

« LA RELIGION TRADITIONNELLE, STELE DE L'ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE ET CULTURELLE DES LYELA DE LA COMMUNE DE TENADO (BURKINA-FASO) DES ORIGINES A 1912 ».

Viviane BAFIOGO

*Doctorante Laboratoire Sciences Humaines et Sociales (LABOSHS),
Université Norbert ZONGO BURKINA FASO*

Professeur Certifié des Lycées et Collèges.

vbafioغو@gmail.com

Résumé

La religion traditionnelle des Lyélà se fonde sur la croyance aux forces matérielles impliquant leur consécration. La sacralité dédiée aux éléments cosmogoniques, justifie leur imbrication dans les systèmes d'organisations socio-politique et culturelle. Cette étude fait une analyse des endroits culturels receveurs des puissances spirituelles ainsi que leur fonction. Il ressort de ces travaux que la foi traditionnelle est celle dédiée aux divinités représentées par les autels, auxquels sont voués les cultes et pratiques rituelles. Des autels sanctifiés, on retient le cə-kú et le kwálá, le ocəzhil et le nḡ-bwi, le canari sacré de Tiogo (Tiogo Nekəné) et le linge blanc de Pùn (kàmàjə-pwǎ). On n'a déduit que le cə-kú, subsiste au centre de la gouverne politique chez les Lyélà. De l'autre, les cultes sacrés établissent les assises de la vie socio-culturelle. La foi Lyél, autrefois traditionnelle, reste influencée par les religions du livre notamment le christianisme à l'orée de la colonisation, d'où l'apogée de la double religion.

Mots-clés : foi traditionnelle, divinités, chrétienté, rituelles.

Abstract:

The traditional religion, stele of the socio-political and cultural organization of the Lyélà of the town of Ténado (Burkina-Faso) of the origins to 1912.

Summarizes the traditional religion of the Lyélà is based on the belief in the material forces involving their consecration. The sacrality dedicated to cosmogonical elements, justifies their nesting in the systems of socio-political and cultural organizations. This study does an analysis of cultural areas of the spiritual powers as well as their function. It is apparent

from this work that traditional faith is that dedicated to the divinities represented by the altars, to which are dedicated by the ritual cults and practices. Sanctified altars, we hold the cə-Kú and the Kwálá, the ocəzhil and the nɔ-bwi, the Sacred Canari of Tiogo (Tiogo nekənē) and the White Linen of Pùn (kàmajə-pwã). It has been clear from the cə-Kú, remains at the center of the political guidance among Lyélà. On the other hand, the sacred cults establish the foundation of socio-cultural life. Faith Lyel, formerly traditional, remains influenced by the religions of the book in particular Christianity on the Oroe of Colonization, hence the apogee of double religion. **Keywords:** traditional faith, divinities, christendom, rituals.

Introduction

Depuis la préhistoire les hommes ont commencé à développer des croyances aux divinités se traduisant par l'enterrement des morts, instaurant ainsi le concept de religion. Dans la logique des thèses concordantes sur l'originalité des croyances néanderthaliennes, nous approuvons l'argumentaire de A. CHAUVIN (2025), qui déduit au sujet de la religion que :

Les définitions de la « religion » varient, mais incluent souvent les croyances en des êtres surnaturels, tels que des divinités, et des pratiques organisées visant à interagir avec eux. Mais les Néandertaliens en étaient-ils capables ? [P.M. Namara, cité par CHAUVIN Anissa (2025), infère que] : « Si par » religion « nous entendons des comportements rituels dirigés contre des agents surnaturels, alors oui, je crois que les Néandertaliens étaient religieux ».

La conception religieuse traditionnelle africaine en général et celle des Lyélà de Ténado en particulier s'adjoint à l'analyse de ces penseurs. Il est important d'apercevoir du concept de la religion traditionnelle, qu'elle équivaut à la notion de croyances ancestrales africaines, ou encore de religion de l'oralité. Le réflexe de divinisation perpétré chez les hommes préhistoriques justifie d'une croyance en l'au-delà, d'où les

sépultures faits aux morts. Cette conscience de l'homme face à la mort, est observée chez les peuples *Lyélà* qui perçoivent une dualité en l'homme, unité de corps et d'esprit. La destinée de l'âme après la mort, reste le concept attisant les croyances religieuses. J. Ilboudo cité par A. Bakyono (1983, p.21) déduit à ce propos que : « Les êtres humains sont composés d'un corps périssable et d'un ou plusieurs principes immatériels dont le plus perceptible est le *süga* (en moré) ou le "yiola" en lyélé (âme) force vitale se retrouvant chez tout être vivant ». Cette vocation pour l'au-delà est précédée de la croyance au monde des ancêtres, *cílu*. R. Baziamo (2020, p.31) renchérit à ce propos que :

Quand ils veulent désigner tous les défunts, en lyélé, ils les appellent *cíla* et le séjour des morts est appelé *cílu*. Ce lieu équivaut au paradis des chrétiens. On y accède par deux moyens : le bien fait sur la terre et par le biais des funérailles. (...) Le culte que les *Lyéla* rendent aux ancêtres est le résultat de leur croyance à l'immortalité de l'âme. Pour eux, ils ne meurent pas, mais vivent une vie dans un monde différent du leur. Ils croient qu'ils ont le pouvoir de se réincarner ; et étant devenus esprits, ils peuvent influencer, positivement ou négativement, la destinée des membres de leur famille, d'où le culte qui leur est rendu.

Conjointement à cette idéologie céleste, les cultes et autels sacralisés ne sont que les manifestations de cette conviction. C'est le procédé auquel l'homme doit s'asservir pour adorer, vénérer et rendre hommage aux ancêtres afin de prétendre bénéficier de leur bénédiction dans l'univers des humains et plus tard d'être des leurs dans le monde ancestrale. En outre, les hommes en se référant aux différents cultes veulent y trouver protection, garantie et satisfaction.

Si l'on s'en tient à la description préalable du terme religion, le concept divin prôné par les religions du livre ne fut donc pas étranger dans la communauté africaine. Ainsi, la narration d'une Afrique précoloniale agnostique semble découler d'une analyse sommaire, eu égard de la divergence des formes de manifestation religieuse. La foi traditionnelle se trouve succinctement qualifier d'athéisme, puis reléguer au second rang à la croisée des religions révélées. Celles-ci se sont établies sur deux idéologies adjointes que sont déconstruction et anéantissement ; engendrant conséquemment une ambivalence en matière des croyances traditionnelles. R. Tabard (2008, p.327) précise dans ce contexte que :

(...) Tout historien peut constater que durant très longtemps, personne ne parlait de religion africaine. On utilisait jusqu'alors le terme d'animisme. (...) A croire que le christianisme, qui s'est implanté dans cette partie de l'Afrique, s'est trouvé en terre vierge de religions... Sans doute les missionnaires y auraient trouvé des traces de pratiques pseudo-religieuses primitives, mais rien qui ne permette de considérer que les indigènes avaient une religion, comme en Europe, en Asie ou aux Amériques... (...) qu'il n'y avait pas de religion en Afrique noire, si ce n'est, bien évidemment, l'islam et le christianisme.

Cette idéalisation porte à croire, que l'Afrique préalablement aux religions du livre, reste celle des peuples impies. Dans la période poste coloniale, le phénomène de la globalisation continue d'influencer la société africaine, d'où la disparition des valeurs traditionnelles religieuses. C'est dans ce contexte d'ambivalence de la religion traditionnelle que cette étude dégage la problématique suivante : quel inventaire pouvons-nous faire des croyances traditionnelles des *Lyela* de la

commune de Ténado en vue de leur promotion, ainsi que d'infirmier des dénominations péjoratives y afférentes d'athéisme, d'animisme ou de fétichisme ? De cette question fondamentale découle une secondaire : comment analyser la coopération historique joignant institutions religieuses traditionnelles et systèmes de gouvernance socio-politique chez les Lyélà de la zone de Ténado ? La réflexion a pour but d'apporter une pierre à la connaissance de la religion traditionnelle des Lyélà afin d'effectuer un retour aux sources nécessaire à la connaissance de l'identité culturelle des populations de cette partie du Burkina. L'étude se consigne ainsi dans l'apothéose de la valorisation des coutumes et traditions au Burkina Faso marquée par leurs célébrations le 15 mai. La recherche exploite des données de 2020-2021, collectées dans le cadre de notre Mémoire de Master V. BAFIOGO (2022), ainsi que celles de nos enquêtes orales de 2023-2025 dans le contexte d'une thèse en cours. La méthodologie de recherche se socle sur la collecte des données qualitatives et historiques, recueillies dans les villages de Ténado. L'enquête orale s'est appuyée sur un guide d'entretien consigné en amont, où l'intérêt est concédé aux détenteurs des traditions, dont les chefs de terre, ceux des cultes, de même que les personnes âgées. Les entretiens individuels et les focus groupes sont d'abord enregistrés, écoutés puis analysés et confrontés avec les sources écrites. La vie traditionnelle des populations Lyélà a fait l'objet d'études générales de la part de plusieurs chercheurs parmi lesquels nous pouvons indiquer Emmanuel BAYILI (1983), Blaise BAYILI (1998), Pierre BAMONY (2012) etc. Des études plus récentes particulières abordées dans ce sens ont été celles académiques de Viviane BAYALA (2002-2003), de Boubié BAZIE (2007). Nonobstant, la singularité de l'histoire des autels et cultes de la commune de Ténado mérite d'être écrite.

La commune rurale de Ténado d'une superficie de 894 Km² est située dans la province du Sanguié, région de

Nando. Elle est limitée au Nord par les communes rurales de Dassa et de Kyon ; au Sud par les communes rurales de Pouni et de Zamo ; à l'Est par la commune urbaine de Réo et la province du Boulkiémdé ; à l'Ouest par le fleuve *Mouhoun* qui constitue la frontière naturelle entre les provinces du Mouhoun et du Sanguié. Les résultats auxquels nous aboutissons permettent de structurer le travail en deux parties. D'une part, il est question de la représentation des institutions de la religion traditionnelle chez les populations de la zone de Ténado. Les manifestations du religieux dans la structure socio-politique endogènes sont décomposées d'autre part.

1. La représentation des autels et cultes de la foi traditionnelle

Pour les *Lyélà*, la croyance en diverses divinités participe à l'acquisition d'une assurance psychique et d'un équilibre mental. C'est le lieu de contact avec les forces surnaturelles et mystiques singulières, se précisant dans la foi aux différents cultes et pratiques rituelles, caractérisés par des divinités physiques cultuels. Dans la revue globalisante des cultes et autels de la commune de Ténado, les populations se sont approprié des cultes de diverses natures. Des autels terrestres, on enregistre (le *kwalà* et le *cêkù*). Des cultes hydriques, correspondent les mares telles que : (*vôlôbûi*, le *ocəzhil*, le *Nə́nbù*). Du domaine des cultes arborescents, on note (le *epilù* « fromager », le *vùr* (rite d'initiation). Pour les divinités de configuration collinaire, trois grottes (*miélé*) se classifiées à l'exemple de celle de Ténado, Dùdù et Batondo. La foi dévouée en ces croyances procure protection et sécurisation face aux éventuels mystères. Les différents éléments de la nature étant successibles de sacralité, d'autres cultes divins s'y retrouvent à l'image du *làlyi* (forge), du *shũ* (confrérie des masques), et du *Pùn kamidiàn* (linge blanc de Pùn). La présence étude, fait une

synthèse des cultes et autels démarqués dont l'autel de terre et celui du Kwàlà. A cela s'ajoute le ocəzhil de Pùn de même que le *nɔ̃-bwĩ* de Batondo. S'agissant des cultes inspirés des bosquets sacrés, un regard est porté sur le Tiogo Nekônê (canari sacré de Tiogo). L'analyse s'achemine sur la conceptualisation du linge blanc de Pùn.

1.1. Aperçu conceptuel et fonction politique de l'autel du cə-kú

Pour conceptualiser, la notion du cə-kú encore appelée *cə-kwálá* est l'extrême culte dédié à la terre. Le terme *cə-kú* dérive littéralement de *cə* se rapportant à la terre, et *kú* signifiant os. Pour emprunter les termes de B. Bayili (1998), il s'agit de « *l'os de la terre* », pilier crucial et solide où s'enracinent toutes les composantes terrestres. Le concept de la terre « *cə* » au regard de sa primogéniture se converge en une entité spirituelle devenant un autel reconnu primaire. Cette idéologie trouve son répondant dans les écritures saintes des chrétiens où il est mentionné dans le livre de Genèse : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre »¹. Cette maxime s'inscrit dans l'origine de la création du monde où Dieu fonde le monde terrestre précédemment à celui céleste. Elle témoigne du statut initial de la terre, porteuse de diverses formes de représentations constitutionnelles de la partie terrestre. L'historique sur l'originalité de la terre, est au centre de sa sacralisation en pays Lyélà. La terre sacrée devient ainsi le *cə-kú*, représenté en un autel divin. Cet autel, chez les Lyélà est la divinité primaire, pierre angulaire où s'enracinent les autres composantes cosmiques sacralisées. B. Bayili (1998, p.217), abonde dans le même sens en lui apportant les qualificatifs suivants: « la terre est pensée comme une "deus mater" (une déesse mère) primordiale et topique, dont les fleuves, les arbres, les

¹ Livre de Genèse 1:1, Ancien Testament, page consultée le 7h:30, juillet 06, 2026 à partir de <https://sainte bible.com/lsg/genesis/1.htm>

montagnes etc., ne sont que la manifestation de l'émanation de la puissance créatrice ». L'auteur fait une inspection du vaste champ dimensionnel du *cə-kú*, socle de tous les autres cultes et autels sacrés. A partir de ce moment, quelle pourrait être la représentations imaginaire allouée à l'autel de terre? L'autel du *cə-kú* est généralement façonné à partir d'un bloc de pierres dressé et enfui dans la terre. Il est recouvert de plumes ou de peaux, de sang, de cornes d'animaux sacrifiés. Au-dessus de certains autels, sont suspendus de part et d'autre les filins usités pour le cordage animalier. L'autel du *cêkù*, socle cultuel premier est le lieu de connexion spirituelle où sont portées les préoccupations, doléances et prières, du monde physique visible à l'endroit du monde spirituel, centre de résidence des mânes ancestraux protecteurs de la communauté villageoise. Cependant, la communication langagière entre ces deux mondes est loin d'être à la portée de tous, d'où la nécessité de garnir l'autel d'un intermédiaire, porte-parole entre le monde des vivants et celui ancestral des morts. A cet effet, le chef de terre est idéalisé pour l'exécution de cette tâche divine. L'autel de la terre par le truchement de son prêtre officiant, fait loi de cité et l'assemblée communautaire se fédère à ses normes édictées, tenant lieu de constitution orale. C'est sur cette imposante ampleur culturelle du *cə-kú*, que s'instaure le système de la gouvernance politique traditionnelle des Lyélà, se résumant au schème qu'est "la chefferie de terre".

L'autel du *cə-kú* est le véritable régisseur de la structure politique traditionnelle. En effet, ces fondements tiennent pour une constitution formelle, attestant de sa suprématie. La responsabilité de prêtre cultuel est léguée du chef de terre (*cɛ - cibàl*). Le non-respect des lois relatives au *cə-kú* peut astreindre aux sanctions et même à l'expulsion. Les sanctions sont généralement les amendes d'animaux (bœufs) à immolés sur le *cə-kú* souillé relativement à la gravité de l'offense commise ». B. Bazié (2007, p. 41) explique le rôle crucial que jouent ces

sanctions sur l'autel de terre en écrivant que : « à caractère éducatif les interdits ont pour but de purifier et d'obtenir la clémence des divinités offensées et souillées afin d'éviter les effets désastreux de leur colère ou de leur vengeance ».

Les différents types de litiges (femmes, vols, sorcelleries), se départagent sur l'autel du *cə-kú*, véritable tenancier de l'équité et de la vérité. Nous soutenons ainsi les propos de V. Bayala, (2002-2003, p.80) sur le rôle central que joue la terre. Elle déduit à ce sujet que : « tout était construit autour de la terre. Et qui tenait la terre, tenait alors les hommes ». Cette hiérarchisation sociale avec l'autel de la terre comme fondement œuvre à l'obtention d'une société juste épargnée des théories de la jungle.

1.2. Conceptualisation de l'autel du *kwàlà* et sa fonction dans la gouverne socio-politique

Si la responsabilité de l'autel clanique demeure perceptible dans la société des Lyélà, il n'en est pas pour autant, s'agissant de sa spécification. A présent, l'analyse porte un intérêt à la conceptualisation du terme en premier lieu, pour aboutir à sa fonction socio-politique. Dans la société des *Lyélà*, dire que nous sommes du même *kwàlà* ou *dwì*, revient à signifier une appartenance au même groupe clanique. Le concept du *kwàlà* présente dès lors une définition duelle. En effet, le *kwálá* est un principe englobant faits sociologiques et religieux. Dans son sens propre, le *kwàlà* désigne le regroupement de plusieurs lignages dont la caractéristique principale repose sur la consanguinité. Par extension, il est usité dans le figuré pour décrire son côté spirituel. Dans la spiritualité, le *kwálá* représente un autel sacré, héritage du groupe clanique. Cet autel consiste en une représentation de l'ancêtre du clan et est perçu comme le *dàyi* c'est-à-dire le dieu des ancêtres. C'est le culte des ancêtres protecteurs du groupe lignager. Il faut préciser que dans la norme, chaque concession admet un culte du *kwàlà*

puisque celui-ci est le plus souvent légué par le grand-père. A l'inverse, le premier fils à la mort du père, est sensé fixé un autel en son honneur d'où l'appellation *dàyi* dérivant de *dà* signifiant le père et *yi*, Dieu. Cependant le *dàyi* n'est pas une propriété individuelle du frère aîné mais celle de toute l'ascendance familiale jusqu'au frère puîné. C'est de ce point de vue qu'on constate un lien éternel entre les membres d'un même clan. Pour ce fait, l'enterrement d'un membre du clan même en terre étrangère n'est fait qu'en la présence de ses frères consanguins. La valeur cruciale dédiée au kwàlà en pays Lyélà, lui accorde une responsabilité non négligeable dans l'organisation socio-politique.

Dans la hiérarchisation sociale, les problèmes intra-claniques sont résolus d'emblée au sein du groupe clanique relativement aux lois de l'autel du kwàlà. La maxime suivante de F. Calmels-Saadia (2012), promulguée dans le contexte des secrets familiaux : « le linge sale se lave en famille », trouve tout son sens dans cette circonstance. Il peut s'agir des cas d'inceste, de vol à l'intérieur du lignage. C'est de même pour les cérémonies traditionnelles (mariage), funérailles, où la manifestation diffère d'un clan à l'autre et répond au fondement de l'autel du kwàlà. Toutefois, lorsque le litige ne trouve résolution ou part au delà d'un règlement clanique, le chef du kwàlà est chargé de rapporter le problème à la connaissance du chef de terre où toute forme de différent trouve résolution grâce au pouvoir de l'autel de la terre. L'autel du *kwàlà* outre son rôle de justicier, assure de même une fonction protectrice à ses membres. Cette providence de l'autel du *kwàlà* s'acquiert comme une récompense conséquente aux respects de ses commandements. Les recommandations afférentes à l'autel du *kwàlà* sont héritées par aisance et l'ensemble du groupe clanique à obligation de s'y conformer. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les interdits ou éléments totémiques qui varient d'un clan à l'autre. L'origine de ce devoir de civilités du groupe

clanique est illustrée par l'abbé B. Bayala (2005, p.7), dans son mémoire de théologie. L'auteur établit une approche sociologique du *kwàlà* Nord Nuna tout en faisant ressortir les marques de similitudes avec les peuples Bantu. Il cite dans ce sens, V. Mulago (1965), pour qui : « le fait de naître dans une famille, un clan ou une tribu nous plonge dans un courant vital spécifique, nous incorpore, nous façonne à la manière de cette communauté, modifie 'ontiquement' notre être et l'oriente à vivre et à se comporter à la façon de cette communauté ». Le *kwàlà* est à l'origine de la modélisation sociale de ses membres. Pour ce fait, l'ensemble des caractères civilisationnels, qu'ils s'agissent de l'instruction morale, l'éducation traditionnelle ainsi que la formation professionnelle puisent leurs modules d'enseignement dans le curriculum du *kwàlà*. Dans ces circonstances le non-respect des normes claniques s'invitent difficilement dans les agissements de ses membres, puisqu'il s'agit d'un cas d'école, et les recommandations se convergent en droit idéalisé. Toutefois, en cas de dérives d'un membre du clan, l'autel du *kwàlà* nie la reconnaissance de ce dernier. Le concerné est dorénavant exclu à la bénédiction du *kwàlà*. L'exclusion dont il est question peut s'équivaloir au blâme, au bannissement, voire la mort. La répression est relative à la gravité de l'acte posé. Les exemples de fornication incestueuse restent les plus gravifiques. P. Bamony (2009,p.91), dépouille cette argumentation en ces vocables :

Coucher avec une femme du même kwala ou clan, même avec sa mère – ce qui revient au même, puisqu'elle est, avant tout, une épouse du clan – est une infraction qui appelle une sanction suprême : la mort du coupable. En effet quelles que soient les cérémonies effectuées pour laver la tache causée sur l'autel du kwala, on est comme condamné à mort. [...] Il y a une double manducation qui met en jeu les deux structures

visibles et invisibles : la cérémonie du jour rassemble les membres du kwala pour partager le repas propitiatoire ; celle de la nuit doit faire respecter les paroles des Pères fondateurs par l'annihilation l'âme des coupables [...] par les sorciers gardiens des traditions.

On aboutit à conclure qu'il n'existe fondamentalement pas de rite propitiatoire, pour apaiser la vindicte des mânes ancestrales protectrices du clan dans ces situations tant préjudiciables. Il est récurrent d'entendre dans le langage des *Lyélà* des expressions à connotation saine ou malsaine traduisant un jugement de valeur appréciatif des actions humaines. Il s'agit d'exemples tels : « *bésɔbwùèlè kɛ miuàl bédwùàl yé* », se traduisant par « cet enfant n'a pas une longue vie », au regard de sa conduite latéralement en déphasage des lois claniques. A contrario, c'est des prophéties dont « *kwàlà yìàné mà yili àbà* » ; « *kwàlà yìàné mà cɛñ àbà/ mà yè à yɛñ* », signifiant respectivement que les dieux claniques vous accompagnent ; qu'ils vous aident / que les dieux du clan soient au-devant de la situation. Il s'agit du vaste champ de béatitudes, lesquelles sont proférées en toute situation troublante nécessitant une invocation divine. C'est l'exemple des cas d'accouchement, des cas de voyage ou encore des sorties guerrières des membres du groupe clanique. C'est une sorte de prière consolatrice des mânes ancestraux par le biais de l'autel clanique afin de garantir la réussite de toute action clanique. Le chef du groupe clanique est le plus souvent le membre le plus âgé, sacrificateur du culte clanique. C'est le garant de l'ordre, la justice, et l'équité du groupe clanique. Il est par voie de conséquence le messenger, chargé de transmettre les doléances ainsi que les recommandations de l'entité clanique auprès du chef de terre. Celui-ci, à l'image de ses paires d'autres groupes claniques peut siéger dans le conseil des lignages dans l'optique de la résolution

des problèmes de la communauté villageoise sous la houlette du chef de terre, maître du *cə-kú*.

1.3. Deux cultes hydriques : le *ocəzhil* de Pùn et le *nǝ-bwĩ* de Batondo

L'eau occupe une place importante dans la spiritualité, et de nombreux cultes ont une origine hydrique. Parmi tant d'autres, nous retenons le *ocəzhil* de Pùn, et le *nǝ-bwĩ* de Batondo. De nature, les cultes hydriques sont des réserves d'eau dont le fondateur du village est venu trouver. Généralement, la sacralité de ces marigots résulte du fait qu'ils aient été favorables aux populations migrantes.

D'une part, le *ocəzhil* qui se traduit littéralement en *lyə̀lə* par "ne donne jamais la honte", se présente comme un marigot situé à proximité de la cour du chef de village. Pùn qui l'abrite constitue une ancienne terre du Lyolo, dont la superficie s'étend sur plusieurs villages de l'actuelle commune de Ténado, dont Ténado lui-même, Balélédo, Koukouldi, Tialgo. Cette appellation symbolise la puissance de ce lieu sacré. La sacralité de celui-ci, réside dans son incarnation de forces surnaturelles, dotée de génies protecteurs émanation des ancêtres. De même cela part de sa capacité de répondre aux doléances des populations qui s'y recommande. Les crocodiles sacrés représentent des insignes du *ocəzhil* et leur manifestations au cours des sacrifices est déterminante pour l'exaucement des rituels. Des rites propitiatoires et expiatoires lui sont quotidiennement adressés pour garantir la sécurité, la protection, la fécondité et l'abondance de pluviométrie pour les activités agropastorales. Les rites d'action de grâce y sont également exécutés. Ceux-ci font preuves de demandes accordées, ce qui appelle volontiers à rendre grâce pour les béatitudes reçues. Selon Boubié Bassono : « lorsqu'il arrive à une personne exaucée par les eaux du *ocəzhil* d'oublier les rituels d'actions de grâces, celui-ci s'en souvient dans ces rêves où il peut voir une

apparition de l'eau et du crocodile»². Cela représente un signe de rappel à l'endroit de l'intéressé censé revenir honorer ses promesses tenues. Les populations doivent honneur et vénération à l'endroit du culte.

De l'autre, le *nĩ-bwĩ* de *nɔń* (crédit) et *bwĩ* (puit) est un marigot situé à l'extrême Sud du village de Batondo. Ce marigot se situe sur une ligne de plusieurs traversant Lati, Batondo et fait frontière avec Sadouan (village de la commune de Zamo) à l'Ouest, et Sassia à l'Est. Comme plusieurs cultes rituels, des divergences d'appartenance ont lieu entre deux clans à savoir celui des Nagalo de Koualio assisté par leurs frères de Batondo, et de l'autre le clan Neya de Batondo soutenu par leurs frères de Lati. Le verdict du différend a été fait par les esprits du marigot à la faveur du clan Neya. La caractéristique majeure de celui-ci réside en sa forte capacité de captiver toute personne redevable à l'esprit de l'eau. Peu importe le cadre géographique où le litige s'est déroulé, il suffit d'une recommandation à l'esprit de l'eau pour que le *nĩ-bwĩ* s'en charge de faire resurgir la vérité en captivant le coupable. A cet effet, plusieurs personnes étrangères sont passées au trépas en traversant ce marigot. Pour cela, le commun des populations du Lyolo l'a nommé " *za-vyolo bwĩ*" ou "*zàdiolô bũ*" ce qui se traduit littéralement par "attrape l'étranger" ou "attrape au hasard", lesquels préjugés méritent d'être démentis. Tout comme le *ocəzhil*, des rites de toute sorte y sont exécutés pour toute personne désirante s'y confier. Des origines de ces cultes à nos jours, plusieurs transformations s'y opèrent. En plus du *ocəzhil*, l'autel du *nĩ-bwĩ* occupe une place de choix dans la conception religieuse des populations de Ténado. Nonobstant, beaucoup de préjugés péjoratifs y afférant ressortent dans le langage commun.

C'est le lieu de démentir ces préjugés dont les populations se font du *nĩ-bwĩ*. Toute personne étrangère n'est

2 Bassono Boubié, entretien du 8 août 2024 à Pùn

pas appelée à la noyade en le traversant, c'est plutôt toute personne étrangère ayant une dette liée à l'esprit des eaux. Il n'existe pas de refrain magique à proférer en lui traversant comme le sous-tend plusieurs personnes : " *Amyé yàl bwĩ y pàr yé, bwĩ y mye yàl à pàr yé* ", qui se traduit par "moi je suis méconnaissant du marigot, lui aussi me méconnaît"³. L'aspect éthique de ce culte vise l'atteinte d'un objectif social, celui de la transparence, de la loyauté mais encore plus du respect des interdits et normes prônés par les forces surnaturelles gage d'une société juste. Tout comme le ocəzhil, une diversité de rites de toute sorte y est exécutée pour toute personne désirante se confier au *nṣ-bwĩ* pour peu qu'importe sa conception religieuse. La sacralisation des éléments cosmiques n'exclue pas celles de nature arborescentes.

1.4. Une divinité arborescente : le Tiogo Nekəṇê (canari sacré de Tiogo)

Le culte peut se référer aux bosquets sacrés comme c'est le cas ici avec les arbres piliers de certains cultes comme le Tiogo Nekəṇê. Il faut préciser que le culte se localise à l'origine dans un bosquet. Cependant il est représenté dans une forme usuelle d'où la désignation de canari sacralisé. La sacralité accordée aux bosquets ressort du commun des peuples africains comme l'explique D.B. Sanou (2014, p.86) : « l'arbre apparaît dans les communautés villageoises d'Afrique de l'Ouest comme un être vivant qu'il faut craindre, défier, combattre ou vaincre. En effet, lorsque l'esprit qui l'habite est hospitalier et participe à la vie de la communauté, il est protégé, choyé et entretenu ». C'est dans cette logique que la bienveillance du canari sacré à l'endroit des populations a fini par justifier son affluence se traduisant par la foule des populations partisans. Quelle est l'historique de ce culte ?

³ Neya Nébilbié, entretien du 5 août 2024 à Batondo.

Selon la tradition orale, le fondateur du village de Tiogo à son arrivée sur les terres trouva un canari fixé sur un bois en fourche de trois branches, sous un *kâtio*, *bangdre* (*piliostigma reticulata*). Il désherbe les contours et considère le canari comme un cadeau divin. Après s'être installé dans la localité, le canari devient un socle du village. Ensuite une case lui est dédiée dans son pourtour définissant son sacre⁴.

En toute situation, des oraisons sont vouées au canari. Comme l'ensemble des cultes, aux rites incantatoires, s'adjoignent celles d'action de grâce. Relativement aux promesses et dons reçus, les remerciements se traduisent par des libations bovines, l'offrande numéraire. Cependant, oublier d'exécuter des rites d'action de grâce peut susciter la colère de l'esprit du canari qui peut jeter des sors comme des maladies, chose qui nécessite encore de nouveaux rituels d'exorcisme. Le sors peut se conjurer sur la progéniture de l'intéressé. Il sied de dire que le canari admet des interdits et l'on ne doit l'irriter⁵. Dans cette logique, le linge blanc de Pùn se circonscrit dans la répartition des traditions de la commune.

1.5. Le Pùn kàmàjè-pwǎ (linge blanc de Pùn)

En plus de la divinité mère représentée par la terre, et celles secondaires dont le marigot (*bùi*), bosquets sacrés, d'autres cultes sont rendus à une divinité particulière dont le Pùn *kàmàjè-pwǎ* ancrée dans les traditions de la population de la commune. Quelle est l'historique de ce culte ? Deux hypothèses clarifient son origine :

La tradition rapporte qu'elle dérive du terme *Zùlà* désignant une fédération des conquérants du Lyolo, d'où découle les désignés de "*zùlá bàlà*", que sont les guerriers et conquérants des grandes batailles. Le concept désigne une association de personnalité réverbérant, marquant ainsi l'histoire

⁴ Bako Amédé, chef de terre, entretien du 7 août à Tiogo.

⁵ Idem

de leur société. Ces supermans se sont martelés à l'époque précoloniale, dans le cadre des incursions interétatiques historiques dont la conquête Peulh et celle moaga à partir du XV^e siècle et plus tard l'invasion Zaberma et celle coloniale perpétrées dans la seconde moitié du XIX^e siècle. On peut en conclure qu'il s'agit de la désignation des figures emblématiques du Lyolo comme l'atteste le titre de *Zùlà* à leur alloué, à l'image des titres militaires concédés. Cette représentation se justifie dans un des titres d'article de M. Bazemo (2012), « Sauver de l'oubli un combattant de la liberté : Zulabal Yombié, leader de la révolte de 1915-1916 dans le nord Nuna (Burkina Faso) ». La qualification de *Zulabal* accordé à Yombié, témoigne ainsi de sa distinction au sein du groupe des révoltés. En plus des conflits guerriers, le concept évoque de même les vainqueurs des oppositions inter-villages occasionnés fréquemment par deux facteurs que sont : problèmes fonciers d'une part, et les altercations proportionnelles aux raptés d'épouses claniques de l'autre. Le linge de Pùn se perçoit, à cet effet comme la symbolique du groupe des leaders qui viennent célébrer leur bravoure sur ce culte. Le linge de Pùn est aussi connu sous le titre du *Zùlà* de Pùn.

La deuxième analyse descriptive de Obù Bassono spécifie que le linge de Pùn à l'origine jusqu'à nos jours est symbolisé par un tissu fait en coton local imbibé d'un produit traditionnel, prouvant son caractère sacré. La couleur blanchâtre du linge symbolise pureté, sainteté, transparence, et honnêteté qui est recherché chez les hommes désirant voir apparaître le linge dans leurs funérailles. Cet emblème est initié pour honorer des effigies dont l'expérience de vie avoisine la centenaire au moment de leur promotion céleste⁶. Au-delà du critère du temps, Boubié Bassono adjoint que le concept de vaillance reste aussi déterminant. Le critère de l'héroïsme est décomposable. En effet, il désigne le héros trappeur de gibier, qui se diffère du

6 BASSONO Obù, 80 ans, chef de terre, entretien du 11 août 2023 à Pùn.

héros conquérant. Le premier type regroupe l'excellence braconnière, justifiée dans la battue d'animaux de renom pour ne citer que le lion, l'éléphant, ou encore le léopard. La résolution se certifie aussi dans les jeux de tirs à l'arc, où les potentiels challengeurs usaient de pratiques mystiques, leur permettant ainsi de se métamorphoser en vue de l'abatage faunique ou celle humaine dans le cas le plus échéant⁷. Le côté mystique de cette pratique de la chasse est décrit par A.M. Duperray (1984, pp.40- 44), en ces termes :

L'arc, les flèches et le carquois faisaient partie de l'équipement du Gurunsi, et les secrets pour empoisonner les flèches ou se rendre invisible des bêtes sauvages étaient jalousement gardés. (...) Les cas de violence faisaient légion en pays lélé. Un individu pouvait se poster seul en embuscade et abattre d'une flèche et par surprise un homme du village voisin, dont il coupait aussitôt la main qu'il ramenait dans son village en guise de trophée ce qui lui conférait une réputation de bravoure et d'indocilité.

Cette assertion accréditant l'argumentaire montre l'aspect du climat délétère dans le Lyolo précolonial, lequel reste la résultante d'une vague de bataille imposée à ces peuples. En résumé, les deux significations semblent se compléter dans le fond. Il n'est pas exempt que les marques de bravoure soient portées sur le linge. La célébration de la bravoure, se manifeste plus dans les rites funéraires. Qu'en est-il de cette expression ?

Le linge est certes un objet sacré, mais à la différence, les rites d'offrandes sont proscrits en son sein. Au contraire, le culte qu'on lui doit, est celui de la vénération, de l'hommage ainsi que de l'honneur en mémoire d'une personne défunte. Sa participation à une cérémonie funéraire est préalablement

⁷ BASSONO Boubié, gardien du linge, entretien du 11 août 2023 à Pùn.

reconnue, puisqu'il célèbre ses membres émérites. Contenu, dans un canari, le linge laisse une marque de sa potentielle sortie, en oscillant une partie de son tissu à l'extérieur du canari. Préalablement au messenger du clan du défunt sensé annoncer le décès et solliciter à ce même titre la participation du linge aux rites funéraires, ses tenancier à travers ce geste surnaturel sont auparavant alerter. Pour ce faire, l'invitation du linge s'effectue par l'offrande d'un coq dans l'optique de sa participation funéraire. Ce rite semble remettre en cause la nature non sacrificielle prônée. Même si le rite ne s'exécute pas sur le linge, les libations sont dites en son honneur.

Le linge est déporté sur le site de la manifestation funéraire, pour un séjour de trois jours. Cette action reste compréhensible puisque le chiffre 3, caractérise le genre masculin, du moment où le linge est dispensé dans les réjouissances funéraires féminines. Dans l'exécution festive, c'est le garant du culte, qui tient le linge de la main et lui fait défiler entre la foule apprêtée, parce qu'il est défendu que ce dernier accote un humain dans sa manœuvre. Cependant, il peut être contraint de saisir les personnes dites de mauvaise foi comme les sorcier (ès), présentes pour défier son pouvoir. En réalité c'est le linge qui guide et se dirige où bon lui semble comme le *sionko* (*cinko-ko*), rite divinatoire pratiqué lors des funérailles d'enterrement chez les Moose, peuples voisins des Lyélà. Ce rituel se donne pour objectif d'identifier le coupable de la mort, puisqu'en la matière plusieurs types de morts sont reconnues des africains, allant de celle dite naturelle ou voulu par Dieu, à celle forcée. Il faut comprendre par-là, les décès brutaux d'enfant, ou d'adulte ne présageant au préalable aucune manifestation malade. Chez les Lyélà, ce type de décès s'annonce sous le signifié de : « *ɔñ kɔ, n tɔ* », comparant la catastrophe à l'action de morceler une branche verte de sa racine. C'est dans ces sortes de décès reconnus suspects, que certains groupe Moose justifie le port du ou désigner un prétendu sorcier

chez les Moose s'effectuant par le mécanisme de portage du corps du *sionko*.

Soulignons que l'explication s'évite d'assimiler les deux rites qui, dans le fondement sont contradictoires. La comparaison s'entend comme une démonstration de l'aspect autonome des deux cultes sacrés qui s'autoguide. Au toucher des personnes malveillantes (pour le cas du linge), une mort subite peut en résulter. Elle intervient dans l'optique de purifier la société des personnes à idées funestes. Dans le cas du *sionko* c'est le bannissement du coupable qui est égal à une mort sociale. Toutefois, le linge peut par inadvertance de son tenancier accosté une personne. Ce geste insignifiant objecte l'idée de la réprimande mortifère.

De nos jours, l'ampleur du linge n'est plus de taille compte tenu de l'affluence des religions révélées dans le Lyòló. Les messes de requiem ont pris le dessus sur les célébrations de funérailles traditionnelles où le linge peut être sollicité. Aussi, il devient presque impossible de trouver des personnes de cet âge et plus encore ayant prouvées une bravoure similaire à celle des ancêtres. Pour cela, les réglementations y relatives ont été révisées, et le linge participe le plus souvent à l'enterrement ainsi qu'aux funérailles d'un chef de terre, d'un octogénaire avec un penchant pour la tradition africaine. Le linge de par ses fondements œuvre à réguler les comportements sociaux, appelant à un respect des valeurs morales. En plus la participation aux rites funéraires est un acte honorifique pour l'accompagnement du défunt dans le monde ancestral.

2. Discussions

L'ensemble des cultes ci-dessus décrits, par l'organisation des différentes cérémonies rituelles, festives, saisonnières constitue un assemblage de manifestations culturelles variées, impliquant toute une société allant du clan au

quartier, du village au groupe ethnique et aux autres communautés voisines. C'est toute une civilisation ancrée dans l'idéologie ancestrale ne prônant que des valeurs de vivre ensemble, de loyauté, d'obéissance source d'une société paisible.

Les résultats de cette recherche se confèrent à ceux de chercheurs du Lyolo précédemment évoqués dans la partie introductive. P. Bamony (2009, p.186), évoque la notion de religion naturelle ou hénothéiste, représentants ainsi les croyances aux divinités cultuelles du monde physique. Sur l'origine de la croyance traditionnelle, l'auteur abonde dans le même sens à travers les témoignages recueillis expliquant que: « Notre religion, ce sont nos traditions (lùl-epúr), c'est-à-dire ce que nos ancêtres nous ont légué ». En ce sens, les cultes et autels sacrés se répertorient comme un héritage à garder dans le patrimoine clanique.

Précisons d'emblée, que l'influence reste la marque imposante dans la manifestation de cette croyance traditionnelle. De diverses natures, les rituels à exécutés à l'endroit des autels et cultes concourent à la quête permanente de la plénitude humaine. P. Bama (2001, p.78) approche ce sujet en écrivant que : « les sacrifices qu'ils y font ont pour but de demander la prospérité, d'éloigner la maladie, de conjurer le mauvais sort ».

L'aspect et l'historique de ces cultes semble se référer à celui des génies protecteurs qui cohabitent avec les humains. Ils peuvent être source de bonheur ou de malheur selon la conduite saine ou malsaine des humains. B. Bazié (2007, p.41) soutient l'argumentaire en précisant que : « la protection des forces surnaturelles pourrait se transformer en sanction sévère entraînant parfois la mort ». Contrairement aux autres cultes, celui du canari semble mieux résister aux influences extérieures. Quels sont les substances expansives de cette solidité ?

La résistance de culte face à la modernité grandissante trouve son fondement dans l'intransigeance de lois y relatives. Un fait majeur est illustratif durant la période coloniale. Selon Amédé Bako, l'objectif du colonisateur réside dans une usurpation du culte. Quels en étaient les objectifs de cette appropriation ? L'hypothèse d'une foi naissante à son égard n'est pas à exclure, puisqu'il est rapporté que les mécontentements des populations à l'endroit des agissements du colonisateur sont connus du culte, puisqu'il est quotidiennement sollicité pour venir à bout de l'homme blanc. De même le site du bosquet sacré fut partiellement détruit, puisque le bois devrait servir à bâtir la résidence de Raoul Follereau (1903-1977), construite dans les années 1930. Suite à cette indifférence, une sécheresse en période hivernale survient dans la zone. Outrepasé, le colonisateur comme un acte de contrition, fait une offrande d'un bœuf à l'endroit du canari. Comme une marque d'exaucement, une pluie grandissante s'abat sur le village submergeant ainsi les marres.

On pourrait ainsi déduire, que la diligence du culte retient l'attention du colonisateur, d'où peut découler l'idée de son usurpation. L'idéologie de sa destruction reste peu probable et la saisie du culte peut s'inscrire dans la lignée des objets d'art sacrés, ainsi que des autels culturels expédiés vers l'Europe. Uniquement, le canari sacré échappe à ce exilant. Son voyage est réduit sur Ouagadougou, attendu que, le canari est mystérieusement revu, le lendemain sur son site d'origine. On ignore la conséquence pour cet individu, vu qu'en contexte de tradition rituelique, un tel acte reste gravidiquement réprimé. La réprobation s'invite conséquemment à l'irrévérence aux normes proscrites. En effet, l'usage d'appareils électroniques est défendu au sein de la case culturelle du canari. Il en est de même pour les boissons alcooliques. Une autre restriction est celle qui prohibe l'accès de la case au genre féminin. Cette discrimination

s'explique dans la tradition Lyél où femme et rite traditionnel ne font ménage

Corrélativement à la restriction des femmes, tout homme (masculin), n'est pas éventuellement appelé à l'exercice de la fonction du prêtre sacrificateur du Tiogo Nekônê. Quels sont alors, les éventuels bénéficiaires ? La fonction de prêtre sacrificateur s'hérîte comme celle du chef de terre. Toutefois, l'accession au siège n'est adjugée qu'aux personnes imbues de sagesse, d'honnêteté et surtout de transparence. Dans le cas échéant, tout sacrificateur de conduite malsaine est appelé à subir le courroux des forces spirituelles du canari. Le chef de terre, mentionne qu'un exemple contemporain a fait lésion, et l'inculpé pour échapper à la vindicte spirituelle opte nuitamment pour l'exil⁸. Cette action prouve la distance existentielle entre conservatisme et modernisme. Cette opposition se traduit dans les comportements contemporains estampillés d'insoumission, avec une génération de prêtre aptes à passer du revers de main les recommandations annexes aux us et coutumes. De nos jours, nombre de services cultuels jadis bénévoles sont aujourd'hui rémunérées. Outre, les pratiques occultismes sont exclues en l'endroit des détenteurs du couteau rituel. Un risque de perte est plausible, si toutefois des changements de mentalités ne s'opèrent au niveau de la jeune génération de prêtres officiants. Les esprits protecteurs périodiquement déçus des comportements écartant de ses garants, sont susceptibles d'élire domicile ailleurs, faculté qui altère sa nature croyante. Ainsi donc, ce site cultuel mérite d'être sauvegardé et inscrit au niveau du patrimoine national, tout comme les ruines. Les ruines du bâtiment sont classées au niveau du patrimoine national burkinabè depuis 2023. Certes, la reconnaissance de la portée historique des ruines de la résidence sont appréciables. Nonobstant, la primauté du culte du canari sacré, mérite une telle inscription du moment où, ce dernier reste le premier témoin de

⁸Idem

la fondation de Tiogo, postérieurement à son l'histoire. Cette disparité volontaire empiétant les traditions cultuelles au second rang, s'enracine sur l'imaginaire péjorative concédée aux cultes et autels sacré depuis l'apogée des missions coloniales en Afrique. Cette idéologie perfide attestant la concession des concepts dénigrants allant du fétichisme, à l'occultisme, ou encore d'animisme déjouant en l'occurrence, toute acceptation de l'existence d'une structure religieuse africaine précoloniale. Pourtant, l'existence d'une suprématie divine est intrinsèquement connu aux africains. Chez les groupes ethniques burkinabés, Dieu est diversement reconnu des dialectes. Chez les Mossé, il se dénomme *Wemdé*, pour les Toussian il se dit *Toùpɔ*, et les Lyélà lui désigne sous le titre de Yi. Chez les Lyélà, Dieu (Yi) est au centre de tous les phénomènes humains ce qui traduit la divinisation des éléments cosmiques communicationnels entre l'homme et le monde céleste. La foi aux cultes démesure si bien qu'aucun événement, qu'il soit heureux ou malheureux, admet toujours une explication divine. L'argumentaire est soutenu par B. Yaro (2014, p.62), qui déploie que : *« la croyance aux divinités chez les nuna est telle que tout nouveau-né a une origine mystique. Il arrive parfois que ce soient les parents qui sont allés faire des offrandes ou des sacrifices sur un autel donné afin d'avoir une descendance »*. Chez les Lyélà, le baptême d'un nouveau-né, se subjugue à un protocole divinatoire. À la naissance, le père était obligé de consulter car l'enfant était supposé être un esprit d'un endroit cultuel, donc il faut l'identifier. A titre d'exemple, on a les substituts de nom référentiels genrés comme Oœ/Eœ (la terre), Obũ/Ebũ (le marigot), Oli/Eli (la forge), Pémà/Epémà (la colline), Opilù/Epilù (fromager), Ovùr/Evùr (culte initiatique), etc.

Par le biais des migrations fortement suscitées durant la période coloniale, par la recherche de l'impôt numéraire, nombre de Lyélà se retrouvent en Côte d'Ivoire et au Ghana d'où

ils reviennent avec d'autres pouvoirs religieux occupant de nos jours une place de choix dans les croyances traditionnelles. L'idée de la dislocation de la colonie de la Haute Volta à partir de 1932, n'est pas à exclure en matière de cette dynamique migratoire. R. Baziomo (2020, p. 34) note à cet effet que :

Le phénomène du fétichisme, dans le Lyolo, s'est accentué pendant l'époque coloniale avec l'avènement des fétiches traqueurs des sorciers. Il s'agit notamment du tūr-gèrè, du djandjou, du nabíl (qui existait déjà) etc. L'objectif de l'acquisition de ces fétiches venus du Ghana ou de la Côte d'Ivoire, selon les termes de l'Abbé Nicolas Bado, était " de détecter qui vous fait du mal ou quelle personne secrète cherche à nuire à votre vie.

Ces nouveaux autels étrangers semblent influencer sur les cultes et autels premiers, dénaturant souvent leur place dans la société. Les secrets de ces autels n'ont connu ou souvent utiliser à desseins des détenteurs, crée des phénomènes émouvants dans la société lyél, avec le périple des accusations pour faits sorcellaire. Les retombés sains ou malsains de ces nouveaux cultes semblent se confondre dans les premières variances des religions traditionnelles, engendrant l'ambiguïté entre ces deux formes de pouvoir traditionnel.

L'arrivée des religions révélées semblait créer un désintérêt des peuples pour ces croyances mais cela n'a su duré puisque certains témoignages en disent long. A cet effet, le chef de terre de Pùn témoigne que « nombre de chefs religieux modernes viennent se confier au ocəzhil le plus souvent par l'intermédiaire de personnes proches »⁹. La prééminence de ce culte est reconnue dans les transcriptions des auteurs coloniaux, mentionné ceux de G.L. Ponton, qui évoque la croyance

9 Bassono Obù, entretien du 8 août 2024 à Pùn.

endogène au caïman sacré de Pùn. En réalité, le caïman mentionné est l'animal sacré gardien de la marre sacré du ocəzhil, en qui les rites sont dédiés. Il représente en l'occurrence, l'animal totémique du groupe clanique Bassono, propriétaire du culte. L'imbrication des religieux modernes dans les cultes traditionnels prouvent la résistance de ces derniers face aux multiples facteurs défavorisant. Ces inconvenances indiquent la confusion des populations désorientées avec une foi que nous nommons tradi-moderne. C'est la tendance actuelle de la vie religieuse africaine assimilée et acculturée, avec des populations qui ne savent à quel saint se vouer depuis l'installation des missions chrétiennes dans le Lyolo. « L'implantation de la première chapelle catholique à Réo le 16 mars 1912 et la création de l'Eglise catholique de Ténado en 1957 et celle protestante 1952 », V. Bafiogo (2022, p.106) marquent une étape décisive dans les systèmes de croyances traditionnelles des Lyélà. A présent, le vaste champ d'intercession traditionnel auprès de Dieu se referme à la dévotion au Christ intercesseur entre Dieu et les hommes. L'habitude du Lyél de croire en plusieurs divinités semble se refermer à un seul culte, principalement les dimanches avec le don d'offrande, d'où la source de la double religion. Puisqu'il est connu du Lyél, que la consécration à un culte n'opprime pas le désir d'adhésion à un second. Loin d'être un syncrétisme, cet aspect pour les Lyélà traduit l'universalité du Dieu adoré, qui se retrouve sur l'ensemble des autels et cultes sacrés. La possibilité de se référer à de nombreux cultes pour intercéder auprès des mânes des ancêtres a instauré un hiatus entre foi traditionnelle et celle moderne à l'arrivée des différentes missions chrétiennes européennes. Les religions traditionnelles souffrent alors de leur nature orale à la différence de celles dites révélées basées sur la Bible et le Coran. Comprenons par-là, l'éventuelle ambiguïté naissante de la croyance duelle des peuples du Lyòló, et celle des Burkinabè en général ou bon nombre sont adeptes de la religion traditionnelle

au même titre que celle moderne. R. Tabard (2008, p. 334), fait une synthèse crédibilisant en ces sentences :

Sans doute, de nombreux africains ne sont ni chrétiens, ni musulmans, ni athées; ils vivent toujours, et parfois totalement, des R.T.A. Mais les 250 millions qui ont été baptisés n'ont pas, dans le rite baptismal, évacué tout rapport avec ce qui est véhiculé par leur culture traditionnelle. Puisque la culture négro-africaine demeure profondément marquée par la dimension religieuse, il faut conclure nécessairement que la figure que prend aujourd'hui le christianisme africain est profondément imprégnée par un système de représentations traditionnelles.

L'assertion de l'auteur certifie les évocations décrites, et montre la résistance de la religion traditionnelle qui semble mieux déterminés les africains. Toutefois, nous réfutons une assertion de l'auteur qui développe plus loin que R. Tabard (2008, p. 334) : « Les belles descriptions de la vie traditionnelle de époque de la pré-colonisation ne vont pas sauver l'Afrique ». Certes, le développement de l'Afrique doit reposer sur la révision des systèmes de gouvernance sommairement hérités de la colonisation, sans une précision de normes traditionnelles datant représentées. A cela s'ajoutent la bataille du développement économique que l'Afrique se doit de mener au titre de sa survivance dans un monde globalisé où les faibles semblent être dévorés par les plus vigoureux. Néanmoins, cette lutte acharnée de l'Afrique se doit d'être mené par des peuples, libérés des préjugés longtemps inscrits dans la mémoire collective africaine, lesquels semblent dénigrer les croyances africaine traditionnelles. Souffrant de leur oralité, les enseignements et règlementation des RTA (Religion Traditionnelle Africaine), méritent d'être transcrits au même titre que celles du livre, pour restaurer l'africain, dans sa

véritable identité culturelle. C'est à travers ces belles représentations que l'historicité des croyances traditionnelle, garantisse par conséquent celle de sa reconstitution historique. La classification des valeurs traditionnelle au second rang, discrédite les systèmes antiques préétablit.

De nos jours le respect des coutumes, des traditions, des cultes est qualifié par plusieurs de normes archaïques traduisant ainsi l'énormité de souillure à la terre mère, laquelle semble sévir au regard des problèmes sociaux croissants comme les crises économiques (famines), la sécheresse, les suicides, les conflits troublant la quiétude sociale. En somme, si l'on porte un regard critique sur l'ensemble des cultes de nos jours, le constat reste mitigé. Les cultes sont pour certains assimilés à la modernisation d'où leur manque d'influence. Certains s'en servent pour survivre d'où l'entrée en matière du numéraire. Pour d'autres les libations autrefois faites d'eau ou de la bière de petit mil (*mùn-nên*) ou plus encore du dolo rouge (*sên*) sont de nos jours remplacés par les alcools forts dont le pastis, le gin etc., dénaturant leur nature. Néanmoins, nombreux sont ceux qui sont toujours liés aux recommandations ancestrales accordant ainsi plus de crédibilité aux cultes.

Conclusion

La société du Lyél précolonial en général et celle des populations de la commune de Ténado, en particulier est régie par la croyance aux cultes, inspirée des pratiques rituelles, dont les recommandations sont tenues dans une constitution orale transmise de génération en génération. Les cultes se différencient par leur nature : nous avons le culte primaire relatif à la terre (*cə-kú*), régit par le *cə* -cibàl. A cela s'ajoutent les divinités secondaires liés à l'esprit des eaux dont le *ocəzhil* de Pùn et le *nɔ̃-bwĩ* de Batondo, celles de nature arborescente à l'image du *Tiogo Nekə̃nê* (canari sacré de Tiogo), ainsi que celle

particulière du Pùn kàmòjè-pwà (linge blanc de Pùn). L'ensemble des cultes prône des valeurs culturelles à savoir la sociabilité, l'équité, la paix et la cohésion sociale gage d'une communauté loyale et intègre. Au regard des objectifs louables ainsi que du rôle majeur qu'ils occupent, nous préconisons l'inscription des cultes notamment ceux particuliers que sont le canari sacré de Tiogo (Tiogo Nekônê) et le linge blanc de Pùn (Pùn kàmòjè-pwà) au patrimoine national en vue de leur valorisation ainsi que de leur sauvegarde pour les générations futures.

Sources et bibliographie

Sources Orales : Liste des informateurs

Nom et Prénom (s)	Statut / fonction	Age approximatif	Lieu	Date
BAKO Amedé	chef de terre	60 ans	Tiogo	7 /08/ 2024
BASSON O Boubié	Cultivateur	57ans	Pùn	11/ 08/ 2023
BASSON O Obù	chef de terre	80 ans	Pùn	11/ 08/ 2023
BAYILI Badama	chef de terre	91 ans	Dùdù	3 /01/ 2023
NAGALO Bayê	Chef de terre	75 ans	Batondo	20/09/2023
NEYA Nébilbié	Cultivateur	74 ans	Batondo	5 /08/ 2024

Références bibliographiques

BAFIOGO Viviane, 2021, *Approche historique du village de Ténado des origines à 1958*, Université Norbert ZONGO.

BAMA Philippe, 2001, *Histoire du peuplement de Zula*, Ouagadougou.

BAMONY Pierre, 2012, *Des pouvoirs réels du sorcier africain forces surnaturelles et autorités socio-politique chez les lyéla du Burkina –Faso*, l'Harmattan Paris.

BAYALA Viviane, 2002-2003, *La conception du pouvoir politique chez les Lyélé de la période précoloniale*, Université de Ouagadougou. 153 p.

BAYILI Blaise, 1998, *Religion, droit et pouvoir au Burkina-Faso, les lyèlae du Burkina-Faso*, l'Harmattan, Paris, 479 p.

BAYILI Emmanuel, 1983, *Les populations Nuna du Nord (Haute-Volta) des origines à 1920*, l'Harmattan, Université de Paris, 429 p.

BAZIE Boubié, 2007, *Les funérailles en pays lèlè : le cas du département de Ténado de 1930 à 2000*, Ouagadougou, 105 p.

BAZIO MO Romaric, 2020. *Mutations socioculturelles dans la société lyéla de la fin du XIX^e siècle à 1960*. Université Norbert ZONGO, 147 p.

CALDEROLI Lidia, 2010, *Rite et technique chez les forgerons moose du Burkina Faso : forger, apaiser, soigner*. Editions l'Harmattan, Paris, 331 p.

CHAUVIN Anissa, 2025, « Les Néandertaliens avaient-ils des croyances religieuses ? », in © 2026 Reveil citoyen média, du 23 novembre 2025.

DUPERRAY Anne Marie, 1984, *Les Gourounsi de Haute-Volta : Conquête et colonisation (1896-1933)*. Stuttgart, Franz Steiner- Verlag -Wiesbaden GMBH, 280 p.

SANOU Doti Bruno, 2014, *Politiques environnementales : traditions et coutumes en Afrique noire*, l'Harmattan, Paris 247 p.

YARO Batio, 2014, *Approche historique du village de Silly : Des origines à la conquête coloniale*, Université de Koudougou, 123 p.