

DES TÈDIE AUX OUDIZON A TOMA AU BURKINA FASO : LA REAPPROPRIATION D'UNE VALEUR ENDOGENE EN LUTTE

**Boukaré OUEDRAOGO¹,
Souaïbou LOMPO GOUDA
Augustin PALE**

*Laboratoires des Dynamiques Sociales, Education, Sport,
Développement Humain (Ladys-ES-DH/INJEPS/UAC), Université
d'Abomey-Calavi, Bénin*

*Laboratoire Société, Mobilité, Environnement (LASME), Université
Joseph KI-ZERBO, Burkina Faso*

ouedboukra@gmail.com

Résumé

A Toma se pratiquait la lutte de tèdiè, une activité ludomotrice ancestrale qui incarnait l'architecture sociale, l'identité culturelle et la vision du développement du peuple "san" au Burkina Faso. Cependant, avec l'avènement de la colonisation suivi de la christianisation de la localité, cette activité ludomotrice fut expropriée par l'église catholique à des fins de propagande de la religion abrahamique. Cette expropriation signe alors le passage de la lutte de tèdiè à celle d'oudizon dépossédant ainsi la société "san" de sa valeur endogène. Pour saisir les mécanismes de cette expropriation, nous avons adopté une démarche anthropologique notamment l'observation participante comme méthode d'investigation. Il ressort des résultats que pour retrouver son équilibre, la société "san" est entrée dans un processus d'adaptation qui a abouti à la réappropriation de sa valeur endogène mais quelques singularités locales liées à la pratique sont estompées. Les résultats montrent également à travers l'exemple "san" qu'un sursaut d'orgueil, un retour aux sources est toujours possible pour tout système dépossédé de ses racines et particulièrement pour le continent africain toujours à la recherche de ses repères afin de bâtir son développement durable sur des bases endogènes solides.

Mots clés : Toma, "San", tèdiè, oudizon, lutte, endogène, réappropriation

Abstract

In Toma, tédiè wrestling was practiced, an ancestral ludomotor activity that embodied the social architecture, cultural identity and vision of development of the San people in Burkina Faso. However with the advent of colonization followed by the Christianization of the locality, this recreational activity was expropriated by the Catholic Church for the purposes of propaganda of the Abrahamic religion. This expropriation then signals the passage from the tédiè struggle to that of the horizon, thus dispossessing "San" society of its endogenous value. To understand the mechanisms of this expropriation, we used an anthropological approach, in particular participant observation as a method of investigation. The results show that to regain its equilibrium, the "san" company has entered into an adaptation process which has led to the reappropriation of its endogenous value, but some local peculiarities linked to the practice are blurred. The results also show through the "san" example that a burst of pride, a return to basics is always possible for any system dispossessed of its roots, particularly in the African continent, always in search of its bearings in order to build its development sustainable on solid endogenous bases.

Keywords: *Toma, "San", tédiè, oudizon, struggle, endogenous, reappropriation*

Introduction

Les *tédiè* sont une pratique ludomotrice ancestrale du peuple "*san*" qui englobe des rites de feu et des activités de chasse dont l'apothéose est marquée par des parties de lutte directe de corps à corps. Peuple du Nord du Burkina Faso, plus précisément dans la province du Nayala avec pour chef-lieu Toma, les "*san*" ou les *samo* sont connus par cette pratique ancestrale transmise de génération en génération et qui fait la fierté du pays depuis la nuit des temps. Incarnant l'ossature sociale et l'identité culturelle "*san*", cette lutte constitue une valeur endogène des "*San*" qui la font évoluer selon leur propre vision de développement. A ce titre et pour paraphraser D. Chevè & C. T. Wane (2018, p. 14) dans leurs recherches sur cette pratique

traditionnelle au Sénégal : « La lutte est plus que la lutte : c'est un monde de vie ».

Cependant ce monde de vie par la lutte du peuple "*san*" va connaître des orientations qui affecteront sérieusement le cours normal de son histoire. Avec l'avènement de la colonisation du continent noir suivi de l'implantation du christianisme à Toma, cette valeur endogène "*san*" s'est vue confisquée de ses détenteurs traditionnels par l'église à des fins de propagandes de la religion Abrahamique. Une confiscation qui s'est traduite par un changement de la dénomination de la pratique ancestrale passant désormais de la lutte de *tèdiè* à lutte d'*oudizon* suivi de la modification de son mode d'organisation par les pères blancs. A la suite de cette confiscation, les autorités coutumières ont entrepris alors des stratégies de reconquête afin de redonner à leur pratique endogène ses lettres de noblesse d'antan.

En se penchant sur cette recherche, notre objectif est d'analyser les mécanismes d'expropriation et de réappropriation de cette valeur endogène "*san*" afin d'appréhender les stratégies mise en œuvre dans pour recouvrement. Cette appréhension pourra servir de boussole dans la réappropriation des valeurs-refuges des systèmes encore dominés. L'intérêt qui anime cette recherche est de montrer à travers l'exemple "*san*" que le retour à nos valeurs endogènes est toujours possible dans un contient toujours à la quête de ses repères pour un développement plus durable en ce sens que le développement ne peut qu'être endogène s'il peut être durable (J. Ki-Zerbo 1992).

Cette recherche s'articule autour de trois points essentiels à savoir le cadre conceptuel et méthodologie qui constitue le premier, l'analyse des résultats le second et la discussion le troisième.

1- Cadre théorique et méthodologie

1.1- La théorie du changement social

La théorie est un moyen de donner un sens à des connaissances (A. Palé et al., 2020, p. 379). Elle part d'un intérêt pour certains phénomènes sociaux et de la reconnaissance de problèmes qui demandent une explication. Le grand défi de la théorie est sa pertinence, à savoir sa capacité de refléter la réalité. Dans la réappropriation de la lutte des *tèdiè*, cette valeur endogène du peuple "*san*" dans la main de l'église catholique, nous avons estimé que la théorie du changement social pourrait appréhender cette réalité. Découlant essentiellement des champs anthropologiques et sociologiques, l'étendue des approches du changement social dans ces domaines de recherche montre un foisonnement d'investigation de la part de plusieurs chercheurs. Mais notre choix théorique se porte sur celle de G. Rocher (1968). Cet auteur définit le changement social comme étant « une transformation observable dans le temps, qui affecte, d'une manière qui ne soit pas que provisoire ou éphémère, la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de l'histoire » (1968, p. 22). En d'autres termes, c'est un changement de structure qui résulte d'une accumulation de tensions externes ou internes (« strains ») toujours plus fortes, conduisant à une rupture de l'ordre ancien ou à une méso-daptation entre les unités structurales ou du sous-système. A la différence de l'évolution sociale souligne l'auteur, le changement social est généralement localisable dans une aire géographique ou socioculturelle plus limitée.

De cadre théorique, découle un le modèle d'analyse axée sur un emprunt de l'analyse du référentiel du changement (le point d'équilibre) de T. Parsons (1966) sur de son questionnement G. Rocher (1968) lui-même. Cet emprunt du modèle de ces deux

chercheurs nous a permis de cerner les contours de cette recherche sur la mutation des valeurs endogènes.

1.2- La démarche méthodologique

Pour saisir les différentes articulations de cette mutation de la pratique endogène du peuple "san", nous avons adopté une démarche anthropologique notamment l'observation participante comme méthode et technique de collecte des données. Ainsi, nous nous sommes introduits à Toma, le terroir du peuple "san" ou la mutation de la pratique ancestrale a pris forme avant de se propager dans les autres localités des "san".

Toma est le chef-lieu de la province du Nayala situé à 190 kilomètres de Ouagadougou la capitale du Burkina Faso. La province du Nayala se trouve dans la région de la Boucle du Mouhoun. Elle est délimitée au Nord par la province du Sourou, au Sud par la province du Mouhoun, à l'Est par les provinces du Sanguié et du Passoré et à l'Ouest par la province de la Kossi. Elle compte six communes (Gassan, Gossina, Koungny, Yaba, Ye, Toma), 109 villages et couvre une superficie de 3923 km² avec une population estimée à 223090 habitants dont 110639 hommes et 112451 femmes (INSD, 2020, p. 36).

L'observation participante dans ce peuple de lutteur a consisté en une immersion au cœur et avec la population étudiée afin d'observer l'objet de recherche de l'intérieur. Cette démarche *in situ* nous a permis de prendre part aux différentes rencontres de lutte, d'interagir et de discuter autant que possible avec les acteurs de son monde. En effet, nous avons participé aux divers rites préparatoires des rencontres de lutte, porté les accoutrements des lutteurs, imité les pas de danses de défi et de surnom, lutter dans les arènes, joué les instruments de musiques qui accompagnent la lutte, etc. Cela a été possible grâce à l'apprentissage de la langue locale et des séjours d'immersions

flottantes d'une durée globale d'une année dans les milieux concernés.

Les outils de recueils de données ont été le journal de bord ou le carnet de terrain. Nous l'avons utilisé pour noter toute sorte d'informations utiles au cours du séjour. Outil professionnel de base de l'anthropologue, le carnet est le lieu où s'opère la conversion de l'observation participante en données ultérieurement traitables (J. P. Oliver de Sardan (1995)). Ainsi, nous avons transformé les interactions pertinentes en données dans le carnet le plus souvent aux moments de se coucher ou immédiatement après le réveil.

Nous avons également utilisé une grille d'observation pour identifier les différentes dimensions et composantes des luttes "san", nous avons préconisé une grille d'observation systématique dans la collecte. Elle est compartimentée en plusieurs rubriques exposant des dimensions particulières des luttes à observer. Le remplissage de la grille d'observation s'est fait de façon discrète et l'exploitation des séquences de lutte que nous avons filmées avec notre appareil iPhone a facilité la tâche. Quant au traitement des données qui sont purement qualitatives, nous avons choisi l'analyse de contenu comme méthode de traitement. Ainsi, nous avons élaboré un format d'analyse en fonction de nos objectifs de recherche. Les trois étapes de l'analyse de contenu à savoir la retranscription, le codage des informations ou les tri-thématiques et le traitement proprement dit ont donc été abordées.

2- Résultats

2.1- *Qu'est-ce que la lutte de tediè "san" ?*

Le *tediè* est un évènement coutumier du peuple "san" qui se déroule une fois par an. Littéralement traduit, le terme *tediè* (*tè* = feu et *diè* = mettre) veut dire "mettre du feu". C'est une pratique ancestrale qui consiste à brûler la brousse afin d'ouvrir

les parties de la chasse. En effet, au cours de la saison hivernale, les activités de la chasse sont alors interdites chez les "san" qui se consacrent exclusivement aux travaux champêtres. Chaque "san" est alors tenu d'observer cette période d'interdiction afin d'éviter le courroux des ancêtres. Cette fermeture de la chasse permet à la brousse et à sa faune de se reconstituer au cours de cette longue période d'observance qui part généralement du mois de mai au mois d'octobre.

En saison sèche, c'est-à-dire à la fin des récoltes, ceux-ci reprennent leurs activités de chasse. Mais en prélude à cette reprise, des rites d'ouverture de la brousse doivent être réalisés. Ils consistent d'abord à faire des sacrifices d'animaux sur l'autel des ancêtres afin de demander une autorisation d'ouverture. Ce rite de demande d'autorisation est exécuté par le chef de terre et son maître de la pluie qui fixent la date du *tèdiè* suite à l'accord des ancêtres. Ensuite, ces rites se poursuivent le jour de la date fixée par un feu symbolique qui est mis à la brousse pour dissiper les mauvais esprits susceptibles de compromettre le bon déroulement des activités de la chasse.

La brousse étant ainsi libérée des mauvais esprits, les "San" peuvent alors traquer facilement les animaux sauvages sur les parties brûlées. Les femmes restées à la maison s'activent aussi pour la préparation du dolo afin d'agrémenter la fête. Les vaillants chasseurs de retour de la chasse organisent des parties de lutte.

Ces parties de lutte se déroulent généralement dans l'après-midi aux environs de 15 heures jusqu'à la tombée de la nuit. Chaque village a son propre *tèdiè* et fixe généralement la date en différé de celles des autres villages afin de permettre leur participation. En effet, dans la zone "san" les *tèdiè* se concentrent le plus souvent entre le mois de février et d'avril.

Ils représentent l'une des rares activités culturelles du peuple "*san*" qui joint deux pratiques locomotrices à savoir la chasse et la lutte. Malgré qu'ils soient initialement destinés à la chasse, les parties de la lutte qui closent son apothéose mobilisent assez de monde. Cela ne pouvait en être autrement dans la mesure où elles impliquent les lutteurs de plusieurs villages augmentant ainsi les enjeux dans les duels. Les *tèdiès* constituent à ce titre un véritable cadre d'expression de la lutte traditionnelle chez les "*san*". En effet, la plupart des villages "*san*" organise les parties de lutte de leur *tèdiè* en deux jours d'affilés : le petit *tèdiè* qui correspond à la lutte des enfants pour le premier jour et le grand *tèdiè* pour les adultes au deuxième jour. Cette hiérarchisation des *tèdiè* en petit ou en grand suivant les tranches d'âge incite déjà les enfants à prendre conscience de leur culture afin de se préparer pour la relève. Les luttes de *tèdiè* s'effectuent dans une arène située généralement au centre de chaque village.

2.2- Les préceptes et le déroulement de la lutte de *tèdiè*

Les préceptes de la lutte des *tèdiè* représentent l'ensemble des règles qui accompagnent la mise en œuvre de la pratique. Il s'agit en d'autres termes de ses standards ou de ses propriétés formelles. Ils regroupent à cet effet son cadre d'expression, ses moments ou les temps de combats, les procédures conduisant à la victoire, etc.

L'arène est de forme circulaire mais n'a pas de dimensions fixes. Ces dimensions varient en fonction du nombre de spectateurs, de lutteurs et de leurs incessants agissements pendant les combats. En effet, lorsque les lutteurs en combat évoluent vers la périphérie, la foule recule et l'arène augmente et lorsqu'ils évoluent vers le centre, la foule avance et l'arène se rétrécit. « Nos arènes n'ont pas de dimensions fixes et le terrassement peut même se faire derrière la foule », Doh, un ancien lutteur de Penkéle de 66 ans. L'arène de la lutte "*san*" comporte aussi deux

portes : une orientée vers l'Est et l'autre vers l'Ouest. Elle est à l'image de la disposition spatiale de l'habitation "san" qui suit la "marche" du soleil. Les deux portes ainsi matérialisées dans l'arène jouent un rôle important dans la réussite de la séance de la lutte "san". En effet, les "san" ont l'habitude de sacrifier des animaux aux divinités ancestrales pour demander la protection des activités de lutte contre les mauvais esprits. En retour ils doivent délimiter des ouvertures au niveau de l'arène pour permettre le passage des êtres invisibles sollicités. « Lorsque les deux portes se ferment au cours d'une séance de lutte traditionnelle "san", il y a toujours un incident qui se produit chez les lutteurs soit une fracture, une luxation ou autre et on dégage immédiatement les ouvertures », Kavané, le chef de village de Biba, 71 ans.

Lors de la rencontre de la lutte de *tèdiè*, les lutteurs viennent au sanctuaire de combat en équipe de lignées, de clans, de quartiers ou de villages en file indienne et sous le rythme des instruments de musique des vaillants griots.

Arrivée sur le sanctuaire, chaque équipe effectue un tour dansant de l'arène devant les autres équipes de lutteurs venues plutôt et qui les observent attentivement. Cette observation directe constitue un examen des qualités physiques des lutteurs en exposition de leurs aptitudes corporelles pouvant servir de bases pour le choix des potentiels adversaires. En réalité, il n'y a pas de catégorisation sur mesure de poids des lutteurs chez les "San" comme il est de coutume dans les sports modernes de combat en ce sens que la pesée du corps est interdite chez les "San". A ce sujet, Toé un vieillard de 80 ans de Toma affirme : « coutumièrement il est interdit de peser l'humain au risque de le réduire à son poids ». Pour se conformer à leur univers de sens, les lutteurs "san" expose les capacités corporelles à travers la danse de afin de s'auto-catégoriser.

Ainsi, à la fin du tour dansant de l'arène viennent alors la démonstration des pas de danse de surnom. Le lutteur qui danse en posant ses deux doigts sur la tête est « le buffle aux aguets qui exhibe ses cornes ». Celui qui danse avec de la souplesse sans faire assez de bruit est le tigre afin d'avertir ses adversaires de sa capacité de proclamer sa "tigritude".

A la suite de ce spectacle de démonstration de force et d'intimidation vient maintenant la phase critique des défis. Chaque lutteur peut alors lancer le défi à ses potentiels adversaires en leur tendant la main. Ceux-ci ont la liberté d'accepter ou de refuser. Tout dépend des résultats de leur propre sélection pendant la phase de contemplation. Et par vagues de trois à sept couples, les lutteurs rejoignent le centre de l'arène pour la partie tant attendue : les combats de corps à corps qui marquent l'apothéose de la cérémonie. Elle est ponctuée de défaites et de victoires.

Loin des prix en nature (médailles, moto, charrette, autres gadgets...) ou en espèce (argents), la récompense des lutteurs se repose exclusivement sur des valeurs plus humaines à savoir l'honneur. Cet honneur intarissable réside dans le port de la victoire collective de la famille, de la lignée, du clan, du village par le vainqueur qui trouve une satisfaction intrinsèque couronnée par la danse de célébration de la victoire autour de l'arène.

De toute évidence, les terrassements sont révélés même à distance par le rythme endiablé des instruments de musique des griots. Ceux-ci entourent le vainqueur afin de mieux célébrer sa victoire. Satisfait, celui-ci esquisse des pas de danse autour de l'arène et la scène se répète de façon identique à chaque terrassement.

Le dernier combat est réservé aux deux intrépides finalistes et marque le point culminant de l'apothéose. Tout le monde est impatient de connaître l'issue de cet ultime combat car son terrassement déterminera le roi de l'arène des *tèdiè* de l'année. A son dénouement, les griots répètent le même spectacle mais d'une manière plus soutenue. Apparaît pendant ces instants déterminés la gent féminine composé de jeunes filles et de jeunes femmes qui posent leurs foulards sur le cou du vainqueur ou qui étalent des pagnes afin qu'il marche ou qu'il danse là-dessus. Les faits et gestes du champion sont encouragés par tout le monde qui se joint à lui pour clore la cérémonie par la danse. Chez les "San" tout le monde danse à la fin de la cérémonie de la lutte de *tèdiè*.

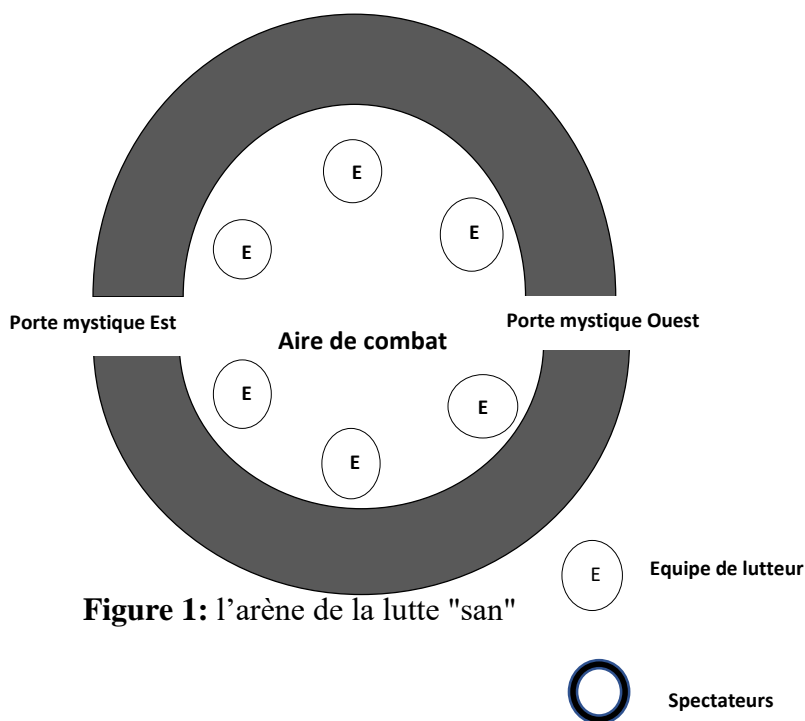


Figure 1: l'arène de la lutte "san"



Photo1: la danse de défi
Photo prise le 10/11/
2021 à Toma.

© B. Ouédraogo



Photo2: le corps à corps direct
Photo prise le 10/11/ 2021 à
Toma.

© B. Ouédraogo

2.3- Les fonctions de la lutte de *tèdiè*

L'analyse de la lutte de *tèdiè* montre qu'elle part au de-là du simple corps à corps direct entre deux individus pour s'incorporer dans le social, le culturel, l'économie, l'environnement, etc. La lutte de *tèdiè* "*san*" mêle alors une pratique physique et une vie socioculturelle.

Au plan de la pratique physique, elle reflète un combat de corps à corps direct opposant deux lutteurs dont le but est de terrasser l'autre en se servant de son potentiel physique, tactique, mystique ou psychologique. Physiologiquement, c'est la mobilisation des énergies musculaires de part et d'autre des deux combattants produisant ainsi des forces importantes. Dans ces charges successives de forces opposées, plusieurs mouvements sont exécutés notamment ceux des tirades, des esquives, des fixations du corps, des feintes, des placements, des déplacements, des rotations, des sauts, des sursauts, des fauchages, etc. La réalisation de ces mouvements nécessite le développement des qualités physiques de force, d'endurance, de

mobilité, de souplesse, de vitesse, de coordination, etc. Les luttes de *tèdiè "san"* contribue à ce titre à la formation physique intégrale de l'être.

Au plan économique, cette lutte est orientée vers la production de gibiers dans la zone. Bien qu'elle close l'apothéose des activités de la chasse, elle contribue au respect des périodes d'interdiction de chasser favorisant ainsi la protection de l'environnement à travers la reconstitution de la faune sauvage.

Au plan social, les luttes de *tèdiè "san"* hiérarchisées en petit et en grand *tèdiè* selon la classe d'âge constituent une école endogène où se transmettent les valeurs cardinales de la société. C'est une transmission de valeurs permet le passage d'une catégorie sociale à une autre. En d'autres termes, ces luttes représentent un cadre privilégié où la jeune génération s'appuie pour leur ascension sociale. Aussi les oppositions inter-lignagères, inter-claniques ou inter-villageoises dans ces pratiques ancestrales renforcent le brassage entre les lignées, les clans, les villages consolidant ainsi les liens communautaires. Elles favorisent à ce titre l'intégration intercommunautaire, gage de la cohésion sociale et de la culture de la paix.

A ces fonctions sociales s'ajoute le registre politique de ces luttes qui s'observe dans la culture du patriotisme lors des rudes et incessants combats où tous les membres de la famille, de la lignée, du clan ou du village sont mobilisés pour la défense de leur honneur ou de leur notoriété.

Au plan culturel, les luttes de *tèdiè "san"* constituent des canaux d'expression identitaire dans lesquels leur peuple revendique la volonté de manifester leurs richesses culturelles. Cette revendication s'observe d'abord dans la tenue vestimentaire des lutteurs, les pas de danse de défi et de surnom, le rythme instrumental, la façon spécifique de lutter qui s'apparentent à

chaque terroir. Elle est aussi perceptible dans la croyance magico-religieuse de la pratique ancestrale. En effet la consultation des ancêtres, l'invocation de plusieurs divinités montrent que les luttes de *tèdiè "san"* sont loin d'être de simples pratiques physiques mais établissent des relations aux mondes. A ces croyances magico-religieuses s'ajoutent l'univers technique et de codes portés par les joutes. Cette charge est observable dans les standards de ces joutes. Par exemple, la forme circulaire de l'arène expose la disposition spatiale de leurs habitations. Elle est le reflet des cours et des cases du peuple *"san"* qui sont rondes. Elle représente aussi l'organisation de la vie sociale autour du chef de famille, de la lignée, du clan ou du village, valorisant ainsi l'identité collective au détriment de l'identité individuelle. L'orientation des portes mystiques de l'arène *"san"* de l'Est à l'Ouest souscrit également dans cette exposition de la disposition spatiale de l'habitation *"san"* suivant la marche du soleil.

En somme, les luttes de *tèdiè "san"* représentent en quelque sorte des réservoirs ou des façades sur lesquels la société *"san"* transpose ou grave son identité culturelle, son mode d'organisation sociale, politique ou de production, ses valeurs cardinales, etc. faisant de ces pratiques des miroirs de la société *"san"* ou sa représentation en miniature. Elles constituent tout un monde de vie que la société *"san"* oriente selon ses propres perspectives de développement.

2.4- Le passage de la lutte de *tèdiè* à la lutte d'*oudizon*

Société de culte polythéiste avec comme responsables coutumiers le chef de terre et le maître de la pluie, les *"San"* ont l'habitude à l'instar d'autres peuples des sociétés traditionnelles africaines de réaliser des rites cycliques de leurs activités de productions comme celles des *tèdiè* ou des nouvelles récoltes.

Pour les activités cycliques des *tèdiè* dont la description est faite dans les paragraphes ci-dessus, des rites sacrificiels d'animaux sont effectués à l'autel des ancêtres puis un feu est mis à la brousse afin de permettre son ouverture. En ce qui concerne les nouvelles récoltes, en plus de ces rites sacrificiels d'animaux, les premiers épis de mil de la saison en cours sont cueillis à des fins d'offrandes aux ancêtres. Ces rites de nouveau mil marquent le point de départ pour la consommation des nouvelles récoltes.

Bien que liés aux activités de production, l'ensemble de ces rites remplissent une fonction de croyance chez les "San". C'est une forme de reconnaissance ou d'adoration aux différentes divinités (Dieu, ancêtres, génies, etc.) qui les ont procurés de la bonne production. Ces rites sont ancrés dans leur système de croyance à tel enseigne que la plupart des "San" croit que leurs non réalisation avant toute consommation des fruits de la nouvelle production pourraient engendrer de lourdes conséquences. « Les rites de sacrifices aux divinités avant la consommation de toute moissons est une longue tradition chez nous les "san" », Ki, maître de pluie de 69 ans du village de Niare.

En plus de cette fonction de croyance, la réalisation de ces rites cycliques structure également les périodes de festivités chez les "San" dont l'apothéose est le plus souvent close par les combats de luttes inter-claniques, inter-quartiers ou inter-villageois comme l'exemple des *tèdiè*.

Cependant, avec l'introduction du christianisme dans la zone depuis les années 1913 (A. Nyamba, 1992, P. 232), ces rites sont de plus en plus remis en cause au fur et à mesure que se développe cette religion monothéiste apportée par le colon. Qualifiés de cultes païens, les Pères blancs appelèrent les nouveaux adeptes (convertis) du christianisme à se départir de ces rites ainsi que de plusieurs activités qui leur sont liées. Cette distanciation de ces rites et de leurs activités liées s'est aussi

doublée d'une politique de substitution entreprise par les Pères blancs pour le compte de l'église.

Désormais les nouveaux convertis ne devraient plus apporter les premiers épis de mil de la nouvelle saison à l'autel des ancêtres mais à l'église pour être bénis. Il en est de même pour les *tèdiè* où de l'argent était cotisé pendant la période afin de demander des messes de bénédiction à l'église. « C'est un vieux converti au christianisme qui a mis fin aux rites sacrificiels des *tèdiès* à Toma. Lorsque le tour de la responsabilité de maître de la pluie lui est arrivé, il a demandé de collecter de l'argent pour faire une messe de bénédiction à l'église en lieu et place des sacrifices », Paré, ancien curé de 75 ans de Toma. Cette politique de substitution de l'église chrétienne a eu pour conséquence une disparition progressive de ces rites et particulièrement la lutte des *tèdiè* dans la zone "*san*".

Voyant cette extinction de la culture motrice "*san*" (la lutte) mais aussi de sa capacité mobilisatrice d'antan, l'église décida de l'intégrer dans le programme de la messe de bénédiction des nouvelles récoltes afin de clore son apothéose. « Entre temps à Toma, beaucoup de gens sont devenus chrétiens et ont abandonné la tradition et la lutte des *tèdiè*. Nous avons donc décidé de sauver la lutte en l'incluant dans notre messe de bénédiction des récoltes », Paré, ancien curé de 75 ans de Toma.

Les premières rencontres de lutte de l'*ouidizon* se sont tenues dans les années 1993 à Toma. De nos jours, la date de l'*ouidizon* est fixée à chaque dernier dimanche du mois d'octobre. Après la cérémonie de la messe de bénédiction des récoltes, les combats de lutte se déroulent dans la cour de l'église aux environs de 15 heures.

La récupération de cette activité ludomotrice ancestrale par l'église signe alors le passage de la lutte des *tèdiè* détenue par

l'autorité coutumière "*san*" à la lutte de l'*ouidizon*. En effet, le mot *ouidizon* en langue locale "*san*" signifie "la fête du nouveau mil". Né à Toma à la suite du contact entre l'animisme et le christianisme introduite par la colonisation, l'*ouidizon* est considéré dans le pays des hommes intègres comme une forme de lutte "*san*" en dépit du fait qu'il constitue un élément d'une série d'activités chrétiennes dans la localité.

Par exemple, pour l'*ouidizon* de l'année 2020 qui s'est tenu le dimanche 25 octobre, la série d'activité a débuté à *Kalgouère*, un lieu situé au centre de la ville de Toma où se dresse une grande croix au bord de la route nationale N° 21. Dès l'aube (aux environs de 5 heures du matin), les fidèles chrétiens se rassemblent autour de cette croix avec leurs épis de mil ou de maïs afin d'accomplir des rites de prière. Après ces rites de la croix, ils se dirigent en une foule immense vers l'église située à 500 mètres de la partie nord de cette route pour la messe.

A l'église, la messe de bénédiction consiste à asperger de l'eau bénite sur les échantillons des récoltes apportés et chaque croyant est tenu de les ramener dans les greniers pour la conservation. « Nous allons en venir maintenant aux mils ou aux maïs et vous allez les apporter dans vos greniers pour conserver », extrait de la messe de bénédiction de nouvelles récoltes à Toma le 25 octobre 2020.

Débuté depuis les années 1993 à Toma, l'*ouidizon* fut très vite propagé dans les autres villages "*san*". Cela ne pouvait en être autrement dans la mesure où la majorité des "*San*" sont de nos jours de confession chrétienne et la province de Nayala est presque couverte par l'entité paroissiale.

Chaque année, c'est la ville de Toma qui ouvre la saison des *ouidizon* au dernier dimanche du mois d'octobre puis à chaque

dimanche suivant, l'*ouidizon* se relaie de localité en localité jusqu'à la période des funérailles en début décembre.



Photo 2: Tiges de mil attachées à la grande croix de Galgouère

Photo prise le 25/10/ 2021

à Toma

© B. Ouédraogo



Photo 1: Epis de mil et de maïs à l'autel de l'église

Photo prise le 25/10/ 2021

à Toma

© B. Ouédraogo



Photo 3: Cour de l'église servant l'arène de lutte de l'*ouidizon*

Photo prise le 25/10/ 2021 à Toma

© B. Ouédraogo

2.5- Les implications de l'expropriation

Phénomène total, le passage des luttes de *tèdiè* aux luttes d'*oudizon* impliquerait la destinée de la société "*san*" particulièrement dans les domaines physiques, économiques, environnementaux, sociaux, culturels, etc.

Les implications au plan physique sont l'appauvrissement de la culture physique du milieu. La disparition des luttes de *tèdiè* est synonyme de la disparition leurs façons spécifiques de lutter.

Au plan économique et environnemental, les luttes de *tèdiè* qui ont été substituées par celle de l'*oudizon* perdent ainsi leur noble rôle de production et de protection en ce sens que la nouvelle forme de lutte (*oudizon*) n'a plus de lien avec les activités de la chasse. Par conséquent les périodes d'interdiction de chasser ne sont plus observées par la population. A ce sujet, Diè, un vieux du village de Sien note que : « Depuis que nous n'organisons plus les *tèdiè* dans notre village, les gens chassent au hasard et les gibiers sont de plus en plus rare ».

Au plan socio-politique, la culture du patriotisme, l'esprit communautaire et le sens du sacrifice prôné par la pratique ancestrale sont tombés en brèche. « Il faut qu'on retourne à la lutte de nos ancêtres pour montrer aux jeunes d'aujourd'hui ce que c'est que le patriotisme qui les manque énormément » Koussaoubé, un notable du village de Dièrè. Mais l'implication sociale majeure du passage reste la perte d'un support social que représentaient les luttes de *tèdiè*. En effet, elles constituaient à travers leurs standards, leur mode d'organisation et leur vision, la société "*san*» en miniature que l'église a tout simplement brisée.

Culturellement, Ce passage témoigne d'un changement d'orientation de ces luttes qui ne sont plus organisée pour adorer une kyrielle de divinités. Il marque la rupture d'un fort attachement avec les ancêtres de la localité pour un Dieu unique venu de l'occident dont les conséquences constituent

l'affaiblissement du système de croyance endogène hérité des ancêtres et des divinités et la conversion massive de la population au christianisme. A cette conversion massive au christianisme s'ajoute le bouleversement des codes et des savoir-faire techniques du peuple "san". Ce bouleversement est observable dans la mutation de l'arène de la lutte avec la disparition des singularités locales notamment la disposition particulière du public et ses portes mystiques.

L'ensemble de ces mutations crée une désharmonie de la société "san" qui entre dans un processus de réappropriation de sa valeur endogène emparée.

2.6- La reprise de la lutte des tediè ou la guerre des trois à Toma

La réappropriation de la lutte de *tediè* a impliqué trois entités à savoir l'animisme, le monothéisme et la politique respectivement représentés par la société d'appartenance des *tediè*, la religion chrétienne et les partis politiques que nous caricaturons ici en une guerre des trois entités.

En effet cette guerre entre l'animisme, le monothéisme et la politique ne date pas d'aujourd'hui. Elle semble avoir débuté depuis l'avènement des prophètes monothéistes c'est-à-dire depuis l'arche de Noé en passant par la traversée de la mer rouge du peuple d'Israël jusqu'à la victoire des musulmans à Badr dans la cité antique de la Mecque. De même, avec l'avènement de la gestion efficiente du pouvoir public, la politique s'est aussi introduite dans cette lutte et a évincé les religions de la sphère étatique dans certaines contrées comme la France par l'instauration de la laïcité.

Mais ce qui fait la spécificité de cette guerre des trois de Toma au Burkina Faso est qu'elle ne repose plus sur des divinités à suivre ou sur le modèle de gouvernance à adopter. Bien au contraire elle ouvre un autre champ de bataille qui est le domaine

ludomoteur particulièrement sur une valeur endogène "*san*". C'est suite à la conquête d'une pratique ludomotrice ancestrale portant des valeurs cardinales du peuple "*san*" qu'est née cette guerre des trois.

A Toma, la lutte traditionnelle de *tèdiè* en tant que jeu moteur est une pratique ancestrale d'une société connue pour ses cultes païens. Dans sa mise en œuvre, plusieurs divinités (les ancêtres, les génies, le feu, le vent, Dieu, etc.) sont consultées par les chefs de terre et les maîtres de la pluie à travers des sacrifices d'animaux. Et cela se faisait depuis l'installation du peuple "*san*" au XIII^e siècle dans le Yatenga (A. Nyamba, 1992, p. 32). En effet, à l'orée des luttes de *tèdiè*, des sacrifices étaient faits pour demander aux divinités la dissipation de mauvais esprits susceptibles d'entraver le bon déroulement des joutes qui grouillaient du monde.

Cependant la confiscation de la pratique ancestrale par l'église, suivie de sa réorientation a entraîné un bouleversement socioculturel de la société "*san*". A ce sujet, Kavané, un des petits fils du chef de terre de Toma relate que : « Ce sont les Pères blancs qui ont détourné nos fidèles de leur religion endogène et cela ne les a pas suffi et ils ont confisqué par la suite notre lutte traditionnelle ».

Mais pour l'église chrétienne, il ne s'agissait pas d'une confiscation de la lutte traditionnelle de la main des autorités coutumières. Bien au contraire, il s'agissait de sauver la culture "*san*" en ce sens que les *tèdiè* étaient aux abois à Toma et ses luttes ne pouvaient plus rassembler assez de monde. Cela ne pouvait en être autrement dans la mesure où la forte conversion au christianisme écartait bon nombre de "*San*" des activités ancestrales liés aux cultes animistes.

Ainsi, la grande mobilisation des chrétiens autour de l'*oudizon* a suscité l'incursion du troisième acteur de la bataille. Ne dit-on pas que dans sa quête de l'électorat, la foule constitue l'un des meilleurs appâts du politicien ? L'intrusion de la politique dans l'*oudizon* a débuté surtout avec l'avènement du multipartisme de la quatrième république du Burkina Faso notamment dans les années 1997. L'action des politiciens furent entre autres des primes accordées aux vainqueurs de la lutte de l'*oudizon* et l'organisation parallèle des courses cyclistes dans les artères de la ville et de fois pendant la célébration de la messe de l'*oudizon*. « Tout a été confisqué par les politiciens dans cette fête de nouveau mil. Ce qui reste à l'église est la messe d'action de grâce, ils ont tout accaparé ici à toma avec l'organisation des activités sportives qu'ils priment ». Ki, un prêtre de la paroisse de Toma.

Constatant l'action salutaire des politiciens, les autorités coutumières (les chefs de terre, maître de la pluie) coalisèrent avec eux plus certains intellectuels natifs de la zone contre l'église. Ils l'accusèrent de vouloir christianiser la culture "*san*" en organisant la lutte traditionnelle à sa manière et dans l'enceinte de l'église en dépit de l'existence des anciens sites d'arènes. Les tractations ont abouti au retour de la lutte dans son ancien cadre d'expression.

Cette réhabilitation du cadre de la lutte a mis à l'écart le clergé de l'église qui ne peut plus bénir l'ouverture de la cérémonie de la lutte de l'*oudizon*. Devant toute attente, le retour de la pratique ancestrale a permis de rétablir le pouvoir des chefs coutumiers qui président désormais la cérémonie de la lutte de l'*oudizon*. Cependant, ce cadre étant assez restreint pour contenir le monde, la lutte de l'*oudizon* fut d'abord déplacée dans l'enceinte du lycée Celpac de Toma et tout dernièrement au stade provincial de Nayala.

Avec ce transfert, la lutte traditionnelle "*san*" de Toma a retrouvé ses héritiers légitimes. Aussi sous l'action de la sensibilisation des intellectuels, les politiciens ont cessé de primer les vainqueurs de la lutte de l'*oudizon* rétablissant plus ou moins le sens réel de la lutte tel qu'hérité. Mais force est de constater que cette réhabilitation reste partielle en ce sens que la pratique a perdu non seulement les portes mystiques de son arène à Toma mais aussi les liens étroits qu'elle entretenait avec les activités de la chasse, rompant ainsi avec ses fonctions de production et de protection autrefois entretenues.

3- Discussion

3.1- *L'évolution des pratiques ludiques : la foi monothéiste comme facteur déterminant*

Le passage de la lutte de *tèdiè "san"* à la lutte de *oudizon* laisse apparaître l'un des grands traits de la culture notamment le phénomène d'évolution. Cette trajectoire d'évolution corrobore les travaux de M. Vigne & C. Dorvillé (2009) qui souligne que les jeux ne sont pas des pratiques figées, ils connaissent des transformations que l'on peut suivre au cours des années. Ces résultats attestent aussi ceux des travaux de P. Parlebas (2016, p. 26) et de B. Ouédraogo et al (2020, p. 428) qui notent que l'évolution des jeux traditionnels est différente de celle biologique du fait qu'il n'y a pas de déterminisme génétique des espèces dans les jeux comme chez les êtres vivants. En effet, l'absence de gènes biologiques dans les activités ludiques fait que le jeu ne naît pas du jeu mais d'un projet humain. Ce fondement social du jeu le soumet dans une trajectoire d'évolution suivant les aspirations de la société d'appartenance.

La religion révélée trouvées dans changement de la lutte de *tèdiè* comme un facteur externe atteste les résultats de recherches de G. Balandier (1970) qui admet dans le changement des types de

facteurs exogènes. Elle confirme aussi les travaux de C.T. Wane (2012, p. 42) qui a décelé des facteurs d'ordre religieuse dans l'évolution de la lutte traditionnelle au Sénégal. De même, ce facteur religieux qui a entraîné le changement des luttes de *tèdiè* dans la zone réaffirme les travaux de M. Weber (1964) sur la responsabilité des systèmes de valeurs dans le changement. Aussi la métamorphose des *tèdiè* en *oudizion* constitue un changement de structure qui corrobore les résultats des travaux de G. Rocher (1968) qui souligne que le changement peut être une rupture ou une mutation du système surtout quand les tensions externes ou internes sont fortes.

3.2- Le changement des luttes de tèdiè: la déstructuration socioculturelle de la société d'appartenances

Etant en phase avec la société "*san*", le passage des luttes de *tèdiè* aux luttes d'*oudizion* a engendré une déstructuration socio-culturelle. Parmi les implications sociales du changement des joutes traditionnelles en milieu "*san*" figure la détérioration du tissu social, l'affaiblissement du pouvoir des autorités coutumières, la baisse de l'esprit du patriotisme, l'installation de l'ennui au village. Ces résultats corroborent les travaux de J. P. Warnier (1999) qui a montré que parmi les bouleversements sociaux causés par le changement des jeux traditionnels est l'installation de l'ennui au village et le renforcement de la migration vers les villes.

Culturellement, les bouleversements s'observent dans la disparition du référent identitaire, l'appauvrissement du système de représentations, de croyances, de codes, etc. Ces bouleversements culturels confirment les résultats des travaux de J. M. De Grave (2013, p.7) sur les arts martiaux traditionnels *Pencak sila* en Indonésie. L'auteur fait savoir que le changement de ces jeux a renvoyé au second plan la dimension rituelle à tel enseigne que certains pratiquants ont perdu leur référent culturel dans les nouvelles formes de pratiques.

L'ensemble de ces résultats sur le bouleversement socioculturel causé par le changement des jeux traditionnels relance les travaux de G. Vigalero (1941) qui, à la suite de M. Mauss (1934) avait souligné que les techniques du corps révélaient dans leur trajet historique un changement majeur de culture sinon de société. Mais il y a lieu de reconnaître que face à ce bouleversement, la société d'appartenance entre dans un processus d'adaptation afin de retrouver son équilibre.

3.3- Stratégies de réappropriation

La déperdition des valeurs cardinales portées induite par le passage des joutes de *tèdiè* à celles d'*oudizon* ôte à la société "*san*" ses repères socioculturels qui étaient gravés dans ces pratiques ancestrales. Pour renouer avec ces repères dans le but d'assurer sa stabilité, la société "*san*" est rentrée dans un processus de réappropriation de sa valeur endogène.

Ces résultats corroborent les travaux de P. Parlebas (2016, p. 301) qui a montré que face à la menace, les sociétés abusivement dominées développent souvent des mouvements de contre-culture afin de contourner l'hégémonie du système dominant et de retrouver leur honneur au nom de leurs racines ancestrales.

Les résultats confirment également les travaux de G. Rocher (1968, p. 237) qui souligne que le changement de structure est souvent accompagné de phénomènes de repliement. Il montre que ces phénomènes représentent des tentatives de sauvetage de symboles ou de valeurs traditionnelles que la société s'évertue à garder jalousement d'où la qualification de "valeurs-refuges" attribuée par l'auteur.

A. Appaidurai (2001) qualifie ces processus de réappropriation "d'indéniable indigénéisation de la pratique ludomotrice" et affirme que « la décolonisation pour une ancienne colonie, ne consiste pas simplement à démanteler les habitudes et les modes

de vie coloniaux, mais aussi à dialoguer avec le passé colonial ». B. Mayer & P. Geschiere (1999) montrent que les mutations et les transitions dans le monde de la lutte témoignent la conjugaison du local jamais fermé et du global toujours réapproprié.

Au regard de ces différentes confrontations de nos résultats, l'ensemble des chercheurs soutiennent que la réappropriation des valeurs endogènes dans le domaine de la ludomotricité humaine est possible afin de redonner à la société dépossédée les bases de son développement intégral. Mais la recherche n'a pas pu décliner les mécanismes mis en place par la société "san" pour d'éviter l'expropriation de sa valeur exogène en ce sens qu'il est naturellement aberrant de se laisser dépouiller avant de rentrer dans une posture de réappropriation. Comme le souligne G. Rocher (1968), la société "san" devrait ou doit concevoir des garde-fous de conservation de sa valeur endogène en dépit la forte tension (« strains ») du facteur exogène. Cela constitue un impératif dans le contexte actuel de la mondialisation caractérisée par une hégémonie culturelle occidentale détruisant et nivelant tout sur son passage (Latouche, 1989). Par conséquent, cette réappropriation de la valeur ludomotrice "san" n'est donc pas synonyme d'une sauvegarde définitive surtout face à diffusion planétaire du système sportif occidental qui fascine déjà dans la province du Nayala.

Conclusion

Cette recherche qui expose les péripéties d'expropriation et de réappropriation d'une valeur endogène à Toma reflète la réalité d'une Afrique dont la trajectoire historique est marquée par la colonisation d'hier et la mondialisation d'aujourd'hui. Cette situation exproprie les terroirs africains de leur valeurs endogènes comme le met à nue le passage des luttes de *tèdiè* aux luttes d'*oudizon* orchestré par l'église catholique à Toma. Une

expropriation qui engendre un bouleversement socioculturel des sociétés d'appartenance de ces valeurs qui, pour retrouver leur équilibre entrent dans un processus d'adaptation. L'exemple de cette réappropriation des luttes de *tèdiè* dévoile une lueur d'espoir pour tout système dépossédé de ses racines. Elle montre que le sursaut d'orgueil ou le retour aux sources reste toujours possible et particulièrement pour le continent africain toujours à la recherche de ses repères dans le but de bâtir un développement durable fondé sur des bases endogènes solides. Mais face à l'introduction de la lutte africaine sportivisée dans la province du Nayala, le peuple "san" pourra-t-il définitivement conserver sa pratique endogène réappropriée ?

Références bibliographiques

Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot. 336 p.
<https://doi.org/10.4000/lectures.18709>

Balandier, G. (1988). *Le désordre*. Fayard.
<https://www.fayard.fr>

Chevé, D., & Wane, C. T. (2018). Ce que lutter veut dire ? *Lamb, bëre* et monde de vie au Sénégal. *Corps*, 16(1), 13-26.
<https://doi.org/10.3917/corp1.016.0013>.

De Grave, J.-M. (2013). Sportivisation des arts martiaux et contexte sociopolitique. Le cas du pencak silat en Indonésie. *Staps* 2013/2(100), 15-34.

<https://doi.org/10.3917/sta.100.0015>

Ki-Zerbo, Joseph. (1992). *La natte des autres (pour un développement endogène en Afrique)*. Actes du colloque du Centre de recherche pour le développement endogène (CRDE). Karthala. <https://cgspace.cgiar.org/handle/10568/60262>

Latouche, S. (1989). *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. La Découverte.

<https://doi.org/10.4000/rsa.328>

Mauss, M. (1934). *Les techniques du corps*. In *Sociologie et Anthropologie*. PUF. https://www.reginedetambel.com/images/30/revue_1844.pdf

Mayer, B., & Geschiere P. (1999). *Globalization and Identity. Dialectics of flow and closure* [Mondialisation et identité. Dialecte de la lueur et de la fermeture]. Blackwell.

Nyamba, A. (1992). *L'identité et le changement social des Sanan du Burkina Faso*. [Thèse de doctorat non publié]. Université de Bordeaux II. 2 tomes, 758 p.

Olivier de Sardan, J. P. (1995). *Anthropologie et développement, essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala. 224 p. <http://www.iheal.univ-paris3.fr>

Ouédraogo, B., Zongo, O.C., & Nana, B. (2020). Le darwinisme culturel d'une pratique corporelle ancestrale à Savily. *Wiré I*(11), 405-434.

Palé, A., Bassolé, A. C. N., & Sawadogo, A. (2020). *L'épreuve du terrain expérience, postures et théories*. L'Harmattan. 386 p. <https://www.editions-harmattan.fr>

Parlebas, P. (2016). Le jeu fait-il partie de la culture ? Dans P. Parlebas (dir.), *Jeux traditionnels, sports et patrimoine culturel* (pp.13-38). L'Harmattan.

Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspective*. [Société: perspective évolutive et comparative]. Cliff.

Rocher, G. (1968). *Introduction à la sociologie générale : le changement social*, tome 3. HMH. 318 p. <https://www.sudoc.fr/106824066>

Vigarello, G. (1941) Les techniques corporelles et les transformations de leurs configurations. *STAPS* 7(13). <http://docplayer.fr/37827922.html>

Vigne, M., & Dorvillé, C. (2009). Les jeux traditionnels du Nord, entre tradition ludique culturelle et modernité sportive.

Socio-logos, 4, 1-18. <http://journals.openedition.org/socio-logos/2332>

Wane, C. T. (2012). *La lutte Sénégalaise : contribution au développement des compétences en éducation physique et sportive*. [Thèse de doctorat, Université de Bordeaux II]. <https://www.theses.fr>

Warnier, J.-P. (1999). *La mondialisation de la culture*. La Découverte. 128 p.

https://www.editionsladecouverte.fr/la_mondialisation_de_la_culture-9782707197436

Weber, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Chavy, Trad.). Pion. 314 p. https://www.persee.fr/doc/rhpr0302_0000_3