



KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales



PREMIER NUMERO
DE LA REVUE
AFRICAINES DES
LETTRES, DES
SCIENCES



KURUKAN FUGA
VOL : 1-N°1 MARS
2022



KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales



ISSN : 1987-1465

Website : <http://revue-kurukanfuga.net>

E-mail : revuekurukanfuga2021@gmail.com

VOL : 1-N°1 MARS 2022



Bamako, Mars 2022

KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales

ISSN : 1987-1465

E-mail : revuekurukanfuga2021@gmail.com

Website : <http://revue-kurukanfuga.net>

Directeur de Publication

MINKAILOU Mohamed, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

Rédacteur en Chef

COULIBALY Aboubacar Sidiki, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*) -Tel : 78760148-E-mail : aboubacarscouly@hotmail.com

Rédacteur en Chef Adjoint

- SANGHO Ousmane, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

Montage et Mise en Ligne

- BAMADIO Boureima, **Maitre-Assistant** (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)

Comité de Rédaction et de Lecture

- SILUE Lèfara, **Maitre de Conférences**, (Félix Houphouët-Boigny Université, Côte d'Ivoire)
- KEITA Fatoumata, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- KONE N'Bégué, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- DIA Mamadou, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- DICKO Bréma Ely, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- TANDJIGORA Fodié, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- TOURE Boureima, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- CAMARA Ichaka, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

- *OUOLOGUEM Belco, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako)*
- *MAIGA Abida Aboubacrine, Maitre-Assistant (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DIALLO Issa, Maitre-Assistant (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *KONE André, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DIARRA Modibo, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *MAIGA Aboubacar, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DEMBELE Afou, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *Prof. BARAZI Ismaila Zangou (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *Prof. N'GUESSAN Kouadio Germain (Université Félix Houphouët Boigny)*
- *Prof. GUEYE Mamadou (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako)*
- *Prof. TRAORE Samba (Université Gaston Berger de Saint Louis)*
- *Prof. DEMBELE Mamadou Lamine (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *Prof. CAMARA Bakary, (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *SAMAKE Hamed, Maitre-Assistant (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *BALLO Abdou, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *FANE Siaka, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *BALLO Siaka, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *DIAWARA Hamidou, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *TRAORE Hamadoun, Maitre-de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*

- BORE El Hadji Ousmane **Maitre-Assistant** (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)
- KEITA Issa Makan, **Maitre-de Conférences** (*Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali*)
- KODIO Aldiouma, **Maitre-Assistant** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Dr SAMAKE Adama (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Dr ANATE Germaine Kouméalo, CEROCÉ, Lomé, Togo
- Dr Fernand NOUWLIBETO, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr GBAGUIDI Célestin, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr NONOA Koku Gnatola, Université du Luxembourg
- Dr SORO, Ngolo Aboudou, Université Alassane Ouattara, Bouaké
- Dr Yacine Badian Kouyaté, Stanford University, USA
- Dr TAMARI Tal, IMAF Instituts des Mondes Africains.

Comité Scientifique

- Prof. AZASU Kwakuvi (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. SAMAKE Macki, (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Prof. DIALLO Samba (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)
- Prof. TRAORE Idrissa Soïba, (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Prof. J.Y.Sekyi Baidoo (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. Mawutor Avoke (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. COULIBALY Adama (*Université Félix Houphouët Boigny, RCI*)
- Prof. COULIBALY Daouda (*Université Alassane Ouattara, RCI*)
- Prof. LOUMMOU Khadija (*Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, Maroc.*)
- Prof. LOUMMOU Naima (*Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, Maroc.*)
- Prof. SISSOKO Moussa (*Ecole Normale supérieure de Bamako, Mali*)
- Prof. CAMARA Brahim (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Prof. KAMARA Oumar (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Prof. DIENG Gorgui (*Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal*)

- Prof. AROUBOUNA Abdoukadi Idrissa (Institut Cheick Zayed de Bamako)
- Prof. John F. Wiredu, University of Ghana, Legon-Accra (Ghana)
- Prof. Akwasi Asabere-Ameyaw, Methodist University College Ghana, Accra
- Prof. Cosmas W.K.Mereku, University of Education, Winneba
- Prof. MEITE Méké, Université Félix Houphouet Boigny
- Prof. KOLAWOLE Raheem, University of Education, Winneba
- Prof. KONE Issiaka, Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa
- Prof. ESSIZEWA Essowè Komlan, Université de Lomé, Togo
- Prof. OKRI Pascal Tossou, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Prof. LEBDAI Benaouda, Le Mans Université, France
- Prof. Mahamadou SIDIBE, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako
- Prof.KAMATE André Banhouman, Université Félix Houphouet Boigny, Abidjan
- Prof.TRAORE Amadou, Université de Segou-Mali
- Prof.BALLO Siaka, (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)

TABLE OF CONTENTS

Anassa TRAORE, Issa DIALLO, Amadou B DIARRA, PERCEPTION DU DON DE SANG CHEZ LES POPULATIONS DE BAMAKO	8-23
Abraham GBOGBOU, L'ECRITURE DE L'HYBRIDITE OU LE PLURALISME LINGUISTIQUE DANS <i>LA CARTE D'IDENTITE</i> DE JEAN-MARIE ADIAFFI	24-34
NGODI Etanislav, CRISES DES PARTIS POLITIQUES ET RECOMPOSITIONS DE L'ESPACE POLITIQUE CONGOLAIS	35-56
KODJOVI Kangnivi, ADI Tchilabalo, THE POWER OF EXPECTANCY IN EFE PAUL AZINO'S <i>FOR BROKEN MEN WHO CROSS OFTEN</i>	57-70
Fayama Tionyelé, Soulama Kanya, PRATIQUE INITIATIQUE DU "DOGO" EN PAYS GOUIN AU BURKINA FASO : UN FAIT ANTHROPOLOGIQUE EN MUTATION	71-85
Adama Samaké THE KURUKAN FUGA CHARTER AND THE STATUS OF WOMEN IN THE FORMER MANDINGO SOCIETY: A POSTCOLONIAL PERSPECTIVE TO IMPROVE WOMEN'S CONDITIONS TODAY	86-102
Souleymane TUO, SIMULATING REALITY: MASS MEDIA'S CONSTRUCTION OF SIMULACRA IN BEN OKRI'S <i>IN ARCADIA</i> (2002)	103-120
Zakaria Coulibaly, REALISTIC PRESENTATION OF AFRICAN SOCIETY AND THE INSTITUTION OF SLAVERY IN <i>THE INTERESTING NARRATIVE BY OLAUDAH EQUIANO</i>	121-133
Mohamed MINKAÏLOU, Ibrahim MAÏGA, THE USE OF BAMANANKAN AMONG MALIAN PUBLIC OFFICE WORKERS, A SOCIOLINGUISTIC ANALYSIS OF LANGUAGE ATTITUDES	134-147
Kokou APEGNON, LE "ROYAUME" DE LONFO OU LA GENESE DU POUVOIR POLITIQUE EN PAYS AKEBOU	148-161
KOUAKOU Yao Marcel, ASSOANGA Kouakou Laurent, L'EVICION D'HENRI KONAN BÉDIÉ : REGARD CROISÉ ENTRE LA PRESSE IVOIRIENNE ET ÉTRANGÈRE	162-175
DOUKOURE Madja Odile, LITTERATURE COMPAREE ET IMPERIALISME : QUEL RAPPORT ?	176-190
Ibrahima FAYE, RESILIENCE ET CONCILIATION DANS LA POESIE DE M'BAÏE DIAKHATE	191-204
KOUADIO Adjoua Philomène, L'ETHOS ET LE PATHOS DANS <i>EXPRESSIONS DE COMBAT</i> DE LAZARE KOFFI KOFFI : UNE ARGUMENTATION MILITANTE OU INDEPENDANTISTE	205-216
Konin Sévérin, Nougou M'domou Eric, L'IMPERIALISME ARABE ET LA QUESTION IDENTITAIRE BERBERE AU MAGHREB DANS LES SOURCES NARRATIVES ARABO-MUSULMANES (720-745)	217-230

Belco TOGO, LA PROBLEMATIQUE DE LA LUTTE CONTRE L'ENRICHISSEMENT ILLICITE AU MALI DE 2014 A NOS JOURS : FORCES ET FAIBLESSES.....	231-256
Sory DOUMBIA, REVISITING THE STRUGGLE OF AFRICAN AMERICANS FOR THEIR ECONOMIC FREEDOM AFTER SLAVERY	257-270
Aminata KASSAMBARA, Lèfara SILUE, SYMBOLS AND MEANINGS IN BESSIE HEAD'S <i>WHEN RAIN CLOUDS GATHER</i>	271-284
HIEN Sourbar Justin Wenceslas THE RESEARCH INSTITUTE FOR OILS AND OILSEEDS (IRHO): A MECHANISM FOR THE EXPLOITATION OF OILSEEDS IN UPPER VOLTA	285-301
YA Komenan Raphael, COULIBALY Souleymane, LA MISNUSMA FACE A L'HOSILITE DES POPULATIONS DE GAO : ENJEUX ET PERSPECTIVES.....	302-316
DIERMA Ousséni, CONTRIBUTION DU PERSONNALISME D'EMMANUEL MOUNIER A L'ESSOR DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE A L'ERE DE LA MONDIALISATION	317-329
Ibrahima TRAORE, Youssoufou Omorou MAIGA, Abdramane KONE, CRISE SECURITAIRE ET DEPERDITION SCOLAIRE DES FILLES DANS LE CERCLE D'ANSONGO (MALI).....	330-343
Arnaud Romaric Tenkieu Tenkieu, EL CONCEPTO DE CONJUNCIÓN Y CONJUNCIÓN DE SUBORDINACIÓN ADVERBIAL EN LA GRAMÁTICA ESPAÑOLA DESDE LA PERSPECTIVA FUNCIONALISTA.....	344-353
Issiaka DIARRA, DECOLONIZING THE POSTCOLONIAL AFRICAN EDUCATION SYSTEMS AND POLITICAL LEADERSHIP BASED ON THE KURUKAN FUGA CHARTER'S ARTICLES	354-366
ISSA COULIBALY, EXPLORING WEATHER IDIOMS IN BAMANANKAN	367-380
El Hadji Ousmane BORE LA PUISSANCE PATERNELLE : LEVIER DE REGULATION SOCIALE ET DU SENTIMENT NATIONAL DANS L'EMPIRE DU MANDEN.....	381-397
Karim KOMA ANALYSE DU TENDANCIEUX DANS LE DISCOURS MEDIATIQUE : CAS SPECIFIQUE DES « TITRE-CHAPEAUX » DES JOURNAUX RADIOPHONIQUES DE - RFI/BBC -(RADIO FRANCE INTERNATIONALE/BRITISH BROADCASTING CORPORATION).....	398-415
Ali TIMBINE, DOGON RITUALS AS A CONGRUOUS CONFLICT RESOLUTION AND PREVENTION MECHANISM	416-432



Vol. 1, pp. 71 – 85, Mars 2022

Copy©right 2022

Author(s) retain the copyright of this article

ISSN : 1987-1465

Email : RevueKurukanFuga2021@gmail.com

Site : <https://revue-kurukanfuga.net>

*La Revue Africaine des
Lettres, des Sciences
Humaines et Sociales
KURUKAN FUGA*

PRATIQUE INITIATIQUE DU "DOGO" EN PAYS GOUIN AU BURKINA FASO : UN FAIT ANTHROPOLOGIQUE EN MUTATION

¹ Fayama Tionyelé, ² Soulama Kamya

¹ Centre National de la Recherche scientifique et Technologique/Burkina Faso, chargé de recherche (CAMES) en socio-anthropologie du développement, email : tionyele@yahoo.fr

² Professeur d'histoire-géographie au Lycée Provincial Lompolo Koné de Banfora/ Burkina Faso et docteur en Histoire des religions et cultures/Burkina Faso, email : kamyasoulama@yahoo.fr

Résumé

Le dogo est un rite d'initiation pratiqué par les ciraamba communément appelés Gouin. Ils se sont installés à l'Ouest du Burkina Faso à partir du XVIII^e siècle. A la faveur de la colonisation et de l'expansion des religions dites révélées ayant bouleversé tous les aspects de leur vie sociale, la pratique du dogo a lui aussi connu de profondes transformations qu'il convient d'analyser. Pour ce faire, une approche qualitative centrée sur les enquêtes orales, l'observation et la revue documentaire a été adoptée. Il ressort que le dogo a connu d'une part un délaissement du fait de la conversion aux religions révélées malgré l'omniprésence des ancêtres dans cette société. D'autre part, la pratique a fortement été émoussée dans certaines localités. Hormis l'influence de ces religions, la modernité due à la colonisation a contribué aux mutations du dogo.

Mot clés : Ciraamba, Déperdition, Dogo, Initiation, Rite..

Abstract

The dogo is an initiation rite practiced by the Ciraamba commonly called Gouin. They settled in western Burkina Faso from the 18th century. Thanks to colonization and the expansion of the so-called revealed religions that have upset all aspects of social life, the practice of dogo has also undergone profound transformations that should be analysed. To do this, a qualitative approach centered on oral surveys, observation and documentary review were adopted. It appears that the dogo experienced on the one hand a neglect despite the omnipresence of the ancestors in this society due to the conversion to the revealed religions. On the other hand, the practice has been strongly blunted in some localities while it has totally disappeared in others. Apart from the influence of these religions, modernity due to colonization has contributed to the mutations of the dogo.

Keywords : Ciraamba, Loss, Dogo, Initiation, Rite..

Cite This Article As : Famaya, T., Soulama, K., (2022)._« Pratique initiatique du "dogo" en pays gouin au Burkina Faso : un fait anthropologique en mutation », in Revue Kurukan Fuga. 1(1) (<https://revue-kurukanfuga.net/Pratique-initiatique-du-dogo-en-pays-gouin-au-Burkina-Faso:-un-fait-anthropologique-en-mutation.pdf>)

Introduction

Les *Ciraamba* ou Gouin font partie de la soixantaine de formations sociales ou groupes ethnolinguistiques vivant au Burkina Faso. Ils constituent une société matrilineaire au sein de laquelle les ancêtres occupent une place de choix. Au sein de ce peuple, les ancêtres sont représentés dans chaque matrilignage par un autel appelé *kuomba*. Il s'agit d'un ensemble de pierres blanches fixées sur un mur en banco. Chacune de ces pierres est supposée représenter une personne âgée décédée et ancestralisée. Le *kuomba* ou l'autel des ancêtres fait l'objet de cultes réguliers. En effet, à la première sortie du nouveau-né de la case de sa mère, il est d'abord présenté aux ancêtres symbolisés par cet autel (M. Chanal, 1978). Cette présence des ancêtres très tôt dans la vie de l'enfant est pleine de sens. Nous l'interprétons de la manière suivante : « au commencement étaient les ancêtres ». Par la suite, lorsque les enfants *ciraamba* atteignent un certain âge, ils prennent part au rite d'initiation au *dogo*. Celui-ci est supposé les mettre sur le chemin des ancêtres dans la mesure où au terme dudit rite, les néophytes que sont ces enfants changent de noms et adoptent chacun le nom d'un ancêtre (M. Dacher, 1987). Ainsi, la place des ancêtres dans la société gouin à travers le rite d'initiation, passe du symbole (présentation de l'enfant à l'autel des ancêtres) à une réalité vécue. L'adoption du nom d'un ancêtre montre clairement qu'il s'agit d'une continuité sociale. A partir de ce moment, il y a non seulement une continuité biologique mais aussi une continuité sociale entre l'individu et l'instance ancestrale.

Enfin, la dernière étape des rites post-mortem au sein de ce peuple est la figuration sur l'autel des ancêtres. C'est ce rite qui met fin au processus d'ancestralisation entamé depuis le décès d'une personne âgée¹. A la mort de celle-ci en pays gouin, le processus d'ancestralisation commence avec le rite d'inhumation et prend fin avec le dépôt de la pierre sur l'autel des ancêtres. La pierre blanche fixée en un lieu précis peut aboutir à des interprétations diverses. Il s'agit de mettre fin à l'errance de l'âme du défunt, source d'angoisses depuis sa mort, qui est fixée une bonne fois pour toute dans un endroit bien précis. Il rejoint de ce fait le groupe des ancêtres qui interfèrent dans la vie des vivants. Le rite de dépôt de la pierre peut aussi être interprété comme suit : « à la fin ce sont les ancêtres ». Il y a donc une omniprésence de l'institution que constituent les ancêtres dans la vie des membres de cette communauté ethnique. Les vivants dépendent ainsi des morts puisque ceux-ci interviennent quotidiennement dans leur vie. Mais de 1898 à 1960, les populations *ciraamba* vécurent sous domination coloniale avec son corollaire de début de modernisme. C'est à cette même période que des religions du Livre comme l'islam et le christianisme furent introduites en pays gouin. Si au tout début la conversion à ces religions était timide, force est de constater que depuis la fin des années 1990, la grande majorité des *Ciraamba* sont adeptes de ces religions². Cette conversion massive des Gouin eut des implications socioculturelles certaines au sein de ce groupe ethnolinguistique. Tous les

¹ Soulama Kalbiè, notable à Bounouna, entretien réalisé à Bounouna, le 23-08-2016.

² Constat fait sur le terrain lors de nos travaux de recherches doctorales (2017).

aspects de la vie des populations *ciraamba* ressentirent les échos du modernisme (colonisation) mais aussi des religions universalistes. Dans ce contexte de mutations générales de la société *cerma*, on est en droit de s'interroger sur l'impact de ces religions et de la colonisation sur le rite d'initiation au *dogo*. Autrement dit, comment le christianisme, l'islam et la colonisation ont-ils réussi à bouleverser le rite du *dogo* en dépit de l'omniprésence des ancêtres dans cette société ? Ce rite n'occasionne-t-il pas une double pratique religieuse au niveau de ses acteurs ?

Nous considérons qu'en dépit de l'omniprésence de l'institution ancestrale dans la vie des membres de la communauté ethnique *cerma*, la colonisation (modernisme), et les religions universalistes ont profondément entamé le rite de *dogo*. Pour étayer cette thèse, nous avons opté pour l'approche qualitative (Y. Poisson, 1983) centrée sur l'observation et les enquêtes orales auprès des prêtres de ce rite mais aussi des anciens initiés. Nous avons, en effet, séjourné dans une quinzaine de villages appartenant aux trois pôles du pays gouin à savoir Banfora, Niangoloko et Soubakaniédougou au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire³. Dans ces localités, nous n'avons pas été autorisés à prendre part au rite de *dogo*. Cependant, nos informateurs nous ont rassuré qu'ils nous ont fourni l'essentiel des informations accessibles au grand public. Aussi, avons-nous mis à profit notre séjour dans ces villages pour visiter (observer) les sites abritant ce rite à savoir la brousse, le marigot, l'autel de *dogo*, le dogo-objet, etc. Ces sorties ou visites ont confirmé et complété les informations fournies par la plupart de nos informateurs. Cette étude est aussi basée sur l'exploitation des travaux scientifiques existants⁴.

L'objectif de cette contribution est de montrer à travers le cas de l'initiation au

³ En Côte d'Ivoire, des enquêtes ont été réalisées dans les villages à forte concentration gouin comme Katierkpon, Mambiadougou, Detikaha (Gouinso 1), Zanaplédougou, Zanakaar (Gouinso 2) etc.

dogo, le lien étroit entre les transformations du pays gouin et les facteurs comme la colonisation, l'islam et le christianisme à partir de 1898. Pour répondre aux questions de recherches posées plus haut, l'article analyse à travers une approche sociohistorique la place du *dogo* dans la société *cerma*, puis donne un aperçu de l'avènement de la colonisation et des religions universalistes au sein de ce peuple et leurs impacts sur le rite d'initiation au *dogo*. Les données ont été collectées à partir des sources écrites (revues documentaires) et orales (entrevues).

1. L'initiation au *dogo* dans la société gouin

Les *Ciraamba* ou Gouin comme la plupart des peuples de l'ouest et du sud-ouest du Burkina Faso ne sont pas pourvus de pouvoir centralisé. L'organisation de leur société permet de contrebalancer cette absence d'autorité suprême.

1.1. Les *Ciraamba* : une société bi-linéaire

Le pays des *Ciraamba* est situé à l'ouest du Burkina Faso dans la région des Cascades et précisément dans la province de la Comoé. Dans cette province, ils ont élu domicile dans les départements de Banfora, de Niangoloko et de Soubakaniédougou (N. Poussogho et K. Soulama, 2020). En termes de coordonnées géographiques, le pays gouin se situe entre 10°65 et 9°80 de latitude Nord et entre 6°90 et 5°20 de longitude Ouest. Il se présente sous la forme d'un triangle dont le sommet se trouve à Tarfila (village au nord de Banfora) et la base au sud, sur la frontière entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire (M. Dacher, 1997). A l'exception de Banfora qui a une population hétérogène, les deux autres départements ont une population relativement homogène.

⁴ Il s'agit des travaux de Michèle Dacher, de Soma Yarmon Etienne, de Jean-Louis Vassallucci, de Magloire Somé, de l'abbé Sandwidé Epiphane, de Madeleine Père et de Cécile de Rouville, etc.

Les Gouin constituent une société bilinéaire à dominance matrilineaire (M. Dacher, 1987) :

- une société matrilineaire : chez les Gouin, on a au total six matriclans à savoir le clan des *faamba* (Fayama), des *hiemba* (Hema), des *karaamba* (Karama), des *siriimba* (Sirima), des *sulaamba* (Soulama) et des *sũmba* (Soma). Dans chaque matriclan, on se considère comme descendant d'un ancêtre commun mythique qui est forcément une femme. A l'intérieur de ces matriclans, on a une pluralité de matrilignages ou *dõngu* (littéralement la maison). A la naissance, l'enfant est supposé appartenir à la famille de sa mère (K. Soulama, 2022). Les ancêtres femmes dont il est question ici sont bien mythiques car personne ne les a jusque-là connues. C'est le nom de ces ancêtres que les membres des différents clans portent. Les Gouin portaient donc des matronymes au lieu de patronymes. Ces matriclans ne sont pas localisés, ils sont dispersés ou éparpillés dans tout le pays gouin. Les Gouin célèbrent-ils la femme à travers cette organisation sociale ?

Le matrilignage est l'unité sociale de base en pays gouin. Les membres apportent des unités résidentielles, le surplus de leur richesse (bétail, céréales, etc). La gestion religieuse et économique incombe à l'aîné des maternels. En accord avec le conseil de famille, il décidait de ce qu'il convenait de faire des biens du matrilignage. C'est ainsi que se transmettaient en héritage au sein du matrilignage le numéraire, les biens qu'on peut acheter comme les captifs, la gestion de l'autel des ancêtres, etc. (M. Dacher et S. Lallemand, 1992). La succession au sein du matrilignage concerne les biens acquis par le groupe même s'ils étaient gérés par des individus qui profitaient de leur usufruit.

- Des liens forts avec le père : dire que la société gouin est bilinéaire à dominance matrilineaire peut vraiment prêter à confusion car le lecteur non averti penserait à l'existence d'une lignée patrilinéaire constituée. Il n'en est rien. En

effet, chez les *Ciraamba*, il n'y a pas de patrilignage, mais, il existe des liens forts voire très forts, une relation intime entre le père et son fils qui se poursuit parfois même après la mort du père (K. Soulama, 2020). Cet attachement du fils au père se manifeste par la patrilocalité de la résidence. Ce faisant, le père se charge de l'éducation mais aussi de certains besoins de l'enfant. Il y a donc une omniprésence du père dans la vie de l'enfant. En effet, après la mort du père, il arrive souvent qu'il soit représenté sous forme d'autel par son fils qui lui voue un culte spécial. Nous avons fait le constat à Niangoloko lors de notre séjour en juillet-août 2016. Le chef de canton et chef de village de Niangoloko a représenté son défunt père près de sa porte. C'est ce lien privilégié qui permet de comprendre l'héritage en ligne agnatique des droits fonciers, des charges liées à la localisation de l'espace (chef de terre), des spécialisations magico-professionnelles (forgeron, féticheur...), des pouvoirs de protection, etc. (M. Dacher et S. Lallemand, 1992). Là, les successions touchent les biens acquis par l'individu. Autrement dit, le père transmet à ses enfants tout ce qu'il a acquis par ses propres efforts. C'est également ce lien privilégié qui permet de comprendre la patrilocalité de la résidence puisque les enfants vivent le plus souvent dans la concession de leur père en dépit du fait qu'ils n'appartiennent pas au même matrilignage. Ainsi, père et enfants ne prennent pas part au même culte ancestral.

1.2. Aperçu de la religion du terroir gouin

Roger Bastide a écrit à propos de la religion : « Au fond, il n'y a qu'une seule religion universelle, celle qui reconnaît l'existence d'un Dieu unique et créateur(...). Cependant cette religion universelle prend des formes locales, selon les ethnies ou les races ; mais ces variations ne sont pas fondamentales. » (T. Louis-Vincent et R. Luneau, 1975, p. 320). L'examen de ces propos nous amène à dire que la religion du terroir gouin n'est rien d'autre que la forme locale de la religion universelle prônée par

cet auteur. Les *Ciraamba* croient en l'existence d'un Dieu suprême invisible. En pays gouin, ce Dieu est désigné par *Diiloŋo*. Cependant, dans les localités comme Soubakaniédougou en plus de ce nom, on l'appelle aussi *Doŋo* en raison du dialecte qui s'écarte un peu de celui de Niangoloko et de Banfora. Au sein de la société gouin, des mots ou expressions couramment utilisés donnent à voir la grandeur de ce Dieu suprême. On a à titre d'exemple, *Dombu* (le Tout-puissant), *Doŋwuoŋo* (le Très-Haut), *Weimantieŋo* (Seigneur, Maître de toute chose). Aussi, arrive-t-il souvent que des Gouin donnent des noms théophores à leurs enfants pour rendre grâce à Dieu. Il s'agit de *Diilomaŋo* (affaire de Dieu), de *Diiloŋobiɛŋo* (équivalent de Dieudonné) (K. Soulama, 2022). Les *Ciraamba* croient donc en l'existence d'un seul et unique Dieu suprême appelé *Diiloŋo*. Il s'agit donc d'un monothéisme ontologique, c'est-à-dire un monothéisme dans le dogme. L'une des caractéristiques majeures du système spirituel gouin est l'éloignement voire l'absence de ce Dieu suprême. En effet, l'on n'a pas vu d'autel qui lui soit dédié. On n'a pas non plus constaté de culte qui lui soit directement rendu. Il est donc absent. Cela est certainement dû à la conception gouin du moins africaine qui présente Dieu comme un Etre immense, un Etre d'une grandeur absolue au point que l'être humain soit incapable de s'adresser directement à lui. Ce faisant, sa relation avec Dieu se fait à travers des intermédiaires qui sont le plus souvent représentés par des autels à qui des cultes sont rendus.

Au plan purement du dogme, la spiritualité gouin est monothéiste comme dans la plupart des sociétés africaines. Mais, dans les faits ou dans la pratique, une pluralité de cultes est rendue à une diversité d'intermédiaires entre l'homme et Dieu. Chez les *Ciraamba*, on peut distinguer des cultes exécutés collectivement et des cultes à petite échelle. Le culte ancestral est un de

ces nombreux cultes rendus à ces intermédiaires. Il s'agit d'un culte en l'honneur des ancêtres représentés par un autel. Chez les Gouin, les ancêtres du moins leur autel est désigné par le nom *kuomba*. Dans cette société matrilineaire, les ancêtres sont tous ceux qui sont décédés dans le matrilineage ou le *dŋgu* et ayant respecté les conditions d'âges et de modalités de décès. Ils sont représentés par un autel aménagé dans un mur où tous ceux qui ont acquis le statut d'ancêtre sont représentés par une pierre blanche. En effet, la dernière étape des cérémonies ou rites "post-mortem" en pays gouin est la figuration sur l'autel des ancêtres. C'est ce rite qui conclut le processus d'ancestralisation entamé depuis le décès d'une personne âgée⁵. Les ancêtres jouaient et continuent de jouer un rôle central dans la société. Le rite d'initiation chez les populations *ciraamba* du Burkina Faso donne à voir la place plus qu'importante des ancêtres en leur sein puisqu'il est supposé mettre les néophytes sur leur voie.

1.3. Le *dogo* : un rite d'initiation chez les gouin

L'initiation dans ce contexte peut être définie comme étant une cérémonie au cours de laquelle l'on apprend aux jeunes gens les mystères et les choses secrètes de leur communauté. Les *Ciraamba* à l'instar de plusieurs peuples africains ont des rites d'initiation à savoir le *dogo* pour les garçons et l'excision ou *sŋjãangu* pour les filles. Cependant, nos propos portent sur le premier.

Dans la société gouin, le mot *dogo* est polysémique. Il désigne un objet sacré qui se présente sous la forme d'une lame de fer de couteau. Sa base est un anneau percé d'un trou. La ficelle passant par ce trou permet d'accrocher le *dogo* (objet) au mur. Il peut aussi être porté sur soi (K. Soulama, 2022). Le *dogo* est donc un objet doté de pouvoir.

⁵ Soulama Kalbiè, Notable à Bounouna, entretien réalisé à Bounouna, le 23-08-2016

S'agit-il d'un *tĩnngu*? La réponse de l'ethnologue français Michèle Dacher à cette question est ambiguë. Elle écrit : « Ce n'est pas un *tinni*, mais il [dogo] fonctionne comme un *tinni*. » (M. Dacher, 1985, p. 75). Le *tĩnngu* étant « tout objet doté de puissance quels que soit sa provenance et ses effets. » (M. Dacher, 1985, p. 74). On peut dire qu'à certains moments ou occasions le *dogo* est un *tĩnngu*. Dans ce cas, il fonctionne comme des amulettes et autres objets de protection ou porte-bonheur que des africains portent sur eux ou accrochent (déposent) à un endroit de leur cour.

Le *dogo* désigne également un rite d'initiation en pays gouin. Avant tout propos, il convient de souligner que lors de nos enquêtes orales, les informateurs n'ont pas voulu dévoiler tout le contenu du rite. C'est donc dire que bien de mystères l'entourent.

Il est indéniable que le *dogo* en tant que rite d'initiation est une réalité historique chez les *Ciraamba*. Cependant, en fonction des localités, il y a de légères différences. A l'occasion des funérailles d'un prêtre du *dogo* dans certaines localités, son potentiel successeur réunit les jeunes de six à douze ans soit dans la concession détentrice de l'autel de *dogo*, soit au bord du marigot⁶. Dans d'autres localités, de façon régulière (chaque deux ou trois ans), les jeunes du même âge sont conduits en brousse par le maître de cérémonie. Après le séjour en brousse, ils reviennent à la maison. Quel que soit le lieu (à la maison, au bord du marigot, en brousse, etc), les néophytes sont couchés à plat ventre et le prêtre du rite initiatique fait tourner le rhombe ou le *dogo* (objet) au-dessus de leur tête la nuit. C'est après cela que chaque néophyte reçoit le nom d'un grand-père ou d'un arrière-grand-père maternel ou paternel décédé (K. Soulama, 2022). C'est ce *dogo yerre* ou nom d'initiation qui vient remplacer en général le

nom de peine⁷. Parmi ces noms de *dogo*, l'on peut citer *Kito*, *Ito*, *Kamon*, *Koumon*, etc. Contrairement au *jDrD* chez les Lobi qui concerne les deux sexes, le *dogo* des Gouin est exclusivement réservé aux garçons.

Chez les *Ciraamba*, le *dogo* en tant que rite d'initiation met l'individu sur la voie des ancêtres. Le nom d'ancêtre qu'il reçoit montre qu'il est passé d'une continuité biologique avec l'ancêtre à une continuité sociale symbolique (M. Dacher, 1985). Plus qu'une continuité, nous voyons en l'initiation une mort symbolique collective du fait que les néophytes ne sont plus comme ils étaient avant ce rite. Il y a une régénération du groupe par la renaissance initiatique. Le *dogo yerre* (nom d'initiation) semble être le symbole de cette nouvelle vie. Les maîtres de *dogo* en conférant à travers ce rite la complétude à l'individu gouin, ne peuvent-ils pas être considérés comme des procréateurs? A cette question, T. Louis-Vincent et R. Luneau répondent : « A côté de la naissance physique, utérine, il y a la naissance initiatique, le plus souvent masculine, et qui demeure un fait collectif ». (T. Louis-Vincent et R. Luneau, 1975, p. 252). A la différence donc de la procréation féminine, celle masculine est non seulement collective mais aussi achevée. Chez les Lobi après le *jDrD*, les néophytes deviennent de "vrais lobi". Qu'on soit en pays lobi ou en pays gouin, l'expansion des religions révélées a conduit à une mutation de ces rites d'initiation.

2. Les mutations de l'initiation au *dogo*

Comme nous l'avons montré plus haut, l'institution que constitue le *dogo* est un des fondements de la société *cerma*. A partir de la période coloniale, des facteurs de mutations socioculturelles comme la colonisation, l'islam et le christianisme ont conduit à sa déperdition et disparition.

⁶SoulamaYersiguè, traditionnaliste et sculpteur à Bounouna, entretien réalisé à Bounouna, le 26-08-2016

⁷ C'est le premier nom donné à l'enfant à la naissance.

2.1. Les facteurs de mutations du rite

Les mutations constatées au niveau du rite d'initiation au *dogo* en pays *cerma* sont le fait d'une diversité de facteurs. Nous sommes au cœur d'une histoire des mentalités qui s'analyse forcément sur une durée relativement longue.

La colonisation : la conquête coloniale des peuples de la plaine de Banfora a un lien étroit avec celle de Bobo-Dioulasso. La prise effective de la ville de Bobo-Dioulasso donna lieu à des affrontements militaires lorsque le commandant Caudrelier y entra le 25 septembre 1897. Un traité de protectorat fut signé en décembre 1897 avec Pintiéba Ouattara qui s'autoproclama roi du Gwiriko et de Kong (M. Dacher, 1997). Du fait que toute la région de Banfora y compris le pays gouin faisait officiellement partie de ces deux Etats, sa conquête venait donc d'être faite en même temps que celle de ces Etats. Les Français constatèrent sur le terrain qu'il s'agissait bel et bien d'une illusion. La conquête effective de cette région fut l'œuvre du lieutenant Teissonnière. En effet, cet officier de l'armée, à la tête d'une colonne de 130 soldats fit la conquête de cette plaine en 1898 (M.D. Sagnon, 1996).

L'islam : le pays gouin en dépit d'une présence musulmane pendant la période précoloniale et même une partie de la période coloniale n'avait pas adhéré à l'islam. Il faudra attendre la fin des années 1920 pour que des Gouin se convertissent à l'islam. Jean-Louis Vassallucci dit à ce propos : « reconnu, mais rejeté, l'islam en vient à être petit à petit accepté. Après une vingtaine d'années de colonisation, la mosquée de Banfora reçoit la première fois les premiers autochtones convertis. » (J-L. Vassallucci, 1988, p. 101). A ce même sujet, Michèle Dacher dit : « En effet vers la fin des années 1920, certains notables autochtones ont adopté des manières

mandingues et se sont islamisés. » (M. Dacher, 1984, p. 163). Ces textes loin de se contredire se renforcent. Donc, à la fin des années 1920, le début de l'islamisation du pays gouin était une réalité historique.

Le christianisme : dans l'ensemble en pays gouin, on peut distinguer l'Eglise catholique et les Eglises évangéliques notamment l'Eglise de l'Alliance Chrétienne et des Assemblée de Dieu.

- L'Eglise de l'Alliance Chrétienne : l'avènement du protestantisme dans l'actuelle région des Cascades date de 1937. C'est le couple missionnaire Johanson de la Christian Missionary Allians (Alliance Chrétienne Missionnaire) qui l'a importé des Etats-Unis (D.P. Karama, 2014). L'église de Siniéna fondée en 1949 est l'une des premières de la région. Elle était en torchis. Les tout premiers convertis au christianisme dans ce village furent Hema Tikan, Soulama Yanla, Hema Lazare, Hema Koumon⁸. L'église de Banfora date de 1938. Elle est donc ancienne mais celle de Siniéna a connu un plus grand rayonnement. L'église de Banfora était localisée au secteur 3 de cette ville. Les églises de Banfora et de Siniéna étaient gérées par le même pasteur Johanson. Les cultes étaient rendus les dimanches matin dans le village de Siniéna et le soir à Banfora⁹. Les églises du village de Siniéna et de la ville de Banfora sont donc les plus anciennes de la région des Cascades. La célébration des cultes dans ces deux églises le même jour à des moments différents donne à voir une insuffisance du personnel religieux.

- L'Eglise catholique : l'installation missionnaire dans la région des Cascades fut l'une des plus récentes comparativement aux autres parties du Burkina Faso. Lorsque le père André Dupont fut nommé vicaire apostolique de Bobo-Dioulasso en 1941, il réunit un conseil épiscopal qui décida de la fondation d'un poste de mission plus au sud. Une équipe de prêtres composée des pères

⁸Hema Paul, Pasteur de l'EAC à la retraite, entretien réalisé à Siniéna, le 14-09-2016

⁹Hema Paul, Pasteur de l'EAC à la retraite, entretien réalisé à Siniéna, le 14-09-2016

Lesourd de Dissin, de Montjoye de Tounouma et de Sainsaulieu de Toma fut chargée des travaux d'exploration. Finalement, la paroisse Notre Dame du Perpétuel Secours de Niangoloko fut fondée le 20 janvier 1942¹⁰. Le premier poste de mission dans la région a été donc créé à Niangoloko en milieu gouin. A partir de ce moment, l'évangélisation par les Pères Blancs de la multitude de peuples de la région des Cascades commença. C'est en 1963 que la paroisse Saint Pierre de Banfora fut créée. A partir de ce poste de mission, le clergé fonda la paroisse de Bérégadougou en 1993 (K. Soulama, 2007). Avant donc l'érection de la région en diocèse, elle avait quatre paroisses¹¹ toutes rattachées à l'archidiocèse de Bobo-Dioulasso. L'année 1998 fut une date d'importance dans l'histoire du catholicisme dans cette région. Avec son érection en diocèse à cette date, la nécessité de transformer certaines succursales de la paroisse Saint Pierre s'imposait au clergé. La fondation de la paroisse de Sidéradougou en 2000, de Mangodara en 2005 (K. Soulama, 2007) et de Soubakaniédougou en 2011¹² s'inscrivait dans cette logique. L'évolution de la région des Cascades en diocèse a donc donné un coup d'accélérateur à l'activité d'évangélisation. A partir de ces nouvelles missions catholiques, l'Évangile est diffusé dans d'autres localités.

- L'Église des Assemblées de Dieu : l'implantation de l'Église des Assemblées de Dieu dans la région des Cascades précisément à Banfora a été favorisée par plusieurs facteurs. Il s'agit à titre d'exemple de l'existence d'entreprises industrielles telles que les Grands Moulins du Burkina (GMB) et la Société Sucrière de la Comoé (SOSUCO). Depuis leur création à la fin des années 1960, ces sociétés industrielles n'ont

eu de cesse d'attirer des migrants venus d'horizons divers. Parmi ces migrants, il y avait des fidèles chrétiens évangéliques appartenant à cette dénomination. Il s'agit de Koutou Jérémie, de Kinda Boureima, de Nassa Samuel, de Nana Jean Paul, de Sawadogo Lassina, etc. Ces fidèles chrétiens avec à leur tête Koutou Jérémie, se mirent ensemble pour vivre leur foi. Le premier lieu de culte se trouvait alors au secteur 7 à la place de l'actuel marché. C'était une maisonnette. Le premier temple fut construit au secteur 7 sur la même parcelle que l'actuelle église centrale en 1977. Il était en torchis¹³. La naissance de la toute première église des Assemblées de Dieu de la région des Cascades avait pour motivation première le renforcement ou la consolidation de la foi des fidèles chrétiens. Il faut attendre l'arrivée du révérend pasteur Jacques Dao en 1980 pour que l'évangélisation des populations locales soit une réalité¹⁴.

Comme on le constate, l'implantation du christianisme dans sa diversité en pays gouin est une réalité historique indéniable. Cette conversion au christianisme des populations *ciraamba* n'a pas manqué d'opérer des déperditions dans le rite d'initiation au *dogo*.

2.2. L'initiation au *dogo* entre disparition et déperdition

Dans le pays gouin ancien, le *dogo* en tant que rite d'initiation occupait une place de choix. Considéré comme la voie des ancêtres, ce rite était un cadre d'éducation et de formation de la jeune génération. L'audience de ce rite au sein des *Ciraamba* était redevable à la place d'importance que les ancêtres y occupaient. Ceux-ci qui sont, en effet, des puissances invisibles immanentes agissaient en faveur des vivants. Pendant la période coloniale et même au-

¹⁰ Rapport d'activités de la paroisse de Niangoloko, 1942

¹¹ La 2^e paroisse fut fondée en 1959 à Konadougou en milieu senoufo.

¹² Fayama Justin, curé de la paroisse de Soubakaniédougou, entretien réalisé le 17-09-2016 à Soubakaniédougou

¹³ Dao Jacques, Pasteur principal de l'Église des AD, entretien réalisé à Banfora au secteur 7, le 05-09-2016

¹⁴ Dao Jacques, Pasteur de l'Église des AD, entretien réalisé à Banfora au secteur 7, le 05-09-2016

delà, la conversion des Gouin à l’islam et au christianisme a fortement impacté ce rite. Cet impact est visible à deux principaux

niveaux. Le tableau ci- dessous permet de mieux le cerner.

Tableau : La situation du *dogo* en pays gouin

Zones ou départements	Villages	Existence du <i>dogo</i>
Soubakaniédougou	Soubakaniédougou-centre	Oui
	Gouèra	Oui
	Gouindougouba	Non
	Panga	Oui
Niangoloko	Niangoloko	Oui
	Koutoura	Oui
	Timperba	Non
	Djolèna	Oui
	Mitiédougou	Oui
Banfora	Bounouna	Oui
	Nafona	Oui
	Tangora	Oui
	Siniéna	Oui
	Diarabakoko	Oui
	Niankar	Oui
	Tiampagora	Oui
	Kossara	Non

Source : Données d’enquêtes orales, 2016-2017

Le tableau ci-dessus donne à voir deux situations : la disparition totale du rite d'initiation au *dogo* dans certaines localités et son existence dans d'autres.

2.2.1. La disparition du rite d'initiation au *dogo*

A partir de ce tableau, on constate que le premier impact visible de la colonisation et des religions universalistes sur le *dogo* est sa disparition totale dans certaines localités. Il s'agit des villages de Gouindougouni, de Gouindougouba, de Timperba et de Kossara selon ce tableau. Pour le patriarche de renom du département de Soubakaniédougou résidant à Gouindougouba, la disparition totale de ce rite est due à l'islam¹⁵. Donc, l'adhésion à l'islam et au christianisme des membres de cette communauté ethnique dans ces localités a eu pour conséquence l'abandon de ce rite. Cette manière de voir les choses n'est-elle pas simpliste ? Cet abandon n'est-il pas lié à l'intérêt dudit rite ? Nos propos qui tendent à expliquer la disparition de ce rite par le fait de l'islam (et du christianisme) semblent être simplistes dans la mesure où dans ces mêmes villages des rites non des moindres sont toujours d'actualité. Il s'agit à titre d'exemple du culte villageois de renom appelé *Nubleni* dans les villages de Gouindougouba et de Gouindougouni. C'est un culte triennal qui a lieu pendant le mois d'août. Le dernier a été célébré en août 2021. A l'occasion de sa célébration tout le monde se mobilise. Les ressortissants de ces villages qui sont à l'étranger qu'ils soient musulmans ou chrétiens viennent y prendre part¹⁶. Ce culte villageois est toujours vivace au sein de cette communauté en dépit de l'islamisation de cette localité. Donc l'islam n'a pas réussi à l'entamer profondément. Pourquoi ce culte villageois y a-t-il traversé le temps ?

L'introduction du travail rémunéré pendant la période coloniale a été sans doute un moyen sûr permettant l'entrée des populations administrées de la région à l'économie de marché. La conversion des corvées (portage et travaux prestataires) en

numéraire a poussé les populations qui les redoutaient à s'adonner à la production des denrées obligatoires. Ce faisant, elles pouvaient s'en acquitter avec l'argent issu de la vente de leur production agricole. Il faut préciser qu'au début, l'acquittement de l'impôt se faisait avec les biens familiaux par le chef de famille¹⁷ pour toute la famille élargie. Par la suite, il se faisait par le chef de famille réduite au profit de sa famille nucléaire. Il y a là un moyen souple d'obliger ou de contraindre les populations à être des acteurs de l'économie de marché donc de la mondialisation. Cet état de fait eut des implications ou répercussions socioculturelles. C'est le début d'un changement de mentalités au sein de la société des *Ciraamba*. Désormais, le Gouin produisait pour s'acquitter non seulement de ses devoirs vis-à-vis de l'administration coloniale, mais aussi pour acquérir des biens de consommation offerts par les entreprises commerciales. Peu à peu l'individualisme commença à mettre à mal les solidarités lignagères et familiales. En effet, en pays gouin, les unités de résidence constituées de frères et de leur descendance étaient des unités de production. Du fait de l'individualisme naissant, l'on a assisté à la destruction de ces unités de production dans la mesure où chaque famille produisait pour son propre compte et dans le but de satisfaire ses besoins. C'est dans ce sens que Joseph Ki-Zerbo a dit : « L'argent atomise les familles et enclenche un processus de déclassification sociale » (J. Ki-Zerbo, 2008, p. 40). Des Gouin ont commencé à avoir des revenus substantiels et à rechercher peu à peu le profit. Ce profit qui a façonné le Gouin depuis la période coloniale l'a amené ou l'amène à œuvrer pour son intérêt personnel et non pour celui de la communauté. Ce faisant, son intérêt pour tel rite et son désintérêt pour tel autre se comprend aisément.

L'économie de marché dans laquelle les *Ciraamba* ont été forcés à entrer était en vigueur dans toutes les colonies. Face aux exigences coloniales dans la colonie de Haute-Volta, les Gouin tout comme la plupart des

¹⁵ Fayama Dan, Patriarche du village de Gouindougouba, entretien réalisé le 20-09-2016 à Gouindougouba

¹⁶ Fayama Dey Souleymane, cultivateur, entretien réalisé à Gouindougouba le 10-09-2017

¹⁷ Il s'agit ici d'un agrégat de familles réduites ou nucléaires.

peuples voltaïques ont migré en Gold Coast où les conditions de rémunération étaient plus intéressantes. S'il est vrai que les *Ciraamba* de même qu'un nombre important de peuples de l'ouest et du sud-ouest du Burkina Faso ont une tradition de migration, il n'en demeure pas moins vrai que la colonisation ait créé les conditions de cette nouvelle migration. C'est dire que le mouvement migratoire des Gouin et de la plupart des peuples voltaïques qui se poursuit actuellement est étroitement lié à la colonisation. La migration semble être la réponse trouvée par des Gouin pour faire face aux contraintes (impôts, exactions, ...) de cette période. Les *Ciraamba* de même que la plupart des communautés ethniques de la Haute-Volta ont d'abord pris le chemin de la Gold Coast et par la suite celui de la Côte d'Ivoire (M. Dacher, 1997). Quelle que soit la destination, d'abord la Gold Coast puis la Côte d'Ivoire, le mouvement migratoire enclenché depuis les années 1920, a fortement marqué l'histoire des *Ciraamba* du XX^e siècle et même au-delà. Manifestation de l'adhésion de la société gouin au nouvel ordre économique notamment l'économie de marché, les migrations eurent d'importantes répercussions socioculturelles. En effet, elles furent à l'origine de profondes transformations de cette société à travers l'apport d'idées et de modèles nouveaux. Il y a eu une sorte d'accélération de la transformation de la société traditionnelle du fait des migrations. Les symboles de la virilité qui étaient la houe, le couteau, l'arc, le carquois et la flèche ont été remplacés par la bicyclette à rétroviseur. La considération et l'ascension sociale très liées à l'âge connurent des mutations. Désormais, le pouvoir est à l'argent. Les migrants revenaient au village avec un pouvoir d'achat relativement élevé. Ils construisaient des habitats en tôles et s'habillaient un peu comme les gens de la ville. Ils prenaient en charge les dépenses de mariage et de funérailles de leurs proches parents. Ce faisant, ils étaient plus en vue, avaient de l'audience et de la considération au

sein de la société. La réussite sociale des premiers migrants eut un effet de contagion et par la suite la migration devint un effet de mode à telle enseigne que celui qui ne réussissait pas à prendre le chemin de la Côte d'Ivoire durant toute son existence, était considéré selon les propos de Madeleine Père comme « un affreux poltron, un sauvage méprisé des autres (...) » (M. Père, 1988, p. 372). En pays gouin, en plus d'être un effet de mode, les migrations furent pour certains jeunes gouin un moyen de résistance au système matrimonial¹⁸. En effet, des jeunes gens qui ne voulaient pas se séparer après la première union (le *dɔrru*), optèrent pour la fuite en Côte d'Ivoire (M. Dacher, 1987). Cette fuite à l'étranger qui n'est rien d'autre qu'un moyen de résistance au système matrimonial gouin, donc à la tradition de ce peuple, suppose au préalable un début de changement de mentalité. Désormais, des jeunes hommes et filles *ciraamba* passent outre les dispositions coutumières sans même craindre le courroux des forces invisibles immanentes. Le désintérêt de certains Gouin vis-à-vis du rite de *dogo* s'inscrit donc dans ce contexte de changement de mentalité mais aussi de défiance des forces invisibles immanentes.

Un autre facteur important qui permet de comprendre la disparition de l'initiation au *dogo* dans certaines localités gouin est l'avènement d'un « prophète » à Sinématiali (Korogho) en République de Côte d'Ivoire en 1963-1964. L'apparition de ce « prophète » eut des répercussions sur les pratiques culturelles gouin. Dans la plupart des villages gouin, des gens abandonnèrent les rites et jetèrent les objets ayant un lien avec la religion du terroir au profit de la religion musulmane prêchée par « le prophète Moussa » de Sinématiali¹⁹. En dépit du caractère éphémère de l'adhésion des *Ciraamba* à ce culte, nous pensons qu'il a

¹⁸ Le système matrimonial gouin comprend 02 étapes : la première est le *dɔrru* ou mariage provisoire et la deuxième le *cacɛnni* ou mariage définitif. Dans le cadre du *dɔrru*, la jeune fille vit une union provisoire avec un jeune homme qu'elle aime. Quelque temps après, la même jeune fille est reprise au jeune homme et donnée à un mari coutumier qui avait demandé sa

main parfois même avant sa naissance ou juste à sa naissance (c'est le *cacɛnni*).

¹⁹ Fayama Dan, Patriarche du village de Gouindougouba, entretien réalisé le 20-09-2016 à Gouindougouba

opéré des mutations socioculturelles en leur sein.

Nos propos ne contredisent pas forcément ceux de l'ethnologue français Suzanne Lallemand qui dit :

Après une adhésion éphémère à un culte prophétique de Côte d'Ivoire, les Gouin ont repris leur pratique traditionnelle avec une ferveur accrue. L'islam, le christianisme, le protestantisme présents depuis plusieurs décades dans la région entament difficilement les cultes locaux (S. Lallemand, 1970, p. 104).

Le texte de cet auteur décrit la situation générale du pays gouin. A Gouindougouni et Gouindougouba comme l'a souligné le patriarche Dan Fayama, ce culte prophétique est comptable dans la disparition des rites comme le *dogo*.

2.2.2. Un rite d'initiation au *dogo* émoussé

Le second constat que nous pouvons faire après l'examen du tableau ci-dessus, est que dans la plupart des localités le rite de *dogo* a traversé le temps. Mais, ce que le tableau ne mentionne pas est que ce rite a été fortement émoussé dans tous les villages. Cette mutation du *dogo* est visible à plusieurs niveaux. On a d'abord la simplicité du rite à partir des années 1970. Voici ce qu'en dit le révérend père Marcel Chanal :

L'initiation comportait la vie en brousse pendant plusieurs semaines, comme le font encore leur voisin lobi. Or dans l'espace de la vie d'un homme de 75 ans, lorsqu'il était enfant, l'initiation avait lieu en brousse et durait 03 jours(...). Actuellement, elle a lieu dans une saison. Les cérémonies se font le soir vers 05 heures pour se terminer à l'aube le lendemain. Mais on commence à les réduire à quelques heures au cours de la matinée parce qu'on craint qu'il arrive quelque chose aux enfants durant la nuit. (M. Chanal, 1978, p. 8).

Lorsque l'on médite sur le texte du père M. Chanal, on constate qu'il contient de précieuses informations sur les mutations du rite d'initiation au *dogo*. Avant la pénétration coloniale, en effet, le rite durait plusieurs semaines. Jusqu'en 1915, de plusieurs semaines, il est passé à une durée de trois

jours. A la fin des années 1970, il se faisait en 12 heures au plus. A partir de la fin des années 1970, il commençait à se réduire à quelques heures. De ce qui précède, on constate que ce rite est passé à une durée de plusieurs semaines à quelques heures en moins de 80 ans. L'action conjuguée de la colonisation (avec son corollaire de modernisme), de l'islam et du christianisme permet de comprendre ces transformations de ce rite. N'eut été le conservatisme des *Ciraamba* (S. Lallemand, 1970), le rite d'initiation au *dogo* disparaîtrait complètement dans la plupart des localités. Le *dogo* n'a donc pas totalement disparu mais il a été fortement émoussé à travers la faible mobilisation qu'il occasionne. D'ailleurs, la faible mobilisation ou audience de ce rite d'initiation est à notre sens le deuxième signe visible de sa mutation. La grande mobilisation des membres de cette communauté ethnique autour de ce rite appartient bel et bien au passé. Si avant la fin des années 1990, cet impact était peu visible du fait de la double pratique religieuse, à partir des années 2000, les agents propagateurs de l'islam et du christianisme sont omniprésents dans les villages *ciraamba*. Les prêches ajoutés à leur présence physique à travers l'érection d'églises et de mosquées au village, constituent une sorte de pression qui amène certains musulmans et chrétiens gouin à rompre le contrat qui les liaient aux puissances invisibles immanentes à travers le rite de *dogo*.

Comme on le constate, le rite d'initiation au *dogo* a connu bien de mutations. L'apparition de nouveau type d'acteurs est aussi une de ses mutations.

2.2.3. La résistance du *dogo* aux mutations sociales

Le *dogo* en tant que rite d'initiation est un des fondements de la société *cerma*. Ses acteurs sont les personnes qui sont chargées de son organisation mais aussi de son exécution. Avant la pénétration coloniale et l'avènement des religions universalistes, les acteurs de ce rite étaient les adeptes à part entière de la religion du terroir gouin. Cela se comprend aisément dans la mesure où le rite de *dogo* n'est qu'un aspect de la religion du terroir

dans laquelle le culte des ancêtres tient une place centrale. Du fait du modernisme inauguré depuis la période coloniale mais aussi des religions du Livre, il y eut une certaine mutation au sein des acteurs de ce rite en pays gouin. Lors de nos enquêtes orales, nous avons, en effet, constaté que certains acteurs de ce rite étaient des adeptes à part entière de la religion du terroir. Ce constat a été fait dans les villages de Soubakaniédougou (le chef de village et ses notables), Gouindougouba (le prêtre Fayama Dan), Bounouna (le chef de village et ses notables)... Par contre, d'autres acteurs de ce rite s'adonnent non pas au syncrétisme²⁰ mais à la double pratique religieuse²¹. Lorsque nous arrivâmes, en effet, en septembre 2016 chez le chef de canton de Diarabakoko, nous vîmes accrocher sur le mur de sa maison une grande croix en bois. Dans les échanges, il dit être un chrétien mais lors des différents rites (notamment de *dogo*) inhérents à la religion du terroir, le christianisme entrait en hibernation²². Pour le chef de canton de Bounouna : « Le chef de canton peut être musulman ou chrétien mais devant les coutumes comme le rite de *dogo*, il met tout de côté ²³ ». A Niangoloko, lors d'une enquête groupée avec le chef de village et ses notables, le même constat a été fait. En juillet 2016, lors de nos échanges, ces garants de la religion du terroir disaient être aussi des adeptes du christianisme²⁴. Au regard de ces propos et constats faits sur le terrain, on constate que l'une des mutations du rite de *dogo* est l'apparition d'acteurs nouveaux aux comportements dualistes. C'est ce que les anthropologues appellent la double pratique religieuse. Ici comme ailleurs, la conversion au christianisme ou à l'islam n'a pas empêché des fidèles des religions universalistes de prendre part à ce rite. Il y a donc une difficulté d'imprégnation de la foi chrétienne et

musulmane chez certains fidèles en pays gouin. Le christianisme et l'islam n'arrivent donc pas répondre à toutes les préoccupations de ces fidèles. Aussi, faut-il voir dans l'attitude de ces acteurs une manière de s'adapter au nouveau contexte socioreligieux. En effet, dans une société fortement islamisée et christianisée, l'étiquette chrétienne ou musulmane semble être une nécessité. Le comportement de ces acteurs n'est pas différent de celui d'un nombre important de chrétiens et de musulmans africains. C'est pourquoi, nous pensons que la double pratique religieuse est l'une des caractéristiques fondamentales de l'islam et du christianisme en Afrique.

Conclusion

Au regard de ce qui précède, on peut dire que les *Ciraamba* ou Gouin sont une société matrilineaire vivant à l'ouest du Burkina Faso. Au sein de ce peuple, l'institution ancestrale tient une place de premier plan du fait que les ancêtres sont omniprésents dans la vie des membres de cette communauté ethnique. C'est de ce rôle incontournable que le rite d'initiation au *dogo* tire toute sa légitimité et son importance. Pendant la période coloniale, des religions du Livre comme le christianisme et islam ont été diffusées en pays gouin. Elles ont été de véritables facteurs de mutations socioculturelles au sein de ce peuple. Toutes les institutions traditionnelles dont le rite d'initiation au *dogo* ont ressenti les effets de ces religions universalistes et du modernisme. Dans les localités comme Kossara, Timperba, Gouindougouba et Gouindougouni, l'on a assisté à la disparition totale de ce rite. Dans d'autres qui sont les plus nombreuses

²⁰ Il y a une confusion notionnelle au sujet du syncrétisme. On parle de syncrétisme, lorsqu'un rite ou un culte réunit les éléments de deux cultures ou de deux religions différentes.

²¹ Le plus souvent ce que l'opinion publique appelle syncrétisme, c'est en réalité la double pratique religieuse. On parle de double pratique religieuse, lorsque les mêmes fidèles se retrouvent adeptes de deux religions différentes en participant aux rites de la religion du terroir et d'une religion révélée. Ces types de fidèles chrétiens ou musulmans vont à l'église ou à

la mosquée mais aussi prennent part aux rites en lien avec la religion du terroir au village.

²² Karama Dan Paul, chef de canton de Diarabakoko, entretien réalisé le 14-09-2016 à Diarabakoko.

²³ Soma Sakoulba Brahima, chef de canton de Bounouna, entretien réalisé le 24-08-2016 à Banfora.

²⁴ Hema Baba Jean Frederick (chef de canton de Niangoloko), Soma Gnambia Adrien (notable) et Hema Fiébako Timothée (notable), entretien réalisé le 23 juillet 2016 au secteur 1 de Niangoloko.

numériquement, le *dogo* en tant que rite n'a pas disparu mais est complètement émoussé. Il a été non seulement simplifié mais aussi n'a plus d'audience comme auparavant. Parmi ses

acteurs, certains se sont adonnés à la double pratique religieuse.

Références bibliographiques

- CHANAL, Marcel.(1978).*Les significations des noms personnels chez les Cirama de Haute-Volta*, Mémoire de maîtrise, Paris : EHESS.
- DACHER, Michèle. (1984).« Génies, ancêtres, voisins : quelques aspects de la relation à la terre chez les Ciranba (Goin) du Burkina Faso », *Cahiers d'Etudes Africaines* 94, XXV-2, pp.157-192.
- DACHER, Michèle.(1985).« Dans le malheur, on ne peut pas être seul avec Dieu. De l'origine et de la nature des tinni gouin (Burkina Faso) », *Système de pensée en Afrique Noire* (cahier) 8, pp.69-109.
- DACHER, Michèle. (1987).« Société lignagère et Etat : les Goin du Burkina Faso », *Genèse-Afrique* XXV (1), pp. 42-57.
- DACHER, Michèle. (1987).« Identité de groupe et identité multiple : le cas des Goin du Burkina Faso »,*Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* 9-10, pp.101-115p.
- DACHER, Michèle. (1989). « Le deuil du père en pays goin (Burkina Faso) »,*Système de pensée en Afrique Noire*9, pp.76-103.
- DACHER, Michèle.(1997).« Organisation politique d'une société acéphale : les Gouin du Burkina Faso », *L'Homme*144, pp.7-29.
- DACHER, Michèle.(1997).*Histoire du pays gouin et de ses environs*, Paris-Ouagadougou, SEPIA-ADDB.
- DACHER, Michèle et LALLEMAND, Suzanne. (1992).*Prix des épouses, valeurs des sœurs, les femmes gouin du Burkina Faso. Suivie de, les représentations de la maladie. Deux études sur la société gouin (Burkina Faso)*, Paris :L'Harmattan.
- KARAMA, Drissa Paul.(2014).*L'impact des funérailles traditionnelles sur la pratique chrétienne : cas spécifique des chrétiens évangéliques gouin dans la province de la Comoé, région des Cascades*. Mémoire de maîtrise de théologie, Burkina Faso : UFBTL.
- KI-ZERBO, Joseph.(2008).*Regards sur la société africaine*, Dakar, Panafrika.
- LALLEMAND, Suzanne. (1970).« Les noms personnels traditionnels chez les Goin de Haute-Volta », *Journal de la société des Africanistes*XL, 2, pp.103-136.
- LOUIS-VINCENT, Thomas et LUNEAU, René. (1975).*La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris : Librairie Larousse.
- PERE, Madeleine. (1988). *Les Lobi : traditions et changements (BF) T1*, Laval : Siloé.
- POISSON, Yves.(1983). « L'approche qualitative et l'approche quantitative dans les recherches en éducation. », *Revue des sciences de l'éducation*, volume 9, n°3, pp.369-378.
- POUSSOGHO, Nowenkûum Désiré et SOULAMA, Kamy. (2020), « Femme et alphabétisation en pays *cerma* (Burkina Faso), 1970-2017 », *Revue Internationale des Sciences de l'Education et de Formation* N°01, pp.76-91.
- ROUVILLE, Cécile de. (1987). *Organisation sociale des Lobi (Burkina Faso-Côte d'Ivoire)*, Paris :L'Harmattan.
- SAGNON, Marius Daouda. (1996). *Les Karaboro, les Ciramba et les Kuraba face à la conquête et la mise en place de l'administration coloniale dans la plaine de Banfora : 1898-1921*, Mémoire de maîtrise d'Histoire, Université de Ouagadougou.
- SANDWIDE, Epiphane Casimir. (1998). *Histoire de l'Eglise au Burkina Faso, Traditio, Réceptio et Re-expressio : 1899-1979*. Rome-Ouagadougou, Propaganda Fide-Evêché de Bobo-Dioulasso.
- SOULAMA, Kamy. (2007). *La place de l'Eglise catholique dans le développement socio-économique de la région de Banfora, de 1942 à nos jours(2007)*, Mémoire de maîtrise d'Histoire, Burkina Faso : Université de Ouagadougou.

- SOULAMA, Kamy. (2020). « Le société gouin du Burkina Faso à l'épreuve de l'acculturation occidentale, de 1898 à 2020 », *Revue Della/Afrique* tome 2 vol.2 n° 6, pp.188-202.
- SOULAMA, Kamy. (2022). *Les mutations socioculturelles chez les Ciraamba (Gouin) du Burkina Faso du XVII^e siècle à 2019*, Thèse de doctorat unique en Histoire, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso, 480p
- VASSALLUCCI, Jean-Louis.(1988), *Gbafô : Peuplement du site de Banfora (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Marseille : Université de Provence.