



43
Octobre - Décembre
2023
ISSN
0796-6466

Espace scientifique n° 43 # Octobre - Décembre 2023 # 1000Fofa



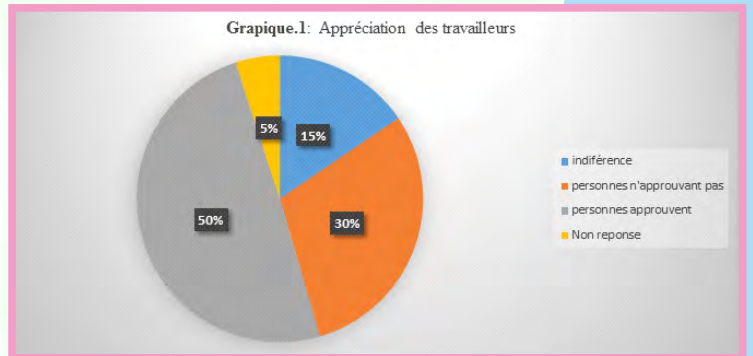
Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystériformes dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso) P.6



La prédation foncière comme stratégie de résilience contre la perte des terres familiales à Bonoua (Côte d'Ivoire) P.11



Les emprunts du français aux langues nationales dans les discours des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport au Burkina Faso P.13



IMPACT DE LA JOURNEE CONTINUE SUR LA CONSOMMATION ALIMENTAIRE DES TRAVAILLEURS DU PUBLIC P.20



Les buguba, comment conserver leur patrimoine ? P.24



La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba P.29

L'enseignement de la Musique, pour un Développement endogène P.36



ESPACE SCIENTIFIQUE



REVUE DE VULGARISATION DE L'INSTITUT DES SCIENCES DES SOCIÉTÉS (INSS)

42
Juillet - Septembre
2023
1587
1776-6446



Contenir la crise humanitaire : une diversité thématique et de genres rédactionnels dans les radios communautaires P.6



L'APPROVISIONNEMENT EN PLANTES DES TRADIPRATICIENS A OUAGADOUGOU : DES PRATIQUES RENOUVELÉES P.9



Les émoticônes : une nouvelle forme de communication P.36



Les problèmes les plus importants selon les Burkinabè de 2008 à 2022 : dynamiques et enjeux pour la gouvernance P.13



L'expérience des jardins bio à Ouagadougou P.39



Les médias face aux langues nationales au Burkina Faso : quelles solutions pour une amélioration de l'auditoire ? P.20

La parenté à plaisanterie au Burkina Faso entre menaces et permanences P.42



Les astuces de transformation du corps féminin aux fins de séduction dans la ville de Bobo-Dioulasso P.26

Etat et ONG : les raisons d'un dialogue problématique dans la réponse à la COVID19 P.50



Les conséquences des inondations de 2022 dans la vallée du Sourou au Burkina Faso P.45

Espace scientifique n° 42 * Juillet - Septembre 2023 * 1000fcfa

Récépissé de déclaration
919/02/MIJ/CA-GI/OUA/P.F

Adresse

03 BP 7047 Ouagadougou 03
Tél. : (226) 25 35 88 68
Fax : (226) 25 35 55 96
E-mail : inss@fasonet.bf
www.cnrst.bf/inss

Prix : 1000 F

Directeur de publication

Dr Ludovic O. KIBORA
Maître de recherche – Anthropologue

Rédacteur en Chef

Dr Sylvie ZONGO
Chargée de recherche – Anthropologue

Comité de lecture

Dr Roger ZERBO
Maître de recherche – Anthropologue

Dr Martial HALPOUGDOU
Chargé de recherche – Historien

Dr Christophe HIEN
Chargé de recherche – Sciences de l'éducation

Dr Assèta DIALLO
Chargée de recherche – Linguiste

Dr Irissa ZIDNABA
Chargé de recherche - Géographe

Dr Désiré POUSSOUGO
Chargé de recherche – Andragologue

Dr Serge SAMANDOULGOU
Chargé de recherche – Philosophe

Dr Lassané YAMEOGO
Attaché de recherche – Communicologue

Dr Annick Marina PARE
Attachée de recherche – Economiste

Dr Honorine OUEDRAOGO/SAWADOGO
Attachée de recherche – Sociologue

Dr Firmin NANA
Attaché de recherche - Politiste

Secrétariat et service marketing

Dr Yda Alexis NAGALO
Dr Sié Innocent Romain YOUL PALE
Mme Fatoumata KIKONE
M. Guibril MANDO

Editeur Scientifique
INSS

Abonnement – Distribution
INSS-CNRST

CAO - Impression
DELUXE ART

EDITORIAL.....4

Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystéroides dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)6

La prédation foncière comme stratégie de résilience contre la perte des terres familiales à Bonoua (Côte d'Ivoire).....11

Les emprunts du français aux langues nationales dans les discours des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport au Burkina Faso.....13

Les déterminants du mariage des enfants au Burkina Faso.....17

Impact de la journée continue sur la consommation alimentaire des travailleurs du public.....20

Les buguba, comment conserver leur patrimoine ?.....24

La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba.....29

L'enseignement de la Musique, pour un Développement endogène.....36

EDITORIAL

Chers auteurs,

Chers auteurs,

La Revue Espace Scientifique existe depuis plus de vingt ans. La gestion d'une revue à parution trimestrielle représente pour ceux qui en assure l'animation un défi quotidien dans l'incitation à la rédaction, à l'instruction et au processus de publication. La capacité de maintenir avec constance ce défis révèle un attachement de l'INSS à la diffusion et à la vulgarisation des savoirs en sciences sociales et humaines. Je voudrais en conséquence, pour cette première note éditoriale, en tant, directrice de l'INSS et rédactrice en cheffe de la revue, exprimer ma reconnaissance et ma gratitude pour tout le personnel chercheur ou non chercheur qui ont consacré de leur personne et de leur temps à l'animation régulière de la revue.

La finalité de toute recherche réside en la capacité des fournisseurs de données scientifiques à traduire dans un langage accessible les résultats de recherche dans les domaines aussi variés que complexes des sciences sociales et humaines. A ce titre, les chercheurs de l'INSS, des autres instituts du CNRST et des universités, doivent saisir ce tremplin comme un espace de facilitation et d'éducation aux savoirs scientifiques. J'exhorte vivement chaque chercheur à développer systématiquement le réflexe de rédiger des documents de vulgarisation. Ce réflexe doit notamment se manifester pour tout article scientifique rédigé en veillant à diffuser le cœur de la recherche ; cela est d'ailleurs une nouvelle prescription issue du guide CAMES applicable aux candidats aux différents grades de chercheurs.

Au-delà des préoccupations de carrière et de candidature, j'encourage vivement tout chercheur à user de cet espace pour valoriser des recherches antérieures, notamment lorsque celles-ci ne sont plus accessibles pour diverses raisons. Par cette même occasion, je travaillerai, dans la mesure du possible, à améliorer l'accessibilité de la mise en ligne de la revue Espace Scientifique. Il est aussi grand temps que les jeunes chercheurs envahissent tous les supports de diffusion de

la recherche en s'adaptant aux conditions de cette ère, en l'occurrence celles relatives au bon usage des réseaux sociaux, de l'intelligence artificielle et des réseaux de recherche pluridisciplinaires.

Dans le numéro 43 de la Revue Espace Scientifique, octobre-décembre 2023, les articles de vulgarisation ont été présentés par 8 chercheurs dans les disciplines scientifiques de l'économie, de la linguistique, de la musicologie et de la sociologie, venant du Burkina Faso et de la Côte d'Ivoire. Ces articles présentent des résultats synthétiques de la recherche fondamentale et appliquée, suivant les méthodologies spécifiques à chaque discipline.

En tant que rédactrice en cheffe de la Revue Espace Scientifique, j'exprime mes félicitations aux auteurs, à l'équipe de lecture et de gestion. Je souhaite vivement que le grand public s'approprie les résultats de ces recherches et contribue par leurs appréciations critiques à fournir aux chercheurs de nouvelles pistes de réflexion et de pratiques aux chercheurs.



Dr Aoua Carole BAMBARA/CONGO

Maître de recherche

Chevalier de l'Ordre des Palmes Académiques

**ZERBO Roger**

Anthropologue, Maître de Recherche INSS/CNRST
Membre LARISS et CEFORGRIS / Université Joseph KI-ZERBO
Membre IRL-3189 "Environnement Santé et Sociétés"
E-mail : roger.zerbo@gmail.com

DRABO Zakaria

Doctorant, Université Joseph KI-ZERBO
Laboratoire de Recherche Interdisciplinaire
en Sciences Sociales et Santé (LARISS)



Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystérisiformes dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)

Résumé : *La survenue des crises hystérisiformes chez les jeunes filles scolarisées plusieurs pratiques thérapeutiques. L'objectif de cet écrit est de rendre compte de différents recours aux soins entrepris par les filles de ces crises. Une enquête qualitative dans trois (03) établissements post-primaire et secondaire de la ville de Ouagadougou. Les résultats obtenus montrent une pluralité de postures thérapeutiques par les victimes elles-mêmes.*

Mots clés : crises hystérisiformes, jeunes filles, pratiques thérapeutiques, Ouagadougou.

Introduction Certains lycées et collèges burkinabè connaissent souvent des scènes d'évanouissement touchant essentiellement les adolescentes scolarisées. Les symptômes sont variés mais ce qui est surtout à l'œuvre, c'est une multitude de manifestations spectaculaires, prenant la forme de convulsions, de cris, de pleurs, de rires excessifs et de syncope qui attaquent plusieurs filles à la fois et de manière soudaine (Barry, 2014). A l'instar du Burkina Faso, bien de pays comme le Tchad (Ceriana Mayneri, 2018) le Sénégal (Diop, 2018), le Cameroun (Kommegne, Bernoussi, Denoux & Njiengwe, 2013), le Niger (Ousseini, 2022) ont connu ces cas de malaise au sein des établissements scolaires. Les symptômes spécifiques identifiés chez les élèves victimes rappellent alors un retour des signes cliniques jadis décrits à la Salpêtrière par Jean Martin CHARCOT (1825-1893) à propos de l'hystérie où c'est le corps, qui d'abord, se donne en spectacle (Foll, 2017). La Salpêtrière est un hôpital parisien du XIII^e arrondissement. C'est là que Jean Martin CHARCOT examinait les hystériques. Il élaborait une description schématique qui prend en compte toutes les phases de l'affection hystérique. Les différentes phases sont : la phase épileptique, celle des grands gestes, celles des attitudes passionnelles et celle du délire terminal. Cela nous amène à qualifier ce syndrome collectif de « crises hystérisiformes » ou « crise d'hystérie » mais les autres termes comme celui de « transe » ne sont pas à exclure. À l'école, lieu de prédilection des manifestations hystérisiformes ainsi qu'au sein de la cellule familiale, maintes stratégies thérapeutiques sont à l'œuvre pour y faire face. Les camarades de classe, le personnel scolaire, les agents de santé, les parents, les guérisseurs traditionnels et religieux restent les principaux acteurs intervenant dans la chaîne de traitement. A travers les études menées, leurs rôles sont connus dans la prestation des soins mais nous connaissons peu sur la part active et subjective des victimes elles-mêmes par rapport aux traitements. Ainsi cette recherche s'intéresse à la construction des comportements thérapeutiques des filles victimes de crises hystérisiformes. Elle vise à explorer les dynamiques adolescentes à l'égard de l'offre de soin en donnant prioritairement la parole à celles qui ont vécu l'expérience de la « maladie ». L'offre de soin doit être prise en sens large. Elle prend en compte les soins médicaux, spirituels et traditionnels. Une victime est tout



élève de sexe féminin qui développe de façon répétée les symptômes de crises hystérisiformes au sein de l'établissement scolaire et souvent en famille. Cette hypothèse s'inscrit en droite ligne avec la théorie de l'analyse stratégique de Crozier et Friedberg (1977) selon laquelle à l'intérieur d'un système, les individus ne sont pas des agents passifs qui exécutent de consignes. Par contre, ils sont des acteurs qui développent des stratégies en fonction de leurs intérêts et de leurs propres perceptions.

METHODOLOGIE

Cette étude repose sur approche qualitative. Pour comprendre la typologie des postures adolescentes dans le système de soins, des récits de vie ont été effectués auprès des filles victimes de crises d'hystérie réparties dans trois (03) établissements scolaires de la ville de Ouagadougou au cours de l'année scolaire 2022-2023. Il s'agit du lycée mixte de Gounghin (LMG), du lycée municipal Bambata (LMB) et du lycée privée Espoir Tégawendé (LPET). En plus d'autres acteurs ont été pris en compte à savoir les parents de certaines victimes, les amies de certaines victimes, le personnel encadrant des écoles (professeurs, éducateurs et personnel médical) et les exorcistes. Ils ont été soumis à un entretien semi-directif. Pour rentrer en contact avec les victimes, nous avons à travers la technique de choix raisonné, pris appui sur les membres de l'administration scolaire surtout les surveillants. En ce qui concerne les autres acteurs, c'est l'effet de boule de neige qui est mis en avant. Ils ont été choisis à partir des points de vue des victimes. Les témoignages recueillis à l'aide d'un dictaphone et retranscrits ont fait l'objet d'analyse thématique grâce au logiciel NVIVO-10.

Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystérisiformes dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)

Pour respecter le principe d'anonymat et de confidentialité des données, des surnoms ont été attribués aux interviewés (es).

RESULTATS

De la recherche à l'acceptation des soins proposés

Les parents constituent le premier palier dans la recherche des soins pour leurs filles victimes de crises d'hystérie, ils ne sont pas les seuls. D'autres acteurs sont impliqués dans la prestation des soins à savoir les agents professionnels de santé, les exorcistes, des marabouts. Mais l'analyse d'entretiens menés avec les victimes met en lumière une pluralité de comportements thérapeutiques construits par les victimes. De prime abord, il y a une forme de résignation qui consiste au moment où la victime accepte et met en pratique les consignes thérapeutiques reçues. Dans ce sens, il y a des filles victimes qui se conforment aux traitements en produits liquides offerts dans la cour familiale : « *Après ma dernière crise, mon papa m'a donné un médicament qui est genre comme de l'eau bénite dans un bidon. Le matin quand je me réveille si je finis de faire ma toilette, avant d'aller à l'école, il m'a dit d'enlever un peu boire, si je reviens dans l'après-midi de boire mais la nuit de ne pas boire. Donc j'ai fait ça pendant une semaine. Il m'a demandé si ça continuait, je dis que pour l'instant il n'y a plus de sensation. Il me dit que si je sens que ça recommence que de l'informer et il va voir ce qu'il peut faire. On m'a une fois dit que l'école est un ancien cimetière, depuis lors j'ai des pensées bizarres. Souvent je me dis que ce sont des esprits des gens. C'est pour cela que j'utilise l'eau bénite* » (SA, 17 ans, 2de C, LMG, 13/03/2023).

Pour les victimes de crise hystérisiforme, il ne s'agit pas de l'usage de produit liquide comme l'eau bénite mais il est plutôt d'un recours aux prières de délivrance comme la forme de traitement offerte par les parents. Leurs témoignages évoquent alors des séances de prière qui se déroulent toujours au sein de la famille. Par ailleurs, il ressort aussi que ce sont des victimes qui restent à la disposition de leurs guérisseurs ne manifestant aucune gêne dans le déroulement de ces soins spirituels : « *Je m'évanouie, je n'arrive pas à travailler. Les génies veulent que je laisse l'école. Mes parents aussi ont été au courant et ont commencé à poursuivre avec la lecture du Coran. Le papa a fait appel à quelqu'un qui venait faire la lecture du Coran chez nous. Mon père aussi fait ces genres de prière donc ils étaient deux avec son ami, ils n'arrêtaient pas de prier sur moi, à faire la rogya (C'est l'exorcisme islamique). Quand je m'évanouie et qu'on prie sur moi, les génies parlent. Ce qu'ils disent je ne sais pas mais ce sont mes parents qui savent. Ils parlent à mes parents et au monsieur qui vient pour la rogya. Ils ont juste dit qu'il faut que j'arrête l'école que sinon ça ne va pas finir, qu'ils ne vont pas me laisser. Donc mes parents aussi ont refusé que j'abandonne l'école. C'est pour cela que je continue de fréquenter* » (KA, 16 ans, 5e, LMB, 26/01/2023). Cette fille victime fait

référence à l'action des génies dans l'émergence de ses manifestations hystérisiformes. Ces êtres surnaturels se positionnent même comme des entraves à la poursuite de sa scolaire. Par ailleurs, pour faire face à ces esprits-agresseurs, les parents ont eu recours à l'exorcisme musulman qui consiste à faire la prière sur la victime au sein de la famille. Son propre père ainsi que son ami constituent le duo d'acteurs de cette pratique. Il ressort ici une victime qui fait face docilement aux soins spirituels lorsqu'elle dit : « *ils n'arrêtaient pas de prier sur moi* ».

Dans une certaine mesure, il y a des victimes qui ne suivent pas leur traitement au sein de la famille. Par contre, elles ont suivi scrupuleusement les pratiques de soins qui se déroulent à l'extérieur du domicile. Pour cette enquêtée, elle a été transférée chez un guérisseur pour des prières de délivrance. Face aux manifestations hystérisiformes qui restent incompréhensibles aux yeux des parents, ces derniers ont eu recours à l'exorcisme. Ses mots traduisent un comportement de soumission face à la thérapie offerte : « *L'année passée, on a fait des prières de délivrance. Je tombais à l'école à chaque fois Je vois des trucs bizarres, bizarres, genre souvent je peux voir de gens. Souvent je peux voir mon papa, mes frères, tout. Les parents ont remarqué que c'était bizarre puis ils m'ont amené quelque part pour faire des prières de délivrance. Après ça, ça allait. Si ce n'est pas le samedi passé, je n'ai pas encore senti une crise* » (NF, 18 ans, 3e, LPET, 27/12/2022).

De manière générale, il on retrouve des victimes qui suivent méthodiquement les consignes de traitement surtout quand il s'agit de consommer un produit liquide. D'autres situations subissent malgré elles les prières de délivrance à l'intérieur ou à l'extérieur de la famille. Il y a aussi des victimes résignées, qui acceptent les soins offerts sans remise en cause de leur efficacité et sans dénoncer la légitimité des guérisseurs.

Une co-construction des soins

Certaines filles victimes ne restent pas passives dans le traitement de leur maladie. Naturellement, elles sont soignées par des acteurs comme des exorcistes mais elles ne se contentent pas des soins offerts. Par contre, elles ajoutent aussi des pratiques dont l'objectif est d'accompagner les autres pratiques de soins. Elles construisent une expertise profane en appui à celle offerte par des exorcistes : « *Le jour où je suis tombée pour la première fois à l'école, quand je suis rentrée à la maison, on m'a amenée chez un ladji, il a prié sur moi et il m'a donné des médicaments que je mets dans le feu et je m'encense avec. Ce sont des médicaments de couleur marron. C'est la maman qui m'a amenée chez le ladji. Quand je tombe et si on prie sur moi comme ça fait mal, c'est pour cela ma mère a dit que ça ce n'est pas une maladie de l'hôpital. Moi-même je fais aussi des « DOUAS » après chaque prière. Avant de me coucher, je récite des versets du Coran surtout AYATOUL KOUSIY (C'est le nom d'un verset du Coran.)» (BR, 16 ans, 3e, LMB, 09/03/2023).*

Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystérisiformes dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)



Dans la même dynamique de co-construction des soins, d'autres victimes tracent elles-mêmes leur trajectoire de soins. Bien qu'elle n'élabore pas une expertise en matière de traitement, elles décident de faire recours à une forme de traitement même si elle ne cadre pas avec leurs croyances religieuses. Cette enquêtée est l'amie d'une victime. Lors des différentes manifestations hystérisiformes à l'école, elle devient son soutien. Ses propos montrent une victime qui met entre parenthèse son appartenance religieuse au profit de la recherche de soin : « A un certain moment, quand elle s'évanouit genre le matin, elle peut se réveiller le soir. J'étais à côté d'elle, je sais quand elle veut s'évanouir, on faisait tout pour que ça ne vienne plus. A un moment donné, on est allée à la prière, la crise a cessé mais on dirait qu'elle a recommencé encore. La prière se faisait chez une dame à l'Eglise à Cissin. C'est notre Eglise là-bas, c'est une Eglise protestante sinon elle-même elle est musulmane mais à cause de la maladie elle vient faire la prière à l'Eglise pour se soigner. Arrivée, je dis à la dame qu'elle est malade et elle prie sur elle seulement » (PV, 16 ans, 5e, amie d'une victime, LMB, 17/03/2023). Nous constatons chez cette victime une volonté personnelle de construction de parcours de soins. En effet, en tant que musulmane, elle a décidé de se rendre dans une Eglise protestante pour se faire traiter par une dame qui fait office d'exorciste. Cette tendance à aller vers une autre religion dénote une entreprise personnelle de tracer sa trajectoire de soin. A cause de sa maladie, elle adopte et elle construit en toute autonomie la voie à suivre pour sa guérison.

Du refus à la contestation des soins

Les expériences en matière de traitement des crises hystérisiformes évoquent encore d'autres conduites thérapeutiques des victimes. Les témoignages précédents ont fait mention des vécus thérapeutiques surtout les comportements de résignation et de co-construction de certaines victimes en matière de soin. Cependant, il y a des adolescentes qui manifestent de la résistance face à l'offre de

soin. C'est le cas de cette fille inscrite au lycée municipal Bambata qui refuse d'être transféré à l'infirmerie de l'établissement en cas de crise d'hystérie : « Je ne veux pas qu'on m'envoie à l'infirmerie. J'ai dit à ma voisine seulement que le jour où je vais tomber, il ne faut pas qu'ils vont m'envoyer là-bas. C'est comme ça seulement. Ce que j'entends les autres élèves dire sur l'infirmerie, c'est pour cela que moi aussi je dis de ne pas m'envoyer là-bas. Quand on va t'envoyer là-bas, elle va dire aux autres de partir et te laisser seule. Elle te menace, que de te mettre au sérieux. En 3e, un jour, on était en devoir et quand j'ai pris le devoir seulement, je me suis évanouie. Les élèves m'ont soulevée pour m'amener à l'infirmerie. Elle leur a dit de me laisser et repartir en classe. Elle me dit d'attendre les femmes vont nettoyer son bureau avant qu'elle ne s'occupe de moi. Vous voyez, ça ce n'est pas normal. Et sa façon de s'exprimer aussi ne me plaît pas. Selon moi, elle est sévère. Ce qui m'a plus énervé c'est quand les autres sont partis, elle me dit de me mettre au sérieux. Malgré tout, je suis venue composer le devoir à une heure trente de la fin. Selon elle, c'est à cause du devoir que moi j'ai fait ça. Pourtant ce n'est pas ça » (DN, 16 ans, 2de C, LMB, 26/01/2023).

La victime dénonce la mauvaise qualité des pratiques de traitement de l'infirmerie scolaire. Elle n'est pas d'accord avec cette dernière qui voit en sa maladie une conduite de simulation pour éviter les activités pédagogiques comme les devoirs. En outre, elle ressent une négligence et une sévérité dans les prestations de soins. Face à cette forme de comportement médical qui ne trouve pas son assentiment, elle a mis en garde sa voisine de classe de ne pas l'évacuer dans ce service en cas de crise hystérisiforme au sein de l'école.

Si certaines victimes manifestent des comportements de refus face aux pratiques médicales de l'agent de santé de leur établissement, d'autres partent loin dans leurs conduites de contestation de soin. Elles sont contre toutes formes de traitements qu'elles soient d'ordre médical ou traditionnel : « Je me suis évanouie au lycée ici beaucoup de fois. Il y a plusieurs personnes chez qui je suis allée me soigner à Ziniaré, à Saaba, à Koubri, c'est beaucoup et ce sont eux qui m'ont dit que je suis possédée et on m'a donné des produits. C'est ma mère qui m'amenait là-bas. Mais avec moi les produits souvent c'est difficile dèh ! Souvent c'est la bagarre, si ce n'est pas qu'on va me forcer, je n'aime pas les traitements. Si on me dit de prendre des médicaments ou les produits traditionnels, je peux sortir de la maison pendant deux (02) à trois (03) semaines sans revenir. Un jour, je me suis évanouie trois jours sans me réveiller. Je ne me souviens pas, je me suis endormi comme ça » (SN, 18 ans, 3e, LPET, 01/02/2023).

Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystérisiformes dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)

Une mobilité thérapeutique ressort des propos de cette victime. En effet, en compagnie de sa mère, plusieurs localités ont été parcourues à la recherche de soins. Malgré sa docilité face à ces trajectoires de soin, elle indique être hostile aux médicaments. Sa résistance se manifeste à travers des bagarres, la force et le retrait de la cellule familial.

DISCUSSION

Il convient alors de ne pas réduire les victimes de crises hystériques à une certaine passivité mais il faut examiner les stratégies plurielles à l'œuvre dans leur traitement. Ainsi ces résultats restent en congruence avec la théorie de l'analyse stratégique de Crozier et Friedberg (1977) qui s'intéresse à une analyse sociologique des comportements humains. Elle part du principe selon lequel dans une relation de pouvoir au sein d'un système, les acteurs sociaux privilégient des choix stratégiques. Dans cette dynamique, les filles victimes ne sont pas prisonnières du système de soin. Elles développent des marges de manœuvres pour échapper aussi au « *diktat thérapeutique* » des acteurs ordinaires de traitement que sont le personnel médical et les exorcistes. Les rôles de patient qui doit se soumettre aux soins ne s'imposent pas ici chez ces filles hystériques. Certaines réécrivent leurs rôles au cours des interactions en fonction de leurs attentes et de leurs perceptions. Dans l'administration des soins, si certaines ont choisi d'être des conformistes, d'autres se positionnent par contre en actrices porteuses de nouveaux comportements thérapeutiques. Les résultats de cette recherche peuvent se comprendre à l'aune de la sociologie de la déviance Merton (1965) qui dégage cinq (05) modes d'adaptation de l'individu à la société. Ainsi, la société en tant qu'entité, fixe des buts ainsi que les moyens à atteindre. Les conformistes sont en accord avec les buts et les moyens de la société, les ritualistes sont des individus qui sont d'accord avec les buts mais pas avec les moyens. Au contraire, les évadés rejettent les moyens mis en œuvre et les buts valorisés par la société. L'innovateur, au contraire du ritualiste va accepter les buts mais pas les moyens. Enfin les rebelles rejettent brutalement la société. Dans notre étude, les résignés qui appliquent méthodiquement les consignes de soin constituent les conformistes. Les contestataires s'apparentent aux évadés. Elles ne veulent pas se faire soigner et par conséquent n'épousent pas les différents soins. Elles ont décidé de rester en dehors du système. Les innovateurs renvoient aux victimes régulatrices et aux victimes co-constructrices. En effet, comme chez Merton, ces dernières sont en accord avec les différents soins mais utilisent des méthodes de traitement différentes. Les régulatrices proposent des alternatives de soins mais les co-constructrices ajoutent d'autres pratiques aux soins offerts.

Dans le contexte nigérien, Bationo et Ousséini (2021) ont étudié les pratiques de prise en charge des filles victimes de transe en milieu scolaire que les croyances populaires associent à l'action d'un génie masculine nommé « *génie tchatcheur* ». Ils ont dégagé une pluralité d'actions thérapeutiques mises en œuvre au sein des écoles et des familles. L'isolement de la victime, les invocations, l'évacuation des victimes, les soins spirituels, la tradithérapie ainsi que les thérapies modernes constituent les stratégies de traitement. Dans le même sens, nos résultats ont identifié ces différents modes thérapeutiques. Mais leur démarche ayant accordé la parole aux acteurs externes comme les parents des victimes, les élèves et les enseignants n'a pris en compte le point de vue des victimes. Pour cela, les choix stratégiques des filles victimes n'ont pas été évoqués. Les victimes sont des sujets passifs démunies de toute subjectivité.

CONCLUSION

Les résultats obtenus éclairent sur les postures adolescentes dans la prise en charge de leurs symptômes hystérisiformes. Ces stratégies sont en congruence avec des profils de filles victimes au sein du système de soin. D'abord, il y a les résignées qui sont celles qui acceptent les soins offerts sans résistance. Ensuite, il y a les contestataires qui s'opposent à l'offre de soins. En outre, les co-constructrices qui participent au traitement à travers une expertise profane. Ces résultats permettent alors de voir les victimes de crises hystériques comme des actrices capables de construire des stratégies dans le système de soin. Les traitements qu'ils soient médicaux, spirituels ou traditionnels ne s'imposent à elles de façon mécanique. Ainsi pour une prise en charge de ces transes adolescentes, un climat de confiance et un dialogue apaisé avec les filles victimes restent primordial. Etre à leur écoute va permettre de ne pas soigner dans le « vide ». Une écoute attentive et respectueuse de ces personnes touchées peut permettre de rendre plus efficace les stratégies de soins.

Offres et pratiques de soins plurielles pour les filles victimes de crises hystérisiformes dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)

Pour en savoir plus

1. **Abdoulmadjidou, O. (2022).** *Le phénomène de possession des filles par le « génie tchatcher » dans les écoles de Zinder au Niger et recours thérapeutique.* (Thèse de doctorat en sociologie). Université Joseph KI-ZERBO. 255 pages.
2. **Bâ, I, Miquel-Garcia, E, Ndiaye, S & Faye, P.L. (2009).** Crises hystérisiformes collectives, crise scolaire, crise sociale et nouvelle problématique de la féminité au Sénégal. *L'information psychiatrique*, 85 (9), 793-797 ;
3. **Barry, A. (2014).** Version féminine du malaise juvénile dans les villes africaines : Réflexions cliniques et anthropologiques autour d'un nouveau « phénomène ». *Essaim*, 33, 91 – 105 ;
4. **Bationo, F. & Abdoulmadjidou, O. (2021).** Possession par le « génie tchatcher » dans les écoles de Zinder au Niger et parcours thérapeutique. *Les cahiers de l'ACAREF*
5. **Bila, A. (2015).** *Peurs populaires et santé : Analyse socio-anthropologique sur l'hystérie collective des élèves dans les établissements secondaires à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso* (Mémoire de master). Université catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), Burkina Faso.;
6. **Ceriana Mayneri, A. (2018).** Les impasses de la transe à l'école. Violences de genre, religions et protestations à N'Djamena. *Cahiers d'Etudes africaines, LVIII (3-4)*, 231-232, 881-911 ;
7. **Crozier, M. & Friedberg, E. (1977).** *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective.* Paris : Editions du Seuil. 447 pages.
8. **Demilly, L. (2011).** *Sociologie des troubles mentaux.* Paris : La découverte. 126 pages.
9. **Diop, B. (2018).** *Jinne Maïmouna. Crises psychosociales et hystérisiformes dans l'école sénégalaise. Approche psychosociologique.* Dakar : L'Harmattan-Sénégal. 201 pages ;

10. **DRABO Zakaria, ZERBO Roger (2023)** *Itinéraires de soins des filles victimes des crises hystérisiformes au sein des lycées et collèges de la ville de Ouagadougou (Burkina Faso).* *Revue Infundibulum Scientific-N°5-* Août 2023, pp.41-58 ; Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire). ISSN Électronique : 2789-1666.
11. **Kommege, T., Bernoussi, A., Denoux, P. & Njiengwe, E. (2013).** L'adolescente camerounaise en transe clinique de l'interculturalité et interculturalité clinique. *L'information psychiatrique*, 89, 513-521 ;
12. **Foll, M. (2017).** *Histoire de l'hystérie* (Thèse de doctorat). Université de Bourgogne, France. 94 pages.
13. **Merton, R.K. (1965).** *Eléments de théorie et de méthode sociologique.* Paris : Plon.
14. **Renard, J-B. (2013).** La peur sociale somatisée : l'hystérie collective. In S. Delouée et al. *Les peurs collectives* (pp : 137 : 150). ERES ;



WOGNIN Anicet Joël

Sociologue et chercheur au Centre de Recherche pour le Développement de l'Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

La prédation foncière comme stratégie de résilience contre la perte des terres familiales à Bonoua (Côte d'Ivoire)

Résumé : L'aliénation des terres familiales du fait de la gouvernance approximative des jeunes générations parvenues au pouvoir et de la réinterprétation de la loi matrilineaire est décrite par les institutions coutumières de la société éhivè de Bonoua. Les chefs de lignage qui avait la gestion exclusive des patrimoines foncières familiales recourent à des stratégies de prédation pour préserver les terres reçues de génération en génération afin d'assurer la stabilité économique et politique du clan. Ces stratégies caractérisées de résilience, se fondent sur des conventions sociales qui légitiment l'action des acteurs coutumiers.

Introduction

1. La gouvernance de la terre et d'autres biens est régie par la loi matrilineaire de transmission des droits. En effet, la transmission du pouvoir comme des biens, se fait de l'oncle au frère ou neveu utérin. Cette règle connaît des évolutions qui ont eu pour conséquence l'aliénation des terres familiales et le déclassement économique (agriculture de plantation) des autochtones abouré éhivè (Wognin, 2022). Mais, les acteurs coutumiers s'organisent et utilisent les zones d'incertitude de la loi moderne foncière et les ressorts culturels pour récupérer par tous les moyens les patrimoines terriens perdus. Ces stratégies de résilience à la perte de terres se fondent sur des conventions sociales entre acteurs traditionnels et acteurs de l'administration publique qui légitime de manière durable la prédation foncière.

2. Méthodologie

La méthodologie utilisée est l'approche phénoménologique. Elle part d'un récit de vie de dame ANIBE Avlé Agnès, héritière d'un patrimoine foncier de 175 hectares dans la commune de Bonoua et dépossédée de son bien par le lignage d'appartenance. L'enquête qualitative est renforcée par une analyse de contenu des documents consultés dans les archives du service de l'urbanisme et de l'habitat à Bonoua notamment les actes administratifs et

décisions de justice dans l'affaire ANIBE avlé Agnès. Quelques-uns de ces documents sont montrés ici.

3. Résultat et discussion

3.1. Construction de conventions sociales en vue de la prédation foncière

Les acteurs sociaux traditionnels font face à une réinterprétation de loi matrilineaire de transmission de droits par les jeunes générations qui ont accéder au pouvoir dans les instances parlementaires les *M'man* et les familles claniques *otchvin* à Bonoua (Wognin, 2022). L'héritage n'est plus automatiquement et totalement dévolu au frère ou neveu utérin. Les enfants reçoivent par donation des biens numéraires, immobiliers et fonciers de leurs parents biologiques. Le cas de dame ANIBE est révélateur des révolutions opérées dans la loi matrilineaire. En effet, la loi nie à la femme la capacité d'hériter alors que 170 hectares de terres ont été légués à dame ANIBE par sa mère biologique KOUAME TAMON Pauline. Ce passage de témoin a été validé par la loi moderne étatique et traduit par un acte administratif. L'autorité familiale ou chef de lignage procède à des arrangements en dehors de la loi pour préserver le patrimoine foncier familiale reçu de génération en génération.

Carte du patrimoine foncier de la famille de dame ANIBE Avlé Agnès à Bonoua



Source : K. M. Diby (2018, p. 148)

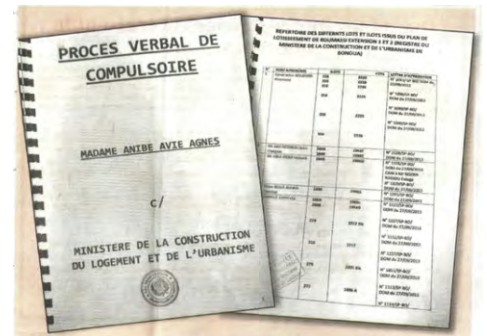
Attestation villageoise de la famille de dame ANIBE Avlé Agnès



Fac-similé de l'attestation coutumière et prouvant que la famille Anibé est propriétaire foncier à Bonoua.

Source : Source : Hebdomadaire ALLOPOLICE N° 623 du 27 décembre 20121 au 02 janvier 2022

Procès-verbal de compulsoire ordonné par le juge SADIA Sabine du Tribunal de Première instance de Grand-Bassam



Source : Source : Hebdomadaire ALLOPOLICE N° 623 du 27 décembre 20121 au 02 janvier 2022

La prédation foncière comme stratégie de résilience contre la perte des terres familiales à Bonoua (Côte d'Ivoire)

3.2. Prédation, une stratégie de résilience contre la perte de patrimoines fonciers familiaux (lignagères)

Les acteurs traditionnels sont en « guerre perpétuel » depuis l'avènement de la loi moderne c'est-à-dire la ruée coloniale des années 1800 en Afrique-subsaaharienne. Cette air est marquée par la prédominance de règles nouvelles de gouvernance sur les législations qui existaient et régentaient les relations humaines et sociales. La période postcoloniale n'a pas modifiée les attitudes des acteurs politiques à l'égard des acteurs coutumiers. Ceux-ci se réapproprient la loi moderne, décèlent les insuffisances, essaient de la contourner et réussissent souvent à l'assujettir au gré de leurs intérêts.

Les acteurs coutumiers développent ainsi des stratégies de résilience surtout sur les terreaux sociaux notamment sur la question foncière. En, effet le pouvoir économique des familles claniques reposent sur l'agriculture de plantation (l'ananas, l'hévéa, palmier à huile). Ces cultures dans la pratique, sont dévoreuses d'espaces arabes. La survie des lignages dépend de la préservation des patrimoines fonciers familiaux. L'aliénation de ces terres signifie le déclassement en termes économique et politique pour les gestionnaires qui procèdent alors à la prédation pour contenir les pertes foncières.

4. Conclusion

Les acteurs coutumiers légitiment leur action en construisant dans les zones d'incertitude de la loi normative moderne des conventions sociales. Des traits culturels communs aux acteurs en présence facilitent et perpétuent ces accords subtils et informels. La prédation foncière crée ainsi la convention sociale qui la légitime et la rend opérationnellement durable.

5. Références bibliographiques

- **Ablé J. A. (1978).** *Histoire et tradition politique du pays abouré*, Côte d'Ivoire-Abidjan, Imprimerie Nationale, 447 p.
- **Babo A. (2010).** « Conflits fonciers, ethnicité politique et guerre en Côte d'Ivoire », *Alternatives sud*, Vol.17, pp. 95-108
- **Bertrand M. (2014).** « La crise malienne au prisme des prédateurs : du foncier au politique », Bordeaux, Conférence: 3èmes Rencontres des Études africaines en France, *L'Afrique des/en réseaux*, Atelier: Regards croisés sur la crise malienne, CNRS / IEP/ Université de Bordeaux.

- **Chauveau J.-P. (2018).** « Les transferts de droits fonciers coutumiers au prisme de l'histoire rurale et du post conflit (Côte d'Ivoire forestière) », Paris, *TROPICULTURA* n°36/2, pp. 346-355
- **WOGNIN A. J. (2022).** « Matrilignage et étalement urbain à Bonoua », *Étalement urbain et accès de la jeunesse au foncier en côte d'ivoire*, L'Harmattan-Côte d'Ivoire, ISBN 978-2-343-25401-2, pp.121 à 139 2022



TRAORÉ Daouda

Linguiste, Chargé de recherche, INSS / CNRST

E-mail : daodatraore@yahoo.fr

Les emprunts du français aux langues nationales dans les discours des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport au Burkina Faso

Résumé : Ce texte de vulgarisation est une version synthétique, simplifiée et rédigée en langage accessible au grand public, d'un aspect d'un de nos articles scientifiques (cf. D. TRAORÉ, 2023). Il vise à analyser les pratiques du français des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport au Burkina Faso en vue d'y relever les emprunts aux langues nationales burkinabè. Ce nouveau type de commerce, à travers les cars de transport, qui date maintenant d'une quinzaine d'années, est de plus en plus perceptible sur les grands axes routiers du pays empruntés par certaines compagnies de transport. Les commerçants en charge de la vente de ces produits, dans leur communication en français avec leurs clients, utilisent un langage adapté à la configuration linguistique cosmopolite des passagers. A y prêter une oreille attentive, c'est un français parsemé de termes provenant de certaines langues nationales burkinabè qui y est servi aux clients-voyageurs. En guise de méthodologie de recherche, nous avons opté pour les enquêtes de terrain, à travers la collecte des données dans les cars.

Introduction

Ils ne sont pas nombreux les passagers de certaines compagnies de transport reliant les principales grandes villes du Burkina Faso à la capitale Ouagadougou qui, au cours de leur voyage, n'ont pas été réveillés de leur torpeur par des marketeurs d'un genre nouveau, dont la truculence des propos est de nature à attirer l'attention. Ces 'commerçants-publicistes' à la 'bouche mielleuse' qui, de toute évidence, semblent avoir des partenariats avec les responsables des compagnies de transport dans lesquelles ils exercent, ont à leur possession des produits de toutes natures et de provenances diverses dont ils vantent sans sourciller les mérites et qu'ils proposent aux passagers-clients. Le plus souvent, la principale langue de communication de ces vendeurs avec les passagers est le français. Mais, sur certains axes routiers, en fonction de la configuration linguistique et ethnique des passagers, il n'est pas rare d'entendre certains d'entre eux faire la publicité de leurs marchandises en langues nationales *mooré*, *dioula* ou *gulmantchéma*. Ce qui nous interpelle dans cette pratique, en tant que linguiste, ce sont les procédés communicationnels de ces vendeurs à travers leurs discours en français.

La présente étude se propose donc d'analyser les pratiques du français des vendeurs de produits de santé, en s'intéressant à la manière dont ces derniers se servent de la diversité linguistique et culturelle qu'offre le Burkina Faso pour communiquer avec les passagers-clients des cars, désormais transformés en 'pharmacies ambulantes'.

Approche méthodologique

Les données exploitées pour la présente étude ont été collectées sous forme d'enquêtes de terrain et sont constituées d'enregistrements audio des discours des vendeurs. Les parcours des tronçons routiers durant lesquels les enregistrements ont été effectués sont : Ouagadougou - Sabou dans le car reliant Ouagadougou à Batié ; Sabou - Ouagadougou, dans le car reliant Bobo-Dioulasso à Ouagadougou ; et enfin Ouagadougou - Boussé, dans le car reliant Ouagadougou à Ouahigouya. Le choix de ces axes routiers est lié au fait qu'ils sont parmi les plus fréquentés du pays, aussi bien par les voyageurs que par lesdits vendeurs de produits. Les sociétés de transport que nous avons

empruntées pour les enregistrements sont TSR (Transport Sana Rasmané) et STAF (Société de Transport Aéroplane et Frère).

Résultats de l'étude

Dans les discours des vendeurs de produits de santé, nous avons relevé de nombreux termes empruntés aux langues burkinabè. Ces emprunts sont des domaines des pathologies, des mets alimentaires et boissons locales, des médicaments et des plantes.

Ci-dessous une vue d'une des étagères de la 'pharmacie' où sont exposés les médicaments vendus dans les cars. Elle est située dans le quartier Gounghin, non loin de la gare centrale de la compagnie de transport TSR à Ouagadougou :



1. Le domaine des pathologies

La pratique du français des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport se distingue par un usage remarquable de termes désignant des pathologies bien connues des populations et pour lesquelles ces vendeurs disent détenir des remèdes curatifs très efficaces. La plupart de ces termes ont un emploi généralisé dans le pays et même dans de nombreux pays voisins comme la Côte-d'Ivoire, le Mali, etc. Ci-dessous quelques-uns des plus récurrents dans nos enregistrements :

- **Kroussa-kroussa** : C'est un terme *dioula* désignant une affection cutanée accompagnée de fortes démangeaisons,

Les emprunts du français aux langues nationales dans les discours des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport au Burkina Faso

communément appelée en français standard 'gale'. Les boutons cutanés qui la caractérisent font qu'elle est souvent désignée en *dioula* par le mot *kourou-kourou* "boutons cutanés", comme dans le passage suivant extrait du discours d'un vendeur :

(1) *Seulement il va nettoyer tout ce qui est impureté sur la peau : date, bouton, gale, teigne, les kroussa-kroussa, les kourou-kourou, [...].*

- **Kooko** est un mot *dioula* désignant les hémorroïdes : une dilatation des veines au niveau de l'anus et du rectum se manifestant par une tumeur. *Kooko* constitue l'un des termes qui ont une occurrence très élevée dans nos enregistrements. Ci-dessous l'extrait d'un passage du discours d'un des vendeurs :

(2) *Ya pas cet homme-là qui va lever la main dans ce car, il va dire que lui il n'a pas kooko. Qui n'a pas kooko ici ? Faut lever ta main on va voir. [...] Tout le monde souffre des hémorroïdes. En fait vous ne savez pas. Les gens se disent que si tu as kooko, c'est que tu as un problème au niveau du ventre ou bien au niveau de l'anus [...].*

- **Dagbè** est un terme *dioula*. Il s'agit d'une infection des lèvres, se caractérisant par des fissures et une blancheur au niveau des extrémités de la bouche. Dans certaines localités de nos pays, il n'est pas rare de voir certains gamins affectés par cette maladie subir les railleries de leurs camarades qui les appellent 'bouche blanche'. *Dagbè* est du reste un mot composé, constitué de *da* "bouche" et *gbè* "blanc".

(3) *Les perlèches, c'est quoi ? C'est ça on appelle communément en dioula dagbè. Ça sort ici comme ça blanc blanc [il indexe les extrémités gauche et droite de la bouche]. Remarquez ça hein, quand on a ça, on peut même pas bien rire [...].*

2. Le domaine des mets et des boissons

Pour indiquer aux clients les aliments dont la consommation immodérée peut constituer un danger pour leur santé, ou pour indiquer les boissons qui sont autorisées pour la prise des médicaments dont ils font la publicité, les vendeurs ont particulièrement recours aux noms locaux bien connus du commun des Burkinabè. Ci-dessous les emprunts les plus récurrents :

- **Beinga** : Il s'agit du terme signifiant haricot en langue nationale *mooré* ; un mets alimentaire très prisé au Burkina Faso.

- **Tigènakourou** : Terme d'origine *dioula*, *Tigènakourou* désigne en français le pois de terre ; une plante légumineuse à graine souterraine dont les Burkinabè sont reconnus comme étant de grands consommateurs.

Voici l'exemple d'un extrait de discours qui contient chacun des mets énumérés ci-dessus :

(4) *Nous tous on mange mal. On mange n'importe quoi à n'importe quelle heure. On peut se réveiller le matin : 6*

heures petit-déjeuner beinga ; à 10 heures tu complètes avec attiéké ; à midi tu vas manger foutou ; 16 heures du riz ; 23 heures tigènakourou. On dirait ton ventre-là c'est magasin.

- **Gnamakou** signifie en *dioula* gingembre. En général les gens l'emploient aussi sous cette forme, selon les contextes, comme diminutif de *gnamakoudji* qui signifie "jus sucré de gingembre".

- **Tchapalo** : AUF (2004, p. 363) estime que le mot *tchapalo* provient des langues burkinabè, sans préciser son origine exacte. Il désigne la bière obtenue à partir du sorgho ou du petit mil.

- **Zom-koom** : Le *zom-koom* est un terme d'origine *maoga* désignant une « Boisson traditionnelle d'accueil à base d'eau, de farine de mil, de piment et de jus de tamarin » (AUF, 2004, p. 407). Dans sa conception traditionnelle, elle servait d'eau d'accueil et de bienvenu à un étranger. Mais de nos jours ce jus très prisé au Burkina Faso est en passe de devenir une boisson caractéristique du peuple burkinabè, produite et vendue dans toutes les régions du pays.

Tous les noms des boissons ci-dessus énumérés, dans la plupart des exemples relevés, sont contenus dans les mêmes contextes d'emploi, comme dans l'exemple ci-dessous :

(5) *Vous pouvez mettre dans tout ce que vous consommez : de l'eau, café, bissap, gnamakou, zom-koom, brakina, qui-ma-pousse, tchapalo, beaufort, castel, guinness, du vin, éperon. Faut te débrouiller il va arriver dans ton ventre.*

3. Le domaine des médicaments

Des noms de médicaments relevés dans nos enregistrements, un seul est d'origine burkinabè. Il s'agit de :

- **Goundo** : Nom d'origine *dioula*, *goundo* signifie dans ladite langue "secret, mystère". Ce nom a été attribué à l'un des médicaments vendus dans les cars comme ayant des vertus thérapeutiques contre les hémorroïdes :

(6) *Le voilà qui est là, le goundo [Il le montre aux passagers]. Qui a déjà eu l'occasion d'utiliser ça ? Ça là, qui l'a déjà utilisé une fois ?*

Ci-dessous une photo de l'emballage contenant le médicament dont il est question :



Les emprunts du français aux langues nationales dans les discours des vendeurs de produits de santé dans les cars de transport au Burkina Faso

4. Le domaine des plantes

Les noms des plantes sont typiquement des emprunts aux langues locales. Il s'agit notamment de :

- **Kanifin** est un mot *dioula* que les vendeurs eux-mêmes définissent comme du poivre africain. En témoigne le passage suivant d'un de ces vendeurs :

(7) *Mais les feuilles-là, on ne jette pas les feuilles hein! En cas de troubles sexuels, en cas d'hémorroïdes graves, écraser les feuilles, mélanger avec les poivres africains ; ce que les Dioula appellent kanifin là. Vous mélangez, vous faites lavement; se purger ; c'est bon!*

- **Baganayiri** est un emprunt au *dioula* : *bagana* "acacia niolitica" + *yiri* "arbre". Baganayiri désigne donc en *dioula* l'acacia niolitica.

- **Pingninga** est un terme d'origine *moaga* qui, à en croire les vendeurs de produits, désigne l'acacia niolitica.

Dans l'exemple ci-dessous, ces deux termes désignant la même réalité dans les deux principales langues locales du pays (*mooré* et *dioula*), sont employés dans le même passage :

(8) [...] *La toux te fatigue! Vous connaissez le niolitica ? Le nom en dioula ? Arrivé à Nouna ou Dédougou, demande au vieux c'est quoi le baganayiri! Il va t'indiquer. Si c'est Koudougou ici le nom en moore là c'est pingninga. Faut enlever les graines sèches de la plante, faut piler. La poudre là, tu prends une cuillère à café, tu mets dans un verre d'eau, tu mélanges et bois. Automatiquement la toux s'arrête!*

- **Tchôlô** est le nom d'origine *lobi* d'un produit dont le nom scientifique serait, selon ses vendeurs, l'acacia saligna. L'acacia saligna est en effet une des nombreuses espèces d'acacia, autrement appelé mimosa à feuilles de saule. Le *tchôlô* est une plante dont les vendeurs vantent les nombreuses vertus, comme dans l'extrait ci-dessous :

(9) *Si tu veux voir sa valeur, va chez les Lobis au village. Tu verras un vieux de 80 ans qui peut te nettoyer un hectare d'igname du matin au soir! Regarde, c'est le tchôlô il mange. Il peut même épouser une fille de 17 ans et remplir convenablement le devoir conjugal.*

- **Arzantiiga** : Il s'agit d'un nom composé *moaga* constitué des termes *arzana* "paradis" et *tuga* "arbre". *Arzantiiga* signifie donc en traduction littérale "l'arbre du paradis" ou le *moringa pterygosperma* (cf. N. Nikiéma et J. Kinda, 1997, p. 50). Les vendeurs de produit ne manquent aucune occasion pour vanter ses mérites, comme dans l'extrait ci-après :

(10) *Le moringa dépasse l'aloès. C'est la meilleure plante au monde ! Arzantiiga, pour ceux qui connaissent pas le nom en mooré.*

Conclusion

Cet écrit est une réflexion autour de l'apport des langues nationales burkinabè dans la construction du discours en français des vendeurs de médicaments dans les cars de

transport. Au nombre des procédés communicationnels utilisés par ces vendeurs, nous n'avons examiné dans la présente étude que le recours aux emprunts à certaines langues nationales burkinabè. Les termes relevés dans nos enregistrements sont des emprunts lexicaux et se répartissent entre les domaines des pathologies, des mets alimentaires et boissons locales, des médicaments et des plantes. D'autres types de procédés communicationnels non abordés dans la présente étude sont aussi utilisés par les vendeurs de produits de santé dans les cars. Il s'agit notamment des emprunts aux langues de pays étrangers, du recours à l'humour et au français populaire ivoirien.

Références bibliographiques

Agence Universitaire de la Francophonie, 2004, *Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire*, Équipe IFA, 3^e édition, Poitiers, EDICEF/AUF.

NIKIEMA Norbert et KINDA Jules, 1997, *Dictionnaire orthographique du moore*, Sous-commission nationale du moore, Ouagadougou, atelier de la SOGIF.

TRAORÉ Daouda, 2023, « Emprunts et code-switching dans le discours des vendeurs de produits de santé dans les cars interurbains au Burkina Faso : les langues nationales au secours du français », *revue de philosophie, littérature et sciences humaines, Échanges*, n° 021, décembre 2023, Université de Lomé, Togo, pp. 544-559.



Les déterminants du mariage des enfants au Burkina Faso

Résumé : Au Burkina Faso, le phénomène du mariage des enfants, c'est-à-dire du mariage où l'un des époux a moins de 18 ans perdure malgré les dispositions légales, l'amélioration du taux net de scolarisation des enfants de 12 à 18 ans, et les actions de sensibilisation contre ces pratiques. Sur la base d'une exploitation documentaire et d'une enquête de terrain, cet article met en lumière des éléments qui favorisent la persistance du phénomène : bas niveau d'instruction des parents et des filles, pauvreté, désir de préserver l'honneur des filles et des familles en évitant des grossesses hors mariages.

Mots clés : Genre, Burkina Faso, mariage des enfants, violence structurelle, violence sexuelle.

Introduction Au Burkina Faso, le mariage communément défini comme une union entre un homme et une femme est vécu tant, par des adultes que par des enfants, c'est à dire par des individus qui n'ont pas encore l'âge légal de la majorité. La Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant adoptée en 1990 et ratifiée par le pays en 1992, définit en effet, en son article 2, l'enfant, « comme tout être humain âgé de moins de 18 ans »¹. Or, l'UNICEF² estime que plus de 52 % des femmes du Burkina Faso âgées de 20 à 24 ans ont été mariées avant 18 ans et 10 % avant 15 ans.

Pour contrer le phénomène, nombre d'actions sont entreprises par les autorités nationales, des organisations internationales et non gouvernementales parmi lesquelles la mise en place, depuis 2012, d'une Coalition Nationale de lutte contre les Violences Faites aux Filles et aux Femmes (CN/VFFF) et l'adoption, en novembre 2015, d'un décret relatif à la Stratégie nationale de prévention et d'élimination des mariages d'enfants 2016-2025 (SNPEME).

Malgré ces outils, les mariages où l'un des époux a moins de 18 ans sont légion.

Qu'est-ce qui explique la persistance de ce phénomène ? Quels sont les facteurs favorisant ?

Ce sont à ces questions que le présent article répond.

1 Méthodologie

La méthodologie a consisté, d'une part, en une recherche documentaire autour du thème du mariage des enfants et de celui de la protection de leurs droits et, d'autre part, en une enquête de terrain, réalisée en 2016 dans seize villages auprès de 970 filles, de familles et d'acteurs d'éducation et de santé. Cette enquête de terrain a été menée dans le cadre de l'étude de base du Programme « Son Choix » au Burkina Faso. « Son Choix est un programme qui ambitionne de construire des communautés où les filles sont libres de choisir si oui ou non, quand et avec qui elles veulent se marier. »³ L'étude était financée et coordonnée par le Centre de Recherches en Sciences Sociales de l'Université d'Amsterdam (The Amsterdam Institute for Social Science Research, AISSR/UvA).

Les filles enquêtées appartenaient à plusieurs ethnies, c'est-à-dire des groupes humains « stables dans l'histoire et dans le temps, partageant des origines et des traditions communes, la même langue, la même culture »⁴ Elles étaient composées de 60,5% de *Moose*, 15,3% de *Samo*, 15,2% de *Bobo*, 5,5% d'autres ethnies (les *gourounsi*, les *Dioula*, les *Yarse*, les *Silmimoose*, les *Marka*) et 3,6% de *Peulhs*. Sur le plan religieux, elles appartiennent aux cinq principales religions du pays : 58% de musulmanes, 29,5% de catholiques, 8,6% de protestantes, (1,0%) de la religion traditionnelle (animisme) et 2,9% d'autres religions.

Les données ont été collectées à l'aide d'un questionnaire semi-directif et d'un guide d'entretien.

L'analyse a permis de mettre en lumière le fait que les pratiques de mariage précoce viennent, en partie, des représentations sociales.

2 Les représentations du mariage et de l'enfant dans les sociétés au Burkina Faso

Pour comprendre les pratiques en matière de mariage précoce, il convient de noter les représentations sociales suivantes :

- *le tabou de l'inceste* à savoir l'interdiction d'épouser un membre de sa famille est universelle, propre à toute société humaine ;
- *la forme d'union sexuelle* reconnue par toute société correspond au mariage entre deux personnes et par extension entre deux familles. Les rites liés au mariage peuvent varier d'une société à une autre, mais il y a un dénominateur commun : les personnes concernées (époux) sont autorisées à avoir des relations sexuelles et surtout à procréer. La sexualité, comme le note Anne Biquard⁵ rejoint ainsi le domaine socio politique. Le mariage est, en effet, une institution. Personne et particulièrement les femmes ne peuvent pas s'y soustraire. Dans ce sens, Monique

Les déterminants du mariage des enfants au Burkina Faso

Ilboudo⁶ fait remarquer qu'il n'existe pas, chez les *Moose* – ethnie majoritaire de notre échantillon et du pays- par exemple, un terme pour désigner les femmes célibataires car on estime que cela n'existe pas. Dans cette ethnie, « il existe un terme pour désigner les « vieux célibataires » (*rakonré*), mais le féminin de ce terme désigne les veuves (*pougonré*). Autrement dit, aucune femme dans la société *moaga* (singulier de *moose*) n'a le droit de choisir de rester célibataire ;

- le mariage est ainsi *un acte social* et les décisions en la matière, échappent souvent aux jeunes et en particulier aux filles. Si 20% des filles enquêtées disent qu'elles peuvent décider si elles veulent se marier ou pas, la totalité des personnes représentant les familles enquêtées (questionnaires ménages) ont répondu, qu'en matière de mariage, le dernier mot ne revient pas à la fille mais à d'autres personnes. Pour 22% des parents enquêtés, la décision finale revient aux aînés/conseils des familles, pour 19,3%, elle revient aux oncles en ligne paternelle et en ligne maternelle et pour 11,9%, au chef du village ;
- les membres de la parentèle exercent ainsi un *contrôle sur la sexualité des jeunes* et particulièrement sur celle des filles. Ils sont rigoureux sur la virginité de la fille et non sur celle du garçon. Les grossesses hors mariage sont considérées comme un déshonneur pour la fille et sa famille. En pays *moaga* par exemple, des familles continuent d'appliquer la tradition qui veut qu'une fille aînée qui tombe enceinte sans célébration des rites du mariage traditionnel, perde « le privilège inestimable et l'insigne honneur de recevoir sur ses cuisses, la tête de son père agonisant et même le droit d'assister, par la suite, à ses funérailles. »⁷ ;
- les représentations de l'enfant dans les sociétés traditionnelles africaines en général et burkinabé en particulier ne réfèrent pas aux âges des individus mais à leur maturité physique. Nombre de personnes interviewées ont dit qu'elles ne marient pas des enfants mais des personnes nubiles, aptes à la reproduction de par leur physiologie : les filles ont régulièrement leurs menstrues, leurs seins sont bien formés ; les garçons ont une allure virile et leurs voix ont mué⁸. Pour ces personnes, ne pas avoir 18 ans ne

signifie pas qu'on est enfant ;

- en outre, dans les croyances, notamment chez les *Moose*, se marier à 18 ans et d'une manière générale à un nombre pair est considéré comme un facteur d'échec du mariage. Ainsi, plusieurs chefs de villages ou leurs représentants ont donné 17 ans comme étant l'âge approprié pour le mariage.

Ces différentes représentations justifient en grande partie les comportements de filles et de leurs familles qui favorisent les mariages précoces.

3 Résultats : les principaux déterminants

L'analyse a mis en évidence que l'un des facteurs déterminants du mariage des enfants est de ***Sauver l'honneur de la famille avant tout et renforcer des liens séculaires entre familles!***

06% des filles (58 sur 970) de 12 à 17 ans enquêtées sont mariées, donc ont une vie sexuelle de façon officielle, mais 18,73% au total (181 sur 966) ont déclaré avoir déjà eu des rapports sexuels. Il est fort probable que le nombre de filles mineures (moins de 17 ans) sexuellement actives soit plus important, étant donné que nombre d'entre elles gardent ce fait secret de peur des jugements négatifs, d'opprobre (réprobation publique). Et c'est cette situation qui inquiète les parents. La principale raison qu'ils citent pour marier leurs filles le plus tôt possible est la peur qu'elles tombent enceintes en étant célibataires. Le mariage est le seul « passeport pour une sexualité permise ⁹ » et permet, selon ces derniers, de préserver l'honneur des familles en évitant des grossesses prémaritales. En effet, les filles-mères et leurs progénitures sont mal accueillies alors que le statut de femme mariée est valorisé, voire survalorisé. Ainsi, un grand nombre de jeunes filles sont mariées ou cherchent elles-mêmes à se marier.

L'enquête menée en 2016 a également confirmé le fait que nombre de jeunes filles sont mariées pour respecter les engagements pris par des membres de leurs parentèles. « Moi, j'ai été donnée en mariage par mon oncle maternel. Mes parents m'avaient donnée à la famille du mari de ma tante » a confié Noaga¹⁰. Ce témoignage met en lumière le fait que les valeurs traditionnelles restent prégnantes malgré la colonisation qu'a connue le pays. Ainsi, comme le souligne Amadé Badini, le mariage, notamment en pays *moaga*, « est un phénomène social total. C'est une affaire de famille au sens large et « africain » du terme (*buudu*) *lignage*¹¹, dont le jeune homme et la jeune fille sont entièrement exclus. Ainsi, ce n'est qu'après le « commerce » entre les deux *buudu* (celui du

Les déterminants du mariage des enfants au Burkina Faso

garçon et celui de la jeune fille) stade purement social, que le mariage revêt toute sa valeur»¹².

Aujourd'hui, on peut nuancer ces propos pour dire que c'est un mariage-institution dans lequel

le garçon a plus de contrôle sur les décisions concernant son mariage que la fille¹³.

Un deuxième facteur déterminant est lié à la patrilinéarité combinée à la pauvreté (insuffisance de ressources). En raison du fait que la filiation est en ligne paternelle, nombre de parents *marient les jeunes filles pour prendre soin et scolariser les autres frères et sœurs*.

Lors des discussions thématiques en groupe (focus groups), les filles comme les garçons ont cité la non-scolarisation et la déscolarisation des jeunes et particulièrement des filles comme des causes de mariage précoce.

Sur les 970 filles de notre échantillon, 39% étaient au

primaire, 38% au secondaire et 23% non scolarisées. Spécifiquement pour les 58 mariées, 40% n'ont pas été à l'école, 14 ont le niveau secondaire (premier cycle) et 04 le niveau primaire. Les parents, par manque de ressources pour prendre soin de leurs filles préfèrent les marier. En outre, ils espèrent qu'à travers leurs mariages, ils pourraient avoir des ressources (à travers la dot ou soutien de la belle-famille) pour s'occuper des autres enfants.

L'analyse des données montre aussi (voir tableau) que les filles de 12 à 17 ans en union appartiennent à toutes les ethnies existantes dans la zone d'étude (*Moose, Samo, Peulh, Bobo*) et à toutes les religions (musulmane, catholique, protestante, animiste).

Ethnies et religion des filles de 12 à 17 ans mariées

La pratique des mariages précoces est donc ancrée dans les traditions des différentes sociétés du Burkina Faso même si

Ethnie	Nombre	Pourcentage
<i>Moose</i>	31	53,4
<i>Peuls</i>	11	19
<i>Samo</i>	04	6,9
<i>Bobo</i>	03	5,2
<i>Autres</i>	09	15,5
Total	58	100
Religion	Nombre	Pourcentage
Musulmanes	39	67,2
Catholiques	10	17,2
Protestantes	03	5,2
Autres	06	10,3
Total	58	100

Source : enquête de terrain, mai 2016

Les déterminants du mariage des enfants au Burkina Faso

des études révèlent que le Sahel et l'Est sont les régions les plus touchées¹⁴. Un troisième facteur déterminant est le manque de dispositif adéquat de répression du phénomène car *même les chefs traditionnels s'y opposent peu et la législation autorise des dérogations*. Les chefs traditionnels n'ont plus de pouvoir légal mais continuent d'occuper une place importante dans la vie des Burkinabé. Ils sont une autorité morale et constituent, de ce fait, des partenaires essentiels dans la lutte contre des faits sociaux tels le mariage précoce et l'excision. Mais dans le cadre de l'enquête de 2016, seuls deux chefs sur quinze (13,33%) ont dit avoir déjà empêché un mariage d'enfant. L'un aurait convoqué les auteurs du mariage précoce à la police et l'autre aurait sensibilisé les auteurs qui ont abandonné leur projet. On le voit donc, les leaders d'opinion (chefs) traditionnels ne sont pas très impliqués dans la lutte contre le mariage des enfants. Ils n'édicte pas de règles contre le mariage précoce. L'environnement socioculturel n'est donc pas hostile aux pratiques de mariages de personnes de moins de 18 ans de telle sorte que les dispositions du Code pénal¹⁵ interdisant les mariages précoces et forcés sont sans grand effet. La loi autorise d'ailleurs une dérogation du tribunal où la fille peut se marier à 15 ans.

Outre le fait qu'il est difficile d'appliquer la loi, il n'existe pas de dispositif adéquat pour protéger et accueillir des filles qui voudraient résister à un mariage précoce ou forcé.

Conclusion

La présente étude a mis en lumière le fait que les représentations sociales (préservation de l'honneur des filles et des familles) expliquent en grande partie les mariages précoces. Ces représentations sont confortées par le bas niveau d'instruction des filles et de leurs parents ainsi que de l'insuffisance de leurs revenus.

Ainsi, seuls des efforts conjugués sur plusieurs fronts (sensibilisation de la population sur les méfaits du mariage précoce, soutien financier des familles, scolarisation et maintien des filles à l'école, éducation en santé sexuelle et reproductive des filles et des garçons etc.) peuvent permettre de faire reculer le mariage précoce de façon significative.

Références

1 <http://www.humanium.org/fr/normes/autres/charte-africaine-droits-bien-etre-enfant/>.

2 UNICEF. *La situation des enfants dans le monde 2015* :

Réimaginer l'avenir, L'innovation pour chaque enfant novembre 2014, tableau statistique n° 9 : la protection de l'enfant, 2015 : 84.

- 3 L'étude a été réalisée, dans le cadre du Programme « Son Choix » par le Centre de Recherches en Sciences Sociales de l'Université d'Amsterdam en collaboration avec trois partenaires, Kinderpostzegels, The International Development Initiatives et The Hunger Project Nederland. Le programme couvre 11 pays, j'étais la coordonnatrice de l'étude au niveau du Burkina Faso.
- 3 Jean-François Dortier, dir. « Ethnie » dans *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF, 215-216.
- 4 Anne Bicquard, « Le bouturage des jeunes filles » *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n°18, 1991 : 183.
- 5 Monique Iboudo *Droit de cité. Être femme au Burkina Faso*. Montréal : les éditions du remue-ménage, 2006 : 109.
- 6 Amadé Badini. *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*. SEPIA-A.D.D. Paris-Ouagadougou, 1994 : 69.
- 7 Rivière Claude *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, Paris : l'Harmattan, 1990 : 133.
- 8 Rouamba Lydia. « Le mariage des enfants au Burkina Faso : un phénomène qui perdure », dans *Genre et sexualités. Réflexions à travers le colloque de Libreville au Gabon*, sous la direction de Philippe Nkoma Ntchemandji et Fatoumata Badini Kinda, *L'Esprit Libre*, Montréal, 2022, pp.185-198.
- 9 Rivière Claude *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, Paris : l'Harmattan, 1990 : 6.
- 10 Interview du 30 août 2016 à Kaya.
- 11 Selon le *dictionnaire des sciences humaines* sous la direction de Jean-François Dortier, le lignage « regroupe les personnes qui descendent d'un même ancêtre et qui sont capables de décrire les relations de parenté qui les unissent », 2004 : 418.
- 12 Amadé Badini. *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*. SEPIA-A.D.D. Paris-Ouagadougou, 1994 : 68.
- 13 Winny Koster, Esther Miedema, et al, *Rapport de synthèse de l'étude de référence du programme « Son Choix »*, Amsterdam Institute for Social Science Research /University of Amsterdam (AISSR/UvA), Amsterdam, octobre 2007 : 16-17.
- 14 Sibiri Paul. Sawadogo et Wendnso Maria Sidonie Gouem, *Étude de base du projet « Actions pour prévenir le mariage d'enfants dans le district sanitaire de Diapaga »*. Étude commanditée par l'UNFPA et Mwangaza Action, 2016 ; UNICEF. *Etude sur le mariage des enfants dans la région du Sahel*, Initiatives Conseil International, Ouagadougou, 2016.
- 15 Burkina Faso, *Code pénal Loi no 043/96/ADP du 13/11/96*, Ouagadougou : Publications du Journal Officiel.



SAMANDOULOUGOU Rasmata

Economiste, Chargée de recherche (INSS/CNRST)

Email: Samandoulougou.rasmata@gmail.com

Impact de la journée continue sur la consommation alimentaire des travailleurs du public

Résumé : Plusieurs motivations ont concouru à l'instauration de journée continue au Burkina Faso pour les agents de la fonction publique à partir du 15 septembre 2015 et modifier le 21 Septembre 2017. Face à cette mesure, les travailleurs arrivent-ils à équilibrer leurs régimes alimentaires tout en respectant leurs nouveaux horaires de travail? La méthodologie a consisté à faire des entretiens directs avec des salariés de divers ministères de la fonction publique afin de recueillir leurs différents avis sur cette nouvelle mesure en lien avec leur alimentation. Il ressort de l'analyse qu'une appréciation positive est faite de l'instauration de la journée continue. Toutefois, certains travailleurs 45,7% de l'échantillon rencontrent des difficultés pour s'alimenter parce qu'il existe des services qui ne disposent pas de lieux de restauration et même lorsqu'ils sont présents, ils ne respectent pas toujours les règles d'hygiène et de diététiques. Ce faisant, les travailleurs ont plus tendance à grignoter pendant les pauses et à consommer plus de boissons énergisantes impactant négativement leur santé alimentaire. L'on recommande la construction et réfection des lieux d'aisance et de restaurations de qualité dans les services qui n'en disposent pas et surtout le contrôle fréquent de l'hygiène dans ces lieux au niveau des services.

Mots clés : régime alimentaire, journée continue, travailleurs, fonction publique,

Introduction 1. A partir du 15 septembre 2015 les agents des services publics burkinabè ont débuté la journée continue suite à la décision qui a été prise par le gouvernement de la transition par le décret n°2015-1048/PRES-TRANS/PM/MFPTSS du 15 Septembre 2015 et modifier par décret n°2017-1232/PRES/PM/MFPTSS du 21 Septembre 2017. La journée continue est la durée de travail journalière s'effectuant en une séance (d'une durée continue variable de 06 à 09h) qui n'est interrompu que par des courtes pauses sans que les travailleurs puissent regagner leur domicile pendant ces pauses. Les horaires de travail qui étaient de 7heures à 12heures 30minutes et de 15heures à 17 heures 30 minutes sont passés de 7heures à 15heures30minutes avec une pause de 30minutes à 12heures.

Plusieurs motivations ont concouru à l'instauration de la journée continue au Burkina Faso. Le gouvernement justifie ce réaménagement par le souci d'améliorer le rendement et l'organisation du travail. Elle vise également une réduction de la facture énergétique de l'Etat estimé à plus de 4,2 milliards de francs CFA et des dépenses courantes (Ministère de la fonction publique et du travail, 2015). Ce changement devrait aussi faciliter l'investissement et l'emploi dans le secteur tertiaire, une meilleure organisation des loisirs et de la vie privée des employés et la diminution du nombre de déplacements pour les agents. L'une des premières retombées espérées de cette réforme est la création d'emplois dans le secteur tertiaire, notamment dans la restauration.

Cependant l'adoption de la journée continue peut engendrer d'énormes conséquences sur le mode de vie des travailleurs surtout sur le plan alimentaire. L'alimentation joue un rôle important sur la santé des travailleurs, leur bien-être, et leur concentration, leur moral et leur forme physique. Les résultats des entreprises publiques comme privées sont donc bien évidemment affectés par les habitudes alimentaires des salariés.

Face à cette situation, l'on se demande si les travailleurs arrivent à équilibrer leurs régimes alimentaires tout en respectant leurs nouveaux horaires de travail? Les études

déjà réalisées au Burkina Faso ont porté essentiellement sur les mesures d'accompagnements en termes de disponibilité et l'hygiène des lieux d'aisance et des lieux de restauration dans certains services publics (Sidzabda, 2015). Sawadogo, (2015) dans son rapport portant sur: «l'instauration de la journée de travail continu» a traité de l'histoire de la journée continue au Burkina Faso qui remonte aux années 2003. Mais l'étude sur un impact quelconque sur les habitudes alimentaires des travailleurs reste encore non explorée. D'où l'intérêt de ce présent papier dont l'objectif est d'appréhender l'impact de la journée continue sur la consommation alimentaire des travailleurs du public. Le reste du document est structuré comme: la méthodologie, les résultats de l'enquête, la discussion, la conclusion et recommandations.

2. Méthodologie

Pour ce faire, la méthodologie a consisté à faire une revue de littérature et des entretiens individuels directs auprès des salariés de divers ministères de la fonction publique afin de recueillir leurs différents avis sur l'instauration de la journée continue et surtout sur le changement que cette mesure a eu sur leur régime alimentaire. En effet vingt (70) personnes dont huit (18) femmes et douze (22) hommes qui travaillent dans 5 services différents à savoir le BUMIGEB, le ministère de la santé, le ministère de l'éducation, le service des impôts et le CNRST et l'université JKZ ont été interrogées. Ces données primaires sont collectées en 2020.

Impact de la journée continue sur la consommation alimentaire des travailleurs du public

Tableau 1. Echantillon par structure publique

Structure	Nombre		
	femmes	hommes	Total
BUMIGEB	4	6	10
ministère de la santé	9	6	15
ministère de l'éducation	5	5	10
service des impôts	5	10	15
CNRST	4	6	10
l'université JKZ	3	7	10

Source : auteure

La méthode d'analyse de contenu a été adoptée. Ainsi les transcriptions des entretiens, le codage des informations et le traitement des données ont abouti aux résultats présentés dans le paragraphe qui suit.

3. Résultats

Les résultats donnent une tendance des habitudes alimentaires des travailleurs avant l'adoption de la journée continue et celles qu'ils ont instituées avec l'instauration de la journée continue.

3.1. Habitudes des travailleurs avant l'adoption de la journée continue

Il faut noter qu'avant l'adoption de la journée continue certains travailleurs dont 37,5% avaient déjà l'habitude de rester sur leur lieu de service l'après-midi. Cela était généralement dû aux longues distances que certains d'entre eux avaient à parcourir entre leur lieu de services et leur domicile; aux embouteillages pendant les heures de pointes; d'autres parce qu'ils avaient trop de charges et ne pouvaient pas les suspendre. C'est dans ce sens qu'un d'entre eux a affirmé: « avec mes charges je ne peux pas suspendre mon travail à midi ». Ces derniers avaient le choix entre se faire livrer leurs repas directement au service ou se rendre dans le restaurant le plus proche ou encore apporter leurs repas directement de la maison. Parmi ceux qui s'alimentaient hors du service, il faut noter que certains profitaient souvent de cette longue pause (12heures30minutes-15heures) pour se rendre dans les maquis où ils avaient le loisir de consommer des boissons alcoolisées, des grillades, des fritures et d'autres repas « malsains ». Ils dépensaient donc beaucoup d'argent pour des aliments faibles en apport énergétique, ce qui avait un impact négatif sur leurs performances intellectuelles au travail. Outre, certains ne retournaient même plus au service après la pause. Par contre ceux qui restaient sur les lieux de service pour s'alimenter arrivaient à mieux se reposer et avaient ainsi assez d'énergie pour reprendre leur travail après la pause. Car ils se faisaient servir au bureau.

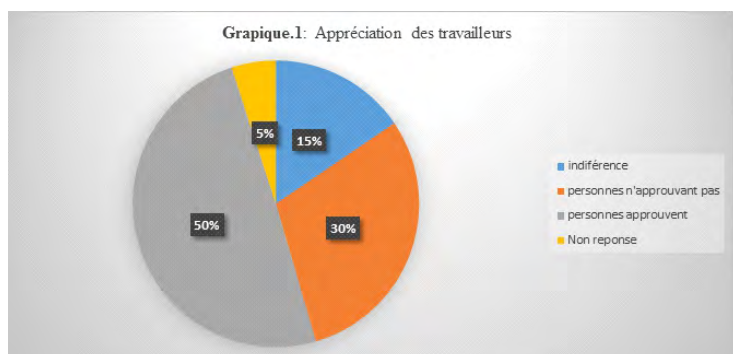
Quant aux travailleurs qui rentraient chez eux 60,1%, ils arrivaient à mieux contrôler l'hygiène et la qualité de leur alimentation et celles de leur famille. Ils arrivaient donc à réduire les dépenses sur l'alimentation. Mais le coût du transport était élevé et les embouteillages ne leurs permettaient pas d'arriver à l'heure au service.

3.2. Habitudes des travailleurs avec l'instauration de la journée continue

L'avis des travailleurs sur l'application de la journée continue est assez divers. En effet, 5% des enquêtés étaient réticents, 15,4 % étaient indifférents, 25,3 % n'approuvaient pas contre 49,5% approuvaient cette décision que le gouvernement a mis en place pour diverses raisons. Parmi les femmes qui approuvaient la décision, une travailleuse du BUMIGEB affirmait : « la journée continue permet d'économiser tant au service qu'au niveau social » ; et une autre du service des impôts a affirmé : « on dispose de plus de temps pour les tâches ménagères et autres ». Concernant les hommes, un travailleur du ministère de la santé disait : « cela permet d'améliorer le rendement et de réduire les temps morts et les pertes de temps » ; un autre travailleur du BUMIGEB affirmait : « j'ai plus de temps avec ma famille et mes amis en plus je perds moins de temps dans les transports ». Les personnes réticentes étaient des femmes travaillant dans le domaine de l'éducation. Elles se plaignaient d'une part de « faible rendement par rapport au travail » et l'autre de : « lassitude, fatigue après un long temps de travail », elles étaient aussi soucieuses du manque d'hygiène, de la qualité, la diversité et l'accessibilité des repas. Ils trouvaient aussi que le temps de la pause était insuffisant. Quant à ceux qui étaient indifférents, ils avaient déjà l'habitude de rester au service. Comme la fait comprendre, l'un d'entre eux disait : « dans la réalité, c'est les mêmes heures de descente ».

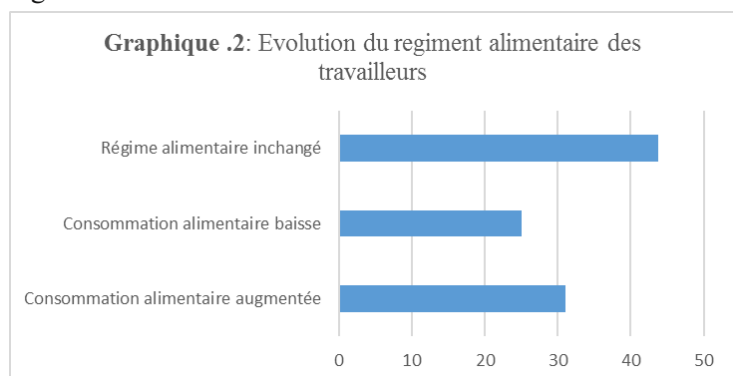
La figure1 montre que 50% des personnes étaient d'avis avec la nouvelle méthode, 30% des personnes ne l'ont pas approuvée et les 20% étaient soit réticents ou indifférents trois ans après l'instauration de la journée continue en 2020.

Impact de la journée continue sur la consommation alimentaire des travailleurs du public



Source: Auteure

L'instauration de la journée continue a changé les habitudes alimentaires de certains travailleurs. En effet 31% des travailleurs affirment avoir vu leur régime alimentaire augmenter, 25,2% d'autres ont vu leur régime alimentaire baisser et les 43,8 % autres travailleurs considèrent que leur régime alimentaire est resté intact.



Source: Auteure

Toutefois, ceux qui avaient l'habitude de rester au service doivent maintenant se contenter d'une demi-heure de pause. En effet 33 % des travailleurs affirment que le temps de la pause est insuffisant, et qu'en plus la nourriture disponible sur place ne leur convient pas. Ce manque de temps entraîne donc certains travailleurs à ne plus manger à la pause mais à grignoter (chips, cacahouètes, biscuits, etc.), et à consommer plus de boissons énergisantes (cafés, sodas) pour éviter la somnolence due au manque de repos. A cet effet un travailleur disait : « je bois plus de café, de boissons énergisantes et je mange moins ». Ce qui réduit leur dépense alimentaire mais aussi la qualité de leur alimentation.

Pour ceux qui avaient l'habitude de rentrer chez eux, la journée continue a occasionné des dépenses supplémentaires. Leurs habitudes alimentaires ont aussi changé car ils n'arrivent plus à contrôler l'hygiène et la qualité de leurs nourritures non seulement les leurs mais aussi celles de leur famille, surtout celles de leurs enfants qui sont les plus vulnérables. C'est dans ce sens qu'un travailleur disait : « avant la journée continue, seul l'aîné restait à l'école les

lundi, les mercredi et les vendredi midi. Il mangeait à la cantine de l'école à 300f le plat, soit 3600f le mois. Avec la journée continue mes 2 enfants restant à l'école, les dépenses ont atteint 12000f soit 6000f par enfant. Ajouté à mon déjeuner et à celui de mon épouse estimé à 20000f mes dépenses mensuelles ont augmenté de 32000f ».

Un autre travailleur disait : « depuis l'instauration de la journée continue, je dépense plus. Chaque jour, j'assure la popote (2000f) à la maison pour les repas de midi et du soir. Mais avec la journée continue je dois dépenser 500f de plus pour mon déjeuner soit 2500f par semaine et 10000f le mois ». Quant aux travailleurs qui n'ont vu aucun changement dans leurs habitudes alimentaires, ils doivent dépenser en moyenne 750f par jour soit 3750f par semaine et 15000f par mois pour le repas de midi. Néanmoins, ils considèrent pour la plus part que ce tarif est abordable.

4. Discussion

En comparant la situation de travailleurs avant et après l'instauration de la journée continue, on note qu'en générale, la qualité et l'hygiène de l'alimentation des travailleurs a baissé suite à son application. Car ces derniers ont plus tendance à grignoter pendant les pauses et à consommer plus de boissons énergisantes. Il faut noter une augmentation des dépenses pour l'alimentation chez les travailleurs qui doivent effectuer deux dépenses à la fois pour leur propre consommation et pour leur familles sans oublié les parents qui inscrivent les enfants aux cantines scolaires. Mais certains travailleurs surtout les femmes apportent leur repas sur le lieu de travail. Il suffira en ce moment juste d'installer des systèmes de chauffage pour le personnel. D'ordre général, les difficultés rencontrées chez les travailleurs sont dus aux manques de mesures d'accompagnement qui n'ont pas été prévu par l'Etat. En effet, il existe des services qui ne disposent pas de lieux de restauration et même lorsqu'ils sont présents, ils ne respectent pas toujours les règles d'hygiènes et de diététiques.

Ces résultats confirme la présomption du ministre en charge de la Fonction publique, du travail et de la sécurité sociale du gouvernement de la transition du Burkina Faso en 2015, pour qui la journée continue une mesure qui n'est pas une révolution, mais impactera à coup sûr les habitudes des agents et des usagers des services publics (<https://fr.allafrica.com/stories/201509160826.html>). Ces impacts ont été notés au niveau des habitudes de consommation alimentaire des travailleurs.

La journée continue tel que décrétée au Burkina Faso s'apparente à des horaires décalées car le déjeuner était pris après 12H 30 voir après 13h, mais maintenant il doit être fait entre 12h et 12h 30mn ce qui a eu une répercussion sur les habitudes de consommation.

En termes de création d'emploi, le ministre de la fonction

Impact de la journée continue sur la consommation alimentaire des travailleurs du public

prévoyait la création de nouveaux emplois soit environ 1.577. L'enquête quantitative qu'elle a réalisée auprès des restaurants à Ouagadougou indique qu'un emploi direct est créé pour 18 repas servis.

Les résultats de l'étude ont montré en outre que la journée continue peut-être une approche très dynamique et propice c'est-à-dire un bon pas pour notre développement (réduction du train de vie de l'Etat). Comme l'a signalé Ouedraogo (2015), les journées continues peuvent contribuer à sauver des centaines, voire des milliers de vies humaines, elles permettront également aux travailleurs de faire des économies au niveau du carburant et des frais de transport en général. Pour certains travailleurs, rien n'a changé dans la pratique en ce sens qu'ils étaient déjà astreints à cette journée continue du fait de certains facteurs, d'autres sont, pour le moment, en train de s'adapter (<https://fr.allafrica.com/stories/201509160378.html>).

Cependant nombreux sont ceux qui ont du mal à s'adapter surtout que le volet de l'enseignement n'a pas été pris en compte.

5. Conclusion

La journée continue bien qu'ayant des inconvénients a beaucoup d'avantages qui sont profitables à l'Etat et aux agents publics en même temps. En effet les différentes difficultés liées à cette réforme seront au fil du temps résolues car il s'agit d'une question d'adaptation des différents agents publics à cette nouvelle réforme. L'alimentation joue un rôle important sur la santé des travailleurs, leur bien-être, et leur concentration, leur moral et leur forme physique. Les résultats des entreprises sont donc bien évidemment affectés par les habitudes alimentaires des salariés. Il est donc nécessaire pour chaque entreprise de veiller à ce que chaque salarié puisse avoir une alimentation saine et équilibrée peu importe sa routine de travail.

Au regard des résultats ces mesures d'accompagnements sont formulées pour améliorer les conditions des travailleurs:

- Contrôle d'hygiène fréquent dans les lieux de restauration dans les services ;
- Sensibiliser les restaurants à proposer des repas sains et diversifiés aux travailleurs
- Réhabilitation des lieux d'aisances et de restaurations déjà existants ;
- Construction des lieux d'aisance et de restaurations de qualité dans les services qui n'en disposent pas ;

En somme, la journée continue, si elle est bien appliquée peut permettre aux entreprises d'augmenter leurs rendements. Pour cela, l'Etat tout comme les entreprises doivent mettre à la

disposition des travailleurs un environnement sain, de qualités et adaptés à leurs routines de travail afin de pouvoir bien mener leurs activités pendant la journée continue.

Une analyse actualisée en prenant en compte les nouvelles données en termes de flambé de prix du carburant et de la nourriture donnera probablement une autre appréciation sur l'impact de la journée continue.

Références bibliographiques

- **Centre canadien d'hygiène et sécurité au travail (2023)** Horaire de journées prolongées : questions de santé et de sécurité. <https://cchst.ca/oshanswers/> Quebec, Canada.
- **Ministère de la fonction publique et du travail (septembre 2015)** Administration publique : Instauration du système de la Journée continue. <https://lefaso.net/spip.php?article66676>, Burkina Faso.
- **Ouedraogo N (22 février 2015 à 19h24min)** Débat : Il faut appliquer la journée continue de travail pour sauver des centaines de vies humaines au Burkina Faso. <https://lefaso.net/spip.php?article63373>, Burkina Faso.
- **Sawadogo B. (2015)** « L'histoire de l'instauration de la journée de travail continu au Burkina Faso », Ouagadougou, Burkina Faso.
- **Sidzabda, (2015)** : « la journée continue à la fonction publique c'est bien mais... » : <https://fr.allafrica.com/stories/201509160826.html>, Burkina Faso.



Katrin LANGEWIESCHE

Institut für Ethnologie und Afrikastudien,
Johannes-Gutenberg Universität Mainz

Mahamadi OUÉDRAOGO



Les buguba, comment conserver leur patrimoine ?

Les buguba¹ sont des dignitaires religieux, des devins. Ils sont aussi des maîtres de la pluie et des nuages, issus de familles autochtones des régions septentrionales du Burkina Faso. Les buguba sont des *yōyōse* représentant une composante autochtone de la société moaga. Leur culte a été abandonné dans de nombreux villages sous la pression d'un milieu qui est majoritairement musulman et sous la pression du changement sociétal, car les rites des buguba sont exigeant en termes de temps et de moyens pour ceux qui les pratiquent. Aujourd'hui, les fils et fille de ces dignitaires cherchent une plus grande visibilité de leurs savoirs dans le paysage culturel et religieux burkinabè.

Nous proposons dans cette contribution un aperçu rapide de l'institution des buguba et de leurs cultes, basé sur des enquêtes ethnographiques de longue durée.² Nous collaborons avec un groupe de fils de buguba qui souhaite une plus grande visibilité de leurs cultes face à la présence des musulmans et des chrétiens et qui cherche à sauvegarder leur patrimoine en train de disparaître pour le transmettre à la génération future.

L'objectif de cet article est donc double : contribuer à la connaissance d'une institution autochtone peu connue et engager un dialogue entre chercheurs et experts du patrimoine au Burkina Faso en vue de favoriser le soutien des initiatives locales pour la sauvegarde de leurs savoirs.

Répartition géographique

On trouve les buguba dans la province du Yatenga central et de façon sporadique dans le Yatenga du nord, est et sud, ainsi que dans les provinces du Bam (Koungoussi), Zondoma (Gourcy) et Passoré (Yako) jusqu'au Sanmatenga (Kaya). Des personnages comparables se trouvent en milieu samo.³ Un inventaire complet de la présence des buguba par région géographique reste à faire. Nos enquêtes ethnographiques se sont focalisées jusqu'à présent sur des villages des communes de Ouahigouya⁴, Gourcy⁵ et Arbollé⁶.

Un inventaire complet de la présence des buguba par région géographique reste à faire. Nos enquêtes ethnographiques se sont focalisées jusqu'à présent sur des villages des communes de Ouahigouya⁴, Gourcy⁵ et Arbollé⁶.

Les différents types de buguba

Les buguba sont organisés en groupement de villages qui se retrouvent sous la tutelle d'un bugo supérieur appelé **na'bugo**⁷ (ou bugonaaba ou teng'bugo ou bug-kénga). Celui-ci donne l'autorisation de célébrer les fêtes annuelles et il initié les autres buguba. D'une région à l'autre, il existe plusieurs genres de buguba qui se distinguent essentiellement par le mode de transmission du bugudo (la charge du bugo) et par la manière dont ils pratiquent la divination (bagre⁸).

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 buguba de sa région (tengbugo ou na'bugo)⁹.

Le **bugo walle (ou wal'bugo)** porte pendant ses rituels un masque orné de cauris qu'on appelle zoobga et un pantalon en



Dessin de 1907-1910, réalisé par Fritz Nansen durant une expédition de Leo Frobenius, Frobenius-Institut, EBA-B 00296

¹ Buguba (pl.), bugo (sg.)

² 1994 – 1998 : enquêtes dans les villages de Filli, Issigui, Leba, Luguri, Reko, Rissi, Sonh, Souli, Sissamba, Tangaye; 2016-2018 : enquêtes dans les villages de Barma, Kindibo, Lebenga, Tougou, Rampougou; 2020 2022: enquêtes dans des villages de Koalla, Sarkulli.

³ https://www.facebook.com/watch/?extid=CL-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C&v=583459492611330

⁴ province du Yatenga, région du Nord

⁵ province de Zondoma, région du Nord

⁶ province du Passoré, région du Nord

⁷ Gongga

⁸ Bagba, baga (sg.), personne qui pratique la divination

⁹ Les buguba de Rampougou, de Tougo et de Luguri portent aussi un bonnet rouge.

Les buguba, comment conserver leur patrimoine ?

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 buguba, 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-taore) 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 connaît le Sâlemdoore bugo (saeemde – porc-épic) 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 kinkirsi¹⁰ 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 yōyōose tandis que pour devenir na'bugo ou tengbugo il faut appartenir à certaines familles qui se transmettent le bugudo par filiation.¹¹

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

Tous les buguba sont des yōyōose et tengbiisi (enfants de la terre), c'est-à-dire des autochtones. En tant tel ils sont dotés des forces « de voir des choses cachées ». Cette faculté est existante de façon latente chez tous les yōyōose, institutionnalisée pour le bien de la société chez les buguba et accessible aux fins individuelles, souvent néfaste pour les autres, à travers les sadba¹².

Transmission du bugudo

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'bugo¹³, un bugo suprême. Une deuxième étape à la transmission du bugudo est l'intervention de forces invisibles, car « le bugudo ce n'est pas quelque chose qu'on cherche comme le naam. Ça tombe sur la personne, et elle va crier »¹⁴ La charge du bugo, le bugudo, 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 bugudo sont ensuite apprises et consolidés durant l'initiation. Elle dure entre un mois et un an en fonction des localités durant lequel 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 cet 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 précédent.

Bugopoka

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 de vacance, la concession du bugo ne reste pas vide. Elle est occupée par la bugopoka. La bugopoka 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. 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



Bugopoka de Sarkulli, novembre 2022, photo Katrin Langewiesche

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. Que la bugopoka soit une jeune fille, une mère de plusieurs enfants ou une vieille femme, ses visiteurs la saluent en s'agenouillant comme pour

¹⁰ Les kinkirsi sont des petits êtres qui vivent en brousse, la plupart du temps invisible.

¹¹ Une personne peut aussi être toor-zug bugo avant d'être na-bugo.

¹² Sadba (pl.) et sada (sg.) sadme (la pratique des sadba). Les sadba sont des voyants qui peuvent faire du mal. Le sadme peut s'acheter.

¹³ Notamment pour le bug-keenga

¹⁴ Chef de quartier de Luguri

Les buguba, comment conserver leur patrimoine ?



Bugudo de Rampounou, 2017, photo Katrin Langewiesche

les salutations que les sujets offrent d'habitude à leur chef. Nos interlocuteurs expliquent les raisons de cet intérim féminin par le fait que le risque d'accaparement du bugudo par une femme serait moins important que si la période de transition aurait été assurée 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 bugopoka garde le respect et l'estime de son entourage. Parfois, le nouveau bugo peut faire appel à elle pour résoudre des problèmes ensemble. Les bugopokse (pl.) sont donc des femmes de savoir, très respectées. Ceci est particulièrement vrai quand une bugopoka occupe plus longtemps que prévu la charge du bugudo parce qu'il n'y a pas de successeurs en vue. Celle du quartier de Giwngo du village de Luguri est par exemple restée 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 : La bugopoka de Koalla 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 aînées. Tout comme la bugopoka du village de Sarkulli qui n'avait que 14 ans lorsqu'elle a été choisie en 2022 pour remplacer son père. Elle n'a jamais fréquenté une école et

faisait partie de la paroisse catholique du village. Un autre cas de plus en plus fréquent de nos jours est celui de la bugopoka de Rampounou qui a quitté son mari wahabite pour assurer la période de transition dans la famille de son père. Sous la menace de la famille de retirer leur fille, le mari a dû accepter que sa femme participe aux cérémonies du bugudo. Son épouse a changé les habits noirs et son voile intégrale pour porter - pour un certain temps - les bracelets et cauris de son père défunt.

L'exercice du savoir

Les buguba 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 maladies¹⁵, des chefs de famille pour protéger les champs des criquets et des vers (menmeoogo¹⁶) 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, miogou = 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.

La protection du terroir est assurée par les cultes annuels (tiido, goré¹⁷, bega¹⁸, tengana¹⁹, bagba²⁰, basga²¹, nazaeegea²²) 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 yōyōse ont lieu avant la saison des semailles ou après les récoltes. Elles sont célébrées par les buguba en fonction du cycle rituel annuel qui peut varier

¹⁵ Les buguba sont réputés pour leurs soins de la rougeole (Bi) et de la variole (barbkēnda).

¹⁶ Des vers noirs qui apparaissent sur le mil qui est en train de germer et pas encore prêt pour la moisson.

¹⁷ Le goré est célébré dans les villages de Issigui, Gambo, Bougouré et Say

¹⁸ Le bega est connu dans les provinces de Ouahigouya, Gourcy

¹⁹ Le tengana est célébré dans les régions de Gourcy (Tougo, Rampounou, Saye) et de Koungoussi

²⁰ Dans la région de Koungoussi

²¹ Fin des récoltes, dans tou le Yatenga

²² La fête du nazaeegea appartient au naaba de Zitenga, certains rituels demandent l'intervention du bugo.

Les buguba, comment conserver leur patrimoine ?

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 buguba de cette province l'année commence avec la lune de tiido.²³ Les rituels du tiido ont lieu après les récoltes pendant la lune du même nom qui correspond aux mois de octobre/novembre.²⁴ 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 de l'année, à l'occasion du tiido. En même temps, il prononce des paroles que tout le monde comprend : *sulg ruk n ba wal biiga, n ba wal biiga maal f bõe sulg ruk-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 buguba 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 événements 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 buguba se font rares aujourd'hui.

Bugudo-tengsobendo – naam

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 buguba fut probablement non seulement une instance religieuse, 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. En suivant ce raisonnement, il est intéressant de noter que l'institution du bugudo montre dans son organisation des correspondances avec celle du naam, le pouvoir politique de la souveraineté moose.

²³ 1- tiido; 2- filigia; 3- gambo; 4- womsom; 5- bugure; 6- gursi; 7- kunduba; 8- kizalogo; 9- budubo; 10- warga; 11- banka; 12- yaalum.

²⁴ Le goré est célébré pendant la lune de filigia (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

²⁵ Izard, 1985; p.118

²⁶ Pfluger, 1988, p.97



Bugo de Sarkulli, mai 2022, photo Katrin Langewiesche

La hiérarchie des buguba 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 buguba suprêmes de cette région ne pouvaient pas voir le naaba du Yatenga. Leurs salutations réciproques étant nécessaire pour le déroulement de l'année rituelle, fut transmises par des intermédiaires. La ressemblance entre les buguba 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 panthère²⁵ qui pourtant est reconnu comme un de symbole du naam et non du bugudo²⁶. 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 têngsoaba (chef de terre) dans leurs tâches 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 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,

Les buguba, comment conserver leur patrimoine ?

leurs savoirs et leurs traditions tombent dans l'oubli dans de nombreux villages. Comme détenteurs principaux du pouvoir spirituel des yōyōose restent aujourd'hui le tengsoba et le bugo. 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 bugudo et du tengsobendo contrebalançaient dans la société précoloniale le pouvoir du naam. Aujourd'hui l'institution du bugudo 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 armées est de plus en plus revendiquée par le groupe de fils de buguba avec lequel nous collaborons. Ce bouclier spirituel nécessite, selon nos interlocuteurs, une mise en réseau et des liens rapprochés entre les buguba des différentes régions pour garantir une entraide. Ce soutien devient très important pour des villages qui n'ont plus de bugo depuis plusieurs années, mais 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 du bugo.

Perspectives

Nous avons rencontré dans plusieurs villages des situations où – après le décès d'un bugo, celui qui aurait pu ou aurait dû prendre le bugudo 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 de continuer de pratiquer les rites annuels, avec les danses, les habits, la musique, et les pratiques divinatoires. Ils exprimaient leur regret vis-à-vis de nous de ne pas pouvoir le faire puisque selon la tradition ils n'étaient pas pleinement légitimés tant qu'il y a encore des plus vieux de la famille. Selon le principe de l'ancienneté seulement le plus vieux du lignage peut recevoir une initiation complète et d'avoir accès à tous les registres du savoir.

Dans la commune de Arbolé, trois vieux buguba sont décédés en très peu de temps, un après l'autre, de tel sorte qu'il n'y a plus personne pour assurer l'initiation des successeurs. Les familles sont désormais obligées de faire appel à des buguba d'autres régions pour l'initiation. Dans d'autres communes il devient difficile de trouver des artisans qui ont

encore le savoir-faire nécessaire pour fabriquer les habits ou les masques des buguba. 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. ». Un bugo a besoin du temps pour pouvoir se rendre disponible pour les rituels et les consultations. Ceci implique qu'il abandonne avec la prise du bugudo les activités professionnelles qu'il exerçait auparavant pour subvenir aux besoins de sa famille. Qu'il était 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. Que faire si ceux-ci ne participent plus aux cotisations ?

Pour pérenniser les savoirs des buguba et sauvegarder leur patrimoine matériel et immatériel pour les générations à venir, il semble donc important non seulement de continuer les recherches sur d'autres aspects de leur patrimoine, mais surtout de collaborer en même temps avec les concernés et les autorités publiques habilitées dans la conservation des héritages.

Bibliographie :

- **Izard, Michel (1985)** *Le Yatenga précolonial*. Karthala, Paris.
- **Langewiesche, Katrin (1994)** *L'institution des buguba au Yatenga* (Burkina Faso). EHESS, Marseille, DEA de Sciences Sociales, non-publié
- **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, non-publié
- **Pfluger, Walter (1986)** *Notes sur le bugo*, non-publié.
- **Pfluger, Walter (1988)** *Ronga: ein Beispiel politischer Organisation als System der Komplementarität*. Steiner Verlag, Wiesbaden.
- **Schweeger-Hefel, Annemarie (1980)** *Masken und Mythen. Sozialstrukturen der Nyonyosi und Sikomse in Obervolta*. A. Schendl Verlag, Wien.
- **Schweeger-Hefel, Annemarie (1986)** *Kinkirsi-Boghoba-Saba. Das Weltbild der Nyonyosi in Burkina Faso*. A. Schendl Verlag, Wien.



TRAORE Mori Edwige

Maitre de Recherche, (INSS)/CNRST - Burkina Faso
Email: tramori2002@yahoo.fr - Tél : 0022670526115

La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

Résumé : Les genres oraux de façon générale, mettent en scène des êtres humains au côté des non-humains qui cohabitent dans la bonne entente ou dans l'opposition. Ce rapprochement des deux entités se fait souvent au travers de figures de style qui mettent en exergue leurs ressemblances ou leurs dissemblances. C'est ce que nous voyons chez le sous-groupe senufo appelé tagba vivant au Burkina Faso dans la Province du Kéné Dougou à Mahon non loin de la frontière du Mali. Lors de nos recherches, nous avons recueilli un corpus de chants auprès de ce groupe ethnoculturel dont l'un fait l'objet de la présente étude. Ce type de chants qui nous intéresse est appelé chant panégyrique de lignage. Dans le village de Mahon, l'organisation sociale est basée sur le système de lignage et chacun d'eux possède un chant panégyrique. C'est le contenu du chant de l'un de ces lignages (ceux portant le patronyme Coulibaly) qui a attiré notre attention. Dans ce chant, l'ancêtre est magnifié et porte les surnoms [sìkà.pǎ́d] s̀kàp̀òl̀ò (bouc) et [jàt.bá] jàràbá (lion féroce). Cependant, il n'est pas assimilé à un bouc quelconque. Cet animal par lequel l'ancêtre est désigné est particulier parce qu'il n'est pas ordinaire et a une grande importance pour la communauté tagba.

Mots clés : Cohabitation, Humains, non-Humains, Littérature Orale Tagba

Abstract

Oral genres generally feature human beings alongside non-humans, living together in harmony or in opposition. This rapprochement between the two entities is often achieved through figures of speech that highlight their similarities or dissimilarities. This is what we see with the Senufo sub-group, known as Tagba, who live in Burkina Faso in the Kéné Dougou province of Mahon, not far from the Mali border. During our research, we collected a corpus of songs from this ethno-cultural group, one of which is the subject of this study. This type of song is known as a lineage panegyric song. In the village of Mahon, social organisation is based on the lineage system, and each lineage has its own panegyric song. It was the content of the song from one of these lineages (those bearing the surname Coulibaly) that caught our attention. In this song, the ancestor is magnified and given the nicknames [sìkà.pǎ́d] s̀kàp̀òl̀ò (goat) and [jàt.bá] jàràbá (fierce lion). However, he is not equated with any goat. This animal by which the ancestor is designated is special because it is not ordinary and has great importance for the Tagba community.

Keywords: Cohabitation, Humans, non-Humans, Tagba oral literature

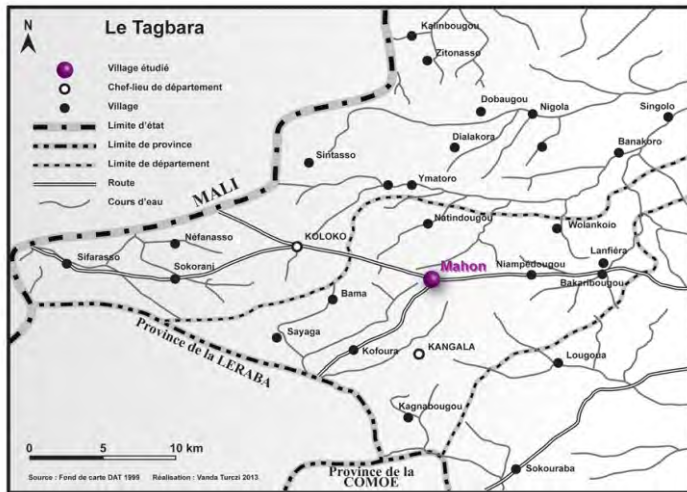
Introduction La littérature orale africaine recourt souvent à l'univers bestiaire en mettant sur la même scène des animaux fortement représentés dans l'univers du sacré qui prêtent leurs qualités, leurs défauts et leurs savoirs au service de l'humain. Autrement dit, ce sont des animaux qui forment un ensemble avec les humains et sont mêmes comparés à certains d'entre eux et pas les moindres, dans les chants traditionnels. Dans le cadre de cette étude, nous nous intéressons à la littérature orale tagba, un sous-groupe senufo vivant au Burkina Faso dans la région des Haut-Bassins (chef-lieu Bobo-Dioulasso) (cf. carte 1) précisément la province du Kéné Dougou (chef-lieu Orodara) dans la commune rurale de Kangala. Cette zone est constituée de 28 villages et est appelée le Tagbara (cf. Carte 1).

Carte 1 : Carte ethnique du Burkina (source Institut Géographique du Burkina (IGB))



La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

Carte 2 : La zone du Tagbara (source : La carte a été réalisée par Ky Jean Christophe cartographe de l'INSS (maintenant à la retraite) sur fond de carte DAT (1999) grâce à nos propres données de terrain et reprise par Vanda Turczi cartographe à l'époque au CEDETTE,



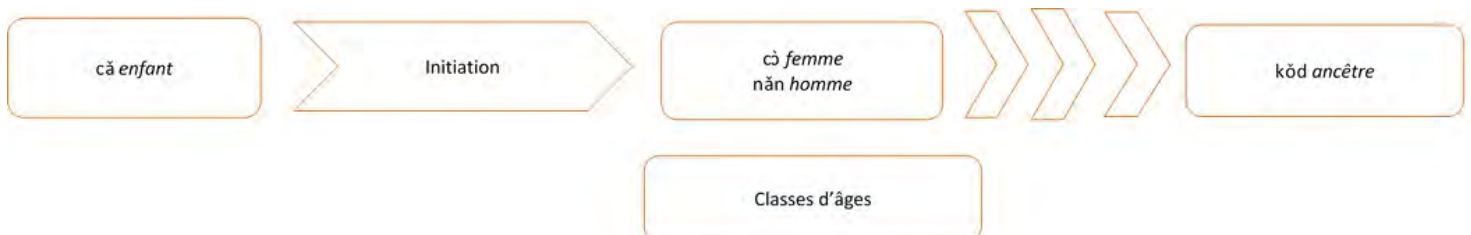
université d'Orléans.

Nous y avons recueilli un corpus de chants auprès d'une consœur de femmes chanteuses de sicané, un genre oral musical dont l'instrument principal est un hochet. En plus du recueil de chants, nous avons effectué des enquêtes ethnolinguistiques et des entretiens avec des membres de la communauté pour mieux comprendre le fonctionnement de la société. Tout cela nous a amené à étudier le genre dans ses dimensions socio-culturelle, langagière et littéraire. Dans le cadre de cet article, nous nous intéressons aux chants panégyriques précisément celui du lignage des Coulibaly dans lequel on met en scène un animal (le bouc) et l'ancêtre qui a été chef de terre. Pour mener à bien ce travail, notre démarche va consister à présenter la société tagba, parler du chant panégyrique avant d'aborder la partie analyse.

1- Brève description de la société tagba

Holas B. (1957) fut l'un des premiers auteurs à faire mention du

Figure 1 : Les âges de l'homme chez les Tagba



sous-groupe senoufo (Tagba) habitant la zone appelée le Tagbara.

« Tagba : les membres de cette fraction qui désigne ce dialecte se désignent eux-mêmes comme Bamana ou Tagwa. Ils habitent, d'après Tressan toujours le canton de Tagwara [...] de la subdivision d'Orodara, Cercle de Bobo-Dioulasso et dans la subdivision de Boundiali, le canton de Pongala ».

Ainsi, l'ensemble senoufo s'étend sur un vaste territoire à la lisière de trois pays (Mali, Côte-d'Ivoire, Burkina Faso) et est structuré en de nombreuses communautés ayant cependant en partage, une identité de structuration sociale et de représentation du monde commune.

Selon la vision du monde Senoufo, l'univers est composé de l'Homme et d'un être omnipotent appelé **Kid [Kúli]** (désigné Koulo tyolo ou encore Kulotiolo dans d'autres parlers senoufo de la Côte-d'Ivoire et du Mali). L'univers est subdivisé en deux mondes selon Tiona Ouattara (1988) chez les Senoufo. Il est l'espace réservé aux humains sur lequel l'homme a une totale maîtrise et celui sur lequel, il n'a aucun contrôle appartenant au monde invisible.

Dans cette organisation, l'homme se définit par sa filiation, son mode de naissance et son âge qui lui donnent ses noms. Il est aussi un être social qui organise une communauté, un village, une société en espaces, en activités et en divertissements (genres oraux).

L'Homme a trois appellations qui représentent les différents stades de sa vie. Il naît **cã**, enfant, il devient **nãn**, homme ou **cò**, femme par un rite initiatique et accède au rang de **kòd-ò [kolò]** (/mort-1Idf./) ancêtre même de son vivant (Cf. figure 1). Dans la société tagba, tout est organisé en fonction du droit d'aïnesse. C'est le plus ancien qui joue le rôle d'intermédiaire entre le monde des ancêtres et celui des vivants. Les membres de la communauté qui sont initiés ensemble forment une classe d'âge soit masculine ou féminine. Lors des épreuves d'endurance opposant les jeunes gens d'une même classe d'âge, les chanteuses les suivent en magnifiant les hauts faits de leurs ancêtres à travers les chants panégyriques.

La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

L'organisation lignagère senufo repose sur trois sortes de filiation que sont le **tɔd-gɛ** [tɔ́lɔ́yɛ] *le matriclan*, le **nɔ́.gá-ga** [nɔ́gbáya] *le matrilignage* et le **sí-nɛ** [sínɛ] *la famille*. Ces modes de filiation qui désignent une même réalité en apparence ont des manifestations et des structures totalement différentes. Le système de parenté chez les Senufo est largement développé dans.

Le matriclan désigne les porteurs d'un même matronyme descendants d'une ancêtre mythique.

Le matrilignage appelé **nɔ́.gá-ga** [nɔ́gbáya] (/mère. maison-3Idf. / litt. *maison de la mère*), en Tagba, comprend tous les descendants d'une ancêtre commune pouvant être nommée. mentionne chez les Fologa (Mali) le terme *nergbaga* qui désigne la même réalité que le *nɔ́gbáyá* des Tagba. Selon lui, « *Le nergbaga (case des neveux ou case utérine) est l'ensemble des vivants et des morts descendants d'une ancêtre commune et connue en ligne utérine, soit un matrilignage au sens classique* ».

Le terme **sí-nɛ** [sínɛ] (/famille-5df.) *famille*, désigne l'ensemble des descendants d'un individu. On distingue le **tù.sí-nɛ** [tusínɛ] (/père.famille-5df./ litt. *famille du père*) et le **nɔ́.sí-nɛ** [nɔ́sínɛ] (/mère.famille-5df./ litt. *famille de la mère*). La limite géographique du **sínɛ** est généralement **kápá** *la concession*.

L'espace sur lequel l'homme n'a aucun contrôle se subdivise en trois parties. **kíd-ŋ ɛ** [kúli ŋ é] (Dieu-1Df.) qui peut être traduit par *endroit divin*, **kóđ-bi.kák** [kolòbíkáʔa] (/ancêtres 2Df.village/ litt. *le village des ancêtres ou des morts*) ou **kóđ-bi.sǎ-ga** [kolòbísíyɛ] (/ancêtres-1Idf. champ-3Idf. / litt. *champs des ancêtres ou des morts*) qui désigne le territoire des morts et **sí-ga.ně-ta** [sɪyɪnɛrɔ] (/brousse-3Idf. force invisible-1Idf./ litt. *forces invisibles de la brousse*).

Dans le monde qu'il ne contrôle pas, l'homme a un double qui peut décider de sa destinée sur terre selon Mori Edwige TRAORE (2016:187).

Après avoir parlé des éléments de la société tagba qui vont servir pour notre analyse, nous allons passer maintenant à l'objet de notre article qui est le chant panégyrique.

Dans le village de Mahon, il existe quatre principaux lignages (cf. tableau 1). Ce sont celui des chefs de terre à savoir les Ouattara et celui des Coulibaly (il y a deux chefs de terre à Mahon), celui des Karfa qui sont les chefs de village et celui des Konaté qui sont les forgerons.

Chaque lignage a son chant panégyrique. Dans le cadre de ce travail, nous avons choisi celui du lignage des Coulibaly dans lequel l'ancêtre est comparé à un animal.

2- Le chant panégyrique

Selon le dictionnaire Robert «*d'un Orateur fait à la louange d'une personne, ou d'une vertu extraordinaire, ou qu'on veut faire passer pour telle*».

Le panégyrique en tant concept de littéraire permet non seulement d'interroger les littératures orales et écrites en

langues africaines, mais, également de construire des ponts entre des pratiques culturelles appartenant à des genres et à des cultures différentes.

Louant le mérite, le comportement et les actes de bravoure des ancêtres de lignages, le chant panégyrique est une référence morale pour leurs descendants. Un individu est ainsi loué pour son appartenance à un lignage par les hauts faits de son ancêtre.

C'est le cas des chants panégyriques de lignages appelés **mɛ-sɔn-gɛ** [mɛsɔnyɛ] *noms des anciens* qui nous intéresse. Les **mɛ-sɔn-gɛ** [mɛsɔnyɛ] *noms des anciens* sont déclamés par les chanteuses de *sì'ca'ne* à Mahon.

Le lignage des Coulibaly occupe le rôle de chef de terre. Ils sont appelés en Tagba : ta'ri'feébi propriétaires de la terre ont pour divinité *Kónɛ*. Ils s'occupent de l'initiation des filles: *tókɔ'nré / cekonre* « tomber »/femme coupée. C'est dans leur quartier que se trouve le *sáza'ŋ é bois sacré* consacré à cet effet. Nous avons recueilli leur chant panégyrique (cf. tableau 2) lors de nos travaux de recherche dans le village de Mahon.

La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

Tableau 1 : Le chant du lignage des Coulibaly

Numéros	Tagba	Français
01	te lené yoo,	Voici l'âge, yoo!
02	li ndəyɛ ca fonɔ.	qui faisait sentir une odeur.
04	sikapɔlɔ te lené yoo,	Voici le bouc, l'âge [du bouc] yoo !
05	namā ndəyɛ cā wɛrɛ sɪyɪ.	L'odeur de l'homme faisait sentir l'intensité [du travail] en brousse.
06	te lené yoo,	Voici l'âge, yoo!
08	li ndəyɛ ca fonɔ.	qui faisait sentir une odeur.
09	jaaraba te lené yoo !	Voici Jaraba, l'âge [de Jaraba] yoo !
10	nama ndəyɛ cā wɛrɛ sɪyɪ.	L'odeur de l'homme faisait sentir l'intensité [du travail] en brousse.
11	te lené yoo,	Voici l'âge, yoo!
12	li ndəyɛ ca fonɔ.	qui faisait sentir une odeur.
13	jaaraba te lené yoo !	Voici Jaraba, l'âge [de Jaraba] yoo !
	nama ndəyɛ cā wɛrɛ sɪyɪ.	L'odeur de l'homme faisait sentir l'intensité [du travail] en brousse.
14	aa ɔroyɛ ɔlɔ ja faala.	Aa !, cultivateur ɔ ulo, je te rémercie. (Litt. Ah! Fils de champ, ɔlɔ, merci).
12	ɲicɛmɛ ja Kulibali.	Fils de ɲicɛmɛ, Coulibaly.
13	yere tu ɛ maʔace jo.	Votre père dit habituellement,
14	li a ba koro ce kaɲi la i.	rien ne doit s'obtenir sans effort. (Litt. que rien ne doit être fait sans la manière).
15	kaja wi a kari yoo,	Même s'il s'en va, yoo!
16	na tara se wi kulu ɔ taa ceyɛ.	il est parti, c'est par le fait de manque de terre.
17	jaaraba te lené yoo !	Voici Jaraba, l'âge [de Jaraba] yoo !
18	li ndəyɛ ca fonɔ sɪyɪ.	qui faisait sentir une odeur en brousse.
19	sikapɔlɔ te lené yoo,	Voici le bouc, l'âge [du bouc] yoo !
20	namā ndəyɛ cā wɛrɛ sɪyɪ.	L'odeur de l'homme faisait sentir l'intensité [du travail] en brousse.
21	jaaraba te lené yoo !	Voici Jaraba, l'âge [de Jaraba] yoo !
22	li ndəyɛ ca fonɔ.	qui faisait sentir une odeur
23	jaaraba te lené yoo !	Voici Jaraba, l'âge [de Jaraba] yoo !
24	li ndəyɛ ca fonɔ sɪyɪ.	qui faisait sentir une odeur en brousse.
25	yere tu ɛ ca yoo na safɛʔi fu yoyi !	Votre père détestait yoo, les paresseux yoo ! yi ! [Litt. Votre père détestait être avec les paresseux.]
26	yere tu ɛ ca yoo na safɛ fu sɪyɛ.	Votre père détestait yoo les paresseux au champ. [Litt. Votre père détestait être avec les paresseux au champ.]
27	yi ya yoo yayi !	Yoo! Vous ! yayi !
28	yere tu ɛ ce maʔa lɔyɔzoro gbari a yoo faala.	Votre père a associé la chasse et la culture, Yoo merci .
29	mi najerɛyɛ katni lɔ yibuyɔ.	Et a pris la daba des mois entiers.
30	oo kasiyi kɔ de ɛ ja kulibali. mari a baa.	Oo ! Fils d'ancien combattant, Coulibaly. (Litt. Oo ! fils de l'ancien qui coupe la guerre, Coulibaly).
31	wu ba jo na wi ca safɛ fu sɪyɛ.	Nous disons qu'il détestait les paresseux au champ.
32	oo yere tu ɛ ce yoo !	Oo ! votre père fait [travaille] Yoo !
33	wi ca safɛ fu yoyi !	Il détestait les paresseux yoo ! yi !
34	oo ca yoo safɛ fu ɲiʔe ca ɔ	Oh! Yoo! Il détestait les paresseux, le jour d'humidité [le jour où il pleuvait].
35	aa ɔroyɛ ɔlɔ ja faala.	Ah ! fils du cultivateur ɔ ulo, je te rémercie. (Litt. Ah! Fils de champ, ɔlɔ, merci).
36	oo gbarifa ɔroyɔ nakɔlɔ,	Oh! Enfants de chasseurs, (Litt. Oh ! enfants de fumée de fusil),
37	yere tu ɛ ce gbarifa lɔ yibuyɔ.	Votre père prend le fusil des mois entiers .
38	mi najerɛyɛ katni lɔ yibuyɔ.	Et prend la daba des mois entiers.
39	oo kasiyi kɔ de ɛ ja kulibali.	Oh ! Fils d'ancien combattant, Coulibaly. (Litt. Oh ! fils de l'ancien qui coupe la guerre, Coulibaly).

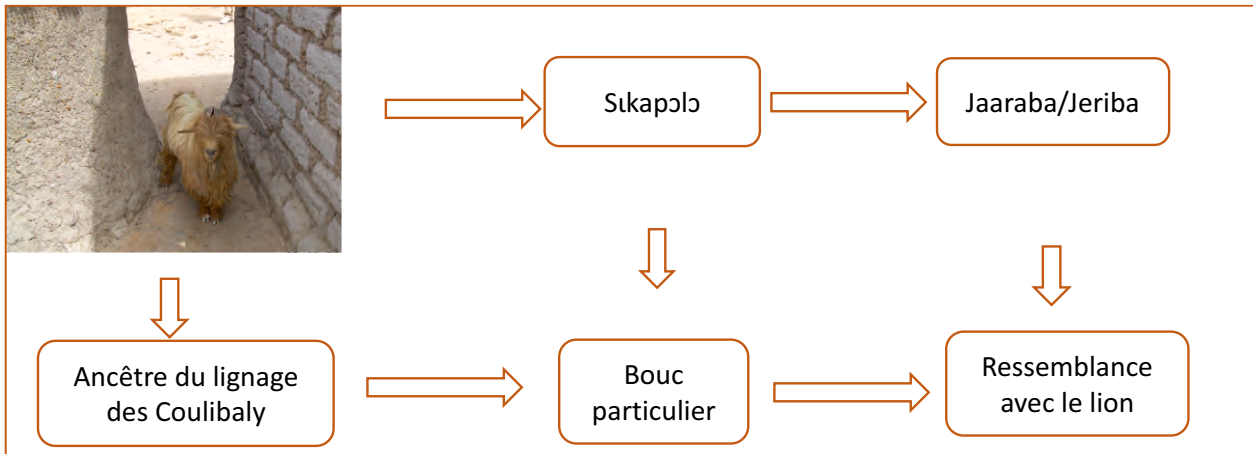
La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

Ce chant est déclamé par des chanteuses lors des travaux champêtres pendant lesquels, les jeunes d'une même classe d'âge sont mis en compétition et rivalisent d'ardeur dans les travaux champêtres. Le chant a pour rôle de les amener à se surpasser dans le travail de la terre.

Les chants panégyriques sont souvent basés sur des images qui rendent leur compréhension difficile lorsqu'on ne possède pas les codes nécessaires liés au contexte de leur emploi. Cela va nous amener à aborder l'analyse du chant en nous appuyant sur le contexte.

3- La comparaison de l'ancêtre des Coulibaly au vieux bouc par l'analogie de l'odeur

Figure 2 : Schémas de comparaison de l'ancêtre et le bouc

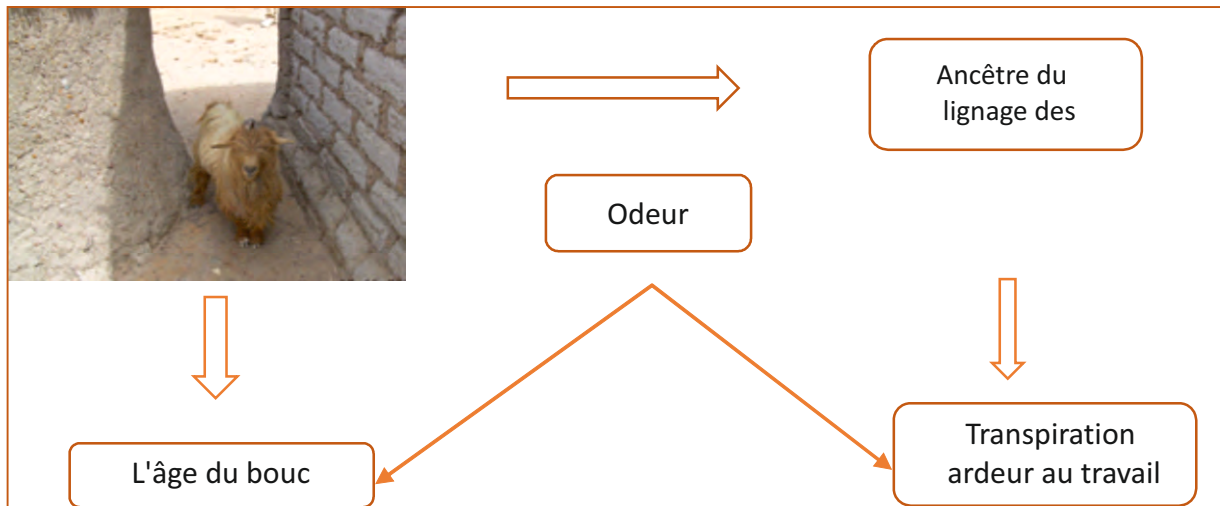


Les trois premiers vers évoquent un bouc, dont l'odeur se fait sentir avec l'âge. *sikaplo té lené yoo* Voici le bouc, l'âge [du bouc] yoo ! *namà ndoyé cá wéré sityi*. L'odeur de l'homme faisait sentir l'intensité [du travail] en brousse. L'ancêtre des Coulibaly était un vaillant cultivateur qui n'avait aucune peur du travail de la terre. Lorsqu'on dépense de l'énergie, on transpire beaucoup et lorsqu'on transpire, on dégage une

Ce chant est dédié à l'ancêtre du lignage des Coulibaly qu'on compare à un vieux bouc. En effet, comme le montrent les vers *jaaraba té lené yoo* ! Voici Jaraba, l'âge [de Jaraba] yoo ! *sikaplo té lené yoo*, Voici le bouc, l'âge [du bouc] yoo ! *ɲicémé já Kulibali*, Fils de ɲicémé, Coulibaly, tout tourne autour de Jaraba et l'ancêtre du Lignage des Coulibaly dont on chante les louanges à son fils pour l'amener à prendre exemple sur lui. Les deux entités sont confondues en une seule. *sikaplo* le bouc a un nom propre Jaraba tout comme l'ancêtre des Coulibaly dont le nom est *ɲicémé* (Cf. figure 2).

mauvaise odeur. Ici, la comparaison se fait autour de l'évocation de l'odeur. Un bouc dégage une odeur forte lorsqu'il prend de l'âge, de même qu'un homme qui transpire sous le coup du travail de la terre ne passe pas inaperçu lorsqu'il traverse la foule parce qu'il dégage une senteur liée au labeur de son travail (Cf. figure 3).

Figure 3 : l'analogie de l'odeur (Source photo de Jaraba : Centre Culturel senoufo (2007) ; figure Mori Edwige TRAORE)



La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

Jaraba désigne le roi de la brousse (lion) en Dioula, une langue nationale du Burkina. On nomme ce bouc par ce nom parce qu'il porte une crinière tout comme le lion (cf. photo 1).

Photo 1 : Jaraba : (source : Centre culturel senufo, octobre 2007)



Il était toujours libre, à l'inverse des autres caprins et plus généralement, des autres animaux d'élevage. « Seul de son espèce dans tout le village (puisqu'il n'y en avait qu'un seul à chaque fois), sans pour autant être un animal mythique, ce bouc ne passait pas inaperçu et entretenait avec le village des relations singulières, celui-ci lui vouant d'ailleurs un respect particulier ». Il porte d'ailleurs le nom *kàk.fòd-ɔ* [[kàʔafòlò] *chef de village*. Il est considéré comme le roi du village et nul n'a le droit de le toucher ou de le tuer même s'il arrivait qu'il commette des dégâts. À sa mort, sa viande n'est pas consommée, il est enterré et a droit à des funérailles tout comme un être humain. L'ancêtre des Coulibaly est sans doute identifié à ce bouc reconnu pour ses actes positifs et son ardeur au travail.

La question qui nous interpelle ici est pourquoi identifier un homme de surcroît un ancêtre valeureux à un bouc qui n'a pas une bonne réputation dans nos sociétés ? c'est à cette question que nous allons essayer de répondre dans la section suivante.

4-Pourquoi comparer un ancêtre valeureux à un bouc ?

Avant d'analyser la comparaison de l'humain au non-humain, nous allons d'abord parler des représentations du bouc dans la société burkinabè et tagba.

Dans la société burkinabè de façon générale, le bouc est un animal domestique qui se multiplie rapidement et dont l'élevage est rentable. Cependant, il n'est pas très apprécié à cause de l'odeur qui se dégage de lui et indispose. En plus, il est connoté négativement. En effet, tout le monde pense qu'il porte la malchance. Les gens utilisent la viande de bouc seulement, lorsqu'ils n'ont pas les moyens de se payer de la

viande de mouton.

Dans la société tagba, le bouc est un animal domestique qui fait partie de la classe nominale des humains. Lorsqu'il y a un interdit lié à la terre, c'est un bouc qu'on sacrifie pour réparer. Il intervient également dans d'autres cérémonies rituelles comme les funérailles. Paradoxalement, ce même animal peut être investi dans le rôle de chef de village et est même célébré dans un chant panégyrique au côté d'un ancêtre de lignage.

Pour bien étayer cette comparaison, il faut comprendre le fonctionnement de la société tagba que nous avons expliqué dans la première partie. Souvent, le lien que tissent certains mots à l'intérieur d'un texte oral permet d'établir tout un système d'équivalences qui va sous-entendre sa signification lorsqu'on se réfère au contexte de leur emploi.

Les particularités de l'ancêtre des Coulibaly et celles de Jaraba résident dans les observations suivantes. Choisi par les anciens pour être *tàrəfòlò* « *chef de terre* », l'ancêtre des Coulibaly est un cultivateur valeureux. Il trouve les moyens pour soigner les maladies des membres de la communauté qui relèvent de sa compétence et veille sur le bien être des habitants vivant sur ses terres. Jaraba quant à lui, est également choisi par les anciens pour être *kàʔafòlò* « *chef de village* ». Cependant ce n'est pas n'importe quel bouc qui est choisi. C'est un animal à la texture particulière, unique en son genre qui se démarque des autres caprins. Il veille également sur les habitants du village en sa qualité de chef de village et soigne les maladies dont la guérison dépasse la compétence humaine. Ce qui est commun aux deux êtres à travers le chant, c'est l'analogie de l'odeur.

sikapòlò té lené yoo, Voici le bouc, l'âge [du bouc] yoo !

nàma ndoyé ca wéré siyi. L'odeur de l'homme faisait sentir l'intensité du travail en brousse. Les deux jouent un rôle important dans la société étant donné qu'ils sont tous les deux chefs. Ils veillent tous les deux sur le bien-être de la société. Comme le souligne si bien (Chaibou Elhadji Oumarou : 198), « Cette identification de l'homme à l'animal à travers le transfert des qualités de ce dernier sur le premier, illustre bien si besoin est, les rapports entre les deux aussi bien dans l'imaginaire individuel et collectif que dans que dans la réalité dans beaucoup de sociétés traditionnelles en particulier ».

À travers nos enquêtes, nous avons compris que Jaraba est très important dans la société senufo. En effet, son absence du village selon eux, entraîne des catastrophes. Nous avons essayé de comprendre la place de cet animal en allant au-delà du chant.

Comme dit plus haut (cf. Pages 4 et 5), le senufo subdivise le monde en deux grandes parties. On peut imaginer que Jaraba est le chef du village du monde invisible qui échappe totalement au contrôle de l'homme. Il intervient seulement lorsque l'homme n'arrive pas à résoudre des problèmes concernant le monde qui est sous son contrôle. Pour régler le problème, il fait appel aux génies de la brousse pour venir en

La cohabitation entre humains et non-humains dans la littérature orale tagba

aide au monde visible. Il est également considéré comme le cheval des génies. C'est ainsi qu'il ramène souvent des feuilles médicinales de la brousse accrochées à ses cornes pour soigner les maladies considérées comme incurables pour l'homme. Lorsqu'il meurt, il a droit à des funérailles de chef comme un humain. Aussi, nous sommes tentés de dire que ce bouc particulier peut être considéré comme le double du chef de village dans le monde des humains (Cf. Traoré Mori Edwige (2016).

Conclusion

Cet article a montré que la littérature orale africaine est pleine d'imaginaires fantastiques. En effet, elle peut trouver des points de ressemblances entre un animal quasiment mal connoté dans la société avec un ancêtre adulé par les membres de son lignage. Dans le chant de lignage des Coulibaly qui nous a servi de sujet d'étude, le bouc, un animal pas spécialement apprécié, est comparé à l'ancêtre. Cependant, en tenant compte du contexte situationnel de ce chant, on comprend le but de cette comparaison. Ce bouc appelé Jaraba, n'est pas n'importe quel caprin. Il est doté de pouvoirs surnaturels et est particulier en son genre. Les deux entités travaillent ensemble pour le bien être des membres de la communauté. Lorsque le chef de village du monde visible se heurte à des difficultés insurmontables, le chef du monde invisible prend le relais pour remédier au problème. Cette réalité existe également dans d'autres contrées senufo comme en Côte-d'Ivoire et montre un bel exemple de coexistence et de collaboration entre humains et non-humains. Les rapports existant entre le bouc et l'ancêtre véhiculent en quelque sorte les idéaux de la société. Cependant, cette jonction que cet animal fait entre les humains et les êtres surnaturels interpelle à creuser d'avantage pour mieux comprendre tout le mystère qui existe autour de cette relation humains et non-humains qui régule la société tagba.

Bibliographie

- **Elhadji Oumarou CHAIBOU (2008)**, les contes et légendes du Niger, FRANCOFONIA n°17, pp 195-213
- **Fay, C. (1993)**. Alliance matrimoniale, rapports aux ancêtres et identité lignagère chez les Sénoufo du Fologa in F. HÉRITIER-AUGÉ et E. COPET-ROUGIER (dir.), *Les complexités de l'alliance*, vol. 3. *Économie, politique et fondements symboliques (Afrique)*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 27-49.
- **Holas, B. (1957)**. *Les sénoufo (y compris les Minianka)*. Paris: PUF.
- **Mori Edwige TRAORE (2021)**. Les chants de culture : un genre oral exaltant la rivalité positive et la bravoure chez les Tagba. In Revue Zaouli, Revue Ivoirienne des Arts, des Sciences de l'Information et du Patrimoine, N° 01, Juin 2021. ISSN : 2788-9343, pp. 138 à 151.
- **Mori Edwige TRAORE, (2017)** L'identification des personnages dans le sicane (chant de hochet). In revue *Nodus-Sciendi*, Volume 22, Décembre 2017, ISSN 2308-7676, pp. 4-16.
- **Mori Edwige TRAORE, (2019)**. : Quelques subtilités de la langue senufo : Cas de l'indexicalité dans les chants de hochet des femmes. In *La langue et la culture, leviers du développement socio-économique de la communauté songhay du Burkina Faso, d'Afrique et de sa diaspora*, Actes du colloque de la semaine Songhaï tenue du 25 au 29 mars 2019 à Ouagadougou. Editions PASRES, Côte-d'Ivoire, ISBN : 979-10-93066, pp.108-118.
- **Mori Edwige TRAORE (2016)** Étude ethnolinguistique du sicane (chants de hochet) des femmes senufo du Tagbara, Thèse de doctorat en Sciences du langage, Université d'Orléans/Université de Ouagadougou 452p.
- **Ouattara, T. (1986)**. *Quelques aspects de la culture sénoufo*, Niamey: Centre d'Études Linguistiques et Historiques par Tradition Orale (OUA/CELHTO).
- **Ouattara, T. (1988)**. *La mémoire senufo : Bois sacré, éducation et chefferie*. Paris: ARSAN.



Grégoire KABORE

INSS/CNRST

Tél. : +226 76549887

Email : kab_greg@yahoo.fr

L'enseignement de la Musique, pour un Développement endogène

Résumé : Ce document est la vulgarisation des résultats tiré d'un article scientifique intitulé : « *La petite histoire de l'enseignement de la musique en Afrique de l'ouest : exemple du Burkina Faso de 1900 aux années 2000* », Collection PLURAXES/MONDE Vol. 1 No 3/ Novembre 2023, ISSN. Il a pour ambition de montrer premièrement l'état des lieux et l'importance d'un enseignement de la musique comme discipline tant dans le système scolaire formel que dans l'éducation informelle. Pour cela nous nous appuyerons sur le comportement l'écosystème international en termes d'éducation musicale. Ensuite, il sera question de scanner l'histoire de la politique ou plutôt des politiques de notre pays en la matière. Ce qui nous fera remarquer le niveau d'engagement de nos dirigeants dans le domaine et l'absence de programmes adaptés à nos cultures musicales traditionnelles. La société burkinabé, un peu déboussolée tant sur le plan culturel que socio-économique, surtout par le manque d'emplois pour les jeunes, gagnerait, j'en suis sûr, à intégrer ces paramètres dans son développement.

Mots clés : Enseignement, musique, discipline, culturel, scolaire.

Abstract : This document is the popularization of the results taken from a scientific article entitled: "The short history of music education in West Africa: the example of Burkina Faso from 1900 to the 2000s". Its aim is to show, firstly, the consequences and importance of teaching music as a subject in both the formal and informal school systems, and secondly to find strategies for teaching music as a subject in both formal and informal education, and then to find strategies for that action. Burkinabe society, which is somewhat disoriented both culturally and socio-economically, especially by the lack of jobs for young people, would benefit, I am sure, from integrating these parameters into its development.

Keywords : Education, Music, Discipline, Culture, School

Introduction

L'enseignement de la musique dans nos sociétés d'Afrique est très en retard dans la plupart de nos pays africains. Au Burkina, on remarque que malgré une grande tendance à favoriser l'émergence de la culture burkinabé, on est toujours au stade de balbutiements quant à l'introduction des disciplines artistiques, en particulier la musique ne serait-ce que dans l'enseignement général. Pourtant dans les pays industrialisés, en dépit de leurs traditions musicales peu variées, une importance est accordée à l'enseignement de la musique depuis la maternelle jusqu'à l'université. Si aujourd'hui parmi les grands défis du continent africain s'inscrit celui de reculer les bornes de l'analphabétisme, il faudrait d'ores et déjà prendre en compte « l'alphabetisation dans nos musiques africaines », car en elles se trouvent toute la philosophie même de nos sociétés. Pour ce faire il faut une politique éducative qui prendrait en compte l'introduction de l'enseignement de la musique et mieux de nos musiques africaines dans le système éducatif tout en nous inspirant de sa « petite histoire... »¹.

1. Bref Historique

L'enseignement de la musique au Burkina Faso a connu beaucoup de mésaventures ; tantôt introduit dans le système scolaire tant dans le primaire, le secondaire qu'à l'université, tantôt éjecté de ce système. Les écoles de musique que l'Etat tente difficilement de mettre sur pieds, avec le concours des initiatives privées, fonctionnent très timidement. Malgré une forte demande du public, les difficultés tant matériel, infra structurelles qu'humaines ne lui (Etat) permettent pas d'y faire face. Alors des possibilités ponctuelles d'animations musicales ou d'initiation à la

musique se créent comme pour combler un tant soit peu ce vide. Et pourtant tout le monde s'accorde aujourd'hui sur l'importance de cette discipline sur le développement physique, social, et mental des enfants.

2. Des politiques de promotion

En Europe, aux Etats Unis et un peu partout dans le monde, les autorités en charge de l'éducation installent des politiques pour la promotion de l'enseignement artistique. Au Burkina Faso également, nous observerons différentes politiques de mise en place d'une promotion de l'enseignement musical de façon générale et par période.

2.1. Sur le plan international : Quelques repères

Au plan mondial, ce qui aura retenu notre attention, nous citerons ces différents événements notamment : l'Appel international pour la promotion de l'Education artistique et la créativité à l'école (30^{ème} session de la Conférence Générale de l'Unesco, Paris 3 nov. 1999), Conférence mondiale sur l'éducation artistique organisée par l'UNESCO en Mars 2006, Plan Education/Culture au niveau de l'Europe, Création du conservatoire de Paris depuis 1795, etc.

En 1970, l'UNESCO organisera une rencontre au Cameroun intitulée « la réunion de Yaoundé » pour réfléchir sur les problèmes de la musique Africaine. A cet effet, les participants à la réunion ont souhaité, pour parer à ces problèmes, introduire au primaire, au secondaire et au supérieur des programmes de musique et notamment de musique traditionnelle. Voilà en résumé les recommandations principales adoptées lors de cette rencontre sur les questions

¹ KABORE Grégoire, 2023 : « *La petite histoire de l'enseignement de la musique en Afrique de l'ouest : exemple du Burkina Faso de 1900 aux années 2000* », Collection PLURAXES/MONDE Vol. 1 No 3/ Novembre 2023.

L'enseignement de la Musique, pour un Développement endogène

culturelles et musicales en particulier ; les participants ont souhaité que :

- « L'UNESCO engage ses Etats membres, ou l'enseignement de la musique traditionnelle est négligé, à préparer des programmes d'enseignement adaptés aux différents niveaux.
- Les musiciens traditionnels, meilleurs interprètes de la musique traditionnelle, soient utilisés pour l'enseignement et les démonstrations dans les écoles, collèges et universités.
- La musique bénéficie du même statut que les autres matières ... »²

2.2. Sur le plan national

« Depuis les indépendances en 1960, la première tentative de mise en place d'une structure pour l'enseignement de la musique fut dans les années 1979-1980. Ensuite, en 1985 une structure pour la formation artistique (musique et art plastique) dénommée : Académie Populaire des Arts (créée par décret : Kiti n° 85-083/CNR/PRESS/MIC et transformée en 1989 en Ecole de Musique et de Danse et Ecole des Arts Plastiques) verra le jour. Projet né de la volonté (des dirigeants) du gouvernement du capitaine Thomas SANKARA, cette structure a d'abord hébergée, en marge des cours, des formations musicales telles que les *Petits chanteurs au poing levé* et les *Colombes de la Révolution* (Formations musicales composées respectivement d'enfants et de femmes qui représentaient partout le Burkina Faso pendant la Révolution). Elle se poursuivra sous l'appellation de *Ecole de Musique et de Danse* pour compter du 1^{er} octobre 1989, avec l'ouverture d'un concours direct au profit du Ministère de l'Information et de la Culture (MIC) de l'époque, pour le recrutement de dix (10) professeurs de musique à placer en position de stage pour une durée de cinq ans auprès de cette école (*Raabo* n°AN VII-1576/FP/TRAV/SG/DRFP du 30 janvier 1990, portant ouverture d'un concours direct et pour le recrutement de 10 Professeurs de Musique).

Ces élèves fonctionnaires³ seront intégrés dans la Fonction Publique, comme agents du Ministère de la Communication et de la Culture (MCC), le 1^{er} septembre 1994. Cependant, il est à souligner qu'ils étaient prédestinés à être employé au Ministère des Enseignements Secondaire Supérieur et de la Recherche Scientifique afin de participer à la promotion de l'enseignement de la musique dans les lycées et collèges.

Ainsi nous constatons que l'évolution de

l'enseignement de la musique au Burkina Faso peut se découper en trois périodes distinctes :

- Après les indépendances, ou Période de la Naissance d'une éducation artistique ; Elle se situe entre 1960 et 1983 (Début de la révolution de Sankara) ;
- De la Révolution de 1983 jusqu'en octobre 1991 (année de suppression de l'investissement financier destiné à l'enseignement artistique) : Période de la Révolution de l'Education artistique ;
- De 1991 à 2010 : Période Post-Révolutionnaire de l'éducation artistique »⁴.

3. Importance de l'enseigner

Tout d'abord, au regard de l'exploitation des traditions culturelles musicales africaines :

- Exploitation de la musique africaine ailleurs et en Afrique : « Combien de sons, de rythmes, de danses venant de l'Afrique se trouvent ailleurs, faisant la fierté d'autres civilisations ! »⁵
- Intérêt des musicologues, ethnomusicologue sur l'Afrique depuis la période Pré coloniale ;
- Une abondante littérature sur la musique Africaine : Francis Bebey, Hugo ZEMP...
- D'innombrables séminaires et colloques internationaux sur la question...

Nous pouvons constater l'intérêt de la communauté monde sur le sujet.

Des efforts devraient donc être entrepris pour le développement de l'art musical africain. Dès lors, il est bon d'instituer une éducation musicale organisée qui, en nous permettant de comprendre les principes de la musique occidentale, ouvrira nos yeux à mieux apprécier nos propres musiques. D'où la nécessité de cultiver l'art africain, notre art, et de lui permettre même de s'imposer sur le plan international. Perdre de vue cela, serait perdre la grandeur de notre identité culturelle.

Je vous invite à réfléchir également sur cet extrait de l'appel international pour la promotion de l'éducation artistique et la créativité à l'école :

« Partout manquent la médiation et la créativité. Surtout dans les écoles. Les arts sont absents de nos vies et l'on s'abandonne à la violence. Tel est le constat que le célèbre violoniste et chef d'orchestre Lord Yehudi Menuhin dressait en cette fin de siècle, après avoir consacré sa vie à la musique et à la recherche d'un monde meilleur.

² La musique africaine, Réunion de Yaoundé, revue musicale, UNESCO, Paris, 1972 p.150

³ Arrêté n°95-1998/MFPMA/SG/DGFP/DPE, portant intégration.

⁴ Grégoire KABORE, 2023 : « La petite histoire de l'enseignement de la musique en Afrique de l'ouest : exemple du Burkina Faso de 1900 aux années 2000 », *Collection PLURAXES/MONDE* Vol. 1 No 3 p.173

⁵ BAYALA Yves « la promotion de l'enseignement des disciplines artistique au Burkina Faso » Mémoire de fin de formation pour l'obtention du diplôme de Professeur de musique 1994, p.12

L'enseignement de la Musique, pour un Développement endogène

Nous avons aujourd'hui une conscience claire et ferme de l'importance que revêt l'apport de l'esprit créatif dans la formation de la personnalité humaine, dans l'épanouissement des enfants et des adolescents et dans le maintien de leur équilibre affectif, facteurs qui favorisent un comportement harmonieux.

A l'heure où les structures familiales et sociales se transforment, avec des impacts souvent négatifs sur les enfants et les adolescents, l'école du XXI^e siècle doit pouvoir anticiper les nouveaux besoins en accordant une place privilégiée à l'enseignement des valeurs et des matières artistiques, pour favoriser la créativité, capacité distinctive des êtres humains. La créativité est notre espoir.⁶

Tel un cri d'alarme cet appel nous interpelle tous, acteurs de l'éducation, en particulier ceux des pays en voie de développement.

En effet, « L'école au Burkina Faso, comme presque partout ailleurs en Afrique, rencontre des difficultés profondes. Aux problèmes d'ordres infra structurels et humains s'ajoutent ceux de fond à savoir quelle école pour nos enfants aujourd'hui ? Quelles disciplines enseigner aux enfants dans un monde en perpétuelle évolution ? En paraphrasant André GIORDAN, une société se caractérise par les savoirs qu'elle cultive et qu'elle promet. Mais quels savoirs conviennent à une société devenue incertaine et inquiète, débordée par les désirs divergents de ses membres ? Autant de questions que peuvent se poser aujourd'hui éducateurs et parents d'élèves. Malheureusement de nos jours la priorité ou la « mode » dans les enseignements est de favoriser les sciences dites exactes et la technologie au détriment des sciences humaines »⁷. « L'homme peut-il se satisfaire de l'utilitaire ? N'a-t-il pas besoin d'accéder à des espaces plus vastes, où l'imaginaire, le symbolique, le beau, le sacré entrent en jeu ? »⁸

De plus, les peuples n'ont pas les mêmes besoins, les mêmes normes des valeurs. Chaque civilisation, chaque peuple possède des caractéristiques géographiques, historiques et socioculturels propres sur lesquels il devrait se baser pour promouvoir ses savoirs.

Tant il est vrai que l'ère du nationalisme chauvin est révolue et fait place au concept de mondialisation, tant il faudrait qu'au moment du concert des nations, l'Afrique ait sa partition à jouer. Mais il faudrait au préalable qu'elle puisse l'écrire et la lire elle-même.

En vérité, développer l'art musical africain revient à

développer les moyens de transmission de cet art aux générations présentes et futures. Par conséquent, s'il est institué un enseignement musical, plusieurs efforts seront fournis dans le sens de la recherche pour la conservation et une gestion plus effective de notre musique. C'est entre autres le but que se sont fixées certaines organisations culturelles régionales et internationales comme : L'UNESCO (Institution des Nations Unies pour l'Education, les Sciences et la Culture); le CNRST du Burkina à travers le service des Archives audiovisuelles, l'ERPAMA (Etudes et Recherches sur le Patrimoine Musical d'Afrique de l'ouest), Le CERDOTOLA (Centre d'Etudes de Recherche et de Documentation pour la Tradition Orale et les Langues Africaines), Etc.

La vulgarisation de la musique par son enseignement dans les Ecoles de Musique comme dans l'enseignement général et technique pourra être ipso facto, un palliatif au risque de sous-développement de notre propre musique. En enseignant le solfège, la théorie musicale, l'histoire de la musique africaine..., nous étudierons du même coup les règles et la structure de nos musiques, ce qui peut les permettre de « s'oxygéner » et de « se régénérer » avec le temps.

En plus, cela donnera du tonus à nos Ecoles de Formations artistiques, tombées en léthargie. En effet, il existe très peu de possibilités dans la poursuite des études après la formation. On se confine dans la profession de musicien ou rien. Il n'y a pas d'autres débouchés comme il en existe dans les autres disciplines. Il va falloir que les autorités établissent des équivalences pour ce qui concerne le diplôme de musique, afin de permettre aux diplômés, de pouvoir accéder à d'autres niveaux de connaissances dans les sciences humaines et sociales, en particulier en littérature, communication, histoire, sociologie, ethnologie, etc.

Etienne Gérard, sociologue à l'IRD, nous montre, selon des études effectuées au Burkina-Faso et au Mali, le désarroi des familles devant la perte de légitimité de l'école traditionnelle, dont les élèves ne sont plus assurés de trouver un emploi dans la fonction publique. Elles s'interrogent sur son utilité et sont en train de découvrir l'utilité d'autres formations mieux à même de préparer leurs enfants à gagner leur vie dans les activités traditionnelles, agricoles et artisanales, en fait dans les activités du secteur que l'on appelle informel. L'enseignement de la musique pourrait donc contribuer à résoudre le problème crucial de l'emploi en créant des musiciens professionnels et participer ainsi à la lutte contre la pauvreté.

⁶ Extrait, Appel international pour la promotion de l'éducation artistique et la créativité à l'école 30^{ème} session de la Conférence générale, Paris, 3 novembre 1999

⁷ Grégoire KABORE, 2023 : « La petite histoire de l'enseignement de la musique en Afrique de l'ouest : exemple du Burkina Faso de 1900 aux années 2000 », Collection PLURAXES/MONDE Vol. 1 No 3 p.170

⁸ André GIORDAN *Une autre école pour nos enfants ?* Delagrave Août 2002 p51

L'enseignement de la Musique, pour un Développement endogène

En effet, il est certain que si des efforts sont entrepris pour le développement de l'art musical africain, cela pourrait constituer un moyen entre autres de participer au concept de la culture contre l'échec scolaire en désengorgeant les effectifs pléthoriques rencontrés dans certaines filières, parce que tout simplement, il n'y a pas beaucoup de possibilités pour les étudiants de se spécialiser dans d'autres domaines. Ainsi cela permettra aussi à certains jeunes qui désirent devenir des musiciens professionnels de gagner leur vie par la qualité de leurs œuvres : Au Burkina il y a près de 2000 artistes déclarés selon les statistiques du BBDA en 2005, (ce qui représente plus de 4 % des fonctionnaires burkinabé si l'on ne prend pas en compte les contractuels.) sans oublier que bon nombre ne sont pas déclarés mais se débrouillent bien comme on le dit.

Conclusion

Nous remarquons donc le vide organisationnel et l'absence de l'enseignement des arts dans le système éducatif au Burkina Faso. Cependant le monde scolaire et même des artistes professionnels et des amateurs en demandent. Sans compter les appels incessants à l'international sur l'importance non seulement pour l'introduction de l'enseignement de la musique dans les systèmes scolaires, mais aussi l'adaptation des programmes musicaux pour l'environnement burkinabè en particulier et africain en général. Ce qui peut contribuer à la sauvegarde de l'identité culturelle en valorisant et en vulgarisant nos cultures musicales traditionnelles. Le présent projet, face donc à ce vide artistique, se voudrait être la pierre angulaire de l'édification efficace et pérenne, d'un enseignement des arts au Burkina en général et de la musique en particulier, qui reste un défi à relever pour les autorités concernées. Il faudrait donc travailler à l'élaboration des programmes adéquats, c'est-à-dire, qui tiennent compte de l'environnement culturel burkinabé, pour l'instauration d'un enseignement de la musique dans le système éducatif et participer ainsi à l'intégration, l'adaptation de l'école à nos sociétés à traditions orales, assises sur deux chaises (modernité et tradition).

Bibliographie de référence

- **BAYALA Yves, 1994** : « la promotion de l'enseignement des disciplines artistique au Burkina Faso » Mémoire de fin de formation pour l'obtention du diplôme de Professeur de musique, EMD, p.12
- **KABORE Grégoire, 2023** : « **La petite histoire de l'enseignement de la musique en Afrique de l'ouest : exemple du Burkina Faso de 1900 aux années 2000** », *Collection PLURAXES/MONDE* Vol. 1 No 3/ Novembre 2023, ISSN Print : 2960- 0715 ISSN Online : 2960- 0723, *Dossier 4 : Afrique/ Education, Pédagogie, Didactique, Enseignement.*
- *Direction du numéro : François DAYO, Université Lyon 1, France*
- **KABORE Grégoire, 2006** : « L'enseignement de la musique au Burkina Faso : état des lieux et enjeux dans le système éducatif » Conférence mondiale sur l'éducation artistique organisée par l'UNESCO et le gouvernement du Portugal.
- **GIORDAN André, 2002** : *Une autre école pour nos enfants ?* Edition Delagrave, p.51
- **30^{ème} session de la Conférence Générale** (Appel international pour la promotion de l'Education artistique et la créativité à l'école) Paris 3 nov. 1999
- **La musique africaine**, Réunion de Yaoundé, revue musicale, UNESCO, Paris, 1972 p.150



41
Avril - Juin
2023
ISSN
0796-0466

ESPACE SCIENTIFIQUE

REVUE DE VULGARISATION DE L'INSTITUT DES SCIENCES DES SOCIÉTÉS (INSS)



Perception paysanne de l'impact de la variabilité climatique sur la production pluviale dans le Centre-Ouest du Burkina Faso. P.16



Étalement urbain et sécurité alimentaire dans les villes en Côte d'Ivoire P.20

Emploi, significations et symboliques culturelles des expressions (consacrées) typiques et métaphoriques chez les Moose P.25



Pour une politique éducative répondant aux valeurs d'une société démocratique P.36

Agroécologie au Burkina Faso : quel engouement pour les producteurs maraîchers et quelles perspectives pour le développement du secteur ? P.50



Normes sociales à l'origine du sous enregistrement des mariages au Burkina Faso P.41

Radio communautaire et personnes déplacées internes : une « communauté médiatique » décomplexée P.31



Le traitement médico-social du cancer du col de l'utérus à Ouagadougou P.44

Multilinguisme et gestion des langues minoritaires au Burkina Faso P.47



Dans l'univers des annonces de mariage dans la ville de Bobo-Dioulasso : Quand oralité et scripturalité font bon ménage! P.6

L'impact de la plantation massive des espèces exotiques dans la commune urbaine de Diébougou : l'exemple de l'eucalyptus P.12

Espace scientifique n° 41 * Avril - Juin 2023 * 100DFcfa



INSTITUT DES SCIENCES DES SOCIÉTÉS



**DES CHERCHEURS EN SCIENCES SOCIALES
AU SERVICE DU DÉVELOPPEMENT**

Pour vos études et projets, contactez-nous !

03 BP 7047 Ouagadougou 03

Tél. : +226 25 35 55 94 / 95

Fax : +226 25 35 55 96

E-mail: inss@fasonet.bf