

1.

QU'EST-CE QUE LA « TRADITION » ?
QU'APPELLE-T-ON RELIGION TRADITIONNELLE ?

*Ludovic O. Kibora
& Katrin Langewiesche*

Au Burkina Faso, la question de la tradition est omniprésente dans le débat public depuis plusieurs décennies. Depuis l'indépendance du pays en 1960, en réaction aux problèmes existentiels qui résulteraient de la modernité imposée, le citoyen ordinaire, l'intellectuel et le politique n'hésitent pas à présenter la tradition comme un réservoir de valeurs sûres, qui pourrait servir de source d'inspiration voire d'énergie vitale, pour toute action de développement socio-économique. Le passé colonial non lointain et la difficile recherche des voies du développement avec le schéma actuel des politiques publiques, ont renforcé dans la conscience de nombreuses personnes cette idée de la nécessité de puiser les ressources dans l'héritage traditionnel. C'est ce que résumait le professeur Joseph Ki-Zerbo en ces termes :

« L'obstacle majeur au développement endogène des peuples africains subsahariens, est la perturbation très profonde et aliénante de la culture spécifique de chacune de leurs sociétés sous le coup mortel de l'imposition d'une civilisation étrangère aux leurs » (Ki-Zerbo 1992 : 82).

La tradition si souvent évoquée dans les discours n'est pas toujours cernée et expliquée de façon claire et précise. Tantôt elle est confondue à la culture, tantôt elle est référée au passé historique glorieux de micro-états et autres groupes socioculturels. Dans un tel contexte, la mise en perspective avec la question religieuse est intéressante. Elle permet de comprendre les attitudes et pratiques des Burkinabè qui semblent faire l'unanimité sur l'apport possible de la tradition au maintien de la cohésion sociale et du mieux vivre ensemble. L'engouement partagé des Burkinabè en faveur de la tradition, source de « valeurs positives », a-t-il un lien quelconque avec leurs rapports aux pratiques religieuses dites traditionnelles ? C'est autour de cette question principale que nous

avons bâti notre réflexion à partir d'éléments socioculturels provenant de l'observation de la société burkinabè d'une part et de la littérature d'autre part. Le constat *a priori* est que la présence des religions dites importées (islam et christianisme surtout) entraîne une reconfiguration de l'univers des pratiques religieuses traditionnelles sans pour autant les anéantir (Degorce 2014). Après une analyse du concept de « tradition » et de ses acceptions locales, nous abordons le sujet de la religion traditionnelle et son expression actuelle au Burkina Faso.

LA TRADITION EN QUESTION

À priori, l'idée de « tradition » renvoie non seulement aux us et coutumes, aux mœurs, aux normes et conventions mais aussi aux choses du passé. Non pas un passé clos, mais un passé dynamique du fait de sa perpétuation intergénérationnelle qui l'enrichit d'apports nouveaux au fil du temps. La tradition englobe le patrimoine culturel immatériel des communautés, tout en étant partie de ce patrimoine (UNESCO 2011). La tradition intègre leurs systèmes de représentations qui, malgré les transformations sociales, résistent à certaines agressions extérieures. La tradition est une transmission des manières de vivre, de savoirs et savoir-faire dans la longue durée. Selon Hobsbawm la tradition se différencie des concepts apparemment similaires de coutumes, conventions et routine par son invariance, sa signification rituelle et sa fonction symbolique (Hobsbawm 1983 : 8). Pour Gérard Lenclud, « La tradition serait un fait de permanence du passé dans le présent, une survivance à l'œuvre, le legs encore vivant d'une époque pourtant globalement révolue. Soit quelque chose d'ancien, supposé être conservé au moins relativement inchangé et qui, pour certaines raisons et selon certaines modalités, ferait l'objet d'un transfert dans un contexte neuf. » (Lenclud 1987)

Dans son sens commun, la tradition est souvent considérée comme un repère. Elle est une notion polysémique et renvoie à ce qui rassure face aux incertitudes de la vie actuelle. La tradition c'est aussi l'expérience vécue qui permet d'éviter les écueils actuels de la vie. À ce sujet, il est généralement admis que « Lorsqu'on ne sait pas d'où l'on vient, on ne saurait savoir où on va ». La tradition fixe ainsi les bases de notre construction sociale, mais aussi de notre personnalité sociale, au point d'être le socle de notre identité. C'est pourquoi, elle parvient à s'imposer dans des domaines où les idéologies séparent les hommes. La tradition est réservoir de normes et de valeurs. Mungala affirme :

« Ainsi, la tradition revêt à la fois un caractère normatif et fonctionnel. La normativité se fonde essentiellement sur le consentement à la fois collectif et individuel. Elle fait de la tradition une sorte de convention collective acceptée par la majorité des membres, un cadre de référence qui permet

à un peuple de se définir ou de se distinguer d'un autre. La fonctionnalité d'une tradition se révèle dans son dynamisme et dans sa capacité d'intégrer de nouvelles structures ou des éléments d'emprunt susceptibles d'améliorer (parfois même de désagréger) certaines conditions d'existence des membres de la communauté » (Mungala 1982).

Contrairement à certaines conceptions évolutionnistes qui stigmatisent le conservatisme de la société traditionnelle, la tradition, à l'image de la culture, n'est pas fermée ¹. La tradition fait partie de la culture et elle est le plus souvent confondue avec elle. L'UNESCO (1982) définit la culture comme étant :

« ... l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances » (UNESCO, déclaration de Mexico City, juillet-août 1982).

Pour la différencier du patrimoine, Cassin et Wozny définissent la tradition comme ce qui mérite d'être transmis. Tandis que le patrimoine fait référence à tout ce que nous avons reçu en héritage. Cet héritage peut être biologique, matériel, naturel et il est, bien évidemment, toujours culturel (Cassin et Wozny 2014).

Dans les groupes socioculturels du Burkina Faso, il est souvent difficile de trouver des mots qui désignent la culture de façon pleine et entière. Il n'est pas évident que ces mots ou expressions soient fondamentalement différents de ceux qui définissent la tradition. Vouloir les sérier, s'avère une périlleuse gymnastique intellectuelle. Les dénominations de la culture et du fait culturel se confondent, le plus souvent à la tradition. Chez les Moose, *rog-n-miki*, qui signifie de façon littérale « ce qu'on a trouvé en naissant » et *kudumde* (les choses anciennes) sont indistinctement utilisés chez de nombreux locuteurs pour désigner la culture ou la tradition, comme pour signifier que tout ce qui est culturel est évidemment traditionnel. Ainsi *rog-n-miki* combine aussi des notions d'identité et de religion. D'une manière plus abstraite, on pourrait le traduire également par « le chemin des ancêtres ». Parfois, les gens disent « *mam maad rog-n-miki* » (*je fais du rog-n-miki*) pour exprimer qu'ils ne suivent ni l'islam ni le christianisme. Le *rog-n-miki* fait donc le lien entre culture, tradition et religion.

Dans la Province du Nahouri au sud-est du Burkina Faso, où la majorité de la population appartient au groupe socioculturel Kasena, les termes « *diin* », ou « *culu* » sont fréquemment utilisés en guise de synonymes du mot « culture ». Ces mêmes termes sont utilisés pour désigner la tradition. *Diin* signifie littéralement « hier » et évoque l'héritage légué par les parents ascendants. Cette idée est exprimée à travers

la périphrase : « *Ce que nous sommes nés trouver* » (*Diban na lug di yi won kulu*) qui est souvent utilisée par les populations. Le mot « *culu* », dont se servent certains locuteurs du *kasim* (langue des Kasena) pour désigner culture/tradition, signifie aussi « interdit ». Cela peut vouloir traduire l'idée selon laquelle les normes et interdits socioculturels sont fixés par la tradition transmise de génération en génération. Le même terme « *culu* » est utilisé pour exprimer des faits et des rites de la pratique des religions traditionnelles.

En dioula, langue véhiculaire très répandue dans l'Ouest du Burkina Faso, l'expression la plus usitée pour désigner la culture est « *kôrôlen ko* » (les choses du passé). C'est aussi le mot qui sert à désigner la tradition. De nos jours, l'expression s'est enrichie avec un mot accolé (*lônkô*) qui signifie les savoirs (savoir-faire, savoir-être) : « *lônkô à ni kôrôlenkô* » (les savoirs et les choses du passé). En fulfudé le terme *finaatawaa* est identique au *rog'n miki* des Moose. Il est indistinctement utilisé pour désigner tradition et culture, comme le terme gurmachema *maasuagu*.

Loin d'être des confusions terminologiques, la difficulté de spécification entre tradition, religion et culture traduit le rapport que les hommes entretiennent avec ces réalités dans le sens de la construction de leur identité. Dans les mots et expressions des langues du Burkina Faso, les différences entre culture, identité, religion et tradition se confondent, traduisant ainsi l'acceptation de l'idée que toute culture est traditionnelle. Suivant cette conception, la distinction entre sociétés dites traditionnelles et sociétés dites modernes ne fait guère sens. L'attention portée aux mots intraduisibles explicite les discordances, soumet à la réflexion et complique l'universel. La focalisation sur ces intraduisibles nous permet de ne pas viser une quelconque concordance des valeurs éthico-religieuses, dont il faudrait comprendre l'analogie ou l'hétérogénéité. En revanche, elle nous invite à partir des mots eux-mêmes et non pas des concepts (Cassin 2016 : 82).

TRADITION ET RELIGIONS TRADITIONNELLES

Si la culture prend en compte tous les éléments de sociabilité d'hier et d'aujourd'hui, la tradition aussi dans son dynamisme propre, parvient à embrasser des choses nouvelles du fait des mutations sociales. De telles considérations sont développées dans les attitudes et comportements en lien avec les religions dites traditionnelles.

Le mot « religion » ne trouve pas non plus son équivalent dans les langues du Burkina Faso. Il n'existe pas de terme approprié pour exprimer dans sa globalité ce que renferme le concept de religion selon le monde occidental, qui d'ailleurs n'a trouvé aucun consensus à ce propos. Toutefois, il existe dans tous les groupes socioculturels du Burkina Faso

la conviction de l'existence d'une puissance supérieure qui impose des postures à chaque membre de la communauté. De ce fait, existent des croyances et des pratiques qui en découlent. Elles s'expriment en termes de quête permanente d'une symbiose désirée entre les hommes, entre les humains et la nature entre le monde visible et celui invisible. Ces pratiques expriment la recherche d'un mieux-être ici-bas et maintenant, mais aussi dans le futur de l'au-delà. Elles contribuent à la formulation de réponses aux questions liées au fonctionnement du monde. La relation harmonieuse entre l'homme et l'invisible (les vivants et les morts) est au centre des préoccupations des religions traditionnelles.

Les religions traditionnelles africaines ne sont pas de religions institutionnalisées. Elles n'ont ni clergé sacerdotal, ni lieu de culte édifié unique, ni doctrine enseignée et pas de texte écrit qui fait autorité. Une religion traditionnelle s'appuie sur l'autorité de la tradition par opposition aux religions révélées ou religions du Livre, qui tirent leur légitimité du Livre Saint (Hefner 1993 : 21). L'exécution des rites permet d'éviter les malheurs et de trouver des solutions aux problèmes existentiels (Denis 2007). La tradition est la sève des religions traditionnelles. C'est pourquoi les religions traditionnelles sont en adéquation avec la culture, dont elles sont l'émanation. Faisant corps avec la culture, l'une de ses particularités est qu'on naissait adepte de fait de la religion traditionnelle. C'est pourquoi de nos jours encore, ses défenseurs avancent le fait qu'elle n'oblige personne à y adhérer de force, comme cela s'est avéré historiquement avec le christianisme et l'islam. Elle ferait preuve de tolérance envers ceux qui ne savent pas. Chez les Kasena, toute personne étrangère qui viendrait par mégarde à s'asseoir sur l'autel des ancêtres (*nabari*) qui trône devant chaque habitation d'où est issu le lignage principal, serait invité à se lever sans d'autre forme de sanction. Pourtant cet autel est un lieu sacrificiel de grande importance dans la pratique de la religion traditionnelle. Cette tolérance est affirmée par Mélégué M. Traoré, personnalité politique burkinabè et grand adepte des religions traditionnelles. Cet auteur estime que pratiquer une religion traditionnelle, c'est vivre sa culture, surtout qu'à l'époque de la rencontre des cultures, celles des Africains ont été malmenées par celles de l'Occident à travers des préjugés méprisants ².

Poursuivre sa religion traditionnelle induit, dans le contexte de la rencontre et du métissage, une réflexivité tout à fait comparable à celle des religions du Livre demandant constamment la réaffirmation de la foi. Cependant, élément important de la culture, l'expression d'une religion traditionnelle marque différents aspects de la socialisation, d'où la difficulté de bien circonscrire l'appellation.

« RELIGION TRADITIONNELLE », UNE APPELLATION
HISTORIQUEMENT CHARGÉE

Dans une analyse très fouillée, Emelie Tremblay, de l'université du Québec à Montréal, étudie l'évolution du concept et les enjeux idéologiques (Tremblay 2015). La notion de religion traditionnelle africaine aurait été proposée par Geoffrey Parrinder dans les années 1950 pour remplacer des appellations critiquées telles que « religions primitives », « religions tribales », « animisme », qui comportent des connotations péjoratives, évolutionnistes ou ethnocentriques (Cox 2007). Elle a ensuite été reprise par des générations de chercheurs africains et occidentaux, tout en continuant de subir des contestations de part et d'autre. Parrinder, dans *West African Religion* (1949), compare, à partir d'études ethnographiques, les systèmes religieux de trois peuples africains à savoir les Ewe, les Akan et les Yoruba. Cette comparaison lui permet de tirer la conclusion que leurs conceptions religieuses ont plus de points de rencontres que de différences. Cette diversité ne devrait pas être cause de rejet d'une appellation commune, à l'image de ceux que l'on désigne dans le français courant au Burkina Faso comme « les religions importées ». Ainsi, la religion traditionnelle africaine adopterait des formes différentes selon les régions, qu'il s'agisse des rituels adressés aux ancêtres ou de la manière de concevoir l'existence de Dieu. Aussi ambigu et chargé historiquement qu'il puisse être, le terme de « religion traditionnelle » vise à exprimer la particularité selon laquelle les entités ainsi désignées n'ont pas de concepts religieux standardisés définis sous forme de texte, mais dépendent de la situation. L'adjectif « traditionnel » ne fait donc pas référence à une stabilité présumée de ce type de religion – les traditions ne sont que permanentes et durables dans l'imagination des personnes concernées (Hobsbawm & Ranger 1983 ; Ranger 1993) –, mais au type de légitimité qui lui est inhérent.

Les mouvements nationalistes liés aux luttes pour la décolonisation de l'Afrique au milieu du XXe siècle, ont été marqués par l'affirmation de l'identité africaine en réaction aux pratiques humiliantes et aux pensées coloniales condescendantes relayées par les écrits d'ethnologues, d'explorateurs et de missionnaires. Les missionnaires et anthropologues européens ont été fortement critiqués pour leurs manières de décrire la vie religieuse africaine et les concepts qu'ils employaient pour traduire leurs observations. Les premiers, pour avoir discrédité les croyances religieuses comme superstitions associées aux fétiches des païens et pour avoir considéré le christianisme comme étant la seule vraie religion, et les seconds, pour leur « science colonialiste » qui a dépeint les sociétés africaines comme primitives.

Le rangement des religions humaines dans des classifications savantes – animisme, fétichisme, polythéisme – a été entrepris par des générations de missionnaires et de chercheurs, de telle sorte que chaque terme a sa théorie et son historicité propre. Les notions « animisme », « fétichisme », « paganisme », « polythéisme » se contentent en général de retenir un aspect particulier de la pratique considérée qui organise notre expérience du monde social, naturel et surnaturel. C'est l'importance accordée à l'une ou l'autre de ces pratiques qui donne à une culture son profil, et s'exprime, notamment, dans ses rituels et ses croyances. L'animisme a été défini par Edward B. Tylor (1832–1917) comme la croyance selon laquelle la nature est régie par des esprits analogues à la volonté humaine. Il y voyait la forme primitive ayant engendré toutes les religions. Ce terme a été largement adopté par les missionnaires et les administrateurs coloniaux pour décrire les croyances et institutions religieuses qu'ils trouvaient sur place et va souvent de pair avec le « paganisme », inventé par la théologie missionnaire qui exprimait ainsi l'idée d'une simplicité supposée des conceptions religieuses païennes par rapport aux religions du Livre. Le terme de fétichisme, Charles de Brosses l'emploie pour la première fois en 1760 pour désigner des cultes rendus à des objets matériels. Largement repris par l'ethnologie française du XIXe siècle, l'expression reste liée à l'opposition entre religion et magie.

Le parcours du terme fétichisme se situe aujourd'hui plutôt en dehors des travaux anthropologiques, tandis qu'une série d'écrits contemporains des anthropologues amazonistes, à la suite de Descola (2005), poursuivent des réflexions sur l'animisme et le retour de l'animisme dans les pratiques en dehors des sociétés traditionnelles et des thérapies néo-chamaniques. En revanche, dans le français courant au Burkina Faso les locuteurs utilisent les termes de « fétiches » pour désigner certains objets rituels et « animisme, animiste » pour nommer la religion traditionnelle et ses adeptes. Ce dernier terme est également repris dans les statistiques nationales comme une des modalités pour recenser l'appartenance religieuse, ainsi que dans les journaux et quotidiens sans pour autant se référer au bagage historique ambigu de ces termes.

Puisque la croyance en l'existence d'un Dieu unique a longtemps été déniée « aux animistes africains », la question – est-ce que les Africains croyaient ou non en un Dieu unique ? – est devenue pour de nombreux intellectuels africains au tournant des indépendances une manière d'affirmer la valeur des religions traditionnelles africaines au même titre que celles des religions dites universalistes. Les futurs hommes politiques Ghanéens J.B. Danquah (1895–1965) et Kofi A. Busia (1913–1978) et le Kenyan Jomo Kenyatta (1893–1938), formés en Angleterre par Malinowski, Radcliffe-Brown, Fortes et Evans-Pritchard, ont tous défendu l'existence de la croyance en un Dieu suprême chez différents

peuples africains avant l'arrivée des missionnaires chrétiens. Toutefois, les intellectuels africains, de gauche pour la plupart, étaient face à un dilemme : comment défendre la culture africaine sans faire l'apologie de la religion, cet « opium du peuple ». Ce qui expliquerait sans doute que la question de la religion traditionnelle n'ait pas été au cœur des luttes d'indépendance. D'autant plus que leurs diversités s'accommodent peu de la volonté de rassembler autour d'une cause commune panafricaine.

Cependant, non seulement différents intellectuels africains de cette époque, mais aussi certains missionnaires européens, et théologiens africains ³, ont mis l'accent sur la tendance monothéiste des religions traditionnelles afin de pouvoir calquer plus facilement des concepts chrétiens sur les croyances locales. Le placage du monothéisme sur la culture locale reflète le désir des missionnaires de rehausser la religion de leurs futurs catéchumènes et le souci des théologiens africains de valoriser leurs cultures d'origine. La tentative de montrer que l'Africain croit aussi en un Dieu unique et qu'il est un « être essentiellement religieux » (Mbiti 1969) a aussi contribué à maintenir pendant longtemps le cliché de l'Afrique incurablement religieuse (Langewiesche 2003 : 105). Dans sa préface du livre *Textes sacrés d'Afrique noire*, Amadou Hampaté Bâ ⁴ donne un bel exemple de ce stéréotype de « l'Afrique incurablement religieuse » où « l'incroyance » n'aurait pas de place. Il présente comme suit la place des religions traditionnelles :

« Essayer de comprendre l'Afrique et l'Africain sans l'apport des religions traditionnelles serait ouvrir une gigantesque armoire vidée de son contenu le plus précieux. [...] La religion, en Afrique, ne consiste pas seulement à respecter les dogmes établis pour rendre hommage à un Dieu unique ou à des dieux multiformes. Elle est l'armature de la vie. Elle charpente toutes les actions publiques et privées de l'homme ; ceux qui se disent incroyants, s'ils vivaient en Afrique, verraient leur conviction ébranlée » (Dieterlen 1965).

Au-delà de toute catégorisation, il est certain que l'analyse des religions traditionnelles change en fonction de l'idéologie et des théologies des auteurs, ainsi que des contextes historiques et politiques dans lesquels ils évoluent et publient. Il convient de s'intéresser de façon empirique aux multiples expressions d'une religion traditionnelle, de les décrire et d'analyser leurs changements et significations pour nos contemporains, en tenant compte des perspectives que l'un ou l'autre auteur défend.

Au Burkina Faso, les religions traditionnelles vivent surtout à travers une diversité de pratiques, mais aussi grâce à des syncrétismes avec l'islam et le christianisme. Malgré les statistiques disponibles sur les différentes religions et leurs adeptes, il n'est pas rare d'entendre cette boutade : « 100 % des Burkinabè sont animistes », pour montrer

l'ancrage des pratiques de la religion traditionnelle dans la société. En témoigne ce fait anecdotique dans la commune rurale de Réo, dans la région du centre-Ouest. De décembre 2017 à avril 2018, le conseil municipal, n'a pu se tenir parce que des conseillers accusent le maire d'avoir utilisé des rites de la religion traditionnelle pour les anéantir. Le maire aurait été surpris effectuant une visite nocturne dans la salle de réunion de la mairie, la veille de la tenue du conseil. Il aurait, par des sacrifices rituels traditionnels, marqué les sièges des conseillers d'une substance noirâtre. Les accusateurs sont pourtant des croyants catholiques et musulmans ⁵.

Partout dans le pays de nombreux Burkinabè adeptes de l'islam et du christianisme, en cas de malheur, de maladie ou face à des problèmes sociaux divers, n'hésitent pas à « aller au village pour consulter ». Dans sa thèse portant sur l'analyse des éléments du rituel d'investiture du souverain dans l'Est du Burkina Faso, Louari écrit :

« Le recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) du Burkina Faso de 2006, précise que la population de la région de l'Est du Burkina Faso, région du Gulmu, est en majorité de religion musulmane à plus de 60 %, suivi de la religion traditionnelle, puis celle chrétienne. En réalité, dans la vie pratique, tout Gulmance est de religion traditionnelle, car il n'hésite pas à y recourir dès que survient un quelconque problème » (Louari 2018 : 87).

Ce ne sont pas seulement les Gourmantché, mais beaucoup de Burkinabè qui acceptent volontiers tout ce qui leur est proposé sur le plan culturel pour résoudre un problème donné. Pourtant ces solutions passent le plus souvent par des rites, et sacrifices liés à la religion traditionnelle.

LES RITES DANS LES RELIGIONS TRADITIONNELLES

Ils sont nombreux les Burkinabè qui font des sacrifices (imposés par la divination) de façon ordinaire ou dans des situations conjoncturelles. Il n'est pas rare de voir des divinations maraboutiques aboutir à des prescriptions qui ont une relation forte avec les religions traditionnelles. C'est ainsi que pendant les périodes préélectorales pour les politiciens, ou d'examen pour les élèves, les lieux privilégiés de sacrifices tels que les carrefours de rue et les termitières sont envahis par des offrandes sacrificielles de toutes sortes, y compris dans les grandes villes. La demande de protection des ancêtres et autres divinités est culturellement normale. Ce constat a déjà été fait en 1934 dans *Le secret des sorciers noirs* de Dim Dolobson, par Robert Randau, le préfacier de l'ouvrage :

« On a souvent, dans le monde colonial, la mauvaise habitude d'appeler fétiche une effigie de terre, de bois ou de pierre, que l'on estime représenter une divinité. Ceci est loin d'être toujours exact. Le plus souvent, dans les pays soudanais, chaque famille a ses puissances protectrices, attachées dès l'origine, par un rituel compliqué, à un assemblage de diverses substances qu'a groupé et sensibilisé, grâce à des incantations et à des sacrifices, un voyant-de-choses-cachées. Ces puissances sont maintenues et accrues par l'être qu'elles protègent, au cours des cérémonies annuelles, ou à l'occasion de quelque consultation... » (Dim Dolobsom 1934 : 8).

Bien que les rites et les représentations des divinités (masques, statues, autels, etc.) soient différents d'une ethnie à une autre, les religions traditionnelles africaines présentent cependant de nombreux points communs, à savoir la croyance en un seul Dieu. Le Dieu suprême est souvent assimilé au Ciel et associé à la divinité Terre. En plus, il existe des puissances protectrices et des ancêtres lignagers que les vivants n'auront de cesse d'invoquer et d'associer à toutes les activités de la vie quotidienne. Pour atteindre Dieu, il y a nécessité de s'adresser à des puissances intermédiaires. Le sacrificateur kasena, lors d'un rite religieux, interpelle directement et de façon hiérarchique les aînés de lignage, pour leur demander d'intercéder auprès de l'ancêtre du lignage, qui à son tour portera l'offrande, voire la sollicitation à Dieu. Au passage il invoque « sa femme, la Terre ». Dans la pratique d'une religion traditionnelle, on n'est pas toujours obligé soi-même de procéder à un sacrifice. Cela peut être fait en votre nom. Cette facilité « couvre » de nombreux chrétiens ou musulmans obligés de participer à des cérémonies ou des rituels traditionnels lors desquels des prières sont adressées, en leurs noms, aux puissances tutélaires. Dans la société traditionnelle, pour assurer l'harmonie du groupe, les aînés de lignage, les chefs de famille sont généralement les premiers guides spirituels de la religion traditionnelle. Ils sont tenus d'éduquer l'enfant dans ce sens et de pratiquer un certain nombre de rites périodiques. Il existe aussi en fonction des autels et des divinités concernés des responsables rituels attitrés au sein de la communauté. Chez les Kasena, par exemple, sur les *tangwana* qui sont des autels dispersés sur l'espace villageois (colline, cours d'eau, bosquet...), seul le *tagwam-tu* (responsable du *tangwam*), peut faire des sacrifices au nom des membres des lignages. Chaque *tangwam* est supposé abriter les souffles de deux lignages associés (Liberki-Bagnoud 2002 ; Kibora 1997). Dans de nombreuses sociétés du Burkina Faso, la divination joue un grand rôle. C'est le devin qui sait interpréter « les choses cachées ». Il lit les messages des invisibles pour indiquer la conduite à tenir et les rites ou sacrifices à accomplir.

Les rites des religions traditionnelles sont effectués de façon individuelle ou communautaire. Il existe des rites périodiques comme des rites

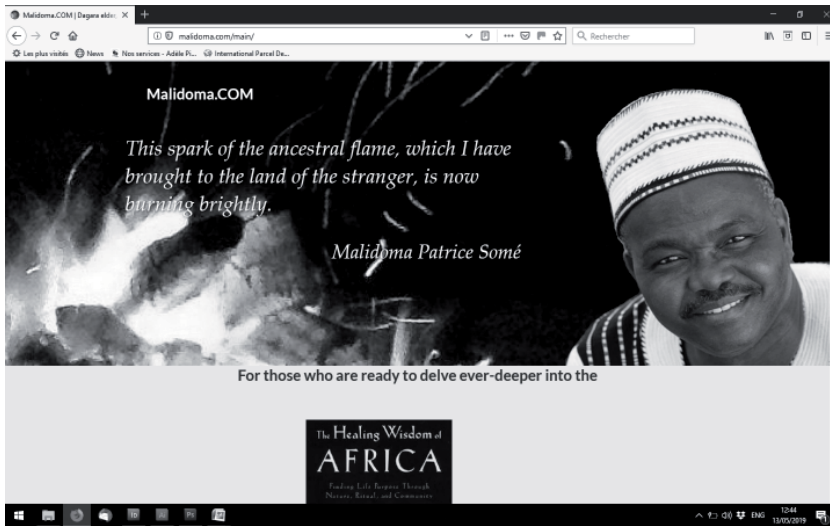
circonstanciels. De nombreuses expressions culturelles comme les initiations et les sorties des masques sont fortement associées aux pratiques des religions traditionnelles. De même, avant de poser un quelconque acte du quotidien, il est important d'invoquer les ancêtres et/ou de faire des sacrifices, pour conjurer le mauvais sort, et se mettre sous bonne protection des divinités qui sont partout. De telles pratiques demeurent vivaces en milieu rural et surtout dans les zones où, selon les statistiques



2. Lebenga dans la région de Gourcy en mai 2017. Photo par Adrien Bitibaly.

nationales (INSD 2009), la pratique des religions traditionnelles reste importante. C'est le cas du Sud-Ouest où les Lobis forment l'une des communautés qui a le plus conservé sa religion traditionnelle. Ils croient en un être suprême *Thãgba*, créateur de tous les êtres vivants. *Thãgba* demeure le destinataire ultime de toutes les prières et sacrifices qui sont offerts aux ancêtres et aux nombreuses entités spirituelles représentées par les éléments de la nature (eaux, montagnes, cavernes, etc.). La plupart des Lobis croient aux *kontinbiir* (génies), êtres surnaturels de petites tailles habitant les forêts sacrées, les collines, les clairières, les eaux, etc. Ils sont providentiels lorsqu'on parvient à entrer dans leur bonne grâce. Par contre, ils peuvent être source de démence ou de déviance sociale en cas de conflit avec eux. La statuare très répandue dans cette communauté est aussi un canal de communication avec les différentes puissances surnaturelles. Généralement en bois ou en pierre, on en trouve dans chaque habitation. La croyance en l'existence des puissances surnaturelles dans les bosquets, forêts sacrées, les cours d'eau, les collines est partagée par de nombreuses communautés burkinabè. C'est le cas aussi des Kasena cités plus haut. En milieu rural surtout, de nombreuses pratiques demeurent fortes, même si elles composent au besoin avec des éléments de l'islam ou du christianisme. Le plus souvent, il n'est pas rare de voir les populations combiner les deux formes de pratiques devant certaines situations sociales⁶. La spécificité du culte dans les religions traditionnelles est qu'il n'est pas obligatoirement quotidien. Le rite ne se déroule pas non plus sur la place publique ou dans un édifice déterminé. Dans des endroits fortement christianisés ou islamisés, les notables des religions traditionnelles sont parfois chargés d'effectuer publiquement des rituels au nom du village ou du lignage, même si l'un ou l'autre sont composés à 90 % de chrétiens ou de musulmans qui ne s'afficheront pas lors des cérémonies. Pour que la protection du lignage soit assurée, il suffit parfois qu'un membre endosse la responsabilité de poursuivre les rites exigés par la tradition afin d'en dispenser tous les autres. Cette discrétion favorise des expressions syncrétiques.

Dans le contexte contemporain de nos sociétés interconnectées, on peut s'attendre à ce que les religions traditionnelles dépassent le cadre strictement local et étendent leurs influences dans d'autres continents culturels, notamment à travers les diasporas et les migrations. Olupona (2006) souligne que les religions traditionnelles contemporaines sont, comme toutes les autres religions, un produit de la globalisation. Pourtant, le renouveau des identités locales au sein de la diaspora et leur rapatriement dans les pays d'origine, ainsi que les processus de changement qui en résultent, n'ont pas encore été étudiés pour le Burkina Faso. On peut cependant nommer l'exemple de Malidoma Patrice Somé qui se décrit comme un chaman de l'Afrique, envoyé pour



3. Capture d'écran, www.malidoma.com

enseigner à l'Occident « la sagesse, les technologies et les pratiques qui soutiennent son peuple, les Dagara, depuis des milliers d'années »⁷. Sa défunte épouse Sobonfu E. Somé l'a aidé dans cette tâche. Ensemble, ils ont enseigné lors de séminaires internationaux, notamment en Amérique et en Allemagne. Les activités de Malidoma s'adressent à un public *New Age* en Europe et en Amérique, ainsi qu'aux Afro-Américains qui veulent approcher leurs racines africaines sur un plan spirituel et qui sont prêts à payer le prix approprié. L'entreprise religieuse de ce chef religieux est une des expressions les plus visibles des religions traditionnelles burkinabè à l'étranger, où celui-ci intègre sa publicité en tant que « chaman africain » au sein des réseaux mondiaux de la spiritualité du *New Age* et en tant que représentant de l'authenticité religieuse africaine. Cet exemple permet de souligner que les réseaux de la diaspora ne doivent pas être négligés pour appréhender les changements d'une religion localisée en Afrique. Une perspective transnationale montre que la circulation des idées, des pratiques, de l'argent et des personnes conduit, par des va-et-vient entre l'Afrique et l'Europe, à la création d'espaces d'échanges religieux qui demandent à être examinés au regard de leurs répercussions sur l'Afrique.

LES RELIGIONS TRADITIONNELLES DANS LE CONTEXTE DE MONTÉE DE L'EXTRÉMISME VIOLENT

Les religions traditionnelles au Burkina Faso précèdent les deux grandes religions que sont l'islam et le christianisme. L'islam, qui est de loin le premier à avoir été introduit, a évolué jusqu'à maintenant dans un contexte conciliant, en favorisant l'expression d'un « islam local ». Entre douce séduction et violente réaction, le christianisme a eu du mal à s'attaquer aux cultes traditionnels et à leurs symboles. La mise en œuvre de la politique d'inculturation par l'Église catholique a plutôt favorisé (même si tel n'était pas le but) un métissage religieux.

Le désir des nouvelles religions de vouloir séparer l'homme africain de son univers religieux d'origine, s'opposait à des résistances. Faute de pouvoir supprimer les traditions africaines, il convenait de les tolérer. C'est certainement pour cette raison que l'Église ne cesse d'exhorter les fidèles à un nouveau regard sur les autres traditions religieuses (Mafuta 2010 ; Mortensen 2003). Les membres de certains courants évangéliques et les adeptes d'un islam rigoriste, sont de nos jours connus comme ceux qui s'insurgent contre ces pratiques religieuses métissées ou considérées comme purement traditionnelles.

En théorie, toutes les religions qui existent au Burkina Faso disent prôner la paix et la tolérance. Toutefois, on constate de plus en plus de propos et d'actes d'intolérance religieuse de la part de personnes se réclamant de telle ou telle religion. L'absence d'une organisation unique (type clergé hiérarchisé) dans les autres religions en dehors du catholicisme rend difficile tout contrôle à ce niveau, bien que les associations faïtières ou certaines grandes associations confessionnelles (AEEMB, Cerfi) jouent parfois un rôle de médiateur. Pour les religions traditionnelles, qui sont caractérisées par une diversité des pratiques, la multiplicité des expressions rend encore plus difficile leur contrôle. Toutefois, le constat est que sur l'ensemble du territoire, les religions traditionnelles entretiennent des relations de coexistence pacifique avec les religions du Livre. Historiquement les « religions importées » sont passées par des manœuvres diverses, y compris la force, pour avoir des adeptes. De telles attitudes sont inimaginables de la part des religions traditionnelles. Néanmoins, au sein de la population, il existe de plus en plus de personnes qui considèrent que les religions traditionnelles n'offrent plus l'aspect complet des religions islamiques ou chrétiennes, au niveau des croyances et des pratiques. En milieu urbain, hormis certains « activistes intellectuels »⁸, tout se passe comme si ce n'est pas « politiquement correct » de se réclamer d'une religion traditionnelle. La pratique religieuse traditionnelle s'exprime dans une certaine discrétion à l'occasion d'un rite qui vise à régler des problèmes sociaux ou de santé,

d'emplois, etc. Ainsi, un aspect qui renforce l'existence des religions traditionnelles est leur lien très étroit avec la médecine traditionnelle. Les expressions les plus visibles de ces religions traditionnelles africaines en ville se trouvent dans les pratiques spécialisées des tradipraticiens, des guérisseurs et des devins, qui fournissent des biens et des services spirituels. En cas de problème de santé, le patient et ses proches ne se préoccupent pas souvent des rites religieux qui accompagnent la pratique thérapeutique traditionnelle. Seul le résultat final compte. Certains « leaders musulmans ou chrétiens » qui excellent dans les prières de guérison donnent l'impression de mêler des rites « païens » dans leurs pratiques. Cela donne des arguments aux praticiens des religions traditionnelles sur la nécessité de leur existence, qu'ils considèrent comme plus directe, plus originelle.

Au Burkina Faso, les leaders religieux, dans leur ensemble, sont convaincus du bien-fondé de la coexistence pacifique entre les différentes confessions religieuses. Ils essayent d'entretenir cette dynamique à travers l'instauration du dialogue interreligieux. Les religions traditionnelles ne sont pas oubliées en théorie, mais l'impression qui se dégage est qu'elles sont marginalisées. Durant les dernières années, nous assistons à de nombreux efforts de concertations ⁹ et d'échanges entre les différentes confessions religieuses au Burkina Faso pour renforcer la cohésion sociale. Par cette démarche, les différentes religions parviennent à créer une nouvelle attitude d'ouverture et de coopération, ou même d'engagement et de lutte contre l'extrémisme violent. À cet égard, le dialogue interreligieux est appelé à canaliser les forces vers la lutte contre le terrorisme. Le dialogue interreligieux – englobant autant la rencontre de dirigeants de différentes religions lors de conférences ou de cérémonies religieuses, que la connaissance des doctrines par tous les croyants et parfois des actions conjointes dans des domaines socialement pertinents – est considéré par les décideurs publics comme l'une des possibilités de combattre les conflits religieux. Des actions préventives de coopération et de lutte contre le radicalisme sur une base interreligieuse ont été préconisées afin de freiner les germes contemporains du conflit dans le Nord du Burkina Faso, en particulier dans la région du Soum par le think tank International Crisis Group (2017 : 22), par le programme USAID PDEV II et par l'UE ¹⁰. La panacée du dialogue interreligieux tend à suspendre les significations souvent litigieuses et les conséquences problématiques de ce concept, comme par exemple la marginalisation des religions traditionnelles. En effet, dans toutes ces actions, soutenues directement ou indirectement par l'État et ses partenaires, aucune action conséquente n'est menée à l'endroit des religions traditionnelles. Il y a comme une gêne, même de la part de l'autorité publique à les considérer au même titre que les autres. Les raisons pour lesquelles les religions

traditionnelles n'ont pas obtenu une plus grande attention méritent l'analyse. Plusieurs auteurs soutiennent l'hypothèse que les religions traditionnelles seraient toujours perçues comme archaïques, primitives et fermées sur elles-mêmes, donc contraires au développement et à la modernité à cause de l'utilisation, presque obsessionnelle, des concepts de paganisme, fétichisme ou animisme qui renforcent l'imaginaire que les religions traditionnelles seraient quelque chose de radicalement différent (Cox 2007 ; Olupona 2004 ; Harvey 2000).

Les chefs traditionnels sont sollicités pour renforcer l'assise sociale des religions traditionnelles (Kibora 2012). C'est ce que reconnaît l'un d'eux, le *Dapoya Naaba*, un des ministres du roi de Ouagadougou (Moogo Naaba) :

« Les coutumiers ont mis en place un conseil supérieur de la chefferie coutumière et traditionnelle qui regroupe tous les coutumiers du Burkina Faso. Il réunit, deux à trois fois par an, toutes les religions pour voir comment est-ce qu'ils vont travailler pour amener les autres religions à se souder »¹¹.

L'enjeu de ce cadre est de surveiller et d'éteindre les foyers latents susceptibles d'alimenter des crises et l'extrémisme violent. Les chefs coutumiers sont l'exemple patent de pratiques de croyances religieuses multiples. En effet, bien que la plupart d'entre eux soient de nos jours chrétiens ou musulmans, cela ne les empêche pas de pratiquer des rites religieux traditionnels. La religion traditionnelle est si fortement liée à un ordre politique soutenu par les chefferies que cet amalgame fait indubitablement des chefs des représentants de la religion traditionnelle, même si ces derniers se réclament chrétiens ou musulmans. En réponse à une interview de Naaba Kiiba¹² (roi du Yatenga) accordée au journal *l'Observateur paalga* du 27/07/09, un communicateur avait écrit ce qui suit :

« Chefs coutumiers du Burkina Faso, vous le savez bien plus que tous : vous êtes garants de la tradition et des coutumes ; ce qui est un pouvoir noble et un noble pouvoir. Tout pouvoir vient de Dieu, dit-on. Le vôtre également, puisque la religion traditionnelle reconnaît l'existence d'un Dieu suprême, qu'elle désigne sous l'expression mooré « *Naaba Ziid Wendé* » (le Roi Dieu), et dit que la terre serait son épouse selon la formule sacrée « *Naaba wend pa yuud koom la paaga Teng yuuda koom* » (Dieu ne boit pas de l'eau mais son épouse, la Terre en prend). Votre pouvoir, vous le détenez donc de « *Naaba Wendé* » par l'intermédiaire des ancêtres, qui contrôleraient l'exercice de ce pouvoir »¹³.

Le rapport historique entre le cycle annuel religieux et l'ordre politique traditionnel se perpétue par le rôle prépondérant que les royautés ou chefferies jouent sur le plan religieux actuellement. Ce qui donne de

l'espoir aux adeptes des religions traditionnelles, même si ceux qui s'en réclament publiquement sont de moins en moins nombreux. En outre, en réaction aux actes terroristes qui secouent le Burkina Faso, nombreux sont les Burkinabè qui ne verraient pas d'un mauvais œil des réactions appropriées de groupes d'auto-défense (Koglweogo, Dozo) qui mettent leurs actions sous le couvert des pratiques mystico-religieuses ... traditionnelles. Les Koglweogo (littéralement « garder la brosse ») dans le Nord du pays et les Dozo dans l'Ouest sont des groupes auto-organisés, fondés sur l'appartenance fictive ou réelle à des groupes d'âge et d'initiation. Ils utiliseraient la force que l'imaginaire attribue aux chasseurs et à leur maîtrise des pratiques magiques tout autant que leurs connaissances de la géographie du terroir et des plantes que leur habileté à manipuler les armes afin de protéger la population locale contre le banditisme et l'extrémisme violent ¹⁴. Se situant en dehors du droit étatique, les dérives ou les risques d'instrumentalisation de ces hommes et femmes au nom d'une tradition « authentiquement africaine » sont évidemment réelles.

CONCLUSION

Dans la période post-indépendance, de nombreux intellectuels revendiquaient l'importance des religions traditionnelles parce qu'elles représentent une part entière de l'identité culturelle africaine. Les discours sur l'affirmation de la culture africaine dans tous les domaines de la vie sociale, n'ont pas pour autant, favorisé le développement des pratiques religieuses traditionnelles. Les idéologies marxisantes que la plupart de ces intellectuels partageaient ne pouvaient pas s'accommoder d'un militantisme pro-religieux, fut-il traditionnel. L'évolution sociopolitique du Burkina Faso a montré que le pouvoir moderne a souvent eu des contradictions fortes avec celui coutumier (voir la contribution de Beucher, Kibora et Kolesnoré dans ce volume). Ce fut le cas bien avant l'indépendance ¹⁵, jusqu'au premier président Maurice Yaméogo qui ne voyait pas d'un bon œil l'immixtion de la cour royale de Ouagadougou dans les affaires publiques. La tension sera plus vive pendant la révolution démocratique et populaire (1983–1987) où le pouvoir traditionnel était assimilé aux « forces rétrogrades » qu'il fallait combattre pour avancer. Pourtant, le pouvoir traditionnel avait, dans de nombreux royaumes et chefferies, favorisé le développement des religions traditionnelles. Les conversions de certains chefs et rois au christianisme et à l'islam ont plutôt été des occasions d'un renforcement du syncrétisme religieux que de rejet des religions traditionnelles. L'expression des religions traditionnelles a pâti du rejet des intellectuels révolutionnaires et positivistes, mais aussi des attaques de l'État contre la chefferie traditionnelle et tout

ce qui y était assimilé. Les religions du Livre et les analyses anthropologiques présentant les religions traditionnelles comme radicalement différentes ont aussi contribué à construire un univers social où ces religions traditionnelles sont marginalisées, confinées dans des rites particuliers, avec des domaines géographiques réduits. Les religions traditionnelles sont de nos jours beaucoup attendues dans la lutte contre l'extrémisme violent sans qu'on puisse spécifier clairement quelle pourrait être leur contribution. Certaines questions mériteraient d'urgence des études empiriques : quel rôle jouent les religions traditionnelles pour le bien-être et le vivre-ensemble des populations ? Comment les responsables religieux traditionnels s'impliquent-ils dans le développement et les relations interreligieuses ? Quel rôle jouent-ils en cas de conflits locaux et par quels mécanismes interviennent-ils ? Le nombre de plus en plus réduit de leurs adeptes déclarés ainsi que la diversité des pratiques amènent les pouvoirs publics à plutôt privilégier les leaders musulmans et chrétiens dans les actions contre la montée de l'extrémisme violent. Cela suppose aussi que l'extrémisme de la part de ces religions traditionnelles, même s'il venait à se développer, ne saurait donner lieu à des expressions et d'une ampleur comparable à celles qu'on a connues « chez ceux du Livre ».

Bibliographie

- Adogame A. & Ludwig F., 2004, *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Cassin B. & Wozny D., 2014, *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*, Paris, Démopolis.
- Cox L. J., 2007, *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, Aldershot, Ashgate Publishing.
- Degorce A., 2011, « Un islam africain minoritaire. Funérailles et situation religieuse plurielle au Burkina Faso », in K. Fall et M. N. Dimé (dir.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire : enjeux culturels, identitaires et espaces de négociations*, Presses de l'Université Laval, p. 207–24.
- Degorce A., 2014, *Chants funéraires des Mossi (Burkina Faso)* (recueillis et présentés par...), Paris, Karthala.
- Denis P., 2007, *La montée de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du Sud démocratique*, Paris, Karthala.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Dieterlen G., 1965, *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris, Gallimard, Collection L'aube des peuples.
- Dim Delobsom A. A., 1934, *Le secret des sorciers noirs*, Paris, Librairie Émile Nourry, Collection science et magie n° 5.
- Grottanelli V. & Baum R. M., 2005, "African Religions: History of Study," in L. Jones (dir.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit, MacMillan Reference USA, vol. 1, p. 111–9.
- Harvey G., 2000, *Indigenous Religions. A Companion*, London, Cassell.

- Hefner R. W., 1993, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press.
- Hagberg S., 2004, "Political Decentralization and Traditional Leadership in the Benkadi Hunters' Association in Western Burkina Faso," *Africa Today*, 50, 4, p. 51-70.
- Hellweg J., 2009, "Hunters, Ritual, and Freedom: Dozo Sacrifice as a Technology of the Self in the Benkadi Movement of Côte d'Ivoire," *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 15, p. 36-56.
- Hellweg J., 2004, "Encompassing the State: Sacrifice and Security in the Hunters' Movement of Côte d'Ivoire," *Africa Today*, 50, 4, p. 3-28.
- Hobsbawm E. & Ranger T. (dir.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.
- INSD, 2009, *Annuaire statistique du Burkina Faso*, Ouagadougou, INSD.
- Kibora L. O., 1996, *Du dehors au-dedans, l'alliance chez les Kasena*, Paris, Thèse de doctorat, Université Paris 7, Denis-Diderot.
- Kibora L. O., 2012, « Professionnalisation de l'action politique à l'épreuve des cultures locales : le cas du Burkina Faso », in D. C. Sossa (dir.), *Nouvelles démocraties et socialisation politique. Étude comparée des cas du Bénin, du Burkina Faso et de la Roumanie*, Paris, L'Harmattan, p. 112-40.
- Ki-Zerbo J., 2010, *À propos de culture*, Ouagadougou, Fondation Joseph Ki-Zerbo.
- Ki-Zerbo J. (dir.), 1992, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Dakar, CODESRIA.
- Kalmogo G.M.A., 1979, « De la religion des Mossi à la foi en Jésus-Christ », *Savanes, Forêts*, p. 43-149.
- Karlsholm P. & Hultin J., 1994, *Invention and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Roskilde, International Development Studies.
- Lafargue L., 1994, « Le Christ face aux religions traditionnelles », *Fac-réflexion*, 28, p. 18-29.
- Langewiesche K., 2011, « Funerals and Religious Pluralism in Burkina Faso » in M. Jindra & J. Noret (dir.), *Funerals in Africa. Explorations of a Social Phenomenon*, New York, Berghan Books, p. 130-53.
- Langewiesche K., 2003, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Hamburg, Berlin, Münster, LIT-Verlag.
- Liberski-Bagnoud D., 2002, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie (Burkina Faso)*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Chemins de l'ethnologie.
- Lenclud G., 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, 9, p. 110-23, en ligne : <https://journals.openedition.org/terrain/3195>, consulté le 19/04/2018.
- Louari Y. D., 2018, *Investiture du Nunbado : analyse des éléments symboliques d'une identité culturelle*, Thèse de doctorat unique, université Ouaga 1, Professeur Joseph Ki-Zerbo, inédit.
- Mafuta D. K., 2010, *Double appartenance religieuse des chrétiens africains? Inculturation et pluralité religieuse*, Paris, L'Harmattan.
- Mbiti J. S., 1969, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann.
- Montserrat P.-M., 1966, « Tradition et modernisme en Afrique noire. Les religions africaines traditionnelles », *Revue de l'histoire des religions*, 170, 1, p. 110-11, en ligne : www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1966_num_170_1_8404, consulté le 19/04/2018.

- Mortensen V., 2003, *Theology and Religions, a Dialogue*. Cambridge, Eerdmans Publishing Company.
- Mounier E., 1948, *L'éveil de l'Afrique*, Paris, Seuil.
- Mungala A. S. 1982, « L'éducation traditionnelle en Afrique », *Éthiopiennes, Revue socialiste de culture négro-africaine*, 29, en ligne : http://ethiopiennes.refer.sn/article.php?id_article=838, consulté le 30/05/18.
- Olupona J. (dir.), 2004, *Beyond Primitivism. Indigenous Religious Traditions and Modernity*, New York, Routledge.
- Onunwa U. R., 1991, « African Traditional Religion in African Scholarship: An Historical Analysis », in Uka, E.M. (dir.), *Readings in African Traditional Religions*, New York, Peter Lang, p. 109–22.
- Otto T. & Pedersen P. (dir.), 2005, *Tradition and Agency. Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus University Press.
- Parrinder G., 1954, *African Traditional Religion*, London, New York, Hutchinson's University Library.
- Peel J. D. Y., 2001, "African Studies: Religion," in N. J. Smelser and P. B. Baltes (dir.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier Science, vol. 1, p. 259–63.
- Pouillon J., 1975, « Tradition : transmission ou reconstruction », in J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, p. 155–73.
- Ranger T. O., 1993, "The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa," in T. O. Ranger & O. Vaughan (dir.), *Legitimacy and the State in the Twentieth Century Africa*, London, Palgrave & Macmillan, p. 62–111.
- Ranger T., 1999, *Voices from the Rocks: Nature, Culture, and History in the Matopos Hills of Zimbabwe*, Bloomington, Indiana University Press.
- Rinsum H. & H. J. van, 2004, " 'They Became Slaves of their Definitions.' Okot p'Bitek (1931–1982) and the European Traditions in the Study of African Religions," in F. Ludwig & A. Adogame (dir.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 23–38.
- Rony J., 2012, La religion traditionnelle, la religion la plus pratiquée en Afrique, <http://www.agoravox.fr/tribune-libre/article/la-religion-traditionnelle-la-125054>, consulté le 17/01/18.
- Sahlins M., 1999, "Two or Three Things I Know About Culture," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 3, p. 399–421.
- Sanon A. T., 1985, *Das Evangelium verwurzeln. Glaubensschliessung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*, Freiburg im Breisgau, Herder.
- Sanon A. T., 1991, « Jesus, Master of Initiation », in R. J. Schreiter, *Faces of Jesus in Africa*, New York, Orbis Books, p. 85–102.
- Sidibé A. L. G., 2017, « Ambassade des États-Unis au Burkina Faso : la liberté et la tolérance religieuse au cœur d'un échange », novembre 2017, in lefaso.net : <http://lefaso.net/spip.php?article80465>, consulté le 18/02/18.
- Simboro E., 2016, « Culture et développement », in F. Sanou et A. J. Sissao (dir.), *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation*, Ouagadougou, PUO-Fondation Joseph Ki-Zerbo, p. 459–93.
- Sourou J. B., 2009, *Jean-Paul II : Pape blanc et Africain*, Paris, L'Harmattan.
- Tremblay E., 2015, *Représentations des religions traditionnelles africaines : analyse comparative de réseaux régionaux et disciplinaires africains et occidentaux* https://www.researchgate.net/publication/48268384_Representations_des_religions_traditionnelles_africaines_analyse_comparative_de_reseaux_regionaux_et_disciplinaires_africains_et_occidentaux, consulté le 20/04/18.

- UNESCO, 2011, *Convention 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Paris, UNESCO.
- Walls A., 2004, « Geoffrey Parrinder (1910) and the Study of Religion in West Africa », in F. Ludwig & A. Adogame (dir.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 207–15.

Notes

1. Le célèbre livre de Hobsbawm et Ranger (1983) sur l'invention de la tradition a engendré une longue discussion en anthropologie et histoire sur les concepts de tradition, culture et le changement social (Sahlins 1999 ; Ranger 1993, 1999) et des études de cas sur l'émergence des nouvelles traditions dans toutes les parties du monde (Karlsholm et Hultin 1994 ; Otto et Pederson 2005).
2. Communication lors d'un panel organisé pendant la semaine nationale de la culture 2016 sur le thème : « Dialogue interreligieux au profit de la cohésion nationale ».
3. Dans le contexte burkinabè des théologiens comme Kalmogo (1979), Sanon (1972, 1985, 1991) ont mis leurs connaissances sur les traditions de leurs sociétés au service de l'évangélisation. Cette approche de la religion traditionnelle se lit comme une initiation anthropologique pour une pastorale pratique afin d'enraciner le christianisme dans la culture locale. Onunwa appelle ce courant les « Indigenous Christian Scholars » (1991).
4. Celui qu'on appelait le Sage de Bandiagara vécut en grand musulman pratiquant, tout en prônant le dialogue interreligieux.
5. Modeste Bationo, conseil municipal de Réo : Le maire accusé de pratiques mystiques, Le Pays du 23 avril 2018 <http://lepays.bf/conseil-municipal-de-reo-maire-accuse-de-pratiques-mystiques/>, consulté le 01/11/2018.
6. Les messes de requiem effectuées à l'église n'empêchent pas certains chrétiens de réaliser des funérailles traditionnelles pour leurs défunts au village. Il en est de même des Doua de certains défunts musulmans qui précèdent des cérémonies traditionnelles propres aux religions traditionnelles en milieu rural sans oublier les pratique maraboutiques liées à la pratique de l'islam (sur les funérailles et le pluralisme religieux au Burkina Faso, voir Degorce 2011 et Langewiesche 2011).
7. <http://malidoma.com/main/>
8. C'est le cas de Béteou Nébou linguiste, ancien cadre de l'institut des Peuples Noirs, et des membres de la génération de Cheikh Anta Diop, tous partisans de l'égyptologie.
9. Créée à Dori en 1973, l'Union fraternelle des Croyants (UFC) est très active dans le Sahel depuis 2005 dans cette dynamique de concertation. L'insurrection populaire de 2014 et la tentative de coup d'état de 2015 ont connu une participation active et concertée des différentes confessions religieuses pour résoudre les crises. Le 22 juin 2017 les leaders religieux se sont retrouvés autour du chef de l'État dans son palais pour la rupture du jeûne musulman. Le 17 janvier 2018, la Radio Notre Dame du Sahel a lancé à Ouahigouya un projet de consolidation du dialogue interreligieux. En plus de l'UFC, la Commission épiscopale pour le dialogue islamo-chrétien,

l'Union des Religieux et Coutumiers du Burkina (URCB) sont des cadres de promotion du dialogue interreligieux.

10. Projet EU (2015–1019) Neighbours South, Projet pilote pour la lutte contre la radicalisation et l'extrémisme violent dans la région du Sahel-Maghreb ou aussi le projet STRIVE (2016).
11. Cité selon Aïssata Laure G. Sidibé, « Ambassade des États-Unis au Burkina Faso : La liberté et la tolérance religieuse au cœur d'un échange », novembre 2017. Voir : <http://lefaso.net/spip.php?article80465>
12. Ce dernier avait demandé aux journalistes de ne plus parler de l'éviction de Salif Diallo des instances du CDP, alors parti au pouvoir.
13. Sibiri Nestor Samné 2009, « Chefferie traditionnelle et politique : La confusion offense le pouvoir et érode l'autorité », voir <http://lefaso.net/spip.php?article32689>, consulté le 31/05/18.
14. Sur le mouvement des chasseurs et la sécurité, voir les travaux de Joseph Hellweg en Côte d'Ivoire (2004, 2009) et de Sten Hagberg au Burkina Faso (2004).
15. Le jeune député qui siégeait au Palais Bourbon, Philippe Zinda Kaboré, bien que prince de naissance, demandait à la chefferie traditionnelle de comprendre que son temps était dépassé et qu'elle devrait s'adapter à la forme nouvelle de l'État naissant.