La dynamique de la croyance

Enjeux contemporains d'une ancienne cérémonie moaga

Mathieu Hilgers

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/29440>

DOI : 10.4000/lhomme.29440

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 2 mai 2007

Pagination : 131-161

ISBN : 978-2-7132-2126-2

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Mathieu Hilgers, « La dynamique de la croyance », *L'Homme* [En ligne], 182 | avril-juin 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 23 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29440> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.29440>

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_182&ID_ARTICLE=LHOM_182_0131

La dynamique de la croyance. Enjeux contemporains d'une ancienne cérémonie moaga

par Mathieu HILGERS

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2007/2 - N° 182

ISSN 0439-4216 | ISBN 2-7132-2126-2 | pages 131 à 161

Pour citer cet article :

—Hilgers M., La dynamique de la croyance. Enjeux contemporains d'une ancienne cérémonie moaga, *L'Homme* 2007/2, N° 182, p. 131-161.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La dynamique de la croyance

Enjeux contemporains d'une ancienne cérémonie moaga

Mathieu Hilgers

“**P**OUR CONNAÎTRE l'ordre d'arrivée dans la ville, il faut suivre la chronologie de la fête des *tengsés* [...]. [Le] processus d'urbanisation a tellement métissé les populations que c'est le seul moyen de distinguer les *tengbiise* [litt. : “fils de la terre, autochtones”] des autres habitants »¹, affirmait un vieil homme alors que je tentais de reconstituer l'histoire du peuplement de la troisième ville du Burkina Faso. Lors des premières phases de celui-ci, la fête des *tengsés* semble avoir joué un rôle central dans l'instauration et dans l'organisation sociale d'une collectivité politique. Par la suite, la colonisation française transforma la bourgade en ville et lui donna le nom de Koudougou. Au cours de cette période et des années qui ont suivi l'indépendance, l'urbanisation rapide, les profondes transformations des structures de pouvoir, de l'espace et des modes de sociabilité altérèrent l'efficiencia et la signification de la fête des *tengsés*, au point que,

1. De nombreux entretiens qui ont permis la rédaction de ce texte ont été réalisés en français. À l'oral, les interlocuteurs parlent du ou des *tengsés*, alors qu'en moore le terme *tengse* désigne nécessairement un pluriel. Nous avons suivi l'usage commun, en ajoutant ou non un *s* dans la transcription du terme selon que ce pluriel en moore était utilisé comme pluriel ou singulier en franco-burkinabè.

————— J'adresse mes remerciements à Michel Izard pour ses précisions et à Pierre-Joseph Laurent pour son commentaire sur une première version de ce texte. Le travail présenté ici est fondé sur 232 entretiens dont 90 environ spécifiquement consacrés à l'histoire de la ville de Koudougou (Burkina Faso) et aux ressources culturelles. Ces versions orales ont été comparées aux rares traces écrites traitant de l'histoire de Koudougou stockées dans les archives du diocèse de Koudougou, les archives du Centre de recherche scientifique et technologique de Ouagadougou et les Archives nationales du Burkina Faso. Outre la littérature scientifique publiée, la totalité des travaux détenus par l'université de Ouagadougou (essentiellement des thèses et des mémoires) qui concernent Koudougou a été analysée. Enfin, les études menées pour la commune ou pour des centres de coopération ont, elles aussi, fait l'objet d'une minutieuse attention.

pendant un long moment, la cérémonie n'eut plus lieu. Mais les derniers bouleversements qui ont agité l'agglomération semblent à l'origine d'un intérêt renouvelé pour ces ressources culturelles et bien que, contrairement à d'autres régions, la fête n'ait plus lieu aujourd'hui, les *tengsés* restent bel et bien au cœur des conflits contemporains ou, au moins, y servent de prétexte. Ce phénomène souligne à quel point l'intérêt de l'anthropologie urbaine pour les flux (culturels, économiques, migratoires), la globalisation ou pour l'innovation sociale engendrée par les nouvelles technologies ne doit pas jeter dans l'ombre la force de détermination de l'histoire locale et des rapports sociaux qu'elle sédimente.

Entre 1998 et 2000, des troubles perturbèrent la ville. Après l'assassinat par le pouvoir de Norbert Zongo, journaliste d'investigation ressortissant de Koudougou, différents groupes politiques s'opposèrent dans la violence : manifestations, agressions, incendies de véhicules, de domiciles, de bâtiments publics ponctuèrent le quotidien de la localité et du pays (Hilgers 2006a, 2006b). C'est aussi durant cette période que débuta une opération de lotissement grevée de multiples irrégularités et qui, à l'heure actuelle, est toujours en cours (Hilgers 2005, 2007a). Ces événements à l'origine de nombreux conflits ont renforcé l'usage d'une argumentation liée à l'autochtonie et ont attisé les polémiques entre les principaux quartiers de la ville qui revendiquent le statut de primo arrivant (Hilgers 2007b). Comme l'ont récemment rappelé Richard Kuba, Carola Lentz et Claude Somda, « dans bien des sociétés, la tradition est en relation avec une autre forme de mémoire collective : les règles de la vie commune, les hiérarchies internes et externes et, avec celles-ci, les droits d'accès à la terre et aux autres ressources sont souvent inscrits dans une grammaire rituelle où les protagonistes exécutent communément certains rituels publics pour le bien-être de la localité [...]. Ainsi des sacrifices réguliers et visibles pour toute la communauté locale rappellent le statut de l'exécutant et, puisque celui-ci n'est qu'un représentant de son groupe, par extension, la position de son lignage » (2003 : 10).

Dans ce contexte mouvementé, les *tengsés*, élément essentiel de la structure identitaire moose traditionnelle et de l'institution du politique à l'échelle locale, sont sortis de l'oubli et ont concentré sur eux l'attention des principaux groupes qui fondèrent la ville. L'étude de l'évolution de la fonction et de la signification des pratiques symboliques liées aux *tengsés* semble indispensable pour comprendre, au-delà de ses divisions internes, la consolidation de cette collectivité politique urbaine. Afin de cerner la portée contemporaine des *tengsés*, il convient de rappeler le rôle qu'ils jouèrent dans le passé et de reconstituer le rite cérémoniel qui leur fut consacré. Cet article propose quelques pistes de réflexions sur l'évolution de cette croyance dont le régime symbolique et la dimension politique ont été

centraux dans l'élaboration d'un collectif d'appartenance qui, malgré la croissance démographique et la transformation des modes de gestion politique et de sociabilité, se maintient aujourd'hui à l'échelle de la ville.

Qu'est-ce que les *tengsés* ?

Quand les premiers migrants décident de s'établir sur un espace et d'y fonder un village, ils commencent par débroussailler la zone, chasser les bêtes sauvages, puis installer un autel qui leur permettra de bénéficier de la protection de la terre et que l'on appelle à Koudougou : *tengsés*. Cet autel sur lequel se pratiquent les sacrifices soude la communauté et lui permet de vivre en harmonie avec les forces de l'invisible². En moore, la langue des Moose, *tengsés* est le pluriel de *tenga* qui signifie « terre », mais aussi « village ». Le terme *tenga* recouvre une signification topographique, spirituelle et rituelle. Il circonscrit l'espace auquel est rattachée la communauté. Il renvoie à *Tenga* (litt. : « la terre »), divinité des gens de la terre (*tengdemba*)³, et, par là, aux forces chtoniennes et aux ancêtres fondateurs (*kiima*, pl. *kiimse*). Enfin, employé au pluriel, à Koudougou, le terme désigne un culte dont le symbolisme rappelle les origines de la communauté, plus spécifiquement sa fondation à travers la civilisation d'un espace sauvage, l'instauration d'un lieu de vie commun et partagé. Ce culte s'opère sur les *tengsés*, l'autel sacrificiel fondé lors de l'installation du premier groupe dans la zone qui deviendra, plusieurs générations plus tard, la troisième ville du pays. Ainsi, la signification du terme *tenga* s'ancre dans des représentations mythoreligieuses, mais aussi politiques, établies en référence à la « terre » et à l'histoire du peuplement. La terre constitue le premier support d'une identification commune et mythique à une divinité et au(x) fondateur(s) à l'origine de la communauté. Cette dimension collective et identitaire se manifeste dans toute sa vigueur lors de la fête des *tengsés*. La terre est au centre d'un culte qui renforce l'union d'une collectivité composée par *Tenga*, les fondateurs et les différents groupements humains qui en sont membres.

Comme l'a montré Jean-Marie Kohler, dans le système de pensée moaga, « la terre, qui est à l'origine de toute abondance, est aussi une puissance dangereuse intervenant directement dans différentes formes du contrôle social. Toute offense faite à la terre entraîne les sanctions les plus graves, c'est-à-dire, la dégénérescence des forces vitales : maladies et stérilité, puis les calamités naturelles » (1971 : 141). La terre est à la fois un

2. Dans d'autres régions, cet autel sacrificiel est appelé *teng kugri* (pl. *tenga kuga*), dans la variété du moore parlé à Koudougou, il est appelé *tengsés*.

3. Terme qui signifie aussi « autochtone ».

espace de fertilité et un espace de sépulture, c'est en elle que l'on enfouit les morts (*kiimsé*) qui, sous une autre forme, poursuivent leur existence. Elle est globalement liée à « la production sociale en général, qu'elles qu'en soient les déterminations, elle est la garantie de l'ordre du monde et de l'ordre de la société [...] [La] terre est à elle-même sa propre légitimation dans son immanence au monde » (Izard 1992 : 133). Lorsque les hommes l'occupent, ils la souillent par leurs activités (sexuelles, agricoles, funéraires, d'habitations, etc.) et par leur présence. Comme le rappelait Luc de Heusch : « les rites sacrificiels ont souvent pour fonction de restaurer la condition physique normale de l'homme, sa santé ou son statut, compromis par une "faute" » (1986 : 19). C'est, en quelque sorte, pour purger cette souillure et pour protéger la communauté qu'est instauré l'autel de terre. Il constitue un médiateur sacré auprès duquel, avec des sacrifices, il est possible de procéder à des demandes afin d'assurer la fertilité, la santé, les récoltes, la pluie, etc. Mais la terre a ses exigences et l'homme qui ne respecte pas les interdits (ne pas avoir de relations sexuelles dans la brousse ou sur la terre, ne pas tuer ses enfants, ne pas voler une femme déjà prise, etc.) s'expose à ses sentences. Dès lors, par extension, les *tengsés* constituent un élément central dans l'exécution d'une justice, immanente à la terre, qui touche chaque habitant et qui n'est pas commandée par les vivants. Lors des conflits qui les opposent, les membres de la communauté peuvent, à leurs risques et périls, s'en remettre au jugement ordalique des *tengsés*, par exemple, en exécutant un sacrifice au cours duquel la position de l'animal lors de son trépas désigne le coupable.

Les *tengsés* sont au cœur de différents rites sacrificiels. Ces rituels peuvent concerner le bien-être individuel (la santé ou la fertilité) ou le bien-être collectif (la pluie ou les récoltes) mais, d'une manière ou d'une autre, ils visent toujours la préservation, le renforcement et la reproduction du groupe. Luc de Heusch avait déjà montré, en suivant les théories de Hubert et Mauss (1899), que, dans le sacrifice, il importe que « la "chose" donnée [soit] mise à mort pour agir sur les puissances invisibles, pour que la vie se perpétue » (De Heusch 1986 : 310). Dans un environnement infesté de bêtes sauvages et peuplé de génies où la sécurité des uns et des autres dépend de leur appartenance à un collectif soudé, il semble logique que la principale cérémonie consacrée aux *tengsés* réunisse l'ensemble de la communauté.

La fête des *tengsés* avait lieu à un rythme régulier (tous les trois ans selon certains informateurs), rassemblait les principaux groupes liés à la fondation de la communauté autour d'un rite sacrificiel et contribuait à (l')assurer (de) sa perpétuation. La ritualisation et la symbolique de la fête

renforçaient le sentiment d'appartenir à un collectif qui dépasse les différents groupes qui le composent, et d'exister en communauté tout en consolidant le pacte d'alliance, l'entente et la communication entre les groupes installés sur le territoire⁴. Elle atteignait son point d'orgue lors du sacrifice du bœuf. Principe « de conjonction et de disjonction d'espaces » humains et non humains, visibles et invisibles (*Ibid.* : 329), le sacrifice rappelait aussi l'existence d'un espace communautaire composé de quartiers. Il consolidait lui aussi la cohésion du tissu social à travers un partage de l'animal abattu qui correspondait à un partage topographique, à une division du travail culturel et à des rapports de pouvoir. Ainsi, comme l'écrit Bataille, « sacrifier n'est pas tuer, mais abandonner et donner. La mise à mort n'est qu'une exposition d'un sens profond » (cité in *Ibid.*). La fête des *tengsés* permettait de manifester la collectivité au monde, de la rendre publique pour ses membres, de renforcer leur adhésion à celle-ci et d'assurer la répartition des pouvoirs qui la gouvernent.

Les *tengsés* constituent donc un élément central dans la régulation sociale et symbolique de la collectivité. Ils jouent également un rôle juridique. Ils incarnent, dans l'espace où s'étend leur autorité, l'instance de justice qui permet de fonder le droit selon un double principe de séniorité : séniorité du lignage primo arrivant et séniorité au sein de ce lignage. Le *tengsoba*, litt. « le maître de la terre » (*tenga* : « terre », *so* : « posséder, avoir une maîtrise sur »), est chargé de la gestion des *tengsés* mais il n'est pas, en tant que tel, leur maître⁵. Ce sont eux qui veillent, à travers lui, à l'application des principes de justice promulgués par les ancêtres et par la nature

4. Avant l'arrivée des colons et, d'une certaine manière, encore de nos jours, l'unité identitaire référentielle est le quartier (*saksa*, pl. *sakse*) : « Le village (*tenga*) est divisé en un certain nombre de quartiers [...] qui sont des unités résidentielles lignagèrement homogènes correspondant, en général, à des segments localisés de patrilignages maximaux (*buudu*). À son tour, le *saka* est subdivisé en *yiya* (sg. *yiri*), unités lignagères intermédiaires qui sont des groupes de descendance de faible profondeur généalogique. Enfin, le *yiri* est subdivisé en *zakse* (sg. *zaka*), lignages minimaux qui constituent les unités familiales de base de la société mossi. *Saka*, *yiri*, et *zaka* sont des divisions segmentaires du *buudu* ; à chaque niveau de segmentation institutionnalisé correspond un doyen : *buud kasma*, *sak kasma*, *yir kasma* et *zak kasma*. Seul parmi ces unités lignagères, le *saka* est une unité pertinente pour l'analyse de l'organisation spatiale et politique du village » (Izard 1971 : 157). Les limites du quartier sont fixées par l'espace occupé par le lignage qui le compose. « Unité de peuplement par excellence » (Izard 2003 : 82 ; Gruénais 1985a : 220-222), le quartier détermine et manifeste l'identité collective d'un groupe. Jusqu'à aujourd'hui, dans les villes moyennes, on peut facilement identifier les quartiers aux grandes familles qui les occupent.

5. Il ne faudrait pas occulter les dimensions économiques de la fonction du *tengsoba* : « Il répartissait les parts lorsqu'un éléphant était abattu sur le territoire du *tengpelem* [l'étendue sur laquelle il exerce son autorité] et avait le droit à l'une de ses défenses ; il avait droit à une part des produits de la chasse et de la pêche, ainsi qu'à tout fer de *daba* [houe en dioula] ou faucille trouvés abandonnés en brousse, les membres de sa famille pouvaient récolter à leur guise les fruits des nérés situés sur le *tengpelem*. De nos jours il n'y a plus d'éléphants [...] et les autres droits sont tombés en désuétude » (Imbs 1982 : 100), à l'exception de certaines prérogatives foncières puisqu'il était aussi chargé d'indiquer la terre que pouvait occuper et cultiver un nouvel arrivant.

et, lui, à travers eux, qui veille sur l'entente entre la communauté et les forces de l'invisible. Le *tengsoba* coordonne les rites sacrificiels visant à régler la dette originelle que la communauté a contractée en s'installant sur la terre et qu'elle perpétue en lui faisant subir la violence permanente de sa présence. Cette dette est immuable : les hommes continuent à demeurer sur la terre et le sacrifice dans son principe même « maintient et réaffirme la coupure entre le territoire des hommes et celui des esprits » (De Heusch 1986 : 309). Le *tengsoba* est un médiateur entre la terre et la communauté. Sa position le soumet à un mode de vie exigeant, même s'il est, aujourd'hui, plus relâché en milieu urbain. Il ne détermine pas pour les *tengsés* le bien ou le mal, ne décide pas officiellement qui peut, ou non, s'installer sur le territoire car, formellement, il n'est qu'un médiateur capable de transmettre le sens de leur volonté. Cependant, en tant qu'il en est le responsable au sein de la communauté des hommes, face au pouvoir politique, le *tengsoba* représente un contre-pouvoir spirituel qui impose de vivre dans le respect de certaines règles. Le maître de la terre a en charge la prévention de la discorde, la préservation de l'ordre symbolique et social, la désignation des espaces où s'installeront les étrangers et était, de ce fait, un chef avant l'instauration d'un système de chefferie politique durant les conquêtes moose. Car, même si son premier mode de traitement resta longtemps le domaine cultuel, on voit bien que la relation à l'espace a déjà ici un caractère profondément politique. Par ses compétences, le maître de la terre est chargé de veiller à la bonne entente entre les hommes et les forces de l'invisible, mais il doit aussi veiller à la solidarité des hommes qui composent la communauté et assurer le maintien des principes qui permettent sa reproduction.

Pour assurer sa survie et sa prospérité, une communauté doit obtenir la clémence de la terre mais elle doit également être capable de fonctionner dans l'entente et de faire rester les hommes, première richesse pour le développement et la sécurisation du groupe contre des ennemis humains ou non⁶. Un proverbe moaga exprime bien cette idée : « ce n'est pas par le nombre de naissances qu'un village ou un pays prend de l'importance, mais plutôt par l'installation de nouveaux venus, d'étrangers » (Kohler 1971 : 150). Les *tengsés*, l'autorité et la puissance du *tengsoba* sont des outils essentiels à la réalisation de cet objectif.

6. La nécessité de faire rester les hommes a souvent été soulignée (Kopytoff 1987 ; Gonnin 2000 ; Jacob 2002 ; Kuba 2003).

L'union fait la force. Les hommes sont donc la première richesse pour fortifier une communauté en lutte contre un univers hostile, infesté de bêtes sauvages, de barbares et de génies. L'élaboration d'une société fondée sur des bases intégratives est rendue possible, ou tout au moins facilitée, par l'usage d'une coutume qui aide à garder les hommes de passage, qui les intègre à la famille déjà résidente, notamment en leur attribuant des rôles dans la gestion sociale. Si l'on en croit Igor Kopytoff (1987), au moment où les hommes constituaient des ressources rares, la coutume et la tradition avaient pour fonction plus ou moins consciente d'élargir la taille du groupe. Elles étaient conçues, partiellement au moins, comme des ressources manipulables contribuant à la fondation d'un collectif qui au fil de sa croissance allait prendre l'allure d'une communauté politique⁷. Lorsque le groupe grandit en nombre, comme l'ont montré les travaux classiques de Maine et de Morgan, la parenté de sang ne peut demeurer son principe organisateur, la communauté de territoire préside alors à la régulation du collectif (Maine 1861 ; Morgan 1885 [1877] ; Evans-Pritchard & Fortes 1940). Le passage des *tengsés* matérialise l'union des groupes dans un rapport à la nature et aux ancêtres mais aussi dans un espace territorialisé. Il façonne ainsi leur appartenance à une communauté qui partage des valeurs et qui s'ancre dans une union rituelle, spirituelle, spatiale et matérielle. À travers un système extrêmement codifié, les *tengsés*, originellement gérés par une unité lignagère, transitèrent d'un groupe à l'autre. La plupart du temps, cette circulation privilégiait les nouveaux arrivants même quand ceux-ci n'étaient au départ que de passage dans la région. En leur attribuant la responsabilité de cette ressource culturelle, les donateurs les intégraient par une voie prestigieuse et les obligeaient d'emblée à exercer une fonction active pour le maintien, l'extension et la consolidation du groupe.

Par ce rôle joué au moment de la fondation puis de l'élargissement de la collectivité, ces ressources culturelles constituent le premier élément d'un patrimoine commun. Le rôle et la place de chacun des membres du collectif dans le rituel de la fête des *tengsés* deviennent alors fondamentaux

7. Dans son analyse, Igor Kopytoff se penche sur les premières étapes du processus par lequel émerge un nouvel agencement politique. Selon lui, la pluralité des régimes politiques découle de « the essence of the frontier as a historical phenomenon lies in this : once outsiders have defined an area as a frontier and have intruded into it in order to settle in it, there begins a process of social construction that, if successful, brings into being a new society » (1987 : 25). On doit à Jean-Pierre Jacob (2004, 2007) un usage stimulant des travaux de Kopytoff en terrain burkinabè. Cet auteur montre comment chez les Winye l'installation d'un autel de terre permet, entre autre, « d'aider à la construction d'une cité économique et politique » (2004 : 34).

car ils révèlent la position des groupes dans l'espace social composé par la communauté. Dès lors, sans qu'ils puissent pour autant faire l'objet d'une lutte, les *tengsés* acquièrent une haute valeur politique. En principe, leur rôle dans la cohésion du collectif d'appartenance, rappelé lors de chaque cérémonie, interdit qu'ils puissent faire l'objet de disputes. Cependant, avec le temps, les forces des différents groupes évoluent, le maintien et le rappel dans le rituel des positions de subordination ou de domination distinctes de l'état réel des forces en présence cristallisent les tensions latentes. Comme le montre Jean-Pierre Jacob (2004), poursuivant la réflexion d'Igor Kopytoff (1987), et comme nous allons le voir ici, les conflits pour le contrôle du pouvoir n'apparaissent qu'à un certain stade du développement de l'organisation sociale. Lorsque l'abondance fait place à la pénurie des ressources, et que les hommes sont en nombre suffisant, alors la communauté assurée de sa reproduction peut s'offrir le luxe du conflit. Sous cet angle, une fois encore, les *tengsés* sont au cœur de la régulation sociale et de l'organisation politique. Ils en révèlent le sens profond et l'évolution.

La circulation d'une ressource culturelle

Les avis concernant l'ordre d'antériorité des quartiers dans la ville restent partagés. Néanmoins, un travail méticuleux laisse penser que, pour de nombreuses raisons, Issuka est vraisemblablement le premier quartier de Koudougou (Hilgers 2007b). Partant de cette hypothèse, l'extrait d'un récit du *tengsoba* de ce quartier souligne, plus concrètement, à quel point il est important d'augmenter la population pour renforcer la communauté :

« Alors qu'ils étaient installés depuis peu, la femme de celui [le doyen] d'Issuka [...] rencontrait souvent un chasseur en brousse. Il lui donnait un morceau de viande lorsqu'elle allait chercher de l'eau au marigot. Un jour, il a demandé à sa femme d'où venait la viande et elle lui dit qu'il y avait un petit cours d'eau où un chasseur venait s'abreuver [...]. Le mari leur dit de le faire venir. Il a pris l'homme et l'a mis dans son cœur. Il a demandé au chasseur de prendre une fille, celui-ci refusa car il avait déjà été généreusement accueilli et il outrepasserait la convenance en acceptant, mais l'autre insiste et lui dit de prendre une fille et d'aller sous l'épineux [litt. : *gouhanguin* qui donna le nom au quartier ainsi fondé]. Il s'entendit avec le chasseur en brousse et lui donna une de ses filles [...]. Une fois installé le chasseur venait souvent boire, il donnait de la viande à nos femmes » (le *tengsoba* d'Issuka, 2004).

Un chasseur de passage s'arrête, il est « mis dans le cœur » du doyen, intégré à la famille. La communauté s'élargit. Le chasseur fondera le quartier Gouhanguin. La population d'Issuka était déjà responsable du culte du *siko*, les masques, et il semblait difficile à son doyen d'assumer correctement la gestion de deux cultes de cette ampleur (le *siko* et les *tengsés*)⁸.

8. Sur le *Siko*, on verra Vinel (1998, 2000a, 2000b) et Schweeger-Hefel (1980).

Peu de temps après, les *tengsés* quitteront Issuka. Outre l'alliance par la parenté, en donnant une responsabilité cultuelle aux nouveaux arrivants, Issuka leur impose de demeurer à leur côté et renforce ainsi la communauté. L'usage de la ressource cultuelle est, en partie, conçu pour faire rester les hommes de passage. À leur tour, les habitants de Gouhanguin tomberont nez à nez avec un étranger et lui proposeront de l'héberger. La fille du responsable des cultes de Gouhanguin se chargea quotidiennement de lui apporter un repas. Les *tengsés* ne resteront pas à Gouhanguin.

« Entre un homme et une femme ce qui doit arriver est arrivé, il a engrossé notre fille, alors pour ne pas chercher de problèmes, on l'a donnée en mariage et depuis ce sont nos descendants, nos neveux. Si aujourd'hui, ils sont les chefs de terre [de Dapoya] c'est parce qu'ils ont hérité de quelque chose en tant que neveu [...]. Nous, on avait d'autres choses à faire que de faire uniquement les *tengsés*. Il y a des travaux concernant nos cérémonies de *joyôre* [qui concerne les *joyôse*] [...]. On a uniquement donné les *tengsés* à nos neveux, l'enfant de notre fille, car nous, à ce moment, on se promenait, nous étions des chasseurs⁹. Lui étant sur place, on lui a dit : "Tu t'en occupes". Quand quelqu'un vient implorer les fétiches, pour quelque raison que ce soit, si c'est un poulet, il n'a qu'à faire le [sacrifice] nécessaire ; mais si c'est un animal à quatre pattes, il doit attendre le retour de ses oncles car il n'a pas le droit de tuer un animal à quatre pattes. Lorsque nous revenons [...], il fait le compte rendu et nous faisons les cérémonies pour les animaux à quatre pattes. Il n'a pas le droit de franchir le stade du poulet : c'est sa limite. Le couteau est déposé chez lui mais il ne peut pas l'utiliser pour les animaux à quatre pattes. Cependant, il suffit qu'un bébé de Gouhanguin soit là, il met le couteau dans sa main, il reprend le couteau et tue l'animal. À ce moment là, c'est comme si quelqu'un de Gouhanguin l'avait tué » (entretien collectif, Gouhanguin, 2004).

Récapitulons :

« Dans le temps, Issuka a donné à ceux de Gouhanguin la gestion des fétiches d'abord pour les attirer à eux [...]. Comme ceux de Gouhanguin étaient eux-mêmes des chasseurs, ils les ont confiés à leur tour à ceux de Dapoya après le mariage afin qu'ils puissent tourner [...]. "Prends et assieds-toi pour assurer la sécurité de la ville, reste avec nous", a-t-il dit parce qu'il est souvent absent à cause de la chasse. Il a donc tout confié à celui de Dapoya » (entretien collectif, Issuka, 2004).

La thèse d'une division sociale du travail cultuel, mécanisme relativement courant dans les sociétés segmentaires, est partagée par de nombreux interlocuteurs. Pour nombre d'entre eux, elle explique la transition des *tengsés* d'un quartier à l'autre. Alors que le vol de fétiches est un préjudice courant, il semblerait, au moins au niveau interne de la communauté, que les *tengsés* ne puissent y être soumis. Le pillage des *tengsés* constituerait de fait une attaque visant la collectivité d'appartenance dans son ensemble et

9. Il faut préciser que les propos tenus contredisent l'idée défendue, notamment par Françoise Imbs (1982), selon laquelle les *joyôse* constituent le monde des agriculteurs. En réalité, on trouve parfois parmi eux des *nakombse* qui ont principalement vocation à faire la guerre.

non pas le seul quartier qui en est dépositaire. Toutefois, une autre interprétation de la mobilité des ressources culturelles semble possible. Comme le remarque Marc-Éric Gruénais, « un thème récurrent des récits de fondation des unités politiques par les conquérants est l'établissement d'une alliance entre *nakombse* et *joyôse* pour lutter contre les *ninise* » (1985b : 21). Cette alliance se traduit souvent par l'expulsion des *ninise*. Les Zongo de Gouhanguin sont des *joyôse* et le lignage Yameogo du quartier Dapoya est composé par des *nakombse*¹⁰. Ces derniers prétendent avoir chassé les *ninise*¹¹. Il est donc concevable que les *tengsés* aient été donnés à la suite d'une telle alliance. Toutefois, cette interprétation demeure incertaine. Tout d'abord, on ne dispose jusqu'à ce jour d'aucun indice historique sérieux justifiant que l'on parle de guerres opposant une alliance de *nakombse* et de *tengbiise* à des *ninise*¹². Ensuite, il est probable que les *nakombse* de Dapoya reproduisent ici un discours commun relatif aux conquêtes moose dans l'objectif d'argumenter leur antériorité sur le territoire¹³. En effet, une telle alliance n'implique pas que le quartier ait été précédé par Gouhanguin, or on va voir ci-dessous que ce point est crucial dans l'argumentation des habitants de Dapoya. Enfin, et c'est peut-être le plus important, à l'exception de faits récents, aucun des récits recueillis n'évoque de phénomènes de violence liés à la circulation des *tengsés*. Il est donc peu probable que la transmission des ressources culturelles de Gouhanguin à Dapoya résulte d'une alliance contre des *ninise*.

Paradoxalement, alors que le passage des *tengsés* avait pour fonction de renforcer la communauté, il devient aujourd'hui un prétexte à la mésentente. Au fil de l'histoire et de l'urbanisation, la force du commandement spirituel s'ébranle et le passage d'un quartier à l'autre brouille les cartes.

10. La situation des *nakombse* renvoie à une difficulté intrinsèque à l'organisation politique moaga dont l'expansion est rendue possible parce que les fils du chef ont le devoir de conquérir une région afin de devenir chef à leur tour. Cette extension finit par engendrer une saturation de l'espace qui se traduit par une complexification de l'organisation politique (la majorité des *nakombse*, les hommes détenteurs du *naam* [pouvoir] par hérédité, ne sont plus que formellement des chefs potentiels car ils ne sont que fils de *nabiise*, les fils du chef [*naaba*], ou de *nakombse*). Sur ces questions on pourra, par exemple, lire avec profit Izard (2003).

11. « Les grands-parents sont partis [...] suite à un problème de chefferie [...]. Nous sommes des *nakombsés* [...]. Arrivés à Koudougou, il y avait déjà des gens, une race que l'on appelle les *ninise*. Il y avait les *ninise* et les Gourounsis... les *ninise*, eux, nos parents sont arrivés et ont pu les chasser pour résider là-bas. Ils étaient installés au centre ville de Koudougou, sur le lieu qu'on nomme actuellement Dapoya mais, il n'y a pas vraiment un repère qui subsiste pour nous indiquer où ils étaient, c'était il y a très longtemps » (Jean Yameogo, 2004).

12. Ces différentes évocations ne précisent d'ailleurs pas de quels *nakombse* (ascendance royale), de quels *tengbiise* (appartenance « ethnique »), de quels *ninise* (appartenance « ethnique ») il s'agit.

13. Cette lutte entre *nakombse* et *ninise* a été souvent soulignée (Cheron 1924 : surtout 644 ; Pégard 1965 : 31 ; Izard 1970 : 239 ; Nacanabo 1982 : 234 ; Gruénais 1983).

« Avant on connaissait l'importance des différents quartiers, maintenant tout est désordonné. Avant l'indépendance, l'entente était parfaite entre Gouhanguin et Dapoya » (Konsandinyimba Yameogo, 2004).

Aujourd'hui, dans la ville de Koudougou, chaque quartier qui a un *tengsoba*, c'est-à-dire les principaux quartiers de la ville, possède ses propres *tengsés*. Cependant, à l'exception de l'un d'entre eux, ces *tengsés* n'ont de valeur d'exercice que dans leur quartier d'origine. Qui est dépositaire des « *tengsés* centraux » dont le pouvoir s'exerce sur l'ensemble du territoire où est établie la collectivité ? Le quartier Palogo, situé à l'extérieur de la ville, et le quartier Dapoya s'opposent sur cette question. Chacun prétend être le légitime possesseur des ressources culturelles et donc du prestige symbolique et des avantages liés à cette possession. Le quartier Issuka prétend avoir donné les *tengsés* à Gouhanguin, ce que confirment les représentants coutumiers les plus influents de ce groupe. Cependant les habitants de Gouhanguin, devenu au fil de l'histoire un sous-quartier de Dapoya qui revendique son autonomie, ne les posséderaient plus. Ils les auraient cédés à Dapoya et luttent aujourd'hui pour récupérer les *tengsés* car ce quartier en ferait un mauvais usage. Les habitants de Gouhanguin reconnaissent la force des *tengsés* dont ils prétendent avoir été détenteur, mais refusent de subir la prépondérance du quartier qui en est aujourd'hui le possesseur. Cette position ambiguë est le résultat d'une volonté d'échapper à l'autorité de Dapoya tout en s'attribuant une part du prestige lié à la possession des ressources culturelles.

Carte I. Le chemin des *tengsés* dans les principaux quartiers de Koudougou (Burkina Faso)
Issuka a transmis ses *tengsés* à Gouhanguin, qui les a cédés à Dapoya. Palogo a toujours conservé ses *tengsés*.

Cette discussion s'imbrique dans une polémique autour de l'ordre d'antériorité dans la ville. Palogo, Dapoya, Issuka prétendent tous les trois être primo arrivant et aspirent ainsi à un accès prioritaire à la terre et aux privilèges symboliques attachés à ce statut. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre, d'un point de vue exclusivement stratégique qui n'épuise pas le sens de ces positions, la relation qui unit Gouhanguin et Issuka. Gouhanguin prétend avoir donné à Dapoya ($G \blacktriangleright D$) les *tengsés* reçus d'Issuka ($G \blacktriangleright D = I \blacktriangleright G \blacktriangleright D$). Si Issuka confirme avoir cédé les *tengsés* aux habitants de Gouhanguin ($I \blacktriangleright G$), alors qu'aujourd'hui ils n'en sont plus dépositaires ($\neg Gt$), il confirme que les *tengsés* ont transité par leur groupe ($I \blacktriangleright G = Gt$ au moment x). Le quartier Issuka, pour sa part, revendique le statut de primo arrivant (Ia). Si les habitants de Gouhanguin confirment avoir reçu les *tengsés* de ce quartier, ils démontrent son antériorité (si $I \blacktriangleright G$ et $G \blacktriangleright D$ alors Ia). Pour faire valoir leurs intérêts, les deux groupes sont liés à une position argumentative commune (Gt au moment $x = Ia$). Les mêmes conflits autour de l'histoire du peuplement contraignent Dapoya à défendre la position opposée ($\neg Gt$ au moment $x = \neg Ia$). Reconnaître avoir reçu les *tengsés* de Gouhanguin confirmerait leur arrivée tardive sur le territoire ($G \blacktriangleright D = \neg Da$). Trames historiques et intentions stratégiques sont inextricablement liées ; le récit de Koudougou s'écrit à travers une implacable logique dont nul ne peut clairement dissocier les unes des autres.

L'exacerbation de ces conflits par des événements récents – l'affaire Zongo et l'opération de lotissement débutée en 1998 – complique la tâche consistant à établir avec précision le moment de leur apparition¹⁴. La contradiction entre le récit de Gouhanguin et le discours dominant à Dapoya, selon lequel Gouhanguin ne leur a jamais remis les *tengsés*, en est la plus parfaite illustration. La relative flexibilité des récits autour du passé soutient l'émergence de rivalités¹⁵. Celles-ci marquent l'intérêt porté à l'histoire du collectif mais aussi la créativité liée à sa reconstruction. Alors que depuis plusieurs années, la fête des *tengsés* n'avait plus lieu et, même, que de nombreux jeunes originaires de Koudougou ignoraient sa signification, les conflits contemporains lui redonnèrent de l'importance. Les *tengsés* sont aujourd'hui au cœur des polémiques qui témoignent d'un nouvel intérêt pour ces ressources culturelles. Si les jeunes citoyens n'objectivent pas toujours leur signification, de la même manière que dans le monde occidental des païens ou des athées restent imprégnés des valeurs du christianisme, celle-ci est bien inscrite dans

14. Dans une enquête antérieure à ces événements, Namoulianiara évoque des conflits autour des *tengsés* à Koudougou (1992 : 41-42).

15. Arjun Appadurai (1981) a montré qu'il existe des codes qui circonscrivent l'espace des possibles de l'interprétation du passé.

un *ethos* collectif¹⁶. Afin de mieux cerner ce que les *tengsés* impliquent de nos jours, d'établir leur importance dans une communauté politique qui a beaucoup changé depuis les premières phases de son peuplement, il importe de décrire la fête telle qu'elle se déroulait au moment où elle occupait un rôle majeur dans la vie de Koudougou.

Reconstitution de la fête

À partir d'un corpus de plus de 90 entretiens individuels et collectifs des principaux agents et groupes concernés par l'histoire de la ville, nous avons pu reconstituer l'*hypothétique* déroulement de la cérémonie. Cette restitution permet de mieux comprendre l'usage des ressources culturelles dans l'établissement de cette communauté politique. Elle montre la position fondatrice du premier quartier de l'agglomération et suggère qu'en réalité les groupes qui forment le cœur de l'actuel collectif d'appartenance se sont solidarisés non pas autour d'un mais de deux *tengsés*.

Chaque fois que devait être célébrée la fête des *tengsés* une série de rencontres préalables avaient lieu. Dans un premier temps, le quartier Dapoya manifestait la volonté de faire la fête des *tengsés* et envoyait un délégué avertir le quartier Issuka. À son tour, ce quartier envoyait un délégué avertir le quartier Palogo. Les *tengsobaramba* (pl. de *tengsoba*) organisaient ensuite une délégation composée de deux membres – « car une seule personne ne peut pas écouter » – des principaux quartiers constituant le collectif d'appartenance qui allait devenir la ville de Koudougou : Issuka, Gouhanguin, Dapoya et Palogo. Cette délégation se rendait à Palogo, un quartier légèrement en dehors de l'actuelle ville, afin de choisir la date de la fête. Lors de cette rencontre préliminaire aucune musique n'était jouée, aucun aliment ni aucune boisson de fête n'étaient consommées. Les membres de la délégation repartaient sans avoir arrêté de moment précis pour organiser les festivités. Après sept jours, ils se retrouvaient au même endroit, toujours pour choisir une date et toujours dans la plus grande austérité. À nouveau, ils repartaient sans horaire définis et, après une semaine, pour la troisième fois, ils se retrouvaient à Palogo où ils déterminaient enfin le moment de la fête. La cérémonie des *tengsés* était fixée sept jours plus tard. Les rencontres préalables s'étaient donc sur 14 jours, et un total de 21 jours s'écoulait entre la première rencontre et la fête. Il est extrêmement difficile d'avoir des détails précis à propos de ces rencontres tant les sources se contredisent et demeurent parcellaires. Malgré leur relative pauvreté, ces quelques données portent à notre connaissance des éléments non négligeables.

16. C'est d'ailleurs autour d'un tel constat que s'articule la réflexion de Fabien Eboussi-Boulaga sur le christianisme en Afrique (1981).

D'abord, le nom des quartiers qui se réunissaient pour la cérémonie : Issuka, Dapoya et Palogo¹⁷. Ce sont les seuls quartiers aujourd'hui en concurrence dans la prétention au statut de primo arrivant. Cette prétention à l'antériorité et la place de chacun d'eux dans la fête confirment qu'il s'agit là du trio fondateur de la collectivité¹⁸. Cet élément doit être mis en relation avec trois constats que l'on peut dégager de la confrontation des différents récits de fondation (Hilgers 2007b) : 1) le fondateur d'Issuka a rencontré le futur fondateur de Gouhanguin, il lui céda les *tengsés* et celui-ci les transmet, par la suite, à Dapoya ; 2) le fondateur d'Issuka a rencontré le fondateur de Palogo, chacun d'eux avait ses propres ressources cultuelles et affirma être arrivé le premier dans la zone ; 3) aucun récit ne mentionne de rencontres entre les premiers habitants de Dapoya et les premiers habitants de Palogo à l'époque des fondations. Ces éléments éclairent d'une lumière nouvelle la succession de rencontres qui précèdent la fête. Elles semblent rejouer les étapes fondatrices de la constitution du collectif. La dramaturgie cérémonielle mise en œuvre dans ces rencontres rappelle le rôle central du quartier Issuka dans l'élaboration du collectif, un rôle confirmé par nos recherches sur l'histoire du peuplement (*Ibid.*) et par le rite sacrificiel lors de la fête des *tengsés*.

Le statut fondateur d'Issuka se traduit dans sa capacité à jouer l'intermédiaire entre les groupes, à réunir les hommes et à élargir un collectif tout en se constituant comme un point de passage obligé entre les membres qui le composent. Cette capacité de mise en relation pourrait expliquer le nombre de rencontres qui précèdent la fête. Dans un premier temps, le quartier Dapoya avertit le quartier Issuka qu'il souhaite célébrer les *tengsés*. Information d'autant plus logique qu'elle respecte la hiérarchie établie puisque ce quartier aurait reçu, par l'intermédiaire de Gouhanguin, ses ressources cultuelles d'Issuka. Lorsqu'une population s'installe sur une nouvelle terre, elle n'utilise pas de fétiches venus d'ailleurs pour le culte de la terre. Elle s'adresse directement à la terre qui va l'accueillir. C'est pourquoi certains informateurs affirment que des représentants d'Issuka doivent être présents pour rendre possible la célébration des *tengsés* à Dapoya¹⁹. En revanche, les populations d'Issuka et de Palogo qui se sont

17. Dans le système des relations entre quartiers, Gouhanguin est dans une position faible. Il n'est ni fondateur ni dépositaire des *tengsés*. En outre, il les a transmis au fondateur d'un quartier qui devint plus tard celui du premier président de la république de Haute-Volta. Si bien que, aujourd'hui, Gouhanguin est devenu un sous-quartier de Dapoya, même s'il revendique son autonomie et un statut supérieur à celui de Dapoya.

18. Nous renvoyons directement à nos travaux pour le détail des récits de fondation de ces quartiers et pour une analyse des régimes d'argumentation dans la production de l'histoire orale en contexte urbain (Hilgers 2007b).

19. Il ne s'agit pas de tous les rites liés aux *tengsés* mais de la cérémonie précisément évoquée ici.

installées indépendamment semblent avoir des ressources culturelles distinctes. C'est ce que racontent les vieux d'Issuka :

« C'est pas un fétiche qu'on a amené d'ailleurs, quand le grand-père est arrivé à Issuka, il s'est installé et a créé son fétiche [...]. Il a créé ça, il a créé son *tengsé* [...]. Celui [le fondateur] de Palogo [c'est la même chose] [...]. Nous, on est né trouvé [*rugmiké*] que les rites se font le même jour » (entretien collectif, Issuka, 2004).

Cela pourrait expliquer que, selon certaines versions, seuls Issuka et Palogo se rencontrent lors de cette première réunion. Au cours de ce conseil, Issuka avertit Palogo, un quartier allié, détenteur de ses propres *tengsés*, qu'il souhaite par l'intermédiaire de Dapoya célébrer les *tengana* (litt. « la fête des *tengsés* », cette dénomination peut laisser entendre que l'on célébrera plusieurs *tengsés*). Aucune date ne peut être arrêtée car les trois protagonistes ne se sont pas encore réunis. Issuka, point nodal de la communauté, passage incontournable du réseau d'alliance, va mettre en relation les quartiers Palogo et Dapoya, chacun détenteur de *tengsés*. Ce sera l'objet de la seconde réunion qui regroupe cette fois les représentants des trois quartiers. Cependant, au stade de cette entrevue, des salutations et des présentations, la date de célébration ne peut toujours pas être fixée, c'est pourquoi la troisième rencontre est nécessaire. Au cours de celle-ci, les trois principaux quartiers de la ville vont convenir d'un moment pour célébrer les *tengsés* et matérialiser leur alliance et leur appartenance à une même collectivité et à des croyances communes. Gouhanguin participe au moins aux deux dernières rencontres ; son rôle est secondaire mais la présence du représentant de ce groupe qui fit passer les *tengsés* d'Issuka à Dapoya témoigne de la force d'intégration des ressources culturelles du premier quartier de la ville. En effet, par le partage de ses ressources, Issuka a élargi la communauté à deux groupes (Gouhanguin et Dapoya), et en célébrant les *tengana*, il va unir ses *tengsés*, et donc les quartiers qui y sont liés, à ceux de Palogo. La gestion culturelle d'Issuka est ainsi le premier moteur de l'extension de la collectivité. L'austérité des réunions qui précèdent la fête symbolise l'aridité des périodes antérieures à l'union des trois groupes. Ce n'est que dans l'entente (autour de la date), dans la collaboration (pour la préparation de la fête) et dans l'unité de ses membres (lors de ces moments puis dans la fête) que la collectivité peut assurer sa croissance. L'abondance résulte de l'unité du groupe. Lorsque cette unité aura été symbolisée à travers le rituel, la bière de mil et la viande de bœuf, signes du prestige et de la richesse de la communauté (Izard 2003 : 75), pourront être consommées. La fête des *tengsés* exposait au monde la grandeur de la communauté en même temps qu'elle renouvelait l'alliance de ses membres et leur entente avec les forces chtoniennes. Ainsi, pour ménager la terre, durant la célébration qui pouvait durer plusieurs jours, il était interdit d'y enfouir les morts.

Les rencontres qui précèdent la fête sont relativement confidentielles mais la célébration est publique et certains habitants des hameaux voisins parcouraient des dizaines de kilomètres pour venir assister à la démonstration de l'unité et de la force du bourg le plus peuplé de la région. Chacun des trois groupes jouait, par l'intermédiaire de l'un de ses membres, un rôle précis dans l'une des trois principales étapes du rituel. Selon les dignitaires de ce quartier, le *tengsoba* d'Issuka demandait aux ancêtres l'autorisation de sacrifier l'animal. Il citait tous ses prédécesseurs jusqu'à l'ancêtre fondateur dénommé Bassenga. Le représentant du second groupe prenait ensuite le couteau pour égorger le bovin (celui de Palogo lors de la première cérémonie, de Dapoya lors de la seconde). Après avoir demandé à l'assistance si quelqu'un voulait faire le sacrifice et s'être entendu répondre par un souhait, « Dieu n'a qu'à accéder à ta demande », la bête était mise à mort. Le représentant du troisième quartier procédait alors à la découpe. Ainsi, la célébration du collectif n'était rendue possible que par la participation de tous ses membres. Les étapes du rituel étaient, en outre, entrecoupées par des interventions impliquant des sous-quartiers ou des anciens sous-quartiers ayant pris leur autonomie. Deux exemples pour en rendre compte : 1) avant le sacrifice, le représentant de Godin, un quartier rattaché à Issuka, prélevait l'eau des libations dans le *boulkiemdé*, le marigot (*bulkio*, litt. : « grand puits ») auprès duquel Bassenga, le fondateur d'Issuka, décida d'arrêter sa migration et d'instaurer la civilisation ; 2) comme on l'a vu plus haut, au cours de la cérémonie, Dapoya recevait le couteau sacrificiel de Gouhanguin, son principal sous-quartier.

« Il y a différents rôles assumés dans la cérémonie : le sacrificateur, le porte-parole et celui qui découpe. Les différents morceaux sont désignés à l'avance... Avant, on invitait les gens. Maintenant c'est fini, c'est impossible de savoir exactement comment ça se passait avant. Surtout, aujourd'hui, si on dit qu'on est les premiers et qu'on nous croit, on peut gagner à bouffer et on peut même gagner des blancs (rires)... » (Yameogo Caillone, 2004).

Aujourd'hui, la cérémonie n'a plus lieu et faute d'éléments suffisants l'analyse demeure hypothétique. Néanmoins, en dépit des conflits qui obscurcissent le passé de Koudougou, le partage de la viande à l'issue du sacrifice semble conforter notre raisonnement. Plutôt que de passer en revue l'ensemble des variations concernant l'attribution des morceaux du bœuf, nous avons retenu – cf. tableau ci-dessous – trois versions qui correspondent aux tendances majeures des récits récoltés dans les quartiers protagonistes de la cérémonie et de la polémique sur l'ordre d'antériorité des groupes²⁰. Les versions de la répartition carnée diffèrent selon l'origine des

20. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'autres versions, parfois contradictoires, dans ces mêmes quartiers.

habitants. Le premier informateur est issu de Palogo, le second de Dapoya et le dernier d’Issuka. Il faut garder à l’esprit qu’aujourd’hui chacun de ces quartiers cherche à s’affirmer comme primo arrivant.

Informateurs	ISSUKA	PALOGO	DAPOYA	GOUHANGUIN
Gandéma Guisou (Palogo)	Épaule	Cuisse, tête, peau, pattes, tripes	Cuisse	
Paul Ouedraogo (Dapoya) Le dos et les restes pour la population et les autres quartiers	Épaule	Cuisse	Cuisse, tête, peau, pattes, poitrine	Cuisse
Laurent Yameogo (Issuka) 1 ^{er} fête: Le dos pour les vieux et la population présente	Cuisse avec Gouhanguin	Cuisse, tête, peau, pattes, thorax, poitrine		Cuisse avec Issuka
2 ^e fête:	Cuisse		Peau, pattes, panse, foie, intestins Cuisse, poitrine avec Gouhanguin	Cuisse, poitrine avec Dapoya

Selon l’habitant de Palogo, à l’issue du sacrifice, les représentants de son quartier reçoivent les parties de l’animal qui attestent leur supériorité : une cuisse, la tête, la peau, les pattes. Pour l’habitant de Dapoya, en revanche, ces attributs et donc la primauté symbolique reviennent à son propre quartier. Chaque quartier gratifie l’autre d’une cuisse ce qui, en dépit de leur opposition, symbolise l’importance qu’ils s’accordent. Malgré leur divergence chacune de ces versions attribue un morceau identique au quartier Issuka, à savoir une épaule, alors que dans la plupart des autres les épaules sont attribuées à des quartiers secondaires (Burkina, Godin, Sogpelsé).

C’est dans la structure des conflits contemporains que l’on comprend pourquoi, malgré leur variation, ces deux partages ôtent systématiquement tout prestige à Issuka. Bien que la polémique concerne trois aspirants à la reconnaissance de leur antériorité, elle se structure sous deux formes opposées et récurrentes : a) Dapoya *versus* Issuka et Gouhanguin, et b) Palogo *versus* Issuka. Cette structure du conflit renvoie à la position intermédiaire et fondatrice du quartier Issuka. Jamais Dapoya et Palogo ne se sont rencontrés avant qu’Issuka ne les mettent en contact. Ces deux autres quartiers ne luttent ouvertement que contre celui qui menace réellement

leur prétention à l'antériorité. C'est la raison pour laquelle chacun d'eux lui attribue une part mineure dans le partage du bœuf. Le caractère symétrique de ce souhait de dévaluation confirme définitivement le rôle médiateur d'Issuka. Ce quartier a mis en relation des groupes qui détiennent des *tengsés* mais lui n'en possède plus. Selon toute vraisemblance, l'attribution d'une cuisse à Dapoya dans la version de Palogo et celle d'une cuisse à Palogo dans la version de Dapoya renvoient également au fait que chacun de ces quartiers est détenteur de *tengsés*.

L'opposition symétrique qui distingue la répartition carnée selon la version de Dapoya, et selon celle de Palogo, s'accommode parfaitement de la version donnée par les habitants d'Issuka. Pour eux, il existait deux sacrifices lors de la fête. Le premier avait lieu sous l'égide de Palogo, le second sous celle de Dapoya. Selon Issuka, lors du premier sacrifice, Palogo reçoit une cuisse, la tête, la peau, les pattes, le thorax et la poitrine du premier bœuf ce qui correspond aussi, à peu de choses près, à la version du partage donnée par ce quartier. Lors du second sacrifice, Dapoya obtiendrait une cuisse à partager avec Gouhanguin, la tête, la peau, les pattes, la poitrine, le foie et les intestins, ce qui correspond cette fois à la version du partage énoncée par Dapoya. Lors de chacun de ces rites, Issuka se voit attribuer une cuisse, ce qui convient mieux à son statut. L'existence de deux sacrifices coïncidant respectivement à deux *tengsés* semble plausible²¹. La célébration de cette fête consacrait donc l'union des ressources cultuelles rendue possible par Issuka. La première partie de la fête s'opérait sous le patronage de Palogo. On y tuait un bœuf, tout près du lieu où réside actuellement la famille de Norbert Zongo. Puis, le même jour, après ces réjouissances, certains continuaient et allaient tuer un animal dans le quartier Dapoya.

Quelques enseignements doivent être tirés de ce qui précède. Ce double sacrifice corrobore assurément l'existence de deux *tengsés*. L'un serait resté toujours dans le même quartier, l'autre, selon la plupart des discours sur l'histoire, à l'exception de la version de Dapoya, serait passé de quartier en quartier. Le rôle de Gouhanguin dans ce chemin suivi par les *tengsés* se confirme dans le partage du bœuf. En effet, dans la fête où Palogo prédomine, Issuka enlève une partie de son morceau pour le donner à Gouhanguin²². Cela témoigne des rapports spécifiques qui unissent ces deux quartiers. Durant la seconde fête, un partage identique aurait lieu entre

21. Une variation notable, néanmoins, est que, selon ses habitants, Issuka se retrouve à chaque fête avec une cuisse entière, ce que les versions des autres quartiers ne confirment jamais. De même, Issuka ne précise pas la part qui reviendrait à Dapoya lors du sacrifice chez Palogo et à Palogo lors du sacrifice chez Dapoya.

22. Il n'est pas problématique que l'informateur de Palogo ne mentionne pas ce partage car il fait, en quelque sorte, partie de la gestion intrinsèque au quartier Issuka.

Dapoya et Gouhanguin. Malgré le conflit qui l'oppose à son sous-quartier, ce partage est confirmé par Dapoya. Cela semble valider l'hypothèse selon laquelle Gouhanguin fut dépositaire des *tengsés*, que ceux-ci lui furent transmis par Issuka et qu'ils les cédèrent à leur tour à Dapoya.

Une dernière fois, soulignons la prudence qu'implique une telle analyse. Les témoignages exposent la représentation contemporaine d'une fête que les informateurs ont peu connue. Rien ne permet d'assurer avec une totale certitude qu'elle se passait effectivement comme cela et, surtout, qu'elle n'a pas varié au fil des ans. D'autant que de toute évidence, la narration du passé s'opère toujours au départ d'intérêts contemporains. Le rôle de la cérémonie a varié au point de disparaître, puis de réapparaître au gré des contextes.

La disparition de la fête des *tengsés*

Les fêtes rituelles participent à la manifestation de l'identité et de la hiérarchie qui régit les relations entre individus et entre groupes. Elles maintiennent et expriment à travers une tradition la mémoire collective d'un état du social. Les conflits historiques au cours desquels différents quartiers revendiquent le statut de primo arrivant avec ce que cela suppose en termes de statut et de droit font très souvent mention des *tengsés*. Nous avons évoqué les limites empiriques de notre analyse. La première vient du fait que la fête n'a plus lieu ; la seconde de l'affirmation de deux quartiers, Palogo et Dapoya, qui prétendent chacun détenir les *tengsés* les plus anciens et les plus importants de la ville. En outre, contre l'avis de Dapoya et de certains habitants de Palogo, Issuka et Gouhanguin prétendent les avoir eus en leur possession. Si le rituel témoigne de la position des quartiers dans les rapports symboliques alors que chacun affirme être le premier, on imagine sans peine qu'il est impossible d'organiser cette fête de nos jours et c'est, peut-être, une explication de sa disparition. Est-ce la seule ?

Lors de la colonisation, les populations furent déplacées pour densifier la ville naissante. Les limites des principaux quartiers se redéfinirent et s'étendirent jusqu'à se rencontrer au centre de Koudougou. En faisant de l'agglomération un pôle régional et le centre d'un cercle qui portait son nom, les Français renforcèrent l'existence d'un collectif d'appartenance qui se consolida encore avec l'intense politique urbaine que mena Maurice Yameogo, le premier président de la République de Haute-Volta, en faveur de sa ville d'origine. La nécessité de la fête des *tengsés* pour affermir ce collectif était alors, peut-être, moins grande. Par ailleurs, la densification de la population aurait rendu plus onéreuse son organisation à l'échelle de la ville. Certains informateurs pensent que ce coût engendra la suspension de la fête. Il est vrai qu'elle pouvait, parfois, réunir les populations résidant à

une dizaine de kilomètres de là. Il est également possible que cette fête ait fait l'objet d'une interdiction par les autorités coloniales afin d'éviter une trop grande « cohésion du peuple mossi »²³. La religion catholique alors en pleine expansion a probablement aussi contribué à sa disparition. Enfin, quelques informateurs affirment qu'avec l'accession au pouvoir de Maurice Yameogo, originaire de Dapoya, cette fête a été jugée obsolète. Son annulation ne va pas forcément à l'encontre des bons contacts entre Maurice Yameogo et le *tengsoba* de son quartier d'origine. Cette « modernisation » de la vie publique s'inscrit dans le sillage d'une stratégie de conquête de la primauté symbolique dans l'agglomération. Le quartier Dapoya parce qu'il est celui du président s'affirme comme premier et ne subira plus le rappel historique du réel ordre d'arrivée lors de la cérémonie. Nombreux sont les interlocuteurs qui affirment que Dapoya devait respect à Gouhanguin pour avoir reçu les *tengsés* de celui-ci – ce respect et cette position se traduisent, par exemple, lors du passage du couteau rituel au cours de la fête – ; tout aurait changé lorsque Maurice Yameogo devint le maître du pays, les règles de déférences à l'égard de ce sous-quartier ne furent plus respectées.

Une chose est sûre en tout cas, aucune source ne permet d'établir avec précision le moment où s'est arrêtée cette fête et, de toute évidence, on ne peut se contenter d'une analyse monocausale pour expliquer cette disparition. Les prétentions au statut de primo arrivant et la suppression de la fête ne permettent pas de reconstituer davantage que nous ne l'avons fait le rite qui aurait permis d'établir avec plus de certitude la hiérarchie originelle imbriquée dans la symbolique cérémonielle. Devenus trop vieux ou ayant la mémoire diminuée par une consommation trop fréquente de *dolo* (bière de mil), rares sont les enfants de l'époque qui ont gardé des souvenirs suffisamment clairs pour raconter précisément cette cérémonie. Néanmoins, même s'il est risqué d'y recourir sans pleinement maîtriser le rituel, aujourd'hui en situation de crise, les *tengsés* ont repris de l'importance²⁴. Au moment où des conflits liés à des intérêts politiques, économiques et sociaux déchirent la ville, la lutte autour des *tengsés* s'intensifie mais leur sens a changé. La dimension culturelle est largement subordonnée à l'enjeu

23. Jean-Marie Kolher note qu'autrefois « un culte était organisé chaque année pour célébrer solennellement la terre et en même temps l'anniversaire des funérailles de la mère du fondateur de l'empire mossi, naaba Oubri. Cette fête, *tengana* (de *tenga*), appelée à Ouagadougou *tense* (pl. de *tenga*) ou naaba-Oubir-ma-Kure (de *naaba* : "chef", *ma* : "mère", *kure* : "funérailles"), a été interdite par le pouvoir colonial qui, d'après Skinner, voulait ainsi disloquer la cohésion du peuple mossi » (1971 : 141).

24. Françoise Imbs souligne également qu'il arrive que « la situation ancienne ressurgisse dans la pratique actuelle. À l'occasion d'un cas plutôt rare, un suicide en brousse sur [un] ancien territoire » (1982 : 102).

identitaire, la dimension spirituelle à l'enjeu politique. Alors que de nombreux jeunes n'ont plus qu'une vague idée de ce qu'ils peuvent signifier, que la démographie augmente et que les conflits entre les groupes se multiplient, les *tengsés* rappellent à la communauté son existence et l'union qui la fonde.

Le retour des *tengsés*

La collectivité a changé, les anciens repères sont débordés par le flot démographique, par la création de nouveaux quartiers, par la transformation des modes de gestion du pouvoir qu'accentue l'instauration des nouvelles communes. Alors que la transformation du politique depuis la colonisation avait contribué à dissiper l'incidence des *tengsés*, la décentralisation, bon gré mal gré, semble avoir participé à leur retour dans les débats locaux. Un réveil favorisé par l'instauration d'un contexte propice. En 1998, trois ans après les premières élections municipales à Koudougou, le pouvoir local entama une opération de lotissement sur l'ensemble de l'agglomération. Des propriétaires terriens se sont estimés lésés même si, depuis la révolution sankariste, les terres sont nationalisées, ils ont vigoureusement rappelé que les terres attribuées étaient celles de leurs ancêtres, et se sont opposés à ce que des « étrangers » s'emparent de tout le sol de Koudougou. Des membres de la Commission ont contesté la véracité des propos de certains propriétaires ; quelquefois, ces derniers se mettaient mutuellement en cause et, dans un contexte où la marchandisation de la terre se généralise, ces éléments firent naître des polémiques autour de l'ordre d'antériorité dans la ville. Cette situation favorisa un climat où les arguments liés à l'autochtonie jouaient un rôle important. Toutefois, ce n'est qu'avec l'affaire Norbert Zongo que les *tengsés* allaient véritablement revenir sur le devant de la scène.

En décembre 1998, en effet, Norbert Zongo, écrivain et journaliste d'investigation, fut assassiné pour avoir dénoncé l'implication de la famille présidentielle dans des affaires délictueuses (crimes, détournements, intimidations, etc.). Après avoir été mitraillé, son véhicule fut aspergé d'essence et incendié, or, selon les croyances locales, rien n'est pire pour un homme que de périr en brousse et d'être brûlé (*samporoba* : « mauvaise mort »). La mort de cet homme originaire de Koudougou déclencha le soulèvement de la ville contre le pouvoir²⁵ : la mairie, le palais de justice,

25. La ville de Koudougou ne fut pas la seule à protester contre l'impunité et les agissements des dirigeants. Les troubles ont touché tout le pays et firent vaciller le pouvoir de Blaise Compaoré. Voir notamment : Hagberg (2002) ; Kaboré Bila (2002 : 288-299) ; Mazono (2003) ; Hilgers & Mazzocchi (2006a, 2006b) ; Hilgers (2006a, 2006b).

les maisons de dignitaires politiques du parti majoritaire furent brûlés. Cette confusion perdura jusqu'au moment où Hermann Yameogo, leader du principal parti d'opposition et fils du premier président du pays, parvint à canaliser et diriger la protestation populaire (Hilgers 2006b) ; son parti remporta les élections municipales de 2000. Après celles-ci, pour assurer l'hégémonie du parti sur la ville, les hommes de Hermann Yameogo incendièrent les domiciles des syndicalistes, étudiants, leaders d'ONG et hommes politiques qui avaient participé à leurs côtés aux contestations contre le pouvoir central²⁶. Devant le risque que s'instaurent un régime de terreur et des tensions sur la longue durée, certains habitants appelèrent au calme en rappelant le devoir de préservation du collectif qui incombe aux détenteurs des *tengsés*.

« À l'indépendance il n'y avait pas de conflit entre Gouhanguin et Dapoya, forcément tout le monde se disait que comme le président est de Dapoya, ils sont avec lui. Le respect s'était installé et tout allait comme sur des roulettes. Cela a commencé il y a peu de temps, même pas 5 ans, ça c'est accru avec la crise de 98 [l'affaire Zongo]. Les gens ont commencé à brûler les maisons, incendier et tout ça et le *tengsoba* n'a pas été capable d'intervenir, alors que ce sont des choses prosrites. Coutumièrement, c'est interdit de brûler la maison de quelqu'un, je me rappelle que nous sommes allés dire au *tengsoba* : "Ce ne sont pas des choses intéressantes, les coutumes sont contre ça". Il a dit : "Non, ceux qui ont refusé de suivre le fils à Maurice [Hermann Yameogo] n'ont qu'à subir ce soir". Et les jeunes sont allés brûler la maison des gens du [parti majoritaire]. Après, il y a eu une scission et ils se sont arrangés pour aller brûler les maisons du collectif [autres leaders des manifestations] parce qu'ils n'étaient plus ensemble » (Justin Yameogo, 2004).

Tandis que les quartiers et les groupes s'opposent dans la violence, quelques doyens de quartiers font appel aux chefs coutumiers pour tempérer les ardeurs incendiaires. Certains estiment que les responsables de Dapoya ne sont plus dignes d'être les détenteurs des *tengsés*. À l'instigation du doyen de leur quartier, les habitants de Gouhanguin, bafoués depuis longtemps dans la mise en scène rituelle qui devait symboliser leur position dans la hiérarchie selon l'antériorité, exigèrent alors que les *tengsés* leur soient restitués.

« On leur avait confié les *tengsés* mais vu l'évolution des choses, cela ne tournait plus comme nous on le souhaitait. Nous, on ne veut pas de politique dans la chose, c'est comme cela selon nos fétiches [...]. Vous êtes là, devant le vieux, il ne fait pas de politique même s'il fait de la politique. Il ne va jamais introduire ça dans ses coutumes [...] voilà le problème [...]. C'est, à peu près, en même temps que l'affaire Zongo qu'on a voulu les reprendre » (entretien collectif, Gouhanguin, 2004).

La légitimité de cette exigence fut renforcée par l'homonymie entre le patronyme du journaliste assassiné et celui du groupe qui prétendait être les premiers habitants de Gouhanguin. Le chef du sous-quartier,

26. Sur les conflits entre quartiers et le rapport à la mémoire, voir Hilgers (2007b).

Michel Zongo, ne manqua pas de se réinventer une parenté avec Norbert Zongo. Il était par ailleurs dans la mouvance du parti présidentiel et sa revendication ne visait pas seulement la préservation du collectif ou le respect de la terre, elle était directement liée au rapport de force politique et aspirait autant à promouvoir son quartier dans l'espace des luttes politiques et symboliques modernes. L'assurance d'une valeur historique et symbolique dans un contexte citadin n'est pas négligeable, surtout, au moment où la ville entame un processus de régularisation foncière qui mettra définitivement fin au pouvoir des maîtres de terre. Les habitants de Dapoya contestèrent la légitimité des exigences de Gouhanguin et refusèrent de céder les *tengsés*. Pour expliquer les divisions et les oppositions violentes entre les groupes qui composent la localité, ils incriminèrent les « étrangers » (Hilgers 2006b).

Ce débat autour des *tengsés* a beaucoup agité la localité et l'on en trouve même la trace dans la presse nationale²⁷. Si le rôle spirituel et juridique des *tengsés* s'est considérablement affaibli et, sous certains aspects, a complètement disparu, le maintien de leur invocation en situation de crise montre que, malgré la pression démographique et l'économie capitaliste, la terre n'a pas tout à fait perdu sa signification symbolique. Ainsi, même partiellement dépouillée de ses aspects sacrés, elle continue, probablement de façon plus désincarnée, à constituer un support à la mémoire collective. Ce support repose, certes, sur la matérialité de la terre mais c'est aussi et surtout au-delà de cette matérialité que la terre lui donne sens, en réactivant les liens et l'imaginaire collectif qui fondent et instituent la communauté. La disparition de la fête des *tengsés* et leur invocation dans les situations de crise témoignent de l'évolution des représentations symboliques et politiques.

L'opposition entre les quartiers empêche la célébration collective des *tengsés* mais les conflits signifient qu'ils ont encore un rôle à jouer, notamment sur le marché du prestige symbolique. La variation du rôle des *tengsés* traduit la transformation du collectif d'appartenance. Alors que leur fonction était intégrative, ils sont aujourd'hui prétextes à la discorde et le prestige qui y est attaché multiplie les occasions de conflits. Les propos du fils du *tengsoba* d'Issuka reflètent bien cette tendance :

« Il y a une grande différence entre les gens d'avant et de maintenant. Dans les temps anciens, l'homme n'avait pas de maturité, il n'était pas intelligent. Quand il voyait un frère, il lui donnait ses ressources mais il ne mesurait pas à long terme la portée de son geste et, aujourd'hui, elles ne sont plus chez nous » (fils du *tengsoba* d'Issuka, 2004).

27. Voir, par exemple, les éditions des quotidiens *Le Pays* et *L'Observateur Paalga* de la dernière semaine du mois d'août 1999.

Au moment où la croissance démographique déborde les premiers groupes qui composaient la ville, indirectement, le rôle des *tengsés* n'est plus d'intégrer mais de désigner les étrangers. Toutefois, les récents recours à l'autochtonie n'ont pas pour fonction de les exclure mais plutôt de signifier les droits et le prestige liés à l'antériorité. Aussi ce constat ne doit pas réduire le rôle des *tengsés* aux intentions utilitaristes des acteurs qui les mobilisent. Même dans le conflit, ils conservent une valeur de préservation du collectif d'appartenance. Alors que progressivement la taille de la ville augmente, les discordes entre quartiers renvoient en permanence à l'arrière-fond qui a permis la constitution de ce collectif. Sur le plan symbolique, le recours aux *tengsés* trois mois avant les élections municipales de 2005 est éloquent. Au moment où, dans la principale commune d'opposition du pays, la victoire du parti de la mouvance présidentielle ne faisait aucun doute et où les habitants avaient encore en mémoire les troubles qui avaient agité la ville quelques années plus tôt, un devin (*baaga*) réputé, résidant à une quinzaine de kilomètres de la ville, alla voir le *tengsoba* de Dapoya, quartier qui, en principe, est le fief du parti d'opposition, pour l'avertir qu'un grand danger planait sur Koudougou et que l'agglomération risquait de brûler à nouveau. De mémoire d'homme on avait rarement, voire jamais, entendu une prédiction aussi inquiétante. Les sages du quartier Dapoya décidèrent de faire « une consultation en famille restreinte », de sacrifier sur les *tengsés* de Dapoya un bœuf donné par le *tengsoba* du quartier Burkina pour éviter les troubles lors des meetings et du vote, mais aussi après les élections municipales. Malgré la défaite cinglante du parti d'opposition, y compris à Dapoya, l'agglomération fut préservée de violences graves. Si le calme relatif des élections municipales n'est probablement pas directement lié à ce recours aux *tengsés*, force est de constater qu'une fois encore lorsque l'unité du collectif est mise en péril ses fondateurs y font appel.

Le regroupement des hommes implique une transformation du vivre ensemble et une gestion relationnelle qui peut déboucher sur l'avènement d'un ordre politique spécifique. Les *tengsés*, élément central d'un système de régulation symbolique, sont aussi la pierre angulaire de l'institution d'une communauté qui, par certains aspects où le religieux joue un grand rôle, prend l'allure d'une communauté politique.

Ainsi, au-delà des apparences et des conflits, les *tengsés* continuent à être l'outil de consolidation d'un collectif d'appartenance qui fait sens à l'échelle de la ville. Ils ont permis dans le passé d'établir une convention entre les lignages fondateurs du corps civil, rendue possible parce que ces lignages reconnaissaient la souveraineté de ces ressources culturelles.

Une telle convention impliquait la reconnaissance de certaines lois objectives (telle que la double séniorité)²⁸ qui instituaient le collectif et régulaient son fonctionnement. Outre leur rôle dans le maintien d'un rapport harmonieux à la nature, les *tengsés* façonnaient donc la relation entre les membres du collectif d'appartenance. Ils symbolisaient et rappelaient un contrat social qui au départ n'avait pas forcément été adopté en toute conscience²⁹ et par lequel, malgré la forte capacité intégrative de la collectivité, les exclus devenaient des ennemis potentiels ou, minimalement, des non ayants droit. Cette institution renforça l'ancrage des groupes dans des valeurs et des repères communs, soutint les logiques d'autochtonisation et consolida le collectif d'appartenance. La fondation du collectif ne put s'établir que dans un rapport de confiance, tout comme la transmission des *tengsés* au nouvel arrivant ne fut permise que par la confiance (*kisiida*) que le groupe lui portait. C'est un investissement lourd de conséquences, mais nécessaire pour instaurer une communauté suffisamment forte pour résister aux menaces et aux dangers du monde. Le passage des *tengsés* pouvait être favorisé par l'instauration préalable d'une relation de parenté. La volonté de garder les hommes par l'extension de la famille et l'usage des *tengsés* a souvent été soulignée par nos interlocuteurs :

« En ce temps tu ne pouvais pas traverser la brousse tout seul c'était trop dangereux. Les gens d'Issuka ont donné leur fille en mariage à celui de Gouhanguin et son fils est devenu notre neveu [...]. Celui d'Issuka a dit au chasseur de choisir une de ses filles pour se marier. Il a répondu : "Choisis pour moi" ; et celui d'Issuka lui a donné sa fille aînée et lui a dit reste sous le Gouhanguin [le quartier ainsi fondé prit ce nom qui signifie arbre épineux] [...], si tu es seul avec ta concession tu ne peux même pas sortir, il y a la faune [sauvage] [...]. Donc il ne voulait pas le laisser partir et en plus le gars était célibataire. Comme l'autre avait des enfants, il a pris sa fille et lui a donnée en mariage. Après ça, il a eu des neveux et c'est par ce biais qu'il a dû le donner [les *tengsés*] au neveu [...]. Si tu arrives à donner ta fille en mariage à quelqu'un il y aura nécessairement un lien de parenté qui va s'installer » (entretien collectif, Issuka, 2004).

Si l'élargissement de la communauté par la médiation culturelle découle d'une démarche stratégique, il semble réducteur d'y restreindre la dimension symbolique du culte. La gestion et le partage des ressources culturelles résultent d'une contrainte objective : les hommes isolés ou en petits groupes doivent survivre et se reproduire, ils tendent donc à s'agréger. À partir de là, il ne reste qu'un pas interprétatif à franchir pour affirmer que ce rassemblement implique ou est sous-tendu par l'élaboration d'un projet

28. Celle du primo arrivant et du droit d'aînesse.

29. Certains groupes peuvent avoir reçu les *tengsés* sans mesurer au départ l'implication de telles ressources culturelles. Il faudrait pouvoir davantage établir la part de ruse dans l'usage de ces ressources. Pour une analyse de cette notion dans l'univers moose, de son implication politique et de sa capacité à encadrer des individus dans des relations dont ils ne prennent pas d'emblée conscience, on verra les travaux de Laurent (1998, 2004).

politique. On pourrait même, depuis ce point de vue, argumenter en faveur d'une téléologie politique inhérente au regroupement humain³⁰. L'usage de ces ressources culturelles traduirait alors une mécanique autopoïétique issue du rassemblement des hommes, opérant par-delà leur intention et leur conscience mais conduisant, au fil du temps, à l'émergence d'un projet politique. Mais cette position, ô combien spéculative, comporte des risques. Sur le plan théorique d'abord, celui d'appréhender le social comme un mécanisme autorégulateur visant une forme organisationnelle à travers l'assemblage d'individus en une communauté et de glisser vers une lecture évolutionniste. Sur le plan empirique ensuite, la part d'intentionnalité et la part de finalité intrinsèquement contenues dans des conditions objectives liées au rassemblement des hommes (la nécessité d'organiser un vivre ensemble pour permettre l'élargissement d'un groupe soucieux d'assurer sa reproduction) ne sont pas exclusives. Il apparaît fort délicat d'évaluer avec précision les parts de volontaire et d'involontaire, de choix conscient et de nécessité objective (liées au regroupement des hommes, au rapport à la nature, etc.), dans l'évolution du collectif et de la gestion des ressources culturelles ; plus complexe encore d'établir, au premier temps du peuplement puis de l'instauration d'un système de gouvernement, l'articulation entre l'intentionnalité individuelle ou collective, la réflexivité des acteurs et du groupe, la causalité structurelle propre au rassemblement humain et la finalité intrinsèquement contenue dans des conditions objectives.

Plus concrètement, nous avons pu établir que le rassemblement des hommes implique une complexité organisationnelle, un rapport au prestige et à la gestion des ressources culturelles qui suppose et implique des rapports de sens et de pouvoir. Historiquement, les *tengés* et la cérémonie qui y est liée ont contribué à instaurer un cadre moral partagé par les membres du collectif d'appartenance. Alors que celui-ci, bien des années

30. C'est l'une des hypothèses qui, même si elle n'est pas toujours thématisée, traverse le travail de Jean-Pierre Jacob, spécialiste de la société winye au Burkina Faso (2002, 2004, 2007). Le rassemblement des hommes impliquerait à terme l'élaboration d'un projet politique, d'une cité (qui n'inclut pas nécessairement un État). Pour Jacob, l'installation d'un autel de terre permet « d'aider à la construction d'une cité économique et politique ». Cela suppose, en quelque sorte, que le regroupement des hommes contient intrinsèquement les germes d'une téléologie qui se déploie à travers des règles et des normes. Chez les Winye, l'autel de terre manifeste la subordination des droits individuels (privés) aux droits collectifs (public), la terre comme bien public permet l'intégration d'étrangers contribuant à la réalisation de l'objectif de grandeur de la « cité ». En conférant un statut privé à la terre, cette organisation sociale fournit un cadre de production à ses membres. En développant des rapports économiques et en organisant un système de distribution des droits qui donne à la terre un statut commun, elle crée les conditions d'une reproduction élargie. Cette gestion du foncier est, d'une certaine manière, impliquée par le rassemblement des hommes ; selon la thèse implicite de cette lecture, à la suite de leur regroupement, la création de la « cité » serait autopoïétique.

plus tard, est en proie aux transformations fortes et rapides du politique³¹, dans le contexte d'une « modernité insécurisée »³², ces ressources culturelles prennent une valeur différente. Au premier regard, elles ne semblent plus avoir l'importance d'antan, comme si la concurrence entre les groupes, les religions et l'évolution politique avait eu raison d'elles et ne les rendait plus nécessaires. La disparition de la fête qui les mettait en scène et rappelait leur importance a réduit leur influence. Pourtant, lorsque la crise est si profonde qu'elle atteint le fondement du collectif d'appartenance, les *tengsés* refont surface. À la fois parce qu'ils constituent une ressource pour des groupes qui souhaitent renforcer leur pouvoir symbolique et spirituel, mais aussi parce qu'ils rappellent la communauté à elle-même. Leur invocation raffermirait des liens, parfois mis à mal par la modernité, l'urbanisation et les événements contemporains. Les prises de positions dans les situations de crise se comprennent à travers un dispositif relationnel tissé par les rapports entre quartiers. Même si elles s'opposent, les positions des groupes renvoient toujours à un cadre minimal, consensuel et partagé, un arrière-plan sur lequel se jouent les différences dont il est lui-même la condition de possibilité.

Les thématiques de la maîtrise de la terre (*tengsobondo*), de l'appartenance à des sociétés initiatiques (*bugdo*) ou secrètes ont longtemps été étudiées sur des terrains ruraux, ainsi le voulait l'expérience de l'enquête ethnographique classique. Aujourd'hui, le « lieu » de l'enquête semble vouloir se déplacer des villages vers les villes. Comme on l'a montré, il existe des réseaux de relations entre quartiers, des dispositifs sociopolitiques, rituels, liés à la hiérarchie des maîtrises de la terre, des topographies segmentaires, des fêtes, telles que celles des *tengsés*. Au moment où, pour des raisons légitimes, l'anthropologie urbaine focalise son attention sur les dynamiques de la globalisation ou sur les phénomènes d'innovations technologiques, il importe de souligner à quel point l'organisation sociale

31. Le Burkina Faso, anciennement Haute-Volta, a connu en un siècle, entre autres, la gestion du pouvoir traditionnel, la colonisation, l'indépendance, le pouvoir militaire, la révolution et la démocratie formelle.

32. C'est à Pierre-Joseph Laurent (2003) que l'on doit cette heureuse formule pour caractériser l'incertitude qui règne actuellement et est au cœur, ou au moins à la lisière, de la plupart des travaux contemporains consacrés à l'Afrique de l'Ouest. L'absence de confiance de la population dans les institutions étatiques, le bouleversement des mécanismes de solidarité, l'individualisation, la recrudescence de logiques sorcellaires, le népotisme, la corruption généralisée, la privatisation des biens publics, les abus de pouvoirs, la violence, l'utilisation opportuniste des institutions, la répression des dissidences politiques, les contraintes de la décentralisation, les exigences de la globalisation, la pluralité des normes, la profonde mutation du cadre spatial opérée par une urbanisation rapide et des réformes foncières sont autant d'éléments qui façonnent un contexte d'anxiété et de précarité que l'on peut synthétiser dans la formule de Laurent : l'Afrique vit à l'heure d'une modernité insécurisée.

d'une ville moyenne passe encore par le local et par son histoire. Si la balance démographique ne franchit pas un certain seuil, et si à travers la décentralisation se consolide le poids politique de la ville, il est possible qu'en certaines circonstances les ressources à l'origine d'un collectif d'appartenance établit à l'échelle d'une agglomération se renforcent, fassent leur retour au moment où celui-ci est en proie à la division ou à la dissolution, en d'autres termes, en lutte pour assurer sa perpétuation.

Université catholique de Louvain (Belgique)
Laboratoire d'anthropologie prospective
mathilgers@hotmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : anthropologie urbaine/*urban anthropology* – fondation politique/*political foundation* – collectif d'appartenance/*collectivity of belonging* – ressources culturelles/*cultural resources* – changement social/*social change* – Burkina Faso.

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc

1990 *Anthropologie de l'État*. Paris, Armand Colin.

Appadurai, Arjun

1981 « The Past as a Scarce Ressource », *Man* 19 : 201-219.

Chéron, Georges

1924 « Contribution à l'histoire du mossi », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 635-691.

De Heusch, Luc

1986 *Le Sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.

Eboussi-Boulaga, Fabien

1981 *Christianisme sans fétiche : révélation et domination*. Paris, Présence africaine.

Evans-Pritchard, Edward & Meyer Fortes, eds

1940 *African Political System*. London, Oxford University Press.

Gonnin, Gilbert

2000 « Propriété foncière et parenté sociale en pays toura (Ouest de la Côte-d'Ivoire) », in Claude-Hélène Perrot, ed., *Lignages et territoires en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles*. Paris, Karthala : 39-54.

Gruénais, Marc-Éric

1983 *Autorité et territoire : histoire d'un apanage mossi*. Nanterre, Université de Paris X, thèse de doctorat.

1985a « Aînés, aînées ; cadets, cadettes : les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », in Marc Abélès & Christine Collard, eds, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala / Montréal, Presses de l'université de Montréal : 219-245.

1985b « Du bon usage de l'autochtonie », *Cahiers Orstom, Série Sciences humaines* 21 (1) : 19-24.

Hagberg, Sten

2001 *Poverty in Burkina Faso : Representations and Realities*. Uppsala, Ulrica.

2002 « “Enough is Enough” : An Ethnographic Account of the Struggle Against Impunity in Burkina Faso », *The Journal of Modern African Studies* 40 (2) : 217-246.

Hilgers, Mathieu

2005 « Du quartier au secteur : l'évolution des limites urbaines au Burkina Faso », *Espaces et Sociétés* 122 : 67-85.

2006a « Voter à Koudougou : la soumission d'une ville rebelle ? », *Politique africaine* 101 : 42-62.

2006b « Identité collective et lutte pour la reconnaissance : les révoltes à Koudougou durant l'affaire Zongo », in *Une opposition qui ne dit pas son nom : représentation et pratiques populaires autour du pouvoir au Burkina Faso et dans la sous-région*. Colloque international, Louvain-la-Neuve.

2007a « Historicité, représentation de soi et identité urbaine en Afrique de l'Ouest : Koudougou une ville rebelle ? », in Laurent Viala & Stéphane Villeponteux, eds, *Imaginaire, territoires, sociétés : contribution à un déploiement transdisciplinaire de la géographie sociale*. Paris, CNRS Éd. / Montpellier, Université Montpellier III : 117-130.

2007b « Les conflits autour de l'Histoire : production, argumentation et incidence de l'histoire dans la ville de Koudougou (Burkina Faso) », *Cahiers d'études africaines* (à paraître).

Hilgers, Mathieu & Jacinthe Mazzocchi, eds

2006a *Politique africaine 101 : Burkina Faso : l'alternance impossible*. Paris, Karthala.

2006b « L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine* 101 : 5-18.

Hubert, Henri & Marcel Mauss

1899 « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique* 2 : 29-138.

Imbs, Françoise

1982 *Kumtaabo : une collectivité rurale mossi et son rapport à l'espace*. Nanterre, Université Paris X, thèse de doctorat.

Izard, Michel

1970 *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*. Paris, CNRS-Laboratoire d'anthropologie sociale / Ouagadougou, CVRS (« Recherches voltaïques » 12-13).

1971 « La formation de Ouahigouya », *Journal de la Société des Africanistes* 12 (2) : 151-188.

1985 *Gens du pouvoir, gens de terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Haute-Volta blanche)*. Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

1992 *L'Odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*. Paris, Éd. de l'Ehess.

2003 *Moogo, l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle : étude d'anthropologie historique*. Paris, Karthala.

Jacob, Jean-Pierre

2002 *La Tradition du pluralisme institutionnel dans les conflits fonciers entre autochtones : le cas du Gwendégou (centre-ouest du Burkina Faso)*. Montpellier-Paris, IRD (« Document de travail de l'UR 095 »).

2004 « Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes dans le Gwendégou (centre-ouest du Burkina Faso) », *Autrepart* 30 : 25-43.

2007 *Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes* (à paraître).

Kabore, Antoine

2005 « La distinction public/privé dans les droits fonciers coutumiers », *ACE-RECIT* 6 : 2-3.

Kaboré Bila, Roger

2002 *Histoire politique du Burkina Faso, 1919-2000*. Paris, L'Harmattan.

Kohler, Jean-Marie

1971 *Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest-Mossi (Haute-Volta)*. Paris, Orstom.

Kopytoff, Igor

1987 « The Internal Frontier : The Making of African Political Culture », in Igor Kopytoff, ed., *The African Frontier : The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, Indiana University Press : 3-84.

Kuba, Richard

2003 « Comment devenir Phuo ? Stratégies d'inclusion au sud-ouest du Burkina Faso », in Richard Kuba, Carola Lentz & Claude Somda, eds, *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*. Paris, Karthala : 133 -165.

2004 « La grammaire rituelle des hiérarchies : migrations et chefs de terre dans une société segmentaire (Burkina Faso) », *Autrepart* 30 : 63-76.

Kuba, Richard, Carola Lentz & Claude Somda

2003 « Introduction », in Richard Kuba, Carola Lentz & Claude Somda, eds, *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*. Paris, Karthala : 5-20.

Laurent, Pierre-Joseph

1998 *Une association de développement en pays mossi : le don comme ruse*. Paris, Karthala.

2003 *Les Pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*. Paris, IRD éd.-Karthala.

2004 « Lieux et non-lieux de la ruse dans la société mossi », in Serge Latouche *et al.*, eds, *Les Raisons de la ruse : une perspective anthropologique et psychanalytique*. Paris, La Découverte-Mauss : 177-197.

Maine, Henri

1861 *Ancient Law*. London, Oxford University Press.

Mazono D., Loro

2003 *Hommage au journaliste Norbert Zongo : un homme face à son destin ou La parabole du lion*. Paris, L'Harmattan.

Monod, Jacques

1970 *Le Hasard et la Nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Le Seuil.

Morgan, Lewis

1985 *La Société archaïque*. Paris, Anthropolos. [Éd. orig. : *Ancient Society*, New York, Holt, 1877.]

Nacanabo, Noraogo Dominique

1982 *Le Royaume moaaga de Yako (Haute-Volta) des origines à 1896*. Paris, Université Paris I, thèse de doctorat.

Namoulaniara

1992 *La Ville de Koudougou et le fait islamique des origines à nos jours (1990)*. Ouagadougou, Université de Ouagadougou, mémoire de maîtrise.

Pageard, Robert

1965 « Une enquête historique en pays mossi », *Journal de la Société des Africanistes* 35 (1) : 11-66.

Scweeger-Hefel, Anne-Marie

1980 *Masken und Mythen: Sozialstrukturen der Nyonyosi und Sikomse in Obervolta*. Wien, A. Schendl.

Vinel, Virginie

1998 *La Famille au féminin : société patri-linéaire et vie sociale féminine chez des Sikoomse (Moose, Burkina Faso)*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

2000a « Comment les alliés sont aussi des parents : endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso) », *L'Homme* 154-155 : 205-224.

2000b « Être et devenir sikoomse : identité et initiation en pays moaaga (Burkina Faso) », *Cahiers d'études africaines* 158 : 257-279.

Mathieu Hilgers, *La dynamique de la croyance : enjeux contemporains d'une ancienne cérémonie moaga*. — Les thématiques de la maîtrise de la terre, de l'appartenance à des sociétés initiatiques ou secrètes ont longtemps été étudiées sur des terrains ruraux. Au moment où, pour des raisons légitimes, l'anthropologie urbaine a tendance à focaliser son attention sur les dynamiques de la globalisation ou sur les phénomènes d'innovations technologiques, il importe de montrer à quel point l'organisation sociale d'une ville moyenne ouest-africaine telle que Koudougou (Burkina Faso) passe encore par le local et par son histoire. Cet article se propose d'analyser le rôle des outils spirituels et politiques dans l'élaboration de cette communauté politique, et de mesurer leur importance de nos jours après plusieurs situations de crise. Cette réflexion sur la fondation d'une communauté qui, peu à peu, s'est urbanisée et est devenue un collectif d'appartenance, renvoie aussi à des questions organisationnelles et politiques propres au regroupement des hommes lors des premiers peuplements d'une région.

Mathieu Hilgers, *The Driving Force of Belief: Contemporary Issues in an Ancient Mossi Ceremony*. — The use of cultural resources can provide a key for understanding politics in an urban agglomeration and unraveling the intricate conflicts and shifting discourses having to do with its history. The cultural resources related to the group who founded Koudougou, Burkina Faso's third largest city, resurfaced during crises there. Earth custodians (priests) and membership in secret (initiation) societies are topics that have been long studied in rural areas. Now that the prevailing trend in urban anthropology is, quite rightly, focusing on the momentum of globalization and technological innovation, it is important to show to what degree the social organization of a middle-sized city in west Africa involves local factors and history. Analyzing the importance of spiritual and political tools in shaping a political community is indispensable for understanding the city. Studying the foundation of a community gradually urbanized and transformed in a collectivity of belonging raises place of organizational and political questions related to the groups formed by the first settlers in the area.