND AFRIKASTUDIEN

WORKING PAPERS OF THE DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY AND AFRICAN STUDIES

JG|U
JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

Herausgegeben von / The Working Papers are edited by:
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität Mainz,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.
Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; http://www.ifeas.uni-mainz.de
http://www.ifeas.uni-mainz.de/92.php

ISSN (Online): 2750-7866

Geschäftsführender Herausgeber / Managing Editor: Naemi Stolte (nstolte@uni-mainz.de)

Copyright remains with the author.

Zitierhinweis / Please cite as:
Langewiesche, Katrin, Mahamadi Ouédraogo (2026): Les traditions et le patrimoine : un lien essentiel dans une société fracturée ? Une étude de cas : l'institution des bugba dans la province de Bam, Burkina Faso. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Working Papers of the Department of Anthropology and African Studies of the Johannes Gutenberg University Mainz) 217.

Langewiesche, Katrin et Mahamadi Ouédraogo, Les traditions et le patrimoine : un lien essentiel dans une société fracturée ? Une étude de cas : l'institution des bugba dans la province de Bam, Burkina Faso.

Abstract
Burkina Faso is currently considered the epicentre of terrorist attacks in the Sahel. The guardians of traditions are frequently called upon by the Burkinabe authorities, as well as by citizens and civil society, as a resource for strengthening 'social cohesion', which is regarded as indispensable for overcoming social, political and environmental crises. 'Traditional practices' aimed at maintaining peace are highly valued today in the fight against violent attacks, although it is not possible to clearly define what their contribution might be. This report focuses on the Bugba, a group within the indigenous population who are regarded as traditional mediators and are expected to protect society from disasters. This report describes the pre-colonial history of the Bugba institution and how it has evolved over time, as well as how it functions in the face of today's violent attacks in Bam Province. It examines the hypothesis that the spiritual protection promised by the Bugba influences the resilience of the local population.

Zusammenfassung
Burkina Faso gilt heute als Epizentrum terroristischer Anschläge in der Sahelzone. Die Hüter der Traditionen werden häufig sowohl von den burkinischen Behörden als auch von den Bürgern und der Zivilgesellschaft als Ressource herangezogen, um den „sozialen Zusammenhalt" zu stärken, der als unverzichtbar für die Überwindung sozialer, politischer und ökologischer Krisen angesehen wird. „Traditionelle Praktiken" zur Wahrung des Friedens werden heutzutage im Kampf gegen gewalttätige Angriffe hochgeschätzt, ohne dass klar definiert werden kann, worin ihr Beitrag bestehen könnte. Dieser Bericht widmet sich den Bugba, einer Gruppe der autochtonen Bevölkerung, die als traditionelle Vermittler gelten und die Gesellschaft vor Katastrophen schützen sollen. Dieser Bericht beschreibt die vorkoloniale Geschichte der Institution der Bugba und ihre Veränderungen im Laufe der Zeit sowie ihre Funktionsweise angesichts der heutigen gewalttätigen Übergriffe in der Provinz Bam. Er hinterfragt die Hypothese, dass der von den Bugba versprochene spirituelle Schutz die Resilienz der lokalen Bevölkerung beeinflusst.

Die Autoren / Der Autor / Die Autorin
Katrin Langewiesche
E-Mail: langewie@uni-mainz.de
Mahamadi Ouédraogo
Whatsapp: 00226-76272449

JG|U
JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

Table des Matières

Description du projet 02
Résumé 03

Introduction 04

1. Méthodologie de l'étude 06
   1.1. Conception d'une « équipe à compétences multiples » 06
   1.2. Collecte de données 07
   1.3. Analyse des données 10

2. La province du Bam 13
   2.1. Aperçu historique 14

3. L'institution des bugba 20
   3.1. Les mots pour parler des bugba 21
   3.2. Le rôle des bugba dans la gouvernance traditionnelle : naaba - tengsoba- bugo 25
   3.3. La bugpoka, transformations des traditions par le genre ? 26
   3.4. La revitalisation des traditions : se connecter pour résister 32

4. Contribution des bugba à la lutte contre les attaques violentes 38
   4.1. Rituels et médiation par les ancêtres 38
   4.2. Les limites de la protection des bugba 39

Conclusions 42
Contributeurs 44
Bibliographie 45
Table des cartes et photographies 49

Description du projet

L'objectif général de cette étude est d'analyser le rôle de l'institution des bugba pour la gestion pacifique des conflits dans la région autour de Kongoussi au Burkina Faso.
Les bʊgba sont des personnages qui font partie des premières populations installées sur le territoire de l'actuel Burkina Faso, dans la région principalement peuplée par les Moose. Ils sont réputés pour leurs connaissances indispensables à la survie et à la cohabitation des humains et non-humains. Leur nom, bʊgba, au singulier bʊgo, ou baga (pl. bagba) dans certaines régions, est généralement traduit en français par « devins » ou « guérisseurs ».
La partie de cette étude qui se réfère spécifiquement à la documentation de l'institution des *bugba* dans la province du Bam a fait partie du projet READY « Renforcement des capacités d'adaptation et de développement des jeunes, des femmes et des hommes de Kuilsé (ancienne région du Centre-Nord) » financé par le ministère fédéral allemand de la coopération économique et du développement (BMZ[1]) et mis en œuvre par le bureau burkinabè de l'ONG allemande Welthungerhilfe (WHH).

Objectifs spécifiques

1. Documenter l'histoire et les changements d'une instance de médiation : l'institution des *bugba*
2. Documenter le fonctionnement de l'institution de *bugba* face aux attaques terroristes dans le Bam.

Hypothèses :

1. Historiquement l'institution des *bugba* contrebalançait dans la société précoloniale le pouvoir politique (*naam*). Aujourd'hui l'influence de l'institution des *bugba* se résume au niveau spirituel et initiatique.
2. La protection spirituelle du *bugo* contre des attaques violentes est revendiquée par la population et influence ainsi la résilience locale contre le terrorisme.

[1] BMZ acronyme allemand désignant Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, financement du 15.10. 2021 au 31.12. 2025

Résumé

Le Burkina Faso est aujourd'hui considéré comme l'épicentre des attaques terroristes au Sahel. Les dépositaires des traditions sont souvent sollicités par les pouvoirs publics burkinabè autant que par les citoyens et la société civile, comme une ressource pour renforcer la « cohésion sociale » jugée indispensable à une sortie des crises sociales, politiques et environnementales. Les « pratiques traditionnelles » de préservation de la paix sont de nos jours très valorisées dans la lutte contre les attaques violentes sans que l'on puisse spécifier clairement qu'elle pourrait être leur contribution.

Ce rapport est alors consacré aux *bugba*, un groupe d'autochtones considéré comme des médiateurs traditionnels censés pouvoir protéger la société de toute sorte de catastrophes. Ce rapport décrit l'histoire précoloniale de l'institution des bugba et de ses changements dans le temps, ainsi que son fonctionnement face aux attaques violentes contemporaines dans la province du Bam. Il interroge l'hypothèse selon laquelle la protection spirituelle que les bugba promettent influence la résilience de la population locale. Il argumente que l'historiographie a entrainé une invisibilisation de leurs savoirs et pratiques.

Après une première partie sur la méthodologie de la recherche et ses enjeux pour la collecte des données, la deuxième partie fournit un aperçu sur l'histoire ancienne de la province du Bam. Le troisième chapitre explore l'histoire de l'institution des *bugba*, sa place dans la gouvernance traditionnelle, la place des femmes et sa revitalisation actuelle. Le quatrième chapitre se penche sur le rôle que jouent les *bugba* pour soutenir la résilience des communautés contre des attaques violentes, et évalue les limites de leurs contributions. Enfin, la conclusion explore les implications de nos résultats de recherche pour les politiques et les programmes des ONG dans le domaine de la cohésion sociale.

Introduction

Le Burkina Faso est aujourd'hui considéré comme l'épicentre des attaques violentes au Sahel. Des groupes terroristes étendent leur présence et sèment la violence entrainant la destruction de nombreux symboles de l'Etat (administrations, écoles, centres de santé…). Ils n'épargnent pas non plus les leaders religieux (imams, prêtres, religieuses) ni les civils. Des milliers de burkinabè sont contraints de fuir leurs villages, abandonnant tout derrière eux pour se réfugier dans des localités plus sécures comme les chefs-lieux de province ou de région. Avec environ 30% du territoire échappant au contrôle de l'Etat[2] et face à la recrudescence des conflits, la quête de la cohésion sociale est un impératif. A cet effet, les dépositaires des traditions sont souvent sollicités par les pouvoirs publics autant que par les citoyens et la société civile, comme une ressource pour y faire face. Les pratiques traditionnelles de préservation de la paix sont de nos jours très valorisées dans la lutte contre les attaques violentes, sans que l'on puisse clairement spécifier quelle pourrait être leur contribution.

Les *bugba* font partie de ces personnages, considérés comme des médiateurs traditionnels censés pouvoir protéger la société d'événements tragiques comme les épidémies, les sécheresses ou les attaques violentes. Quand ces derniers surviennent, ils sont sollicités pour appliquer leurs savoirs afin de protéger la population contre les maux qui les assaillent.

Seulement, les *bugba* sont eux-mêmes des cibles. Les localités où se trouvent les *bugba* sont des régions à forts défis sécuritaires, caractérisées par la récurrence des attaques de différents groupes qui s'en prennent aux vies des personnes, à leurs biens et bétails, mais aussi au patrimoine culturel des villageois jugé contraire à leur idéologie[3]. En effet, les objets rituels, comme les masques, statuettes et habits cérémoniels, des sites archéologiques et architecturaux, comme les anciens fourneaux de réduction du fer et des musées sont devenus des cibles des attaques terroristes. En 2019 et 2020, le musée d'Oursi-Hubero et des sites de métallurgie ancienne du fer ont été vandalisés dans le nord du pays. Si certains biens ont été inscrits sur la liste du patrimoine mondial, beaucoup d'autres, comme ceux de l'institution des *bugba*, ne sont pas inventoriés, ni même connues et par conséquent, difficiles à protéger.

Le but principal de cette étude est alors de documenter l'histoire de l'institution des *bugba* et de ses changements dans le temps, ainsi que de décrire son fonctionnement face aux attaques terroristes dans la province du Bam.

Ces descriptions historiques et ethnographiques nous incitent d'investiguer l'hypothèse selon laquelle l'institution des *bugba* a maintenu jusqu'à aujourd'hui son influence spirituel et initiatique basé sur le système de la gouvernance précoloniale. Actuellement, dans un contexte de valorisation des traditions considérées comme ancré dans un passé jugé moralement solide et stable, la nostalgie du temps des ancêtres est devenue un phénomène marquant du présent burkinabè. Ce recours aux traditions pour gérer les difficultés du présent a envahi le tissu social tout entier. Pour beaucoup de contemporains « tradition et coutumes » sont des mots qui s'énoncent inévitablement quand il est besoin de se raccrocher à un passé imaginé plus paisible que le présent.

Dans le contexte d'une société fracturée, la protection spirituelle que les gardiens des traditions, comme les *bugba*, offrent aux populations est une forme de résilience contre le

[2] Selon la déclaration du Premier ministre en 2024 https://lefaso.net/spip.php?article135099

[3] La Croix27 juillet 2022, Au Burkina les terroristes menacent le patrimoine culturel

terrorisme. Les populations la revendiquent et sont en même temps conscientes de ses limites face à la violence armée.
La métaphore de la société fracturée libère un imaginaire d'une société qui vit avec ses dislocations, comme une personne qui peut vivre avec une fracture sans s'en soucier longtemps, ce n'est qu'avec l'âge, après de nombreuses années, que les troubles deviennent visibles. On peut s'imaginer la société burkinabè comme une société avec des fractures latentes qui existent depuis des siècles. Des fractures entre éleveurs et agriculteurs, entre captifs et nobles, entre différentes castes, entre conquérants et autochtones. Il se pose alors la question si les traditions et coutumes peuvent-elles effectivement panser les fractures ? Quel rôle joue les traditions et la perception que politiques et citoyens s'en font dans le processus du retour à la paix ?
Les débats que ces notions suscitent dans la société contemporaine ne concernent pas réellement la tradition elle-même que la signification qu'on lui accorde.[4] « En fait, la signification d'une tradition n'est jamais donnée une fois pour toutes, elle est toujours le produit d'un processus social et historique, le résultat d'une négociation entre tous ceux qui revendiquent cette tradition et qui se réclament d'elle. » (Amselle, 2008 : 193). C'est pourquoi personne ne peut revendiquer le monopole du sens de telle ou telle tradition. Personne ne peut prétendre qu'un sacrifice de *bugo* est plus efficace, car « authentiquement africain », que les prières des pasteurs ou les bénédictions d'un imam. Soumises à des continuelles épreuves dans un espace concurrentiel, les traditions apparaissent non pas comme une vérité par essence, mais une vérité que les individus jugent vrai en fonction de leur contexte. Seule la somme des expériences individuelles donne corps et vie aux traditions.

La partie de cette étude qui se réfère spécifiquement à la documentation de l'institution des *bugba* dans la province du Bam a fait partie du projet READY « Renforcement des capacités d'adaptation et de développement des jeunes, des femmes et des hommes du Centre-Nord» financé par le ministère fédéral allemand de la coopération économique et du développement (BMZ[5]) et mis en œuvre par le bureau burkinabè de l'ONG allemande Welthungerhilfe (WHH). Le projet READY comporte quatre volets d'intervention[6]. Notre étude a été élaboré dans le cadre du volet « cohésion sociale » dont l'objectif visait à « renforcer la vie communautaire inclusive et la cohésion sociale dans neuf municipalités de la province du Bam ».[7] En dehors de nos activités de recherches, le volet « cohésion sociale » comportait des activités artistiques qui ont été mises en œuvre par le collectif de théâtre ACMUR (Arts, Clowns, Marionnettes et Musique dans nos rues, « assez des murs ») et le conteur KPG (Kientega Pingdéwindé Gérard), ainsi que des activités communautaires mises en œuvre par l'équipe de WHH.

Après une première partie sur la méthodologie de la recherche et ses enjeux pour la collecte des données, la deuxième partie fournit un aperçu sur l'histoire précoloniale de la province du Bam. Le troisième chapitre explore l'histoire de l'institution des *bugba*, sa place dans la

[4] Nous avons consacré un ouvrage à ce sujet : Degorce A., Langewiesche K., 2026, *Les dédales des traditions au Burkina Faso*, Editions Hémisphères, Maisonneuve § Larose, Paris.
[5] BMZ acronyme allemand désignant Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, financement du 15.10. 2021 au 31.12. 2025
[6] La gestion des risques de catastrophes, la cohésion sociale, la sécurité alimentaire /nutrition et le WASH (acronyme anglais désignant Water, Sanitation, Hygiene).
[7] Le document a été révisé par la suite pour réduire la zone d'intervention à 5 communes.

gouvernance traditionnelle, la place des femmes et sa revitalisation actuelle. Le quatrième chapitre se penche sur le rôle que jouent les *bugba* pour soutenir la résilience des communautés contre des attaques violentes, et évalue les limites de leurs contributions. Enfin, la conclusion explore les implications de nos résultats de recherches pour les politiques et les programmes des ONG.

1. Méthodologie de l'étude

A côté des méthodes classiques en anthropologie (entretiens et observations participantes), nous avons développé un type d'enquête avec une équipe à compétences multiples, en collaboration avec des populations concernées et des artistes, notamment des arts visuels et les arts de la scène. Nous avons utilisé des photographies contemporaines et historiques lors des enquêtes de terrain comme support à la discussion et pour concevoir des expositions photographiques itinérantes montrées lors des cérémonies annuelles. Les expositions photographiques, comme les représentations des arts de la scène (conte et théâtre), font partie de la restitution de nos recherches et nous livrent en même temps des nouvelles données à penser et à analyser.

1.1. Conception d'une équipe à compétences multiples

Pour la mise en œuvre de cette enquête nous nous sommes appuyés sur une « équipe mixte », c'est-à-dire sur une équipe qui se compose non pas seulement de chercheurs ou d'enquêteurs, mais également de personnes de compétences diverses.

Composition de l'équipe
Notre équipe était composée d'un photographe (Harouna Marané), d'un conteur (KPG), de musiciens (Issa Maïga dit Bassitey, Adama Ouédraogo, Mahamoudou Sawadogo), des comédiens du collectif ACMUR[8], d'une anthropologue (Katrin Langewiesche), d'un médiateur culturel (Mahamadi Ouédraogo) et des collaborateurs recrutés au fur et à mesure de l'avancement de l'enquête dans les différents villages.

Recrutement des membres de l'équipe
Tandis que nous connaissions les différents artistes puisque nous avions collaboré avec eux lors d'un précédent programme de recherche (https://www.xn--diversitreligieuseettraditions-burkina-imd.com/), le recrutement de collaborateurs locaux demandait une attention particulière.

Vu le peu de temps impartie à l'enquête de terrain (6 mois étalés entre juillet 2023 et octobre 2024) à un moment où la situation du pays était peu favorable à créer des liens de confiance pour toute personne venue de l'extérieur, il nous a semblé indispensable de pouvoir nous appuyer sur des connaisseurs locaux. Il est clair que dans des moments de méfiance généralisés dû à la situation sécuritaire de la zone, les interactions entre chercheurs ou

[8] Marcel Ouédraogo, Boniface Kagambega, Mise en scène et écriture : Hyacinthe Kabré, Nongdo Ouédraogo, Comédiens : Lamoussa Yao, Zoromé Sidiki, Edwige Kiemtaremboum, Adja Mariam Sanfo, Valérie Nacoulma, Inoussa Taoko, Scénographie : Honoré Tapsoba, Technicien : Yves Becker Ilboudo, Régisseur : Julien Ouédraogo

enquêteurs et les répondants ne permettent pas toujours d'établir la confiance et de créer un environnement dans lequel ces derniers peuvent partager franchement leurs opinions.
Nous avons donc dans un premier temps, déterminé des personnes de confiance dans les localités concernées par l'étude dont nous pouvions présumer qu'elles partagent plus ou moins un même rapport aux enjeux de la recherche que nous-mêmes. Dans ce sens, nous avons choisi des personnes qui vivent au quotidien la problématique qui nous intéressait : des fils de *bugba*, des *bugpokse*, des *bendre* ou d'autres notables coutumiers (*naaba*, *tengsoba*). Nos personnes de confiance agissaient à la fois comme des médiateurs entre les familles de *bugba* et comme des enquêteurs classiques. Le choix de nous appuyer sur les concernés comme « enquêteurs » était également motivé par l'espoir de minimiser le biais de travailler avec des enquêteurs extérieurs qui vivent dans des contextes sans commune mesure avec le milieu des concernés et dont ils n'ont aucune expérience sensible. En outre, il s'agissait d'améliorer le rendement de nos recherches individuelles, ainsi que d'en raccourcir la durée grâce à l'apport des personnes natives de la zone d'enquête. Finalement, le relais par des personnes issues du milieu a aussi permis que celles-ci n'avaient pas besoin de signaler leur présence et prendre contact avec les autorités publiques et les responsables militaires comme ceci aurait été le cas pour des étrangers qui se rendent dans des zones à risque. Ce fait n'est pas anodin car il touche à un enjeu de perception et a renforcé aux yeux des habitants la neutralité de nos recherches.
Notre équipe, composée donc de personnes de compétences et de milieu de vie très divers, était basée sur le consentement mutuel des participants. Ceci impliquait sa réversibilité : le consentement est donné en fonction d'un moment et contexte précis, il peut être retiré à tout instant et ne s'applique pas à une situation future. Pour donner des exemples, une personne a accepté de travailler avec nous avant de changer d'idée en cours de route parce qu'elle était mobilisée comme VDP (Volontaire pour la défense de la patrie), une autre souhaitait honorer des engagements coutumiers qu'elle jugeait incompatibles avec des enquêtes, une autre personne se sentait mal à l'aise de produire les informations que nous lui demandions, etc. En conséquence nous avions une équipe à composition fluctuante.

1.2. Collecte de données

Nous nous sommes appuyés sur des données collectées de différentes manières et à différents moments temporels : lors des enquêtes anthropologiques de longue durée effectuées par les auteurs du rapport entre 1994 et 2022 ; lors d'une dizaine d'expositions photographiques montrées entre 2021 et 2024 ; lors de deux journées communautaires organisées par l'équipe de WHH en 2023, lors des quatre ateliers de travail avec nos collaborateurs en 2023 et 2024, ainsi que durant nos multiples déplacements dans les communes de Guibaré, Kongoussi, Rollo, Sabcé et Tikaré en dehors des évènements organisés.
Nous nous sommes servis des outils classiques en anthropologie : des entretiens semi-directifs, ouverts ou biographiques ainsi que de l'observation participante, notion clé de cette discipline (Okely, 1994, Spittler 2001, 2014). Les entretiens ont été menés individuellement ou en groupe. La prise en compte des enjeux liés aux différents types d'entretiens fait partie du processus de recherche et soutient une approche réflexive. Les entretiens furent enregistrés, traduits et transcrits, les observations et discussions informelles notées, les photographies systématiquement classées. L'ensemble des transcriptions et du matériel visuel fournit la base du corpus de données à analyser.

Collecte lors des enquêtes de longue durée

La collecte de données lors d'une enquête anthropologique classique réclame une investigation individuelle intensive et prolongée des chercheurs. Ceci a été le cas lors de nos séjours entre 1994 et 1998 dans les villages de Filli, Issigui, Leba, Luguri, Reko, Rissi, Sonh, Souli, Sissamba et Tangaye. Nous avons partagé la vie de nos interlocuteurs durant un mois ou six mois selon les villages. Entre 2016 et 2018 nous avons séjourné dans les villages de Barma, Kindibo, Keleguem, Lebenga, et Tougou et entre 2020 et 2022 dans des villages de Bassnéré, Koalla, Pissalaga et Sarkulli accompagnés cette fois-ci par des photographes professionnels.

Lors de nos premières études (1994-1998) nous avons choisi des indicateurs spécifiques pour aborder l'institution des *bugba* et le changement religieux avec nos interlocuteurs : le changement du prénom, les cérémonies des funérailles et d'enterrement, le statut de la femme dans le domaine du religieux, l'habitat, les vêtements, etc. Ces indicateurs servaient de " médiateurs entre concepts interprétatifs et corpus empirique " qui devaient permettre de systématiser le travail de terrain (Oli-vier de Sardan, 1995 : 97). Une autre approche afin d'organiser la récolte des données, était des entretiens systématiques avec des membres de différentes religions autour des notions mooré à connotation religieuse. Ces entretiens cherchaient à savoir si les connaissances concernant des notions coutumières dépendent de l'appartenance religieuse et s'il y a des représentations communes. Nous avons par exemple interrogé musulmans, catholiques et protestants sur leurs connaissances relatives aux termes *siiga* (" âme "), *tuunde* (le " double " d'une personne), *wende* (Dieu), *sigre* (le rite du *sigre* a pour finalité de déterminer l'ancêtre qui revient dans un bébé), *teng-pelem* et *teng-kugri* (notions liées au culte de la terre (*tenga*)), *kinkirsi* (génies), *wango* (masque), *kiim-roogo* (maison des ancêtres), etc. (Langewiesche 2003, chapitre 5).

Lors de nos enquêtes entre 2016 et 2018 et entre 2020 et 2022 nous avons collaboré avec un groupe de fils de *bugba* qui souhaitait une plus grande visibilité de leurs cultes et pratiques face à la présence des musulmans et des chrétiens et qui cherchaient à sauvegarder leur patrimoine en train de disparaître pour le transmettre à la génération future. Les membres de ce groupe se considèrent comme appartenant à une population minoritaire en voie de disparition. Ils entendent à la fois protéger leur savoir-faire rituel et le rendre public afin de le projeter au cœur de l'espace national burkinabè. Ils ont fondé une association en 2023 dont le nom, *Sidpamenemde* qui signifie en français « la vérité ne se perd jamais », indique le programme, à savoir la sauvegarde et la valorisation des savoirs traditionnels. Le positionnement des membres de cette association vis-à-vis de leurs traditions a aussi influencé notre manière de collecter des données, puisque nous nous sommes focalisés davantage sur la récolte d'histoires individuelles, ainsi que sur la notion du patrimoine et ses enjeux pour nos interlocuteurs. L'expérience de cette collaboration rejoint le constat de Schwartz : le rôle que les interlocuteurs attribuent aux chercheurs et l'idée qu'ils se font de son sujet de recherche introduit des biais dans les matériaux qu'ils obtiennent (Schwartz, 1993). Afin d'analyser les trajectoires de ces fils de *bugba* et les observations lors des événements particuliers, nous nous sommes servies de l'approche biographique et de l'analyse de cas.[9] Ce sont deux méthodes d'analyse qualitatives qui sont marquées par les mêmes ambiguïtés. Elles se situent au cœur

[9] Les références bibliographiques sur ces deux méthodes sont foisonnantes. En ce qui concerne l'analyse de cas, on peut se référer aux travaux de l'école de Manchester (entre autres : Van Velsen, 1967 ; Gluckman, 1961 ; Garbett, 1970 ; Mitchell, 1983). Sur l'approche biographique voir par exemple les écrits classiques pour l'espace francophone de Daniel Bertaux (1997) ou l'ouvrage collectif récente de 2020, *Parler de soi. Méthodes biographiques en sciences sociales*, éditions EHESS.

des contradictions entre l'analyse et l'expérience, entre l'objectivité et la subjectivité. L'analyse de cas et l'approche biographique ne sont pas seulement des méthodes analytiques, mais également des styles de présentation des données de recherches (Langewiesche 2003 : 39).
Une autre particularité de ces enquêtes entre 2016 et 2018 et entre 2020 et 2022 fut la collaboration avec des photographes, Adrien Bitibaly et Harouna Marané. Cette collaboration a débouché sur une enquête photo-ethnographique qui a intégré entretiens autour des photographies, collecte de photographies de famille et l'organisation d'expositions itinérantes. Les images sont ainsi devenues un support pour demander des précisions sur des étapes des cérémonies, des liens de parenté ou des significations d'objets rituels. Ce procédé, nommé photo-elicitation ou photo-interview, est explicité par plusieurs auteurs (entre autres : Collier 1957, 1967, Collier et Collier 1986, Harper 1986, 1997, 2002) et utilisé pour de nombreuses études de cas dans des contextes géographiques variés (Achutti 2004, Attané/Langewiesche 2003, Conord 2019, Cornu, 2019, Guran 2019).
Les expositions itinérantes d'images imprimées sur des grandes bâches (de 1,80m sur 1,20m) ont eu un grand succès localement, parmi les habitants, les fils des *bugba* et des enseignants qui réclament tous maintenant ces expositions pour embellir leurs cérémonies ou transmettre des traditions de moins en moins connues à leurs élèves. Les expositions itinérantes ont mis en lumière une quête de reconstruire du sens collectif sur fond d'un contexte social empreint de violence qui a tendance à isoler les individus et à pousser à la méfiance généralisée entre villages, entre lignages et parfois même intra-familiale. La restitution des œuvres photographiques nous a également permis d'ouvrir le dialogue sur des situations vécues et de questionner le processus de patrimonialisation en cours.
L'importance des photographies lors de la collecte des données et aussi lors de la restitution de nos recherches aux concernés nous a encouragé de poursuivre des enquêtes en collaboration avec d'autres artistes, le conteur KPG et le collectif de théâtre ACMUR. Il s'agissait pour nous d'accompagner ce dispositif artistique pour accéder à l'univers social des gens et aux traditions des *bugba* par une approche renouvelée.[10]

Collecte lors des événements artistiques et communautaires
Une des originalités de notre méthodologie est qu'elle s'appuie sur un dispositif artistique inscrivant notre approche dans des méthodes de recherche créative (Chambefort, 2022) où la création visuelle est privilégiée, instaurant une « relation dynamique entre les images et la parole des participants » (Catoir-Brisson et Jankeviciute, 2014). La collecte de données lors des événements artistiques a eu lieu entre 2022 et 2024. Elle a débuté dans le cadre du programme de recherche déjà mentionné « Diversité religieuse et traditions au Burkina Faso », lors de la préparation du spectacle « les Traditions du Futur » au centre Napam Beogo à Ouagadougou et du conte théâtralisé « Sooré » au centre culturelle Koombi culture à Arbollé. Lors de ces rencontres, artistes, chercheurs et concernés ont passé des entretiens ou/et travaillé sur l'écriture ou la mise en scène des créations. Un travail collectif sur des mots difficilement traduisible, comme « traditions », « patrimoine », « fétiche », « wak » etc. a été entamé. Les discussions enregistrées autour de ces « intraduisible » (Wozny/Cassin, 2014) constituent une partie particulièrement intéressante des données collectées.

[10] La collaboration avec ces artistes a débuté dans le cadre du projet de recherche déjà mentionné « Diversité religieuse et traditions au Burkina Faso » ANR-DFG (2021-2025). Les résultats ont été publié en 2026 *Bugba du Burkina Faso. Les chemins comme mémoire*, Langewiesche, Ouédraogo, Kientega, Degorce, Marané, Blanchard, Editions Hémisphères, Maisonneuve § Larose.

Il s'est avéré que ces rencontres en petit groupe hors des contextes quotidiens de chacun ont créé des liens entre les participants issus de différents villages qui ne se connaissaient pas bien auparavant. Désormais certains d'entre eux se soutiennent pour les initiations. Les villages font appel à des *bugba* d'autres régions qu'ils ont pu approcher grâce à ce réseau de connaissance qui s'est installé lors des rencontres de création. Il va sans dire que ces rencontres nous ont permis de collecter des nouvelles données, notamment concernant le fonctionnement des réseaux d'influence entre villages et provinces.
La collecte de données s'est poursuivie lors des multiples représentations des deux créations et lors des journées communautaires organisées à Kongoussi et à Rouko par l'équipe de WHH[11]. Durant ces événements de nombreuses discussions informelles avec le public et les témoignages des participants ont été enregistrés ou notées. Des entretiens ponctuels autour de la perception des images, la circulation des images et des enregistrements sonores cérémoniels sur les réseaux sociaux ont été menés auprès de quelques jeunes spectateurs et spectatrices, ainsi que de notables coutumiers.
D'autres moments de collecte de données se sont présentés durant et après des émissions radiophoniques de l'émission mensuelle *Zame, ya boinda bebe ?*. Durant cette émission sur les ondes de la Radio *La voix du paysan* à Ouahigouya, Mahamadi Ouédraogo a dialogué de février à décembre 2024 avec le journaliste, Boureima Ouédraogo dit Bousanga. Le public était invité à témoigner et participer en direct à la radio. Ces témoignages constituent des données précieuses pour notre corpus concernant la question de la valorisation actuelle du patrimoine jugé traditionnel au Burkina Faso. Il semble important à souligner que durant les évènements artistiques et communautaires la collecte de données prend davantage la forme d'un processus de connaissance dynamique en fonction des postures interchangeables entre chercheurs – artistes – concernés. Les différenciations classiques entre chercheurs et interlocuteurs de terrain ; entre recueil de données et communication de résultats, entre construction de l'information et traduction des interprétations aux publics s'entremêlent.

1.3. Analyse des données

L'analyse des données récoltées selon les procédés précédemment mentionnés s'est faite d'une manière descriptive et déductive. Nous avons adopté une « posture descriptive » propres aux sciences sociales longuement analysé par de nombreux chercheurs selon laquelle il s'agit d'abord de décrire le monde plus que de l'expliquer (entre autres Olivier de Sardan 2016, Lahire 1998, Sperber 1982). Nos propositions interprétatives quant à l'institution des *bugba* et de son changement dans le temps restent donc inscrites dans le registre descriptif qui tente de se démarquer d'une vision morale ou enchantée des traditions. Cette posture critique semble indispensable à un moment où l'engouement des burkinabè en faveur des traditions auxquelles ils attribuent des valeurs positives s'inscrit dans une tendance identitaire qu'on observe ailleurs dans le monde. La patrimonialisation des traditions comme la parenté à plaisanterie ou les médiateurs de la paix comme les *bugba* dans un contexte de crise, mais aussi le retour à des pratiques ordinaires jugées traditionnelles comme les prénoms en langues locales peuvent être analysés comme l'expression d'un recours à la tradition dans un monde global incertain. Il incombe aux chercheurs et aux artistes de décrire de près par quelles dynamiques sociétales, quels processus de lobbying, débats publics, procédures bureaucratiques et décisions politiques les traditions évoluent.

[11] Respectivement le 18 février 2023 et 26 novembre 2023

Nous avons organisé nos données selon des mots clés pour pouvoir décrire l'institution des *bugba* et ses changements au cours du temps. Cette analyse par thème défait la singularité du discours de chaque interlocuteur et découpe transversalement ce qui, d'un entretien à l'autre, se réfère au même thème (Bardin 1991). Nos mots-clés s'orientaient d'abord aux principaux termes en mooré utilisés par nos interlocuteurs pour parler de l'institution des *bugba*. Par exemple : les noms des différents types de bugba (*na'bugo, bugo papaogo, bugo walle, kinkir'bugo, sã-bugo, bugpoka*), la charge du bugo (bugdo), les noms des cérémonies annuelles (*tiido, goré, bega, tengana, bagba, basga, bugraaga, nazaeega*), etc. Dans un deuxième temps, après une nouvelle lecture de l'ensemble de notre corpus, nous avons procédé à une analyse par rubrique thématique. Par exemple : transmission du savoir, relations hiérarchiques, langages et rythmes etc. L'ensemble de ces notions nous servaient à construire un modèle explicatif de pratiques et de représentations liées à l'institution des bugba. Cette grille d'analyse thématique a fourni la base pour l'écriture du chapitre 3. Le chapitre 4 est davantage basé sur l'analyse des trajectoires individuels et l'analyse de la signification que les interlocuteurs accordent aux coutumes. Ce chapitre s'oriente le long d'un questionnement modal : comment les *bugba* contribuent-ils à la résilience de la population ? Il s'agit ici d'une analyse des représentations de nos interlocuteurs obtenue à partir d'entretiens centrés sur leurs conceptions, leurs raisonnements et logiques subjectives. Ce type d'analyse doit prendre en compte que les répondants construisent leur discours en parlant, opérant ainsi une transformation de leur expérience cognitive, passant du registre du savoir-faire au registre du savoir-dire (Rabinow 1988). L'analyse doit donc prêter une attention particulière à la situation spécifique de chaque répondant afin de contextualiser sa parole sachant que les représentations ne sont pas formulables n'importe où ni en n'importe quelles circonstances.

La plupart de nos interlocuteurs étaient masculins. Nous avons recueilli les trajectoires de 35 *bugba* et fils de *bugba*. Nous n'avons rencontré que 4 femmes pour faire des entretiens approfondis. Toutes étaient des anciennes ou des potentielles *bugpokse* (*bugpoka* sg.). Ce déséquilibre s'explique d'une part par le fait que les femmes sont peu nombreuses à occuper des responsabilités au sein des institutions traditionnelles. D'autre part, les conversations avec les femmes, notamment des jeunes femmes, concernant leur vie personnelle sont souvent brèves. Elles parlent moins facilement de leur propre existence et encore moins des traditions, que les hommes. La parole, assimilée à une prise de responsabilité, revient à certaines catégories de personnes. Ainsi, les femmes qui occupent un rôle particulier, par exemple les *bupokse*, manifestent un intérêt pour la comparaison avec les autres et parlent avec plus de facilités de leurs expériences subjectives. Mobiliser l'attention des autres sur soi, signifie de s'accorder un rôle historique ou, tout au moins, donner à son expérience une valeur publique, ce qui n'est pas propre à tous les individus, à tout moment, ou à toutes les catégories sociales. Choisir un individu, par exemple une *bugpoka*, comme point de départ pour une analyse ouvre toujours la question de son « exemplarité », qu'elle soit ordinaire ou exceptionnelle. Interroger cette exemplarité permet de mesurer la force normative, la contrainte qu'exercent les logiques englobantes sur les individus. On se rend compte plus facilement de cet espace de valeurs et normes au sein duquel les acteurs ou actrices doivent apprendre à manœuvrer. La comparaison du portrait d'une personne avec d'autres individus fait ressortir les différentes rationalités des logiques traditionnelles, familiales, professionnelles, etc. dans lesquels les individus se retrouvent.

Pour l'analyse, nous avons utilisé des tableaux où les informations biographiques sont mises en parallèle. Ce procédé facilite la lecture des mécanismes et des orientations communs à

l'échantillon de personnes. Le repérage de thèmes et leur regroupement permet de constituer des profils biographiques. À partir de ce classement, il se dessine grossièrement trois profils :

1. La transmission du *bugdo* selon les règles de la tradition.
2. Le refus du *bugdo*.
3. L'impossibilité de prendre le *bugdo* malgré le souhait explicit.

Chaque parcours est évidemment unique, de nombreux détails ne rentrent pas dans ce classement schématique. À l'intérieur d'un profil biographique, on rencontre de nombreuses variations.

2. La province du Bam, région Kuilsé, (ancienne région du Centre-Nord)

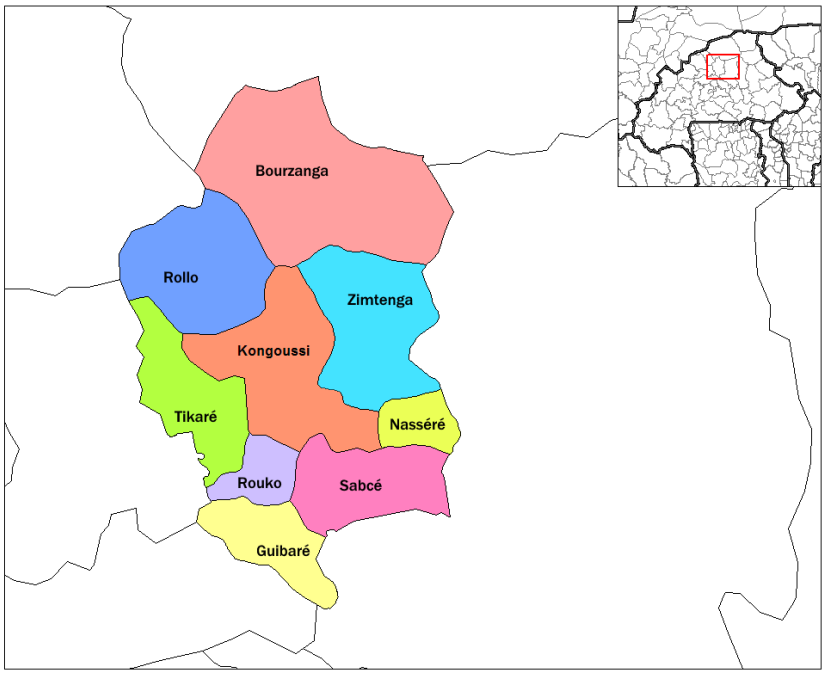
Carte 1 :
Situation de la province du Bam au Burkina Faso



Source https://fr.wikipedia.org/wiki/Bam_(Burkina_Faso)

La province du Bam est une des trois provinces de la région Kuilsé (ancienne région du Centre-Nord) du Burkina Faso avec celles de Sandbondtenga (ancienne Sanmatenga) et de Namentenga. La province du Bam est constituée d'une commune urbaine, Kongoussi, et de huit communes rurales, Bourzanga, Guibaré, Nasseré, Rollo, Rouko, Sabcé, Tikaré et Zimtenga.

Carte 2 :
Situation des neuf communes de la province du Bam



Source :https://fr.wikipedia.org/wiki/Sabc%C3%A9_(d%C3%A9partement)#

2.1. Aperçu de l'histoire précoloniale de la province du Bam

La province du Bam englobe actuellement des parties des anciens royaumes du Ratenga, du Zitenga et du Tatenga qui se trouvaient au sud-est du Yatenga précolonial. Nous nous référons pour cet aperçu historique essentiellement aux recherches de Birba 2016, Halpougdou 1992, Izard, 1980, 1985, Kiéthéga 1996, Konseibo 2021, 2022, Sedogo 2009, Stössel 1989. Les lecteurs intéressés trouveront plus de précisions et de nombreux détails quant aux lieux et patronymes dans les travaux cités. Le but de cet aperçu historique est d'attirer l'attention sur le fait que des allégeances entre royaumes et chefferies et les liens entre les *nakombse* (nouveaux arrivants) et *tengbiisi* (autochtones) de la région influencent jusqu'à nos jours des pratiques coutumières, des relations d'entraide ou d'évitement. Les deux groupes, autant les *nakombse* que les *tengbiisi*, sont extrêmement dynamiques et changeants en fonction des mouvements des populations.
Par *nakombse* (*nakombga* sg.) on désigne les nobles moose et d'une manière plus restrictive la génération des petits-fils d'un *naaba*. Les fils d'un *naaba* sont désignés par le mot *nabiisi* (*nabiiga* sg.). Benoit Beucher rappelle que si le mot *naaba* est généralement traduit par « chef » auquel on ajoute l'adjectif « traditionnel » ou «coutumier», sa signification est plus complexe et diversifiée. Au cours de l'histoire la hiérarchisation des commandements moose n'a cessé de se complexifier. Ainsi certains *naaba* dont le rayonnement politique a été plus important ont pris le titre de *dima* (roi), leurs territoires peuvent être désignés comme royaumes (*riungu*). Le *naaba* du Risiam est ainsi devenu un *dimbilo* (petit roi). Le terme de *naaba* est à la fois un titre et un terme de référence pour s'adresser à un chef ou roi coutumier. (Beucher 2017 : 56).
Le mot *tengbiisi* (*tengbiiga* sg.) signifie littéralement « enfants de la terre » et peut se traduire par autochtones. D'autres groupes sociaux que les *bugba* font partie des *tengbiisi*, par exemple les forgerons (*saba*), des groupes d'une appartenance lointaine commune mythique ou réelle comme les kurumba (fulse) ou les kibsi (dogon), mais aussi certains animaux comme les crapaux (*pondre*), crocodiles (*yebega*) et scorpions (*nanga*). Nous reviendrons à ce terme plus loin.

Carte 3
Les royaumes moose en 1895



Source : Michel Izard, *Moogo, op. cit.*, p. 332

Source : Beucher 2017 : 40

Les royaumes précoloniaux du Tatenga (Risiam), Ratenga et Zitenga

Le nom le plus connu aujourd'hui du royaume du Tatenga est Risiam (parfois orthographié Risyam). Cependant, comme le note l'historien Konseibo, le nom initial du royaume du Risiam fut Tatenga. Un toponyme qui dérive de l'expression en langue moore «Tãsõg-tẽnga ». Cette expression traduite littéralement en français signifie « terre de Tãsõgo », donc le territoire appartenant à son fondateur Naaba Tãsõgo. L'appellation « Tãsõg-tẽnga » s'est vue par la suite transformée dans le jargon populaire en « Tatenga ». Au fil du temps, le toponyme Tatenga fut occulté au profit de Risiam en souvenir de la première capitale du royaume. Dès le règne de Naaba Tasukɛ, successeur du fondateur naaba Tãsõgo, la capitale du Risiam fut transférée à Sabcé où se trouvent aujourd'hui le palais royal.
Michel Izard situe la fondation du Risiam vers 1596 (Izard 1970 : 256). Chronologiquement le royaume du Risiam est une émanation du royaume de Ratenga à partir de la deuxième moitié

du XVIe siècle.[12] Les sources orales certifient que l'espace du Risiam formait une partie du royaume du Ratenga avant d'être un état autonome que les historiens situent vers la fin du XVI siècle. La fondation du royaume de Risiam intervient après la succession d'évènements majeurs dans l'espace du Moogo lorsqu'en 1540 il y a eu le conflit qui a opposé deux princes (Kumdumye et Yadega) du royaume de Wubr-tenga. Selon Michel Izard, le dénouement de cette querelle a été la fondation du royaume du Yatenga par Yadega dans la même année au nord du Moogo (Izard, 1970 : 281). À compter du XVII[e] siècle, l'espace du Moogo devient un espace multipolaire organisé autour de deux grandes zones d'influence : une zone centrale, le royaume de Wogodogo et une zone septentrionale, dominée par le Yatenga. Entre les deux royaumes des petites formations passèrent de l'une à l'autre en fonction des rapports de force du moment (Beucher 2017). La fondation du royaume de Risiam peut être considérée comme l'apogée de cette lutte géopolitique autour des tiraillements entre Wubr-tenga et Yatenga à propos du leadership dans l'espace du Moogo. (Konseibo, 2021 :51).

L'existence des deux autres royaumes qui se trouvaient sur le territoire de l'actuel province du Bam, le Ratenga et le Zitenga, était antérieur à la fondation du Risiam. Le Ratenga aurait été fondé par naaba Rataageba, un fils de la deuxième génération de naaba Wedraogo (Izard 2000 : 532). Son territoire comprenait aussi le village de Mengao dans le royaume du Lurum, ce qui a comme conséquence que jusqu''à aujourd'hui coutumièrement, Pobe-Mengao appartient au Ratenga naaba qui intronise l'ayo (chef en langue kurumba) de Lurum (Schweeger-Hefel, 1972). Dans la première moitié du XVIIIe siècle le Ratenga se rapproche du Yatenga et passe sous la tutelle du naaba du Yatenga. Les deux royaumes essaient désormais d'élargir leurs zones d'influence vers le nord. Naaba Kango souhaitait occuper la région kurumba de Titao, malgré les raids djelgobe (1853-1861). Le naaba de Ratenga entrepris, de son côté, des expéditions de pillage contre les kurumba d'Arbinda qui connaissent à la même période les premières incursions touareg venues du nord du Liptako (Marchal, 1979). Depuis cette époque, le souverain du Ratenga renouvelle son allégeance tous les trois ans avec l'envoi de représentants auprès du roi du Yatenga en passant par le village d'Ula. Jusqu'à son déplacement forcé par les attaques terroristes récentes, le naaba du Ratenga maintenait l'envoi de représentants tous les trois ans.

A peu près à la même époque, la première moitié du XVIIIe siècle, le souverain du Zitenga se plaça sous la protection du Yatenga, dirigé par naaba Kango. La fondation du Zitenga remonte à la fin du XVe siècle avec l'arrivée d'un prince nakombga venu de Tenkodgo, pour imposer sa domination aux premiers habitants ninsi, yõnyõse et kibsi (Konseibo 2022). Après la mort du fondateur, le royaume de Zitenga se disloqua en Ziten-Manega au sud (autour du village Noge) et en Ziten-Gasõgo au nord (autour du village de Tikaré). Entre la fin XVIIIe et le début XIXe siècle, le premier fut dominé par Wubr-tenga et le second par Yatenga. À partir de ce moment, les deux Zitemse (pl. de Zitenga) passaient du statut de royaume (riungu), à celui de vassaux (kombɛɛmba)[13] (Konseibo, 2022). Tandis que le Ratenga et le Zitenga sont donc des royaumes qui ont accepté leur dépendance du roi du Yatenga et les liens institutionnels qui en découlaient, le royaume du Risiam (Tatenga) a eu une histoire mouvementée. Il se situait en hostilité latente avec le Yatenga depuis le règne de naaba Kango (1757 – 1787) puisque les rois du Risiam n'ont jamais reconnu la suprématie du Yatenga (Stössel, 1989 , Izard 1985 : 535). Le

[12] L'étude historique la plus détaillée du royaume de Risiam est celle d'Arnulf Stössel (1989), peu connu dans le monde francophone.

[13] Le *kombere* est une chefferie vassale du *riungu* (royaume) au Moogo. Il dépend du *rima* (roi) qui dirige le *riungu* (royaume). Son pluriel est *kombɛɛmba*.

naaba de Risiam est considéré comme un petit roi (*dimbilo*), tandis que les naaba de Tenkodogo, Ouagadougou, Boussuma et Yatenga portent le titre des rois (*dima*).

On comprend alors l'importance de la visite en mars 2024 d'une délégation du naaba Kiiba, roi du Yatenga contemporain, conduite par le baloum naaba Tanga II (ministre du roi du Yatenga), pour réaffirmer l'autorité du naaba de Risiam qui relève historiquement du royaume du Yatenga.[14]
De nos jours, les neuf communes qui nous intéresse sont sous le commandement de trois chefs coutumiers :

- Le naaba de Zitenga, actuellement naaba Tigré, règne à partir de la ville de Tikaré sur les communes de Rouko, Guibaré et Tikaré, soit 51 villages.
- Le naaba de Risiam, actuellement naaba Kiiba, exerce son pouvoir sur les 106 villages des communes de Kongoussi, Rollo et Sabcé où se trouve son palais.
- Le naaba de Ratenga, actuellement naaba Tigré, commande les 98 villages des communes de Bourzanga, Nasseré et Zimtenga. La situation sécuritaire l'a obligé à quitter la région.

L'histoire de l'autochtonie dans l'actuel province du Bam

L'ensemble du territoire qui formait à partir du XVIe siècle les royaumes du Risiam, Ratenga et Zitenga abritait des sociétés anciennes, c'est-à-dire installées dans cette région avant l'arrivée des *nakombse*, fondateurs des trois royaumes. Les populations kibsi (ou ninsi)[15], les yõnyõse et les fulse qui sont arrivés en vagues successives furent considérés par les *nakombse* comme premiers habitants (*tengbiisi*). Jusqu'à aujourd'hui leurs droits d'autochtonie sont reconnus.
Il est bien connu que les yõnyõse forment aujourd'hui une mosaïque de groupes dont la composition varie selon les localités. Au Risiam, pour nommer un exemple, une population de chasseurs gurunsi a intégré le groupe de yõnyõse en abandonnant leur patronyme Diasso pour adopter celui de Sawadogo (Ouédraogo, 2018, p. 492).[16] Konseibo se référant à la tradition orale confirme qu'à Risiam « à l'arrivée de la première vague des Nakombse, certains groupes de Kibsi renoncèrent à la migration et pactisèrent avec les nouveaux venus qui modifièrent leur statut social en les classant dans le groupe des Yõnyõse » (Konseibo 2021 : 43). Au nord du Risiam, dans l'espace territorial qui va de Rollo au sud à Tulfe au nord, les Fulse ont également intégré le groupe de yõnyõse. Les Fulse se réclament aujourd'hui du groupe des *tengbiisi* (fils de la terre). Pourtant au sein de la société fulga (kurumba) certains d'entre eux formaient des familles de maîtres de terre (avec les patronymes Berba, Sawadogo ou Birba), les autres la famille princière (avec le patronyme Konfé). Cette différenciation sociale à la période pré-nakombga a disparu en faveur du classement de l'ensemble de la population fulsé du Risiam dans la catégorie des *tengbiisi*.
Au Risiam, Ratenga et Zitenga comme dans les autres royaumes moose, le processus d'intégration des premiers habitants se déroulait lors de l'arrivée des *nakombse* selon une séparation des pouvoirs politiques et religieux. Les conquérants ont accaparé des fonctions politiques (le *naam*) et laissé des responsabilités religieuses aux différents peuples autochtones qu'ils trouvèrent sur place. Cependant, les *nakombse* avaient besoin des forces des premiers

[14] LeFaso.net 11 mars 2024
[15] Au Sud-Est du Yatenga, l'ethnonyme ninsi est assimilé aux kibsi.
[16] Sur l'histoire du peuplement ancien voir notamment les datations radiocarbones faites par Noaga Birba sur les vestiges kibsi du village de Rongẽ de la chefferie de Risiam (N. Birba, 2016).

habitants pour régner sur un territoire donné. Ils doivent alors s'assurer de la bienveillance des « gens de la terre ». Ils se sont associés à ces derniers par le truchement de grands rituels annuels qui expriment dans leur symbolique le principe de la " complémentarité " entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux (Pfluger, 1988 : 61)

Suite à l'histoire du peuplement de chaque région, à la composition et recomposition de la société entre étrangers et premiers occupants, le terme yõnyõse n'indique plus aujourd'hui une entité culturelle, linguistique ou territoriale, mais il désigne l'autochtonie des personnes en question. Un individu qui se dit aujourd'hui yõnyõse ne parle pas de son appartenance ethnique mais de son rapport à la terre sur laquelle il vit. Yõnyõse et *tengbiise* (littéralement les " enfants de la terre ") sont devenus des synonymes. On peut traduire les deux notions par " autochtone ". Tous les yõnyõse sont des *tengbiise*. La notion de yõnyõse peut, en fonction des localités, faire allusion à une lointaine appartenance ethnique tandis que celle de *tengbiise* insiste plus sur un statut social en rapport avec l'ancrage à la terre (Langewiesche 2003).

Les autochtones sont les premiers occupants de la terre et de ce fait les détenteurs de certains privilèges et pouvoirs sur les éléments naturels. En mooré le mot " terre " (*tenga*) désigne à la fois la terre transmise par les ancêtres en tant que lieu de culte et la terre que l'on travaille pour vivre. Ce sont aussi les premiers habitants qui attribuent des terres à cultiver aux nouveaux venus. Nombreux auteurs ont montré que l'autochtonie n'est pas un fait historique, mais une construction politique dont se servent les différents groupes pour réclamer des droits (Izard 1985, Maréchal, Pfluger 1987).

Deux personnages clés des populations autochtones sont le *tengsoaba* (maître de la terre, *tengsobnamba* pl.) et le *bugo* (devin, *bugba* pl.). Les premiers s'occupent plus spécialement, mais non exclusivement, de la gestion des terres cultivables, les seconds sont détenteurs des pouvoirs sur les éléments naturels tels que le vent, la pluie et la foudre. Le *tengsoaba* exerce son pouvoir sur la terre (*tenga*). Il est d'un côté le prêtre de la terre en servant la volonté des ancêtres, de l'autre côté le gérant du sol cultivable en communiquant avec les vivants.[17] Un *tengsoaba* est responsable pour les terres d'un village ou de plusieurs villages. De la même manière, un *bugo* peut avoir sous sa responsabilité un ou plusieurs villages. Les groupements de villages qui dépendent d'un *bugo* coupent transversalement les territorialités des maîtrises de terre et du pouvoir coutumier (*naam*). Certains éléments historiques permettent d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'institution des *bugba* n'était à l'époque précoloniale pas seulement une instance religieuse, mais aussi un registre du pouvoir politique. Par exemple, au Yatenga, lors de l'arrivée au pouvoir de naaba Kango, celui-ci a choisi d'installer sa capitale à Ouahigouya, entre autres parce qu'elle se trouvait à égale distance des centres les plus influents des *bugba* de cette région : Issigui, Luguri et Bogoya (Izard 1985).

A Zitenga, l'implantation territoriale de la chefferie coutumière des *nakombse* se trouve de nos jours à Tikaré, tandis que la chefferie des yõnyõse (yõnyõ-naaba) se trouve dans le village de Boubou. L'autorité du yõnyõ-naaba s'étend au-delà du Zitenga jusqu'au Mali actuel. Selon la tradition orale, toutes les chefferies yõnyõse des neuf communes qui nous intéressent relèvent de Boubou. Le chef des *bugba* (*bug-naaba*) du Zitenga se trouve actuellement à Gonga, mais ce poste peut changer de localité après le décès du *bugo* actuel, car c'est toujours le *bugo* le plus expérimenté, qui détient le *bugdo* depuis le plus longtemps, qui sera *bug-naaba*. Actuellement,

[17] La littérature sur le *tengsoaba* est nombreuse. Entre autres : Izard (1985), Gérard (1985, 1986), Gruénais (1985), Pageard (1963), Pfluger (1988), Schweeger-Hefel (1970, 1986).

en 2025 exercent trois *bugba* : celui de Tirbou, Gonga et Sarkounga. Selon les sources orales il y en avait une vingtaine d'autres.

Dans le Risiam (Tatenga), la chefferie coutumière des *nakombse* se trouve de nos jours à Sabcé[18]. Le chef des *bugba* (*bug-naaba*) se trouve dans le village de No. C'est un bugo de la famille des forgerons (*Sãnbugo*). Aujourd'hui exercent encore les *bugba* de Loaga, Touka, Kongoussi, et No. Le *bugo* du village de No « coiffe » (*solum*), les autres de la région, puisqu'il a le statut du naaba des *bugba* (*bug-naaba*). La personne qui occupe actuellement ce poste vient d'être installée et n'a pas encore finalisé son initiation complète (notamment le rite du *no-pekre).* Il est considéré comme un *bamuku* (*bugo* muet). La famille du *bugo* de Kongoussi n'a plus organisé les cérémonies des *bugba* depuis longtemps et en conséquence oublié certains aspects des rites. Elle a alors choisi de se rallier au *bug-naaba* du Zitenga voisin pour s'imprégner du rituel en vue de perpétuer la tradition, bien qu'ils dépendent coutumièrement du *bugo* de No et non pas de ceux du Zitenga.
Au Ratenga le *naaba* a été contraint de quitter sa région. Nos interlocuteurs ont confirmé l'existence d'un *bug-naaba* au Ratenga, mais nous n'avons pas pu récolter beaucoup de renseignements sur les *bugba* du Ratenga.

De la situation précoloniale complexe, rapidement esquissée dans cette partie, caractérisée par une superposition de couches de populations, par des vagues migratoires et des incursions militaires, par des absorptions d'autochtones et des changements de patronymes, il en découle aujourd'hui que les habitants de la province du Bam dépendent traditionnellement de trois chefferies coutumières, d'une multitude de maitrises de terre et de trois *bug-naaba*. Les exemples de Kongoussi et No ont indiqué que les zones d'influences de ces derniers ne dépendent plus uniquement de leur statut coutumier, mais aussi de la maitrise du savoir rituel et de l'ancienneté des individus qui occupent actuellement la fonction de *bug-naaba*. L'implantation des chefferies coutumières étant antérieure à la création des niveaux administratifs, leurs zones d'influence ne correspondent pas forcément aux limites des régions administratives.

Nous nous sommes intéressés à la société précoloniale pour comprendre comment se consolident ou se défont jusqu'à nos jours les allégeances entre villages et entre familles. L'organisation ancienne, extrêmement complexe puisque différenciée entre chefferies, maitrises de terre et l'institution des *bugba*, continue à influencer les relations entre les différentes populations et à justifier leur entraide ou leurs antagonismes, autrement dit la cohésion sociale.

[18] Depuis 1969 un problème de succession a entrainé une division de la famille des *nakombse* du Risiam (Kinda, 2021).

3. L'institution des bugba

Les analyses de l'histoire précoloniale et l'anthropologie sociale de la société moaaga se sont essentiellement focalisées sur l'étude des royaumes en adoptant un point de vue du pouvoir politique. Bien que Michel Izard et d'autres chercheurs ont mis en lumière la complémentarité entre les « gens du pouvoir » et les « gens de la terre », les études qui se consacrent à l'autre face du pouvoir, c'est-à-dire aux premiers habitants, « enfants de la terre », sont restées rare. Le milieu académique a ainsi poursuivi l'invisibilité des sociétés des premiers habitants inhérentes au système sociétal instauré par les royautés moose. Le concept magistralement développé par Michel Izard, d'une « société pour l'état » selon lequel les moose se sont dotés de commandements, chefferies et de royaumes qui se reconnaissaient comme culturellement homogènes, a eu comme effet de perdre de vue l'autre côté du pouvoir. Cette invisibilité des premiers habitants dans les travaux académiques trouve son pendant dans les narratifs véhiculés par la presse burkinabè et le discours politique. Quand on parle aujourd'hui dans la presse ou le discours politique des « dépositaires de la tradition » pour solliciter leur aide afin de trouver une issue paisible à la crise actuelle, on fait en générale allusion aux chefs coutumiers (*naaba*) en occultant les dépositaires de la tradition des premiers habitants, notamment les *bugba*.[19]

Tandis que les travaux universitaires sur l'histoire des chefferies moose, de leur évolution sous les différents régimes politiques et de leurs rôles dans les évènements politiques récents sont nombreux, les études sur l'institution autochtone des *bugba* restent clairsemés. Le travail le plus complet sur les *bugba* reste jusqu'à présent l'œuvre de l'ethnologue autrichienne Annemarie Schweeger-Hefel, intitulé Kinkirsi-Boghoba-Saba (1986), peu connu dans le milieu francophone. Elle y livre des descriptions détaillées des différentes cérémonies des *bugba*, de leurs autels, leurs attributs, fonctions et devoirs. Walter Pfluger a effectué un peu plus tard que Annemarie Schweeger-Hefel (dans les années 1980) et dans la même région un travail ethnographique sur les *bugba* qui complète les analyses de Schweeger-Hefel par une description très précise (Pfluger, 1986, non-publié). Il a étudié par ailleurs le système politique moaaga et montre remarquablement bien la jonction entre les deux grands groupes sociaux : les " gens de la terre " et les " gens du pouvoir " (Pfluger, 1988). Michel Izard mentionne le *bugo* sans traiter en détail son rôle et ses fonctions (1985a, 1993). Doris Bonnet a travaillé, dans le cadre de son étude sur les maladies de l'enfant en pays moaaga, avec des *bugba* de la région de Kaya. Elle établit une analyse qui sépare clairement les pouvoirs du *bugo* et ceux du *tengsoaba*. (Bonnet 1988 : 58-67). Arnulf Stössel a publié en 1989 son travail sur le royaume de Risiam basé sur un corpus très riche des sources orales. Il donne des détails minutieux sur les *bugba* de la région. Constatant l'importance de cette institution pour l'organisation socio-politique des groupes autochtones et le défaut des recherches systématiques sur ce sujet, plusieurs mémoires universitaires ont été écrits à la fin des années 1990 : Ouédraogo, M. (1992), Attané (1994), Langewiesche (1994). Le travail le plus récent consacré aux *bugba* est un article des auteurs du présent rapport, et une publication collective déjà mentionnée (Langewiesche, Ouédraogo 2023, Langewiesche et al. 2026).

[19] https://lefaso.net/spip.php?article105268
Le rapport de Caulier et Molenaar (2021) décrit en détail la perception des habitants de Kuilsé (ancienne région du Centre-Nord)) vis-à-vis des « acteurs coutumiers » et la contribution de ces derniers à la résilience de la population en se limitant notamment aux chefs.



Photo 1 : aquarelle de Carl Arriens selon un dessin réalisé par Fritz Nansen durant un des voyages de Léo Frobenius, 1908

Source : http://bildarchiv.frobenius-catalog.de/fl_dload.FAU?sid=98598C64264&dm=1

3.1.Les mots pour parler des bugba

La signification du mot *bugba* (*bugo* sg.) n'est pas certain. Cependant plusieurs de nos interlocuteurs le traduisent en français par « ceux qui consultent » ou « ceux qui voient clair », car les *bugba* voient ce qu'il y a devant nous et ce qu'il y a derrière. De ce fait, nous traduisons le mot *bugba* en français par devin. Cependant, « devin » reste une traduction qui ne restitue pas tout le sens du mot *bugba* dans la langue mooré. En français, nous comprenons les mots devin et divination comme étant opposés à la rationalité, et exclusivement limité au domaine du spirituel, alors que les *bvgba* n'évoluent pas dans cette dichotomie. Ils pensent ensemble le visible et l'invisible, le soi et l'autre, le pouvoir et la terre. Ils possèdent cette capacité de transmettre leurs visions aux personnes qui les sollicitent. Comme la poésie ou la philosophie, les conseils des *bugba* peuvent apporter un soutien individuel et rétablir l'entente entre les membres de la communauté.

na'bugo et autres bugba

Les *bugba* sont organisés en groupement de villages qui se retrouvent sous la tutelle d'un bugo supérieur appelé **na'bugo**[20] (ou *bugnaaba* ou *teng'bugo* ou *bug-kẽenga*). Celui-ci donne l'autorisation de célébrer les fêtes annuelles et il initie les autres *bugba*. D'une région à l'autre, il existe plusieurs genres de *bugba* qui se distinguent essentiellement par le mode de transmission du *bugdo* (la charge du *bugo*) et par la manière dont ils pratiquent la divination (*bagré*[21]).

Le **bugo papaogo** possède plusieurs instruments de musique dont le *kenfu* et le *papaogo* qui lui donne son nom. Le *papaogo* est un instrument en fer de forme ovale que le bugo tient dans la paume de sa main pour le faire tinter avec une bague en fer portée sur le doigt de la même main. Le *papaogo* parle aux initiés qui comprennent ainsi les messages du *bugo*. Le *bugo papaogo* du village du Luguri portait sur son bonnet rouge une griffe de panthère qui lui est réservée et qui le désigne comme le chef des *bugba* de sa région (*tengbugo* ou *na'bugo*)[22].

Le **bugo walle (ou wal'bugo)** porte pendant ses rituels un masque orné de cauris qu'on appelle *zoobga* et un pantalon en cuir (*gango kurga*) qui est aussi désigné par le terme *wale*. Le *zoobga* est la plupart du temps décoré d'un bec d'oiseau (*kul'yado* = héron, sombo). Comme tous les *bugba*, le *wal'bugo* joue le *kenfu* (instrument en fer, *kema* (pl.)) lors de ces rituels pour communiquer avec les *bendre* et son porte-parole (*ben-taoore*) qui traduira ensuite ses messages à la population. Le *wal'bugo* a la réputation d'être un excellent danseur.

Dans certaines localités nos interlocuteurs désignent le *wal'bugo* aussi par le terme de **kinkir'bugo**. Dans d'autres localités on connait le *Sãyemdoore bugo* (*sayemde* – baton rituel chargé de clochette) ou le *toor-zug bugo* (*tooré* - mortier) ou encore le *Silsaka bugo* (*silsaka* - instrument avec une calebasse) comme des variantes de *kinkir'bugo*. Tous reçoivent leur force par les *kinkirsi*[23] ou par les génies, d'où leur nom. Ils se servent de divers objets pour la consultation. Les génies sont libres de choisir une personne parmi les yõnyõse tandis que pour devenir *na'bugo* ou *tengbugo* il faut appartenir à certaines familles qui se transmettent le *bugdo* par filiation.[24]

Il existe aussi des *bugba* parmi les forgerons, les **sã-bugo** qui consultent et peuvent intervenir dans la réduction du fer.

Tous les *bugba* sont des yõnyõse et *tengbiisi* (enfants de la terre), c'est-à-dire des autochtones. En tant que tel, ils sont dotés des forces « de voir des choses cachées ». Cette faculté est existante de façon latente chez tous les yõnyõse, institutionalisée pour le bien de la société chez les *bugba* et accessible aux fins individuelles, souvent néfaste, mais pas toujours, pour les autres, à travers les *sadba*[25].

Bugpoka (bugpokse pl.)

Entre le décès d'un *bugo*, son enterrement et les funérailles célébrées en son honneur peuvent se passer des mois ou des années en fonction des habitudes et des circonstances de chaque village. Pendant cette période vacante, la concession du bugo ne reste pas vide. Elle est occupée par la *bugpoka*. La *bugpoka* est en général la fille aînée du bugo défunt qui hérite de la charge de son père pendant une période d'intérim jusqu'à ce que le successeur soit trouvé. Selon les normes traditionnelles une bugpoka doit passer par le *kiimsroogo* (maison des ancêtres) lors de

[20] Gonga

[21] Bagba, baga (sg.), personne qui pratique la divination

[22] Les buguba de Rampougnou, de Tougo et de Luguri portent aussi un bonnet rouge.

[23] Les kinkirsi sont des petits êtres qui vivent en brousse, la plupart du temps invisible.

[24] Une personne peut aussi être toor-zug bugo avant d'être na-bugo.

[25] Sadba (pl.) et sada (sg.) sadme (la pratique des sadba). Le sadme peut s'acheter.

son mariage pour prouver qu'elle est vierge au moment du mariage. Seule une femme qui remplit cette condition peut prétendre à la charge d'une *bugpoka*. La concession du *bugo* ainsi que ses objets rituels se transmettent d'un homme à un autre en passant par une femme. Durant l'intérim elle a les mêmes droits qu'un *bugo* et elle accède de la même manière à ses fonctions. Elle est littéralement considérée comme un homme. Elle peut, comme un chef de famille, donner des filles de son lignage en mariage. Elle doit manger seule, comme le faisait le *bugo*.

Le bugdo, la charge d'un bugo

Le principe de l'ancienneté (*keema*) n'est qu'une étape dans la succession d'un *bugo*. L'ancienneté est déterminante pour l'accès à la charge d'un *na'bugo*[26], un *bugo* suprême. Une deuxième étape à la transmission du *bugdo* est l'intervention de forces invisibles, car « le *bugdo* ce n'est pas quelque chose qu'on cherche comme le *naam*. Ça tombe sur la personne, et elle va crier »[27] La charge du *bugo*, le *bugdo*, tombe donc sur la personne, en général lors du rituel du *zob'yuuré* (la jarre qui contient les cheveux du bugo défunt). Le bugo devient comme fou (*gainga*). C'est comme une possession qui se manifeste par un cri. Les subtilités du *bugdo* sont ensuite apprises et consolidés durant l'initiation. Celle-ci dure entre un mois et un an en fonction des localités. Durant cette période la personne se présente chez un *teng'bugo* ou fait des va-et-vient entre la brousse et le village pour apprendre des plantes et des recettes aussi bien que des significations des rituels, des chansons, des musiques, des danses et la langue secrète (le tibily ou sankandré). Durant cette initiation une attention répétée, associées à une formation spécifique, aideront le *bugo* à percevoir des choses que l'observateur ordinaire ne peut pas voir. Désormais le *bugo* a acquis la faculté et le savoir pour voir les choses cachées, par exemple pourquoi la pluie est bloquée, les âmes qui divaguent ou les épidémies qui s'approchent. L'initiation se termine définitivement par le rasage de la tête du *bugo*, une fête appelée *bugo-zu'faare* (ou *bugo raaga* vers Arbollé) qui coïncide très souvent avec la célébration des funérailles du *bugo* précèdent.

Les *bugba* et *bugpokse* se singularisent donc par un rapport privilégié avec des êtres invisibles ce qui leur permet de légitimer leurs connaissances et de les mettre en pratique. Le *bugo* est considéré comme un protecteur de la société, un garant de la vie et de la prospérité. Un médiateur de la paix qui défend son village contre toutes sortes de malheurs en prescrivant des sacrifices soit pour protéger le village et les champs, soit pour assurer un voyage, des examens ou toute entreprise individuelle.

La protection individuelle se déploie par des sacrifices et des recommandations que le *bugo* effectue sur la demande des particuliers. Nombreuses sont les femmes qui le consultent pour des problèmes de stérilité, des hommes pour différentes maladies[28], des chefs de famille pour protéger les champs des criquets et des vers (*menmeoogo*[29]) etc. Le *bugo* intervient pour aider les familles de foudroyés et aussi en cas de mauvais morts (*sampogré*). A chaque mort accidenté (*kumiogou*) ou « décès rouge » si on traduit littéralement du mooré (*kumiogou*, *miougu* = rouge, *kum* = la mort), la famille concernée cherche des poulets et du dolo et le bugo part au cimetière des accidentés pour faire des sacrifices.

[26] Notamment pour le *bug-kẽenga*

[27] Chef de quartier de Luguri

[28] Les *bugba* sont réputés pour leurs soins de la rougeole (*bĩ*) et de la variole (*barbkẽnda*).

[29] Des vers noirs qui apparaissent sur le mil qui n'est pas encore prêt pour la moisson.

La protection du terroir est assurée par les cultes annuels (tiido, goré[30], bega[31], tengana[32], bagba[33], basga[34], nazaeega[35]) et peut être renforcée sur demande par exemple si la population craint des attaques extérieures. Si la pluie manque, on fait appel au *bugo* pour chercher la pluie. Si un mauvais vent veut terrasser les récoltes, on fait appel au *bugo* pour qu'il crie au vent et le détourne de sa trajectoire. Quand le *bugo* se déplace pour les cérémonies, pour déterrer la pierre de foudre ou un *wak*, il est accompagné par un jeune garçon qui porte sa hache et une fille à qui il confie un panier avec ses habits. Les cérémonies importantes des yõnyõse ont lieu avant la saison des semailles ou après les récoltes. Elles sont célébrées par les *bugba* en fonction du cycle rituel annuel qui peut varier d'une région à l'autre. Le cycle annuel est divisé en douze lunaisons dont l'ordre chronologique se distingue selon les groupes qui composent la société moaga. Pour le Yatenga naaba l'année commence avec le filigia, pour les *bugba* de cette province l'année commence avec la lune de tiido.[36] Les rituels du tiido ont lieu après les récoltes pendant la lune du même nom qui correspond aux mois de octobre/novembre.[37] Lors de la fête du tiido, pour donner un exemple, le *bugo* demande de la pluie pour l'année à venir et il pleure pour ceux qui sont morts l'année passée et pour les morts qu'il voit venir. Il pleure et tape le *keonfo* pour communiquer avec les invisibles. Il ne pleure qu'une fois dans l'année, à l'occasion du tiido. En même temps, il prononce des paroles que tout le monde comprend : *sılg rık n ba wal biiga, n ba wal biiga maal f bõe sılg rık-f n basm-a* (= l'épervier a pris l'enfant de Wan, que t'ai-je fait pour que tu fasses cela). Il pleure et pleure et pleure, les *bendré* et les femmes lui rendent un hommage. On lui demande ensuite de se lever pour danser le *kargende*, une danse qu'il n'accomplit que ce jour de tiido.
Selon les villages, les *bugba* connaissent d'autres danses, comme le fullé du village de Luguri, le koudougoum du village de Sissamba, le bugré de Tougo ou le fanga de Lebenga. Les danseurs de certains villages sont réputés et se produisent lors des évènements ailleurs que chez eux, d'autres danses sont réservées aux initiés. Celles-ci risquent de se perdre si dans certains villages un *bugo* ne trouve pas de successeur. Les danses des initiés sont aussi considérées comme les plus puissantes pour entrer en contact avec les invisibles et d'exaucer les vœux de la population. Pour ces danses le *bugo* revêt ses habits rituels, le masque, le pantalon et un haut qui lui ont été transmis par le prédécesseur ou fabriqué spécialement pour lui. La fabrication de ce matériel peut devenir un problème, car les cordonniers ou tisserands qui possèdent le savoir-faire et bénéficient de la confiance des familles des *bugba* se font rares aujourd'hui.

3.2. La gouvernance traditionnelle : naaba - tengsoba- bugo

Les groupements de villages qui dépendent d'un *bugo* suprême coupent transversalement les territorialités des maîtrises de terre (*tengsobendo*) et du pouvoir (*naam*). Durant la période précoloniale, l'institution des *bugba* fut probablement non seulement une instance religieuse,

[30] Le goré est célébré dans les villages de Issigui, Gambo, Bougouré et Say.
[31] Le bega est connu dans les provinces de Ouahigouya, Gourcy.
[32] Le tengana est célébré dans les régions de Gourcy (Tougo, Rampougnou, Saye) et de Koungoussi.
[33] Dans la région de Koungoussi
[34] Fin des récoltes, dans tout le Yatenga
[35] La fête du nazaeega appartient au naaba de Zitenga, certains rituels demandent l'intervention du *bugo*.
[36] 1- tiido; 2- filiga; 3- gambo; 4- womsom; 5- bugure; 6- gursi; 7- kunduba; 8- kizalogo; 9- budubo; 10- warga; 11- banka; 12- yaalum.
[37] Le goré est célébré pendant la lune de filiga (mois de décembre/janvier) et le bega se prépare avant les semences pendant la lune de bugure ce qui correspond aux mois de février/mars.

mais un troisième registre du pouvoir politique qui fonctionna en réseaux. Comprendre son fonctionnement est essentielle pour pouvoir se faire une idée de la complexité de la société précoloniale et pour analyser les raisons de sa disparition et les transferts de pouvoir sur d'autres institutions dans la société contemporaine. En suivant ce raisonnement, il est intéressant de noter que l'institution du *bugdo* montre dans son organisation des correspondances avec celle du *naam*, le pouvoir politique de la souveraineté moose.
La hiérarchie des *bugba* implique qu'il n'y a pas de salutation possible entre deux individus du même rang. Lorsqu'il y avait encore des *bug-naaba* dans les villages de Luguri et d'Issigui, ils ne pouvaient ni se saluer ni se voir. Leur rencontre se limitait aux rituels d'initiations. De la même manière les deux *bugba* suprêmes de cette région ne pouvaient pas voir le *naaba* du Yatenga. Leurs salutations réciproques étant nécessaire pour le déroulement de l'année rituelle, elles furent transmises par des intermédiaires. La ressemblance entre les *bugba* suprêmes et le *naaba* du Yatenga se retrouve également dans la symbolique de leurs vêtements. Les deux dignitaires pouvaient porter le bonnet avec la griffe panthère qui pourtant est reconnu comme un des symboles du *naam* et non du *bugdo* (Izard 1985, Pfluger 1988). Comme pour la période de transition entre un *bugo* et son successeur, entre un *naaba* et le prochain, les affaires sont dans les mains d'une femme, la *napoko*.
Le monde du *naam* et le monde des *tengbiisi* évoluent ensemble, mais séparément. Le *bugo* aide le *naaba* (chef) et le *tẽngsoaba* (chef de terre) dans leurs taches pour assurer la sécurité du village. Il semble important de souligner que le groupe des "gens de la terre" comprend en dehors du *bugo*, le *tengsoba*, les *bud'kasma* (aînées) de chaque famille et d'autres dignitaires, entre autres le *Tilim-bug-naaba*, *Tilm-bugre* (*kurita*) ou *Sor-naaba* dont beaucoup ne trouvent plus de remplaçant actuellement. Par conséquent, leurs savoirs et leurs traditions tombent dans l'oubli dans de nombreux villages. Comme détenteurs principaux du pouvoir spirituel des yõnyõse restent aujourd'hui les *tengsoba* et les *bugba*. Cependant, la société des yõnyõse avait aussi des chefs politiques qui sont reconnus jusqu'à nos jours en tant que *yõnyõ-naaba*. Comme déjà mentionné le *yõnyõ-naaba* du département de Zitenga se trouve dans le village de Boubou. Il assure aujourd'hui le rôle d'interface entre la communauté des *yõnyõse* et les chefs des royaumes du Zitenga, Tatenga et Ratenga. Les *naaba* de ces royaumes ne peuvent pas donner directement l'information aux *yõnyõse*. Il leur faut passer par le *yõnyõ-naaba* pour communiquer avec leurs sujets.
Le *bugo*, n'a pas de pouvoir sur la répartition ou la mise en culture du sol comme le *tengsoba*. Il joue le rôle d'un protecteur pour toute la société puisque communiquant avec les entités surnaturelles. Les fonctions du *tengsoba* et du *bugo* se rejoignent pour certaines tâches, leur collaboration est nécessaire pour l'efficacité des rituels afin de recevoir la pluie, la nourriture et la santé et garantir l'intégrité du territoire villageois.
On peut émettre l'hypothèse que les institutions du *bugdo* et du *tengsobendo* contrebalançaient dans la société précoloniale le pouvoir du *naam*. Aujourd'hui l'institution du *bugdo* se compose encore de centres hiérarchiques dont l'influence se résume en revanche au niveau spirituel et initiatique. Cet aspect prend une nouvelle ampleur dans la situation actuelle du pays puisque l'efficacité spirituelle des protections du *bugo* contre des attaques violentes est de plus en plus sollicitée par les populations. Nous y reviendrons plus en détail au point 3.4.

3.3. La bugpoka, transformations des traditions par le genre ?

Les femmes ordinaires ne peuvent pas s'adresser directement aux chefs, et aux autres dignitaires traditionnels. La plupart du temps, les femmes doivent passer par des

intermédiaires pour atteindre les autorités traditionnelles. Lorsqu'elles ont le droit d'exprimer leurs opinions, la prise en compte de leurs opinions est très limitée, particulièrement lorsqu'il s'agit de décisions au niveau de la grande famille.

Cependant, les traditions - autant des *nakombse* que des *tengbiisi* - ont prévue des rôles importants pour certaines femmes. Ceci est le cas pour la *napoko*, la fille ainée du roi qui assure le gouvernement du royaume durant la période d'intérim. Durant cette période elle possède un pouvoir politique effectif[38] . Comme mentionné auparavant, la *bugpoka* est l'équivalent de la *napoko* en milieu autochtone. La *bugpoka* a les mêmes droits et pouvoirs qu'un homme *bugo*. Les pouvoirs, autant de la *napoko* que de la *bugpoka,* sont liés à son changement de genre au cours de la période d'intérim. Lorsqu'elles prennent leurs charges, elles sont considérées comme un homme, responsable, chef de famille, roi ou *bugo*. Ce cas de figure, où une personne assignée femme, passe à une identité sociale et une présentation masculine temporaire, est connue également dans des familles du *tengsoba* où le même principe d'intérim existe entre les chefs de terre et leurs filles aînées. Dans tous ces cas, le changement de genre va avec le changement de statut social. L'état masculin va de pair avec un gain en autorité et avec l'abstinence sexuelle temporaire.

Que la *bugpoka* soit une jeune fille, une mère de plusieurs enfants ou une vieille femme, ses visiteurs la saluent en s'agenouillant comme pour les salutations que les sujets offrent d'habitude à leur chef. Nos interlocuteurs expliquent les raisons de cet intérim féminine par le fait que le risque d'accaparement du *bugdo* par une femme serait moins important que si la période de transition aurait été assuré par un homme qui serait plus facilement tenté de ne pas vouloir quitter sa charge une fois que le nouveau *bugo* serait désigné. En revanche, une femme ne peut pas refuser, dit-on, de retourner dans la concession de son mari après sa période d'intérim. Même après le retour dans la cour de son mari, une *bugpoka* garde le respect et l'estime de son entourage. Parfois, le nouveau *bugo* peut faire appel à elle pour résoudre des problèmes ensemble. Les *bugpokse* (pl.) sont donc des femmes de savoir, très respectées. Ceci est particulièrement vrai quand une *bugpoka* occupe plus longtemps que prévu la place de son père parce qu'il n'y a pas de successeurs en vue. Celle du quartier de Giwngo du village de Luguri est par exemple resté 10 ans dans la cour de son père puisqu'il n'y avait pas de relais.

Une autre situation particulière, mais qui ne reste plus un cas singulier, est celle du village de Koala. La *bugpoka* a été choisie pour cette fonction bien qu'elle ne soit pas la fille aînée du bugo défunt. Contrairement à ses grandes sœurs, elle a suivi le chemin matrimonial attendu d'une femme selon la tradition ce qui lui a permis d'assumer cette fonction au détriment de ses sœurs ainées. Tout comme la *bugpoka* du village de Sarkulli qui était impubère lorsqu'elle a été choisie en 2022 pour remplacer son père.

Un autre cas, de plus en plus fréquent de nos jours, est celui de la *bugpoka* de Rampougnou qui a quitté son mari wahhabite pour assurer la période de transition dans la famille de son père. Le mari a dû accepter que sa femme participe aux cérémonies du *bugdo* sous la pression familiale. Au début des funérailles, il refusait d'être présent personnellement lors des cérémonies, il a envoyé un neveu pour le remplacer. Cependant, il n'a pas hésité à exprimer publiquement sa fierté lorsque son épouse a été finalement investie comme *bugpoka*.

[38] Plus de détails sur la *napoko* au Yatenga voir Izard 1985, sur la napoko à Ouagadougou voir Beucher 2017, ainsi que les travaux de Konseibo sur naaba Weemba, une femme qui régna sur le royaume du Ratenga probablement entre 1623 et 1630 (Konseibo 2022).

Le récit suivant de la jeune *bugpoka* de Sarkulli permet d'illustrer que les catégories du genre se construisent et se déconstruisent et ne sont loin d'être naturelles, tout comme les traditions ne sont point immuables, mais négociables.

L'extrait de vie d'une jeune bugpoka

Elle a été installée *bugpoka* en 2022 dans le village de Sarkulli. Le *bugo* est décédé en 2021 à l'âge d'environ 105 ans. Dans l'espace de quelques mois trois vieux *bugba* de la même région sont décédés ce qui a posé des problèmes pour la transmission et l'initiation parce qu'avec eux le savoir initiatique est parti.

Quand la *bugpoka* a été installée, elle avait à peu près 12 ou 13 ans. Elle s'appelle Sonia Talata Zongo. Le prénom Sonia a été choisi par son père qui était à l'époque de sa naissance un catholique pratiquant. La région où se trouve le village Sarkulli a été évangélisée par des Pères Blancs et il y a quelques villages dans cette zone qui sont majoritairement catholique, contrairement à leur entourage plutôt musulman. Le deuxième prénom, Talata a été choisi par son grand-père, le *bugo* décédé, en fonction de sa naissance qui tombait sur un mardi, *Talata* en mooré. Elle a grandi dans la concession de son grand-père *bugo* et était très proche de sa grand-mère, l'épouse préférée du *bugo*. Le *bugo* avait 5 femmes et 30 enfants, 13 garçons et 17 filles. Les dernières années avant de devenir *bugpoka*, Talata vivait avec sa grand-mère et préparait les repas pour elle. Ses parents directs sont relativement peu présents dans sa vie. Son père, donc un des fils directs du *bugo* décédé, est décrit par elle-même et par les autres membres de la famille comme une personne à problème, colérique et bagarreur. Il est parti avec sa femme et ses trois enfants en Côte d'Ivoire travailler sur une plantation. C'est à cette période que la future *bugpoka* a fréquenté l'école primaire durant un ou deux ans. La famille revient au bout de deux ans au Burkina Faso dans le village natal. Peu après son père avait un accident grave qui l'a rendu infirme, incapable de s'occuper de sa femme et des enfants. Ses parents se séparent et elle n'a plus revu sa mère depuis, puisqu'elle s'est remariée dans un autre village. Son père a disparu du village, la famille ne sait jamais trop où il se trouve.

Elle a donc grandi dans cette constellation familiale jusqu'au moment où le fils le plus âgé du *bugo* décédé, donc le plus âgé de ses oncles, lui a présenté les affaires du *bugo* en disant que c'est elle qui doit désormais les porter. Les affaires du *bugo*, c'est-à-dire les colliers du bras et du cou, la calebasse pour la tête et les habits et des affaires du cultes lui ont été transmis officiellement et rituellement le dernier jour des funérailles de son grand-père.

Alors pourquoi, la famille l'a-t-elle choisi elle et non pas la fille aînée du bugo comme le veut la tradition ? Comme indiqué plus haut pour qu'une femme puisse devenir *bugpoka*, elle doit impérativement passer par le *kiimsroogo*, la maison des ancêtres, lors de son premier mariage pour prouver, avec des rituels prescrits, qu'elle est vierge au moment du mariage. Si la fille aînée du bugo ne remplit pas cette condition, on choisit sa sœur cadette et ainsi de suite. Si aucune des filles rempli la condition, on passe à la génération suivante, aux filles des fils du *bugo*. Dans la famille de Sarkulli plusieurs des tantes ou des sœurs plus âgées que Talata auraient pu prendre la charge du *bugdo*, mais soit elles n'habitaient pas sur place dans le village, mais à Ouagadougou, soit – pour les petites-filles – elles fréquentaient l'école et leurs parents s'opposaient à une installation de leur fille comme *bugpoka*, soit – pour les tantes – elles n'étaient pas mariées selon les règles de la tradition ou ont eu des enfants hors mariage. Donc, le choix familial est tombé sur Talata, une petite-fille du *bugo* décédée, une jeune fille non-pubère, dont ni le père ni la mère étaient à côté d'elle pour éventuellement s'opposer à ce choix. Talata a été installée bugpoka durant 8 mois.



Photo 2 : bugpoka de Sarkulli en 2022
Source : © Harouna Marané

Durant son règne, les délégations des autres villages se suivent pour la saluer avec tous les honneurs dû à un chef. Comme il se doit les délégations arrivent avec l'argent des salutations qu'elle réceptionne comme un chef de famille.
Tout s'est passé selon les règles de la tradition jusqu'au moment où le successeur du défunt *bugo* devrait reprendre la charge. A ce moment, il y a eu une véritable crise, car le vieux désigné à refuser de prendre la charge le jour même du rituel quand toute la famille était déjà réunie. Certains enfants sont venus de très loin pour accomplir le rituel d'installation, d'autres sont venus de Ouagadougou. Mais au moment où le *bugdo* aurait dû être transmis au vieux en question, celui-ci a fuit de la cour en laissant tout le public dans l'embarras. La jeune *bugpoka* n'a donc pas pu être libérée de sa charge, et elle-même s'est enfuit en pleurant et en criant. Quelques jours après cet affront, elle a décidé d'enlever les insignes de son statut de *bugpoka* et de s'enfuir vers la cour de ses tantes dans un autre village.

Donc, pendant que les responsables coutumiers assurent que le statut de *bugpoka* est un honneur et un gain en autorité pour une femme, ce cas exceptionnel indique tout le contraire. Pour cette jeune fille, la tradition est d'abord une lourde charge. C'est au moment où Talata dépose les insignes du *bugdo*, qu'elle reprend sa liberté de décision et qu'elle prend des décisions pour sa propre vie, pas forcément conforme à la tradition et au souhait de la famille. A la première occasion qui s'offre à elle, elle choisit de quitter le village. Elle reprend des habits de jeune fille, se fait tresser et s'installe à Ouahigouya, à 100 km de son village en signalant qu'elle est d'accord de revenir au village pour accomplir les rites de passation une fois que le successeur est réellement prêt à assumer ses responsabilités, mais pas avant. Quand on lui demande pourquoi elle a pris cette décision, elle explique que ses tantes lui ont fait peur en disant que si elle reste *bugpoka* encore longtemps, elle ne trouvera plus de mari et ne pourra se marier. Il faut savoir que selon les normes de la tradition, lors du rituel pour la sortie d'une *bugpoka*, si celle-ci n'est pas encore mariée à ce moment, il y a la possibilité pour les chefs de famille d'amener une chèvre pour signaler à la famille qu'il souhaite marier la *bugpoka* dans sa famille.
Pendant ce temps en dehors du village natal, elle participe volontiers à l'exposition itinérante que nous avons mise en place et montrée lors de la journée communautaire de Rouko en 2024.



Photo 3 : La jeune bugpoka devant sa photo en train de poser en habit civil avec des membres de l'équipe Welthungerhilfe, 2024.

Source : © Inoussa Ouédraogo



Photo 4 : La jeune bugpoka en habit civil devant la photo de son grand-père accompagné de Lassane Sawadogo, 2024
Source : © Inoussa Ouédraogo

Lors de la première journée des Traditions et Coutumes instaurée par le gouvernement actuel comme un jour férié au Burkina Faso, la jeune bugpoka accompagne le bugo de Koalla à Ouahigouya. On la voit sur la photo 5 en habit civil avec un voile sur la tête.



Photo 5 : 15 mai 2024 à Ouahigouya, le bugo de Koalla, Mahamadi Ouédraogo et la bugpoka en arrière-plan,
Source : © Inoussa Ouédraogo

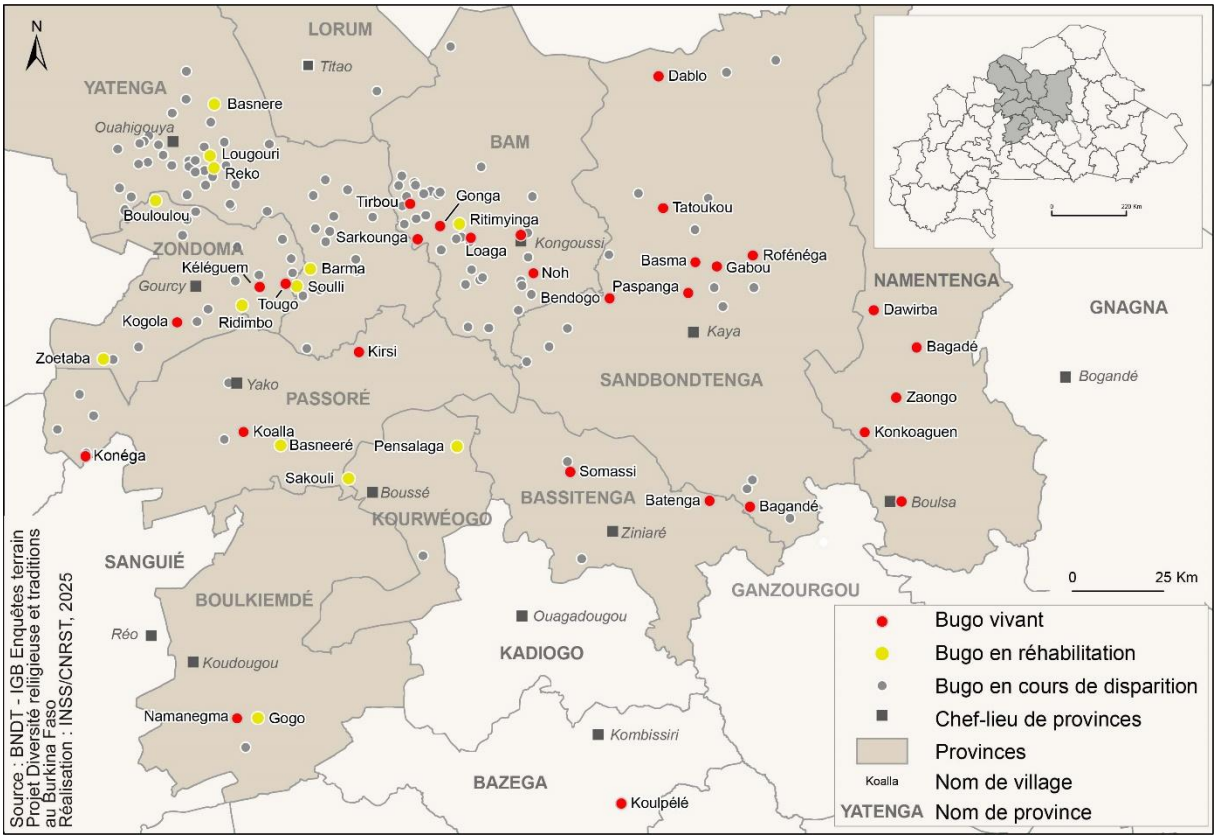
La jeune *bugpoka* s'est écartée pour un temps de son village natal. L'éloignement géographique lui a permis de se distancer des traditions qu'elle juge trop lourdes à porter, mais elle n'a pas coupé le lien. Elle est fière de représenter les *bugba* lors des évènements culturels ou rituels. Elle a annoncé très récemment que son grand-père, l'ancien *bugo*, lui a parlé dans ses rêves et qu'elle veut s'apprêter à retourner au village.

La société moaaga demeure particulièrement patriarcale et conservatrice et laisse peu de place aux femmes dans l'espace publique. Il semble alors d'autant plus intéressant de relever la figure de la *bugpoka* puisqu'elle représente une forme de prise de responsabilité féminine, au moins temporaire, qui est reconnue par les normes traditionnelles. Cette figure nous permet d'étudier une relation particulière entre le masculin et le féminin. Alors que les questions de fluidité du genre sont souvent décrites comme une des caractéristiques de nos sociétés actuelles, les sources orales tendent à indiquer une histoire sur la longue durée. On peut alors se poser la question si la figure de la *bugpoka* permettrait de montrer une certaine ouverture de la tradition vers la fluidité du genre ? Le récit de vie de la jeune *bugpoka*, mais aussi les brefs extraits de vie de quelques *bugpokse* précédemment mentionnés indiquent que les normes qui entourent leurs personnes et leurs pratiques sont adaptées aux contextes individuels de chaque femme et de chaque famille. Tandis que lors des entretiens, les responsables coutumiers répètent sans cesse que la tradition serait immuable, inchangeable et que « ça toujours été comme ça », les récits de vie montrent le contraire. Ce décalage entre une vision de la tradition comme un système de normes et l'adaptation au quotidien contemporain est une évidence pour tous les chercheurs. Cependant, ceci est un point très important dans les interactions avec les interlocuteurs qui ont tendance à présenter la tradition comme imposée et immodifiable. Dans le cadre de nos ateliers de travail avec les fils des *bugba*, et durant les discussions autour des expositions itinérantes et des représentations théâtrales, les exemples de vie de certaines *bugpokse* nous ont aidé à illustrer que la tradition s'adapte aux contextes contemporains afin de renforcer l'argument que la tradition peut s'adapter (sous certaines conditions). Mettre en évidence, à travers des exemples récemment vécus par les interlocuteurs eux-mêmes que la tradition n'est pas immuable est devenu essentiel pour rendre les changements légitimes et acceptables.
L'analyse de la figure de la *bugpoka* et l'observation du changement de genre temporaire de la *bugpoka* nous renseigne sur la fabrique des catégories masculin et féminin dans la société moaaga. Si les rituels autour de l'installation de la *bugpoka* indiquent que le pouvoir temporairement attribué aux femmes est conditionné à une fluidité du genre : le pouvoir étant nécessairement masculin, la femme qui le prend devient homme. Toutefois cette fluidité, ciblée à un contexte particulier, ne remet pas du tout en question le système binaire des genres Cette forme de fluidité du genre transgresse temporairement l'ordre établi, mais ne bouscule ni le sexe assigné à la naissance, ni la hiérarchisation entre hommes et femmes. Le temps du rituel les protagonistes mettent en scène les différences fondamentales entre les deux sexes, sans laisser de place à la remise en question des binarités de genre, ni à l'expression d'identités alternatives non-binaires. Pour justifier socialement le changement de genre, la personne qui est autorisée à le vivre doit passer par une étape de virginité et d'abstinence sexuelle pour accéder à un statut social plus élevé que les autres et à un gain en autorité et en autonomie de décision. Cependant, les rituels qui font de la *bugpoka* un homme et de nouveau une femme indiquent aux yeux de tous, que les catégories du genre se construisent et se déconstruisent et ne sont donc loin d'être naturelles et fixées une fois pour toute. Elles sont négociables.

3.4. La revitalisation de l'institution des bugba: se connecter pour résister

Nous avons une idée assez précise sur le déclin de l'institution des *bugba* dans les quarante dernières années, car nous disposons des publications de l'ethnologue autrichienne, Annemarie Schweeger-Hefel, précédemment mentionnées. Elle a enquêté à partir des années 1970 jusqu'en 1980 auprès de 44 *bugba* dont la charge est héréditaire. Quinze ans après son étude, en 1995 nos propres enquêtes ont montré que 40 parmi eux n'ont plus trouvé de remplaçants, car tous les héritiers possibles sont devenus musulmans. L'institution dont ils étaient les agents a, par conséquent, disparu dans ces villages (Langewiesche 1998). Vingt ans plus tard en 2016, nos enquêtes confirment que parmi les quatre *bugba* rencontrés en 1995 au Yatenga, aucun n'a trouvé un successeur. Depuis 2016, nous avons pu élargir nos enquêtes sur d'autres régions géographiques où les *bugba* exercent encore. Ils sont actuellement sollicités par les familles qui ont abandonné le *bugdo* pour initier de nouveau les potentiels prétendants. La carte 4 indique les villages où nous avons mené l'enquête. Les points noirs indiquent les villages où autrefois il y avait des *bugba*, les points rouges les villages où il y en a encore en 2024 et les points jaunes les villages où les habitants manifestent leur volonté de reprendre le *bugdo*.

Carte 4
Présence de Bugba en 2025



Nous avons rencontré dans plusieurs villages des situations où – après le décès d'un *bugo*, la personne qui aurait pu ou aurait dû prendre le *bugdo* se refusait de le faire. Les raisons du refus sont multiples. Cependant, on évoque souvent que la personne est devenue musulmane ou que l'ayant droit, l'aîné du lignage, s'est installé définitivement à l'étranger. Des cadets de la famille, souvent les fils directs de *bugo* souhaitent continuer de pratiquer les rites annuels, avec les danses, les habits, la musique, et les pratiques divinatoires. Ils expriment leur regret de ne pas pouvoir le faire puisque selon la tradition, ils ne sont pas pleinement légitimés tant qu'il y a encore des plus vieux de la famille en vie. Selon le principe de l'ancienneté seulement le plus vieux du lignage peut recevoir une initiation complète et avoir accès à tous les registres du savoir.

Dans certaines communes, il devient difficile de trouver des artisans qui ont encore le savoir-faire nécessaire pour fabriquer les habits, les différents objets ou les masques des *bugba*. Il semble donc essentiel de réfléchir à la transmission des savoirs d'une génération à l'autre en associant toutes les personnes impliquées dans ce processus, car un argument souvent entendu dans la bouche de nos interlocuteurs était : « Tu ne peux pas être *bugo* quand tu es seul ». La fabrication des objets rituels de tous les responsables traditionnels, qu'il s'agisse du *bugo*, du *yõnyõ-naaba*, du *tengsoba*, ou d'autres, est réglée coutumièrement. Par exemple, la petite calebasse (*gẽbga*) du *yõnyõ-naaba* de Boubou qui lui sert pour des libations sur la hache rituelle est obligatoirement confectionnée par le *tengsoba* du village de Magrougou (au Yatenga). Si celui-ci décède ou s'il n'est pas joignable à cause de l'insécurité de la zone, on peut éventuellement demander à un neveu de Magrougou, installé au village de Gonga, d'assumer la tâche.

L'insécurité de la zone et le déplacement des populations compliquent la reprise des fonctions des dignitaires coutumiers, car les funérailles (*kuuré*) ne peuvent avoir lieu que dans leurs villages d'origine. On ne peut pas organiser les funérailles en étant en exil et sans funérailles il ne peut pas y avoir l'installation d'un successeur. Le poste reste alors vacant. Sans funérailles, l'âme du défunt ne retrouve pas de repos, ce qui peut avoir des conséquences dramatiques pour les membres de la famille. Ce cas nous a été rapporté de nombreuses fois. Pour nommer qu'un exemple, dans le village de Boubou où le *yõnyõ-naaba* est décédé depuis 2022, une femme a assuré l'intérim suite à son décès, mais les funérailles n'ont jamais pu être effectués, parce que le village a dû se déplacer. Depuis lors, il n'y a plus de *yõnyõ-naaba*.

Dans la commune de Arbollé, trois vieux *bugba* sont décédés en très peu de temps, un après l'autre, de telle sorte qu'il n'y avait plus personne pour assurer l'initiation des successeurs. Les familles sont désormais obligées de faire appel à des *bugba* d'autres régions, notamment de la région de Tikaré, pour l'initiation alors qu'elles n'avaient pourtant pas habitude de collaborer coutumièrement avec eux.



Photo 6 : bugba de Sarkulli, Keleguem et Koalla en 2021
Source : © K. Langewiesche et A. Bitibaly

De la même manière, pour les trois *bugba* suprêmes du Yatenga situés dans les villages de Issigui, Luguri et Bogoya, de nos jours dans aucun de ces villages des *bugba* sont installés. A Issigui tous les membres de la famille Sawadogo se sont convertis à l'islam et l'ancienne habitation du *bugo* installée sur une petite colline a été rayé du paysage. A Bogoya, les familles habilitées à prendre le *bugdo* refusent de le prendre pour les mêmes raisons. Leur déplacement forcé dû à la situation sécuritaire a encore aggravé le problème de la reprise du *bugdo*. Seulement à Luguri, certains membres des familles habilitées à prendre le *bugdo* restent motivés pour éventuellement reprendre les affaires du dernier *bugo* décédé en 2013. Ils ont manifesté leur intérêt et cherchent un soutien pour le mettre en œuvre.
Un de nos interlocuteurs explique bien ce phénomène où la difficulté de transmission des charges coutumières s'aggrave à cause de l'insécurité de la zone et nécessite une adaptation des pratiques transmises par les ancêtres. Il décrit comment, il a effectué des tâches rituelles pour lesquelles il n'était pas désigné par la tradition au grand soulagement des deux villages participants. Il a accepté de prendre en charge une partie du rituel dont la réussite a été mise en péril car les dignitaires des deux villages qui assurent mutuellement leurs grandes funérailles sont décédés presqu'en même temps. Les deux communautés se sont retrouvées dans une situation de vide, où d'une part, personne n'était habilitée à prendre une décision et d'autre part, les déplacements étaient rendus difficiles à cause des activités terroristes qui avaient lieu à la même période.

> « Notre *tẽng-soaba* est décédé en 2022. Et quand, on s'est réuni pour décider de la date du *kvvre* [funérailles], qui devait se tenir 65 jours après le décès, nous avons convenu de porter l'information le lendemain au naaba de Boubou, c'est le même soir qu'on nous a annoncé le décès du chef de Boubou. Ceux de Boubou ont

> vraiment regretté cette situation, parce qu'ils comptaient sur nous pour organiser le rituel de succession, et nous aussi nous étions contrariés parce que l'organisation des funérailles chez nous dépendait de Boubou. Donc, quand on a été informé, nous nous sommes mobilisés pour aller à Boubou pour contribuer à l'inhumation du chef défunt et à l'installation de la nouvelle chefferie. Lors de la cérémonie d'intronisation nous avons pris le rituel en charge, les autres groupes de *yõnyõse* ont réussi à venir, mais ils n'ont pas pu amener grand-chose. Certains n'avaient même pas de *bɛnda* (tambour à calebasse) pour la circonstance. Donc, j'ai assuré le rôle de *bendre* tout au long des rituels (devant l'autel des ancêtres, pour le cortège funéraire et sur le site d'inhumation), c'est moi qui ai joué au *bendre*. Et sur le lieu de l'enterrement, j'ai même oublié mon portable sur place. Comme, la nuit était déjà tombée, j'ai demandé à ce qu'on trouve un jeune pour m'accompagner pour être en sécurité et éviter aussi toute suspicion. » (Entretien, octobre 2024)

Ce témoignage met en évidence le besoin de solidarité entre villages et entre familles pour des rituels considérés comme existentiels, même s'il faut adapter les prescriptions traditionnelles pour y arriver. Actuellement, en cette période d'instabilité, aussi bien les jeunes du village que les militaires, les VDP (volontaire pour la défense de la patrie), les chefs coutumiers et les autorités militaires ou publiques cherchent la protection et les conseils d'un *bugo*. Lors de mouvements inhabituels dans la brousse environnante du village de Gonga, le commandant vient consulter le *bugo* et les *tengbiisi* de la localité. Le témoignage suivant illustre un changement de perception concernant les savoirs du *bugo* que de nombreux interlocuteurs nous ont décrit :

> « Avant, si, tu vas chez le bugo, c'est pour pouvoir avoir de l'argent, avoir une femme, avoir une belle vie, c'est ça seulement, que les gens demandaient. Ils ne demandaient pas de protection. Tout ce qui avait un lien avec la tradition et les coutumes étaient traités de sataniques. Certes, on peut assimiler ces pratiques au satanisme, mais aujourd'hui les gens ont remarqué que ce sont les villages qui sont toujours ancrés dans les pratiques traditionnelles qui sont restés et qui n'ont pas subi des attaques. L'exemple le plus convaincant est Bourzanga qui est situé à 45 kilomètres de Kaya. Le village ne s'est pas déplacé, malgré les velléités d'attaques des GAT. Mais, c'est le recours aux traditions qui a permis de protéger le village. » (fils de bugo de la commune de Tikaré, octobre 2024)

Ce témoignage permet de mettre en avant que l'efficacité attribuée à la protection des bugba n'empêche pas de saluer le patriotisme des militaires et de reconnaître leur rôle. Les « boucliers » des bugba sont considérés comme une variable supplémentaire de protection (expression utilisée par le témoin précédemment cité). L'augmentation de l'intérêt des jeunes pour le *bugdo* est souvent mentionné par nos interlocuteurs et se confirme par nos observations des taux de fréquentation des rituels annuels du bugo. Tandis qu'il y a 30 ans, les cérémonies du *bugo* attiraient peu de spectateurs, aujourd'hui elles rassemblent des foules. Chacun et chacune essaient d'enregistrer les musiques ou les images sur son téléphone pour les transmettre via les réseaux sociaux aux parents qui n'ont pas pu assister.

> « J'enregistre pour mes enfants, ils n'ont jamais vu ces danses. Je tiens à leur transmettre notre *rogemiki* [traditions]. » (participant aux funérailles d'un *bugo*, mai 2023)

> « Aujourd'hui, tout le monde est convaincu, que notre salut viendra du recours aux traditions. J'en veux pour preuve, l'Imam de notre village, qui nous encourage et qui est prêt à nous accompagner pour les rituels à faire pour la protection du village. » (fils de bugo, entretien 2022).

Le respect de leaders religieux pour les traditions des *bugba,* mentionné par un fils de bugo dans la citation précédente, se retrouve aussi dans le récit du fils du *bugo* de Reko qui a consulté en 2021 le marabout de Sissamba afin de trouver guérison à sa maladie. Ce dernier lui a conseillé de se réconcilier avec les ancêtres, car les causes de sa maladie dépassent ses compétences. Sur les conseils du marabout, il a rénové la concession de son père *bugo* décédé et retrouvé ainsi la santé (entretien 2023).

Le « bouclier spirituel » mis en place par les *bugba* nécessite, selon nos interlocuteurs, des liens rapprochés entre les *bugba* des différentes régions pour garantir une entraide. Ce soutien devient très important pour des villages qui n'ont plus de *bugo* depuis plusieurs années, et qui souhaitent maintenant de faire revivre cette tradition. L'entraide est aussi cruciale pour des familles qui sont en recherche du successeur et qui cherchent à confectionner des nouveaux habits rituels ou à rénover la cour de leur *bugo*.
Plusieurs chefs coutumiers, dont le Yatenga naaba, encouragent ces tentatives de faire revivre les traditions des *bugba* avec le but explicite d'encourager le dialogue entre différentes populations, entre villages et familles. Naaba Kiiba, actuel roi du Yatenga, a initié depuis 2009 un projet de musée, financé par ses fonds propres et porté par le souci de rendre accessible l'histoire du Yatenga à tous, et particulièrement aux enseignants et aux élèves. Il a lancé des appels à la collecte d'objets appartenant à toutes les parties de la société du Yatenga en suivant l'idée que la valorisation du patrimoine de toutes les populations qui composent son royaume (*Nakombse*, *Tengbiisi*, Maransé, Yarcé, Peul, Forgerons) contribuerait à une meilleure connaissance des autres et ainsi à une entente entre ethnies, et couches sociales (Entretien avec Naaba Kiiba, mai 2022).
Le témoignage d'un autre *naaba*, celui de Tougo, exprime comment l'ancienne complémentarité entre les « gens du pouvoir » et les « gens de la terre », est mis au service de la communication entre différents groupes au sein de la société contemporaine. Le discours du chef de Tougo lors d'un événement pour rassembler les *bugba* de la région de Ouahigouya en 2021[39] devient un rappel de la tolérance ancienne et un appel au dialogue contemporain.

> « Les chefs et les bugba doivent s'écouter, se connaître, se soutenir. On n'écarte pas ceux qui ne sont pas des vôtres. » (naaba de Tougo, décembre 2021).

Son collègue, le *naaba* de Bussu, prend la parole à la suite en insistant sur la tolérance aussi envers les autres religions, souvent indiquées comme une des causes de l'abandon du *bugdo* :

> « N'accusons pas les religions sinon on va le regretter demain. C'est à nous et à vous, fils de bugba, de travailler en sorte à ne pas laisser nos coutumes. Vous voyez que le bugo soigne, il fait beaucoup de choses pour vous. Donc, il faut que chacun

[39] Une vidéo qui retrace l'évènement est accessible en ligne : https://youtu.be/41NcQq0i6bw

> travaille à conserver les traditions de sa famille et que les familles se soutiennent » (naaba de Bussu, décembre 2021).

Les mises en garde du naaba de Bussu contre les accusations des religions du Livre sont à souligner, car il les prononce à un moment où ces accusations sont récurrentes. Son appel exprime la volonté de ne pas mettre les rites des bugba en concurrence avec les autres confessions, mais plutôt de mettre en avant leur potentiel fédérateur.

Pour certaines familles, les démarches à faire pour prendre contact avec des villages dont ils ne dépendent pas coutumièrement sont très longues, parfois couteux (en déplacements et salutations), d'autres ignorent l'existence de *bugba* ailleurs que chez eux. Il s'est avéré que les rencontres avec nos collaborateurs locaux, lors des ateliers de travail, lors des spectacles et expositions itinérantes ont réellement créé des liens. Durant ces événements, les participants, fils de *bugba* de différentes localités qui ne se connaissaient pas forcément avant ces réunions, ont eu la possibilité de se familiariser « officieusement », en dehors du cadre traditionnel sous la surveillance des aînés. Les participants se soutiennent maintenant mutuellement pour leurs initiations ce qui n'était pas le cas avant. Mahamadi Ouédraogo est devenu la personne ressource pour les fils des *bugba* et un médiateur entre les familles de *bugba* de différents villages qui ne s'initiaient pas traditionnellement.
Ces rencontres hors du contexte quotidien de chacun et hors du cadre coutumier, ont mis en évidence la nécessité de reconstruire du sens collectif sur fond de violence permanente en suivant les lignes fixées par la tradition tout en les transgressant de manière considérée comme raisonnable par les concernés.

4. Contribution des bugba à la lutte contre les attaques terroristes

Tandis que les chefs traditionnels (*naaba*) renforcent la lutte de leurs communautés contre les attaques terroristes par la coordination intracommunautaire, la sensibilisation pour la tolérance entre ethnies et religions ou parfois par le lever des fonds pour les FDS ou VDP[40], les *bugba* assurent la protection spirituelle de tous ceux et celles qui en font la demande. La réaction du chef de village face aux attaques est souvent décisive, explique cette personne :

> « La résistance d'un village dépend du chef et de son entourage. Les autres habitants lui font confiance, parce que tout le monde pense qu'il est vraiment quelqu'un de fort et puissant. Et si le chef part parce qu'il y a les terroristes, tout le monde va partir. Le chef connaît tous ses gens. Donc, il les rencontre un a un, il leur demande de rester, il demande à chacun. Parce que tu ne peux pas être fort seul ! Il négocie avec tous ses gens pour que la résilience soit. » (Fils de chef, Sissamba, entretien octobre 2023).

Les chefs coutumiers rassemblent les gens, assurent la communication tout en faisant appel aux entités spirituelles, notamment par la mobilisation des dignitaires autochtones.[41] Dans la partie suivante nous décrivons les actions que les *bugba* mettent au service de la population pour se protéger des attaques.

4.1. Médiation par les ancêtres et protections individuelles

Dans la plupart des récits que nous avons collectés, le *bugo* agit sur la demande du chef (*naaba*). Ce dernier demande aux premiers habitants de sa localité de sonder les ancêtres pour savoir quels sont les rituels nécessaires à la protection du village. Il lance ensuite un appel à tous de contribuer financièrement pour l'achat des animaux sacrificiels, du carburant etc. Pour la réalisation des rituels collectifs des grandes sommes d'argent sont collectées dans un laps de temps très court via les groupes whatsapp et les transfert orange money.[42] Tous les ressortissants du village à Ouagadougou ou dans d'autres villes du Burkina Faso ainsi que la diaspora en Afrique, Europe ou aux Etats-Unis sont sollicités pour rassembler l'argent nécessaire. Face à des menaces existentielles, catholiques, protestants ou musulmans du village, imam ou catéchistes inclus, offrent leurs contributions sans distinction.

Pour les rituels collectifs destinés à la protection du village contre les attaques violentes, tous les détenteurs des autels traditionnels se mettent ensemble. Le *bugo* sacrifie sur son autel (*tiido*), le *tilimbugri*, le *sor-naaba*, le *tengsoaba* ou chaque responsable d'une maison des ancêtres (*kʊmse roogo*) sur les leurs. Lors de nos questionnements sur le fonctionnement concret de l'entraide, les répondants soulignent : « On ne peut pas être fort seul. Le bugo, c'est le compagnon du tẽng-soaba chez le chef. Et si le chef et le tẽng-soaba ne comprennent pas quelque chose, ils demandent au bugo de consulter [faire la divination] ».

[40] Le rapport de Caulier et Molenaar (2021) décrit en détail la perception des habitants de Kuilsé (ancienne région du Centre-Nord) vis-à-vis des « acteurs coutumiers » et la contribution de ces derniers à la résilience de la population en se limitant notamment aux chefs.

[41] Certains chefs commandent des protections qu'ils distribuent ensuite à leurs koglweogos, Caulier et Molenaar (2021) ont rencontré ce cas dans la commune de Boulsa.

[42] Certains villages peuvent collecter entre 500.000 et 1.000.000 CFA pour des sacrifices importants.

Chaque village qui a en son sein des représentants de premiers habitants fait appel à eux pour des rituels collectifs. Les localités qui n'ont plus de dignitaires de *tengbissi* chez eux s'adressent à leurs voisins. C'est ainsi que les *bugba* de Gonga ou de Koalla sont de nos jours fortement sollicités.

A Kongoussi, le *bugo* a prononcé des recommandations rituelles lors d'une cérémonie pour anticiper des attaques et afin d'éviter que les villages ne deviennent la cible. Les communautés qui ont pu réaliser le rituel prescrit, ont effectivement été épargnées par les attaques, cependant, ceux qui n'ont pas respecté le rituel recommandé ont subi des attaques, assurent nos interlocuteurs.

De façon collective, les rituels sont organisés pour la protection du village sur les autels appropriés, et, en dehors de cela, les gens font des démarches individuelles pour se procurer des objets de protection auprès de celui en qui ils placent leur confiance.

Certains *bugba*, comme ceux de Gonga ou Koalla déjà cités, sont particulièrement sollicités pour procurer des protections individuelles, autant aux VDP (volontaire pour la défense de la patrie) qu'aux militaires et les autres habitants. Un bugo ne réclame aucune contrepartie aux services qu'il rend. Les individus qui demandent la fabrication d'une protection personnelle, bracelets, amulettes, bagues, produits, prennent en charge l'achat des animaux à sacrifier et peuvent donner une modeste somme d'argent au bugo en guise de « salutation ». Il est en général attendu, une fois la demande exaucée, que le plaidant revient remercier le *bugo* et son *tiido* (autel) avec un animal et tout ce qu'il souhaite offrir en plus.

4.2. Les limites de la protection des bugba

Nos interlocuteurs formulent clairement les limites des « boucliers spirituels » mis en place par les *bugba* sans douter de leur efficacité en elle-même.

> « Même quand vous faites recours aux ancêtres pour demander leur sollicitude pour la résolution d'un problème, l'entente entre les personnes concernées est primordiale pour la réussite. S'il y a une discorde, les ancêtres ne vont pas agréer à votre requête. » dit un fils de bugo « je te donne un exemple, chez nous, nous avons perdu un VDP et c'était à cause de la lâcheté d'un autre VDP qui courrait sa femme qu'il est mort. Les deux avaient leurs protections, ils sont partis au combat et le mari est resté. Quand nous avons découvert les manigances du VDP, on l'a chassé, mais le mari est resté au front malgré ses protections. » (entretien février 2023)

Le même raisonnement se met en place lorsqu'on essaie d'expliquer le déplacement forcé des villages pourtant réputés pour leurs pouvoirs spirituels ou des *bugba* eux-mêmes. Nous avons déjà évoqué que les habitants de Bourzanga ville ne se sont pas déplacés, tandis que tout le département est vidé de sa population. Selon nos interlocuteurs ceci s'explique parce que « Bourzanga est une terre des fulse, et les fulse sont des *yõnyõse* » ce qui sous-entend que ce sont des gens spirituellement forts. D'autres villages yõnyõse étaient pourtant contraints de quitter leur territoire, les exemples ne manquent malheureusement pas. Pour chaque cas que nous avons discuté avec nos interlocuteurs, ils évoquent des conflits locaux qui empêchent la mise en œuvre de la protection des ancêtres. Par exemple, les yõnyõse d'un village du Yatenga, comme tous les habitants de ce village, ont dû quitter leurs maisons suite aux attaques terroristes. Les puissantes protections pour lesquelles les *yõnyõse* de ce village sont réputés même en dehors de leur zone, n'ont pas pu déployer leur efficacité parce qu'il y a eu

des problèmes avec un village voisin autour de l'usurpation de la chefferie. « Ils sont devenus comme ennemis, chacun a voulu manger l'autre. Donc, ils deviennent des complices, tout le monde est complice, parce que chacun ne voulait pas l'autre. » (entretien novembre 2024). L'interlocuteur exprime le fait que la protection des bugba ne peut être efficace que si les différentes parties du village s'entendent. Si cette cohésion interne est fragilisée, la communauté ne peut pas se défendre efficacement contre les attaques extérieures.
Le bugo de Gonga, comme tous les habitants du village, a dû quitter sa cour après la septième attaque du village. Cette dernière n'a pas pu être détournée comme les précédentes parce que suite à la trahison d'un neveu de la famille, les rituels de protection se sont mis en place trop tard et ont été révélés aux attaquants (entretien octobre 2024).
A aucun moment, la protection des ancêtres est mise en cause, les problèmes d'entente entre personnes ou villages sont évoqués pour expliquer les limites de la résilience. Un interlocuteur exprime sa vision de la limite de la protection des mânes des ancêtres, d'une manière pragmatique avec les mots suivants : « Tu vois, ce n'est pas le fétiche qui sauve, c'est toute l'organisation qui est derrière » (Professeur histoire-géo, entretien décembre 2021). Un autre pense : « A mon sens c'est l'incompréhension, sinon, ces attaques ne sauraient perturber la quiétude des gens. » (fils de bugo, entretien mai 2022).
Pour d'autres personnes le relâchement de la protection des ancêtres s'explique par l'abandon des savoirs endogènes en faveur des religions du livre. Le problème crucial, dit-on, et le manque de soutien au *bugo* depuis des décennies, accompagné par des conversions vers l'islam ou le christianisme. Le nouvel intérêt des jeunes pour les pratiques et savoirs des *bugba* sur fond de la crise sécuritaire, intervient trop tard, selon ces personnes. Elles expliquent qu'un *bugo* ne peut pas exercer son pouvoir sans le soutien des membres de sa famille et de la communauté villageoise. Un *bugo* a besoin du temps pour pouvoir se rendre disponible pour les rituels et les consultations. Ceci implique qu'avec la prise du *bugdo*, il abandonne les activités professionnelles qu'il exerçait auparavant pour subvenir aux besoins de sa famille. Qu'il soit animateur d'une ONG, instituteur, commerçant, alphabétiseur, cultivateur ou orpailleur, il sera désormais contraint de réduire ou d'abandonner ces activités et de se rendre dépendant du soutien familial pour subvenir à ses besoins. Un *bugo* ne réclame aucune contrepartie aux services qu'il rend à la communauté ou à des personnes. Certains rituels du *bugo*, et aussi la maintenance et l'entretien de sa concession et du matériel comme les masques, habits et instruments de musique, nécessitent une participation monétaire de la part des membres de sa famille et des autres quartiers du village. Si les ressortissants d'un village sont capables de collecter des grosses sommes d'argent pour des rituels de protection contre des attaques, ou pour les grandes funérailles, les appels à contributions monétaires pour l'entretien quotidien ou annuel d'une concession de *bugo* sont moins suivis et en général laissé aux soins des enfants directs du *bugo*. Si ces derniers se sont convertis ou n'ont pas les moyens d'entretenir leur père, son patrimoine matériel (p.ex. les objets rituels) et immatériel est mise en péril pour les générations à venir. C'est seulement très récemment, dans le sillage de la revalorisation actuelle des traditions, notamment par l'instauration d'un jour férié en mai 2024 pour les traditions et coutumes sous le gouvernement de capitaine Ibrahim Traoré[43], que certains descendants de *bugba* ont réalisé que le patrimoine de leurs pères peut aussi être générateur de ressources et de revenus. Dans le cadre de l'association *Sidpamenemde*, mentionné plus haut, certains des fils de *bugba* ont obtenu un financement de la Gerda Henkel Fondation pour la réhabilitation de leurs concessions. A travers la collaboration avec des

[43] Annonce d'un décret du Conseil de Ministre du 6 mars 2024 sous le gouvernement du capitaine Ibrahim Traoré.

professionnels des musées, des chercheurs de l'université Ki-Zerbo et des experts du ministère de la culture, les fils de *bugba* bénéficient directement des ressources mises à leur disposition tout en valorisant leur patrimoine.

Conclusions

Afin de répondre à nos objectifs de départ à savoir documenter l'histoire de l'institution des *bugba,* et son fonctionnement face aux attaques terroristes dans le Bam, nous avons proposé dans ce rapport une approche diachronique. Il ne va pas de soi, dans une étude sur la cohésion sociale contemporaine de remonter si loin dans l'histoire. Toutefois ce détour par l'histoire précoloniale de l'actuel province du Bam, nous a semblé intéressant pour comprendre comment se consolident ou se défont jusqu'à nos jours les allégeances entre villages et entre familles. L'organisation ancienne, extrêmement complexe puisque différenciée entre chefferies, maitrises de terre et l'institution des *bugba*, continue à influencer les relations entre les différentes populations et à justifier leur entraide ou leurs antagonismes, autrement dit la cohésion sociale.

Le fait de situer historiquement les bases de ce que nous appelons aujourd'hui la « cohésion sociale » permet aussi d'attirer l'attention sur la diversité des autorités coutumières. La chefferie politique (*naam*) se caractérise par des hiérarchies internes complexes auxquelles s'ajoutent les hiérarchies des premiers habitants, *tengsoba* (chefs de terre) et *bugba*. Nous avons constaté une invisibilité des autorités coutumières des premiers habitants dans les travaux académiques qui trouvent son pendant dans les narratifs véhiculés par la presse burkinabè et le discours politique. Quand on parle aujourd'hui des « dépositaires de la tradition » pour solliciter leur aide afin de trouver une issue paisible à la crise actuelle, on fait en général allusion aux chefs coutumiers (*naaba*) en occultant les dépositaires de la tradition, qualifiés d'« autochtones », notamment les *bugba.* C'est à juste titre que les politiques, les ONG, et les organisations de la société civile considèrent les chefs coutumiers (*naaba*) comme des intermédiaires indispensables auprès de la population en raison du rôle de plaidoyer qu'ils assurent.[44] Toutefois, il serait souhaitable de souligner qu'un *naaba* a besoin des dignitaires des premiers habitants pour exercer sa force. Cela fait référence à une interdépendance bien connue et étudiée, entre les « gens du pouvoir » (détenteurs du naam) et les « gens de la terre » (bugba, tengsoaba). Cette reconnaissance des dignitaires des premiers habitants semble d'autant plus importante qu'elle ne l'a pas toujours été. Mais la politisation des chefs coutumiers est devenue un fait dont s'est saisie la presse nationale et les universitaires.[45] La politisation croissante sape la légitimité des chefs coutumiers (*naaba*), car elle suggère qu'ils ne sont pas au-dessus de la mêlée politique.

Reconnaitre et soutenir la diversité des autorités traditionnelles est alors une de nos recommandations envers les autorités publiques burkinabè.

Nos descriptions ethnographiques ont mis en évidence, d'une part le rôle important que la tradition réserve à certaines femmes, et d'autre part à quel point ces traditions s'adaptent aux contextes contemporains. Tandis que les femmes ordinaires ne peuvent pas s'adresser directement aux dignitaires traditionnels et que leurs prises de décisions sont très limitées, certaines femmes occupent temporairement la place d'un chef de famille, d'un chef coutumier, d'un chef de terre ou d'un *bugo*. Les rituels qui entourent ces figures féminies indiquent aux

[44] Caulier et Molenaar, 2021

[45] Hilgers/Mazzocchetti, 2010, Ouedraogo, 2006, Hagberg 2007. "La création d'un parti politique par le Dima de Boussouma marque un recul de la démocratie représentative", LeFaso.net, Mai 21, 2020 https://lefaso.net/spip.php?article96985 .

yeux de tous et toutes que les catégories du genre se construisent et se déconstruisent et ne sont donc loin d'être naturelles, fixées une fois pour toute. Elles sont négociables. Ces rituels montrent aussi que les traditions accordent aux femmes une place dans des fonctions de responsabilité temporaires. Le rôle de ces figures féminines dont le pouvoir est temporaire n'est donc pas celui que la mémoire retient, mais qu'il n'en n'est pas moins important pour la perpétuation du système. Régies par des règles, les traditions et les coutumes s'adaptent aux usages et aux circonstances. Cette plasticité sous contrôle fait justement sa force. Les traditions ont besoin de s'actualiser pour exister et pour pouvoir s'imposer. Ce point est crucial pour pouvoir envisager les changements comme légitimes. C'est aussi un élément à mettre en avant pour penser des rapports de genre plus équitables et une piste pour créer des solidarités nouvelles au service de la cohésion sociale.
Rendre davantage visibles les fonctions féminines traditionnelles, souvent méconnues, est alors une autre de nos recommandations envers les autorités publiques, les dignitaires traditionnels et les professionnels de l'enseignement.

Nous avons montré comment la mise en réseaux de nos interlocuteurs à travers des ateliers de rencontre, des expositions itinérantes et des représentations théâtrales a favorisé un raisonnement collectif qui dépasse les allégeances traditionnelles. Ses rencontres hors du contexte quotidiens de chacun et hors du cadre coutumier, ont mis en évidence la nécessité de reconstruire du sens collectif sur fond de violence permanente en suivant les lignes fixées par la tradition tout en les transgressant de manière considérée comme raisonnable par les concernés. Émergeant comme des reconfigurations de l'existant, sur demande explicite des concernés, les innovations se font à la croisée des attachements à une culture héritée, que concrétisent des habitudes reçues, et des pas de côté. Ces pas de côté sont perçus comme compatibles par le groupe et modifient ainsi l'ordre établi sans le bouleverser brusquement.
Mettre à l'honneur des patrimoines marginalisés en interaction avec des artistes et des concernés permet de s'éloigner du risque d'une cristallisation identitaire. C'est pour cette raison que nous proposons, à travers l'art et la recherche, d'initier des actions collectives au service des besoins exprimés par les participants. Une équipe aux compétences multiple a l'ambition de combiner un regard critique sur les structures de pouvoir dans les milieux coutumiers, artistiques, académiques ou dans les milieux du développement avec une approche qui ouvre des possibilités alternatives pour faire autrement.
La valorisation du patrimoine par des expositions, des enseignements dans des écoles et lycées, par la protection et la rénovation des lieux et des objets, ne permet pas seulement de faire connaitre un patrimoine oublié, elle facilite aussi de créer des programmes générateurs d'emplois et de formation professionnelle. Le manque d'opportunités et de perspectives d'emploi est un argument souvent mobilisé pour expliquer le recrutement des jeunes par les organisations extrémistes violentes. La mise en place d'alternatives concrètes et adéquates, en collaboration avec des professionnels des musées, des chercheurs et des experts du ministère de la culture, couplé à la mise en valeur du patrimoine pourraient constituer un outil puissant pour favoriser la paix.
Soutenir le développement socio-économique à travers la valorisation du patrimoine comme créateur de ressources de revenus est une autre recommandation envers les autorités publiques et traditionnelles, ainsi qu'envers les acteurs du développement et de l'enseignement.

Contributeurs

Katrin Langewiesche
Katrin Langewiesche est anthropologue à l'Institut d'ethnologie et des études africaines de l'Université Johannes Gutenberg de Mayence (Allemagne). Elle s'intéresse à la place du religieux – christianismes, islam et religions traditionnelles – dans des sociétés africaines contemporaines et à des développements méthodologiques et épistémologiques en sciences sociales. Elle a publié entre autres *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso* (Lit Verlag 2003), *L'enquête et ses graphies* (avec J.-B. Ouédraogo, Editions Amalion 2019), *Rencontres religieuses et dynamiques sociales au Burkina Faso* (avec A. Degorce et L.Kibora, Editions Amalion 2019) et *Monastères et développement*, (Cahiers d'études africaines, n°243, 2021).

Mahamadi Ouédraogo
Mahamadi Ouédraogo est président de l'association Sidpamenemdé, représentants des fils des bugba, maître de cérémonie à la cour du roi du Yatenga et médiateur culturel. Il anime depuis 2020 une exposition itinérante qui parcourt les villages burkinabè. En 2021, il a organisé la première « Rencontre des buguba », à Ouahigouya. Depuis 1995, il collabore en tant que médiateur à plusieurs projets de recherches (EHESS, IRD, Johannes Gutenberg Université).
Il a publié l'article « Les buguba, comment conserver leur patrimoine? », *Espace Scientifique, Revue de Vulgarisation de l'Institut des Sciences des Sociétés (INSS)*, 2023, n° 43 : 23- 27, ainsi que les vidéos : *Rencontre des buguba*, 2021, Production Manivelle, Ouagadougou visible sur Youtube : https://youtu.be/41NcQq0i6bw; *Funérailles de Keleguem* et *Installation du bugo de Keleguem*, 2022, Production 2B Studios, Ouagadougou.

Bibliographie citée

Achutti Laurent, 2004, *L'homme sur la photo. Manuel de photo-ethnographie*, Paris, Tétraèdre.

Amselle, Jean-Loup, 2008, *Retour sur " l'invention de la tradition"*, L'Homme, *185-186 : 187-194.*

Attané, Anne (1992) *L'année rituelle dans un village mossi du Yatenga (Burkina Faso).* Mémoire de maîtrise, Université Aix-Marseille 1.

Bardin, L., 1991, *L'analyse de contenu*. Paris , PUF

Bertaux Daniel, 1997, *Les Récits de vie. Perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan.

Bertrand, E. Nana A. Marius Soma Y., Diallo O. Nadia Bambara, C., Ouedraogo M. 2021. *Jeter les bases d'une paix durable au Burkina Faso : Analyse participative des facteurs de conflit et de résilience*. Ouagadougou : Interpeace.

Bertrand, E. Sindayigaya, A. Deceukelier, B. 2013. *Quelles opportunités d'action pour la société civile dans la gestion des conflits au Burkina Faso ?* Washington: Search for Common Ground:21.

Bierschenk, Thomas et Jean-Pierre Olivier de Sardan 1994, ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes Stratégiques. in : Bulletin de l'APAD, 1994, n°7, https://doi.org/10.4000/apad.2173

Birba, Noaga 2016, *La sidérurgie ancienne dans la province du Bam (Burkina Faso) : approches archéologique, archéométrique et ethnohistorique*, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2016 (thèse d'Archéologie africaine)

Birba, Noaga, 2016, Vers l'archéologie préventive au Burkina Faso. Étude d'impact archéologique dans la zone minière de Ronguen (commune de Sabcé - Burkina Faso) : état des lieux et perspective de protection, *Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie.* Godo Godo, Abidjan, p. 25-46.

Bonnet, Doris (1988) *Corps biologique, corps social*. Édition de l'ORSTOM, Paris.

Bouju, J. 2020, La rébellion peule et la « guerre pour la terre » : le gouvernement par la violence des ressources agropastorales (Centre-Mali, Nord, Burkina Faso), *Revue internationale des études du développement*, no. 243, pp.67-88. :79

Catoir-Brisson, Marie-Julie et Laura Jankeviciute, 2014, « Entretien et méthodes visuelles : une démarche de recherche créative en sciences de l'information et de la communication », *Sciences de la société*, 92 | 2014, 111-127.

Caulier Thomas et Fransje Molenaar, 2021 *Acteurs coutumiers dans un contexte singulier. Le cas de la région Centre-Nord du Burkina Faso*, Netherlands Institute of International Relations 'Clingendael' and The International Centre for Counter-Terrorism (ICCT)

Chambefort, Françoise, 2022, *Quand la recherche création se frotte aux méthodes créatives de recherche. Les méthodes créatives de recherche : enjeux et pratiques*, MICA - Université de Bordeaux, Jun 2022, Bordeaux, France. ffhal-03816102f

Collier J. Jr, Collier M., 1986, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method,* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Collier J. Jr., 1957, Photography in Anthropology: a report on two experiments, *American Anthropologist*, No.59, 843-859. DOI : 10.1525/aa.1957.59.5.02a00100

Conord, Sophie, 2019, Être chercheur et photographe en sociologie. In : Langewiesche, Ouédraogo, *L'Enquête et ses graphies en sciences sociales*. Amalion : 57-73

Cornu, Roger, 2019, Mémoire et vidéo à Port-de-Bouc. In : Langewiesche, Ouédraogo, *L'Enquête et ses graphies en sciences sociales*. Amalion: 15-32

Degorce, Alice et Langewiesche, Katrin, 2026, *Les dédales des traditions au Burkina Faso*, Edition Hémisphères, Maisonneuve § Larose, Paris

Dembélé, F. "Ousmane Amirou Dicko, Emir du Liptako a propos du Programme d'urgence pour le Sahel : « L'époque des vaines promesses pour plaire est révolue", Le Pays, April 10, 2018.

Garbett, G.K.,1970, The analysis of social situation. *Man*, n° 5 : 214-237.

Gluckman, Max, 1961, Ethnographic data in British social anthropology. *Sociological Review*.

Guran, Milton, 2019, Bricolage de la mémoire : sources orales et visuelles de l'identité agouda. In : Langewiesche, Ouédraogo, *L'Enquête et ses graphies en sciences sociales* :33-56

Hagberg, Sten 2007, Traditional Chieftaincy, Party Politics and Political Violence in Burkina Faso, in: Lars Buur, L. Kyed, H. *State recognition and democratization in Sub-Saharan Africa*, Palgrave, pp. 131-153.

Hagberg, Sten, 2019, Chefs coutumiers et responsables religieux. In : *Sécurité par le bas. Perceptions et perspectives citoyennes des défis de sécurité au Burkina Faso*, Uppsala University.

Halpougdou Martial, 1985, *Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso, les Yônyôose et les Nînsi du Wubr-tênga*, Université de Ouagadougou, ESLSH.

Halpougdou Martial, 2012, Le processus d'occupation du territoire et la mise en place des institutions politiques, dans Halpougdou Martial, Hien Pierre Claver, Gomgnimbou Moustapha, Traore Bakary et Sedogo Vincent, *Le royaume de Boussouma des origines à la fin de l'occupation coloniale*, Ouagadougou, DIST-INSS(CNRST), p. 27-82.

Halpougoudou, Martial, 2004. Chefferie traditionnelle et pouvoir républicain : une alliance contre nature ?, *Espace scientifique*, no. 02.

Harper D., 1986, Meaning and work. A study in photo elicitation, *Current sociology*, vol. 34,.3, 24-46.

Harper D., 1997, Visualizing structure: reading surfaces of social life, *Qualitative sociology*, 20, 1, 57-77.

Harper D., 2002, Talking about pictures: a case for photo elicitation, *Visual Studies*, vol. 17, 1, 13-26.

Hilgers, M. et Mazzocchetti, J. 2010. *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : Le cas du Burkina Faso*, Karthala.

Izard Michel, 1970, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris-CNRS, Ouagadougou-CVRS, 2 tomes.

Izard Michel, 1985 b, *Histoire précoloniale du Yatenga : un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala.

Izard Michel, 1985a, *Gens du pouvoir, gens de la terre : Les institutions de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche*), Paris, Maison de la science de l'homme and Cambridge Université Press.

Kiéthéga Jean-Baptiste, 1993, La mise en place de peuples du Burkina Faso, in *Découverte du Burkina Faso*, t. 1, SEPIA-ADDB, Paris, Ouagadougou, p. 9-29.

Kinda, David, 2021, *La gestion du patrimoine culturel dans les zones d'exploitation minière au Burkina Faso : le cas de Bissa Gold.* Master en Développement de l'Université Senghor Département Culture Spécialité Gestion du Patrimoine Culturel : 29, https://dicames.online/jspui/bitstream/20.500.12177/7174/1/Kinda%20David.pdf

Konseibo W. Isidore, 2021, Le Risiam, (un royaume du Moogo septentrional) : du peuplement ancien à la fondation (Ve siècle – début du XVIIe siècle), *Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie*, n° 7, vol. 1, p. 35-59.

Konseibo, Windpouiré Isidore, 2022 Les grandes figures politiques de l'est du Yatenga et la problématique de l'héroïsme au Moogo. In : *Actes Du Colloque International : Burkina Faso En Afrique Et Dans Le Monde*, Tome 2, Presses Universitaire Ouagadougou, P 84-90

Konseibo, Windpouiré Isidore, 2022, Le riungu de Zitẽnga (pays moaaga/Burkina Faso) : de la mise en place des populations anciennes à la vassalisation (Ve siècle – début du XIXe siècle). In : *Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie*, juillet 2022, n° 9 : 41-62.

Lahire, Bruno, 1998, Décrire la réalité sociale. Place et nature de la description en sociologie. In : Reuter Y. (ed.), *La description. Théories, recherches, formation, enseignement*. Presses universitaires Septentrion.

Langewiesche, Katrin (1994) *L'institution des buguba au Yatenga (Burkina Faso).* EHESS, Marseille, DEA de Sciences Sociales.

Langewiesche, Katrin (1998) Des conversions réversibles : Études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso. In : *Journal des Africanistes*, t. 68, fasc 2 : 47- 65.

Langewiesche, Katrin et Ouédraogo, Mahamadi, 2023, Les buguba, comment conserver leur patrimoine ? *Espace Scientifique, Revue de Vulgarisation de l'Institut des Sciences des Sociétés* (INSS), n° 43 : 23- 27

Langewiesche, Katrin, 1998, Revisiter et réétudier : la réétude comme approche méthodologique, *Europæa*, IV-2 : 139-153

Langewiesche, Katrin, 2003 *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso.* LIT-Verlag, Hamburg, Berlin Münster.

Langewiesche, Katrin, Mahamadi Ouédraogo, Pingdéwindé Gerard Kientega, Alice Degorce, Harouna Marané, Valérie Blanchard, 2026, *Bugba du Burkina Faso. Les chemins comme mémoire*, Editions Hémisphères, Maisonneuve § Larose

Luning Sabine, 2003, Les chefs de terre à Maane. Le discours sur la répartition des territoires et le voisinage (province du Sanmatenga) in : Kuba Richard, Lentz Carole et Somda Claude, *Histoire du peuplement et des relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala, p. 59-74.

Marchal, Jean-Yves, 1979, La pénétration mossi dans la plaine du Gondo et le « Sahel » (Sous-Préfecture de Tougan et de Djibo) in : Lahuec, J.-P. et J.-Y. Marchal, 1979, *la mobilité du peuplement bissa et mossi*, Editions ORSTOM : 92-147.

Mitchell, Clyde, J. (1983) Case and situation analysis. *Sociological Review*, 31 (2) : 187 –211.

Okely, J., 1994, Thinking through fieldwork. In: R. Burgess and A. Bryman (eds) *Analysing Qualitative Data*, Routledge

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995, La politique du terrain. *Enquête*, 1995 n° 1 : 71-109.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2016, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique.* Edition Bruylant-Academia s.a., Louvain-La-Neuve.

Ouedraogo N. Paul Fabrice, 2015, Le Tengsobondo et le Bugum naam, deux institutions coutumières de lutte contre la désertification : cas de l'ancien royaume du Zitenga de 1960 à 2012, Ouagadougou, Rapport de D.E.A.

Ouedraogo, H. M. G. 2006. Décentralisation et pouvoirs traditionnels : le paradoxe des légitimités locales, *Mondes en développement*, no. 133, pp. 9-29.

Ouedraogo, Moussa (1992) *Paroles d'une Bugupoka. Quelques représentations sur l'autochtonie et la prime enfance (Somniaga, Yatenga, Burkina Faso).* Rapport théorique de DEA, Aix - Marseille 1.

Rabinow, Paul, 1988, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette

Schwartz, Olivier (1993) L'empirisme irréductible. In: Anderson, N., *Le Hobo*, Nathan, Paris: 265-308.

Schweeger-Hefel, Annemarie, 1972, *Die Kurumba von Lurum. Monographie eines Volkes aus Obervolta.* A. Schendl Verlag, Wien.

Schweeger-Hefel, Annemarie, 1986, *Kinkirsi-Boghoba-Saba. Das Weltbild der Nyonyosi in Burkina Faso.* A. Schendl Verlag, Wien.

Sedogo Vincent, 2009, « Aperçu sur l'histoire précoloniale de Bulsa, un royaume du Moogo», in Hien Pierre Claver, Gomgnimbou Moustapha, *Histoire des royaumes et chefferies au Burkina Faso précolonial*, Ouagadougou, DIST/CNRST, p. 223-272

Simpore Lassina, Nacanabo Dominique, 2006, La mise en place du peuplement et des institutions politiques, Hien P.C. et Compaore M., *Histoire de Ouagadougou des origines à nos jours*, Ouagadougou, DIST/CNRST, p. 27-64.

Spittler, Gerd, 2014, Dichte Teilnahme und darüber hinaus. *Sociologus* Bd. 64, 2 : 207-230 doi:10.3790/soc.64.2.207 ...

Splittler, Gerd, 2001, "Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme". *Zeitschrift für Ethnologie*. vol. 126 (2001) No.1: 1–25

Stössel, Arnulf, 1989, *Riisyam: Geschichte und Gesellschaft eines Moose-Staates in Burkina Faso, Westafrika*. XVII. Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, Franz Steiner Verlag

Van Velsen, J. , 1967, Situational analysis and the extended case method. In: Epstein (ed.), *The craft of social anthropology*. Tavistock, London

Wozny D., Cassin B. (ed.), 2014, *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*, Paris, Demopolis

Table des cartes

Carte 1 : Situation de la province du Bam au Burkina Faso 13
Carte 2 : Situation des neuf communes de la province du Bam 13
Carte 3 : Les royaumes moose en 1895 15
Carte 4 : Présence contemporaine et historique de *bugba* 32

Table des photographies

Photo 1 : aquarelle effectuée durant un
des voyages de Léo Frobenius, 1908 21
Photo 2 : La *bugpoka* de Sarkulli en 2022 28
Photo 3 : La jeune *bugpoka* devant sa photo en train de poser
en habit civil avec des membres de l'équipe Welthungerhilfe, 2024. 29
Photo 4 : La jeune *bugpoka* en habit civil devant la photo
de son grand-père, 2024 30
Photo 5 : Célébration du 15 mai 2024 à Ouahigouya 30
Photo 6 : Portraits des *bugba* de Sarkulli, Keleguem et Koalla en 2021 34