

## REVUE HYBRIDES (RALSH)

e-ISSN 2959-8079 / ISSN-L 2959-8060

VOL. 4, NUM. 7, MAI 2026



### *MUTATIONS SOCIO-ENVIRONNEMENTALES ET POLITIQUES DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES CONTEMPORAINES (TOME 2)*

Babette KOULTCHOUMI, Kouadio Novice KONAN, Kouadio Eugène KONAN, Faly Tinasoa ANDRIANANDRASANIRINA, Anjaratahina Minohasina RAHAJARIVELO, Abraham GBOGBOU, Kassoum SORO, Cossi Basile MEDENOU, Kouassi Abraham PALANGUE, Basile Cossi MEDENOU, Djidénou Olivier ALLOCHEME, Agbodjinou Germain ALLADAKAN, Mamadou TRAORÉ, Abdoul Karim SAIDOU, Saidou ILBOUDO, Ide Germaine EPAGNA EPEE, Girex ELOUNDOU ELOUNDOU, Bachirou HAMADOU YOUNOUSSA, Tahirou HASSANE YAOU, Bouba HASSANE, Zibo GARBA, Serge Denis Donon NAME, Bouma Fernand BATIONO, Carole TOTOZAFY, Oumar SALL, Adiaratou Anta Diop FALL, Mouhamadoune SECK



© REVUE HYBRIDES (RALSH), MAI 2026

COUVERTURE : © Revue Hybrides

MISE EN PAGE ET MAQUETTAGE : Revue Hybrides

DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.20450507>

TRADUCTIONS : Joël ÉCHITCHI TEKA (Université de Maroua, Cameroun) & Christian TIAKO YOUADJEU (MINESEC, Cameroun)

## INDEXATION



Licence d'utilisation : Creative Commons Attribution CC-BY

Les publications peuvent être copiées, diffusées, transmises et affichées sur n'importe quel support ou format, à condition de citer l'auteur (BY) et les références de la revue. Cette licence autorise aussi l'utilisation commerciale.

e-ISSN 2959-8079 / ISSN-L 2959-8060

<https://revuehybrides.org/>

[infos@revuehybrides.org](mailto:infos@revuehybrides.org) / [revuehybrides@gmail.com](mailto:revuehybrides@gmail.com)

impact factor : 4.002

Version imprimée en France & Cameroun

Printed in France & Cameroon

Impreso en Francia & Camerún

### ÉQUIPE ÉDITORIALE

**Directeur de publication : Gislain ESSOME LELE**, Université Marie & Louis Pasteur, ISTA UR 4011 / Université Jean-Monnet Saint-Étienne, UR ECLLA, France  
**Rédacteur en chef : Joël ÉCHITCHI TEKA**, Université de Maroua, Cameroun

### SECRETARIAT TECHNIQUE ET DE RÉDACTION

M. Alain DJARSOUMNA, ARAFAT ABAKAR, M. Bachir Tamsir NIANE, M. Cédric TEGUEDONG NGUEKEU, M. Christian TIAKO YOUADJEU, M. Eugène SAKAME, M. Narcisse BOUBA DJELANG, Dr. Paul BINI KOFFI MOUROUFIE & Dr Simpson Dorothy MBADINGA MBADINGA

### COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

**Frédéric SPAGNOLI** (Professeur des université, HDR, Université Marie & Louis Pasteur, France), **Georges MOUKOUTI ONGUEDOU** (Professeur Titulaire, Université de Bertoua, Cameroun), **Zacharie HATOLONG BOHO** (Professeur Titulaire, Université de Maroua, Cameroun), **Stéphane KALUDI NDONDJI** (Professeur Associé, Université de Lubumbashi, RD Congo), **Abdelouahid TIOUIDIOUINE** (Maître de conférences, Université de Relizane, Algérie), **Ahlem ROUABHIA** (Maître de conférences, Université de Tebessa, Algérie), **Aimé BANZA ILUNGA** (Maître de conférences, Université de Lubumbashi, RD Congo), **Amos KAMSU SOUOPTETCHA** (Maître de conférences, Université de Maroua, Cameroun), **Arsène ELONGO** (Maître de conférences, Université Marien Ngouabi, Congo), **Assia MARFOUQ** (Maître de conférences Habileté, Université Hassan Premier de Settat, Maroc), **Brice Arsène MANKOU** (Maître de Conférences, Reims DYSOLAB, Université de Rouen, Normandie, France), **Djedou Martin AMALAMAN** (Maître de conférences CAMES, UPGC de Korhogo, Côte d'Ivoire), **Drissa KONE** (Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire), **Gilbert ATINDOGBE** (Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin), **Ibrahim MALAM MAMANE SANI** (Maître de conférences CAMES, Université Abdou Moumouni, Niger), **Landry Yves FALLE** (Maître de conférences, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire), **Kouakou Laurent ASSOUNGA** (Maître de conférences, Félix Houphouët-Boigny de Cocody, Côte d'Ivoire), **Patrick TOUMBA HAMAN** (Maître de conférences, Université de Maroua, Cameroun), **Raymond-Bernard AHOUCANDJINOUC** (Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin), **Robert MAMADI** (Maître de conférences CAMES, Université Adam Barka d'Abéché, Tchad), **Abraham DAOKA** (Université de Maroua, Cameroun), **Adjé Séverin ANGOUA** (Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire), **André Bienvenu MFO** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Amel FTITA** (Université virtuelle de Tunis, Tunisie), **Anicet DONFACK SOUNNA** (Université d'Alcalá, Espagne), **Antoine-Beauvard ZANGA** (ENS, Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Appolinaire LOUMGUE** (Université de Maroua, Cameroun), **Arnaud Romaric TENKIEU TENKIEU** (Université de Douala, Cameroun), **Bassirima KONÉ** (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire), **Benoît TINE** (LARSSES-QUASZ, Senegal), **Bertin NGUEFACK** (Université de Yaoundé, Cameroun), **BIRWE GODWE** (ENS, Université de Maroua, Cameroun), **Bougadari DOUMBIA** (Institut Universitaire de Développement Territorial / Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali), **Destin FEUTSEU DASSI** (Université de Dschang, Cameroun), **Fabrice ONANA NTSA** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Floribert NOMO FOUDA** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Franck AMOUSSOU** (Université André Salifou (UAS) de Zinder, Niger), **Franck Rostov TSAMO DONGMO** (Université de Dschang, Cameroun), **Gabin KENKO DJOMENI** (Institut Universitaire de la Côte, Cameroun), **Harold Gael NJOUONANG DJOMO** (Laboratoire GREVA, Cameroun), **HASSANA** (DGSN, Cameroun), **Issa AHAMADOU HAMAGE** (Université Abdou Moumouni, Niger), **Joseph Yannick MBATCHOU** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **José Alejandro MORALES SOTO** (Universidad Nacional

Autónoma de México (UNAM), México), **Karima ZEROUALI** (Université de Biskra, Algérie), **Liliane KOUASSI AMOIN** (Institut National Supérieur des Arts et de l'action Culturelle, Côte d'Ivoire), **Magloire NISSIMAISSOU** (Université de Maroua, Cameroun), **Malek KHALDI** (Chercheuse indépendante, Tunisie), **MFOUAPON ALASSA** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Oscar KEM-MEKAH KADZUE** (Escuela Normal Superior de Yaundé 1, Cameroun), **Pierre Ledoux NDII** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Régine Mireille ESSAMA** (Université de Bertoua, Cameroun), **Rodrigue WOUASSI LADJINO** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Saidi HICHAM** (Université Moulay Ismail, Maroc), **Samira BERDJI BESSEGHIR MUSTAPHA** (Université de Relizane, Algérie), **Sidbéné-Wendé Brigitte SAWADOGO/ZONGO** (Université Norbert ZONGO, Burkina Faso), **Tamboura AMADOU** (ENS Burkina Faso), **Thierry Martin FOUTEM** (Université de Dschang, Cameroun), **Thierry Benoît BIDIAS** (Chercheur indépendant, Cameroun), **Thomas FONE** (Université de Douala, Cameroun), **Wendnonga Gilbert KAFANDO** (Université Joseph Kizerbo (UJKZ), Burkina Faso), **Winnie NYANGON** (Université de Ngaoundéré, Cameroun), **Yacouba TENGUERI** (Université Daniel Ouezzin Coulibaly, Burkina Faso), **Yao Saturnin Davy AKAFFOU** (Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire) & **Zoukoulou OURO-GBELE** (Université de Lomé, Togo).

## SOMMAIRE

---

<b>{SECTION 1}</b> .....	<b>1</b>
<b>SCIENCES DU LANGAGE &amp; LITTÉRATURE</b> .....	<b>1</b>
<i>Aproximación funcional-tipológica a las subordinadas relativas con “que”</i> .....	2
<i>Functional-typological approach to the relative clauses with “que”</i> .....	2
<b>Girex ELOUNDOU ELOUNDOU</b> .....	<b>2</b>
<i>Construction socio-discursive du féminin chez les artistes musiciens ivoiriens : L'exemple du groupe « Espoir 2000 » et Gadji Céli</i> .....	19
<i>The socio-discursive construction of femininity among Ivorian female musicians: The case of the group 'Espoir 2000' and Gadji Céli</i> .....	19
<b>Abraham GBOGBOU</b> .....	<b>19</b>
<i>Entreprises d'insertion et situations de vulnérabilité en Catalogne (2010-2023)</i> .....	31
<i>Integration companies and situations of vulnerability in Catalonia (2010-2023)</i> .....	31
<b>Kassoum SORO</b> .....	<b>31</b>
<b>Cossi Basile MEDENOU</b> .....	<b>31</b>
<i>Étude thématique comparative des formes de mort dans la trilogie d'Ernesto Sábato et Obras completas de Miguel Delibes</i> .....	45
<i>Comparative thematic studies of forms of death in Ernesto Sábato's trilogy and Miguel Delibes's Obras completas</i> .....	45
<b>Kouassi Abraham PALANGUE</b> .....	<b>45</b>
<b>Basile Cossi MEDENOU</b> .....	<b>45</b>
<i>Problématique de l'inscription des œuvres littéraires au programme dans les lycées et collèges du Bénin: le cas du roman La Pièce d'or de Ken Bugul</i> .....	61
<i>Issue of including literary works in the curriculum of secondary schools in Benin: the case of the novel La Pièce d'or by Ken Bugul</i> .....	61
<b>Djidénu Olivier ALLOCHEME</b> .....	<b>61</b>
<i>Aplicación de un modelo de enfoque comunicativo a Lazarillo de Tormes (versión juvenil) para las Escuelas Normales Superiores de Camerún</i> .....	78
<i>Applying a Communicative Approach archetype to Lazarillo de Tormes (youth edition) for Teacher Training Colleges in Cameroon</i> .....	78
<b>Ide Germaine EPAGNA EPEE</b> .....	<b>78</b>
<b>{SECTION 2}</b> .....	<b>92</b>
<b>SCIENCES HUMAINES</b> .....	<b>92</b>
<i>Féminisation dans les chefferies traditionnelles de la Région de l'Extrême-Nord Cameroun</i> .....	93
<i>Feminization of power in Traditionnal Chiefdoms of in the Farth North Region of Cameroon</i> .....	93
<b>Babette KOULTCHOUMI</b> .....	<b>93</b>

<i>Analyse des stratégies paysannes de reconquête des terres agricoles sur les anciens sites d'orpaillage dans la région de la Bagoué au nord de la Côte d'Ivoire</i> .....	104
<i>Analysis of farmers' strategies for agricultural conversion on former gold mining sites in the Bagoué region in northern Côte d'Ivoire</i> .....	104
<b>Kouadio Novice KONAN</b> .....	104
<b>Kouadio Eugène KONAN</b> .....	104
<i>Compétences technopédagogiques et adoption des CVP dans la FPT sénégalaise : une étude par modélisation et classification</i> .....	118
<i>Technopedagogical skills and the adoption of CVP in Senegalese Technical and Vocational Education and Training (TVET): a study using modelling and classification</i> .....	118
<b>Oumar SALL</b> .....	118
<b>Adiaratou Anta Diop FALL</b> .....	118
<b>Mouhamadoune SECK</b> .....	118
<i>Conceptualisation et approche endogène de la notion de coutume et de tradition chez les Moose du Zoundwéogo au Burkina Faso</i> .....	137
<i>Conceptualisation and endogenous approach to notions of custom and tradition among the Moose people of Zoundwéogo in Burkina Faso</i> .....	137
<b>Serge Denis Donon NAME</b> .....	137
<b>Bouma Fernand BATIONO</b> .....	137
<i>Regards croisés entre la science de l'anthropologie économique et de l'économie sur la société: cas de la région Sofia à Madagascar</i> .....	151
<i>Perspectives of economic anthropology and economics on society: case study of the Sofia region in Madagascar</i> .....	151
<b>Carole TOTOZAFY</b> .....	151
<b>{SECTION 3}</b> .....	162
<b>SCIENCES DE L'ÉDUCATION</b> .....	162
<i>Comment le public de Vakinankaratra perçoit-il la science? Entre confiance, doutes et médias? ...</i>	163
<i>How does the public in Vakinankaratra perceive science? Between trust, doubts, and the media? ..</i>	163
<b>Faly Tinasoa ANDRIANANDRASANIRINA</b> .....	163
<b>Anjaratahina Minohasina RAHAJARIVELO</b> .....	163
<i>Évaluer l'expression écrite au Certificat d'Etudes Primaire (CEP) au Bénin</i> .....	176
<i>Assessing written expression in the Primary School Certificate (CEP) in Benin</i> .....	176
<b>Agbodjinou Germain ALLADAKAN</b> .....	176
<b>{SECTION 4}</b> .....	186
<b>SCIENCES JURIDIQUES &amp; POLITIQUES</b> .....	186
<i>La nationalisation des entreprises stratégiques au Burkina Faso : enjeux de pouvoir et perceptions sociales</i> .....	187

<i>The nationalisation of strategic companies in Burkina Faso: power struggles and social.....</i>	187
<b>Mamadou TRAORÉ .....</b>	<b>187</b>
<i>Instrumentation et carrière des problèmes publics : l'exemple de la réconciliation nationale au Burkina Faso (2015-2025).....</i>	205
<i>Instrumentation and career of public problems: the example of national reconciliation in Burkina Faso (2015-2025).....</i>	205
<b>Abdoul Karim SAIDOU.....</b>	<b>205</b>
<b>Saidou ILBOUDO.....</b>	<b>205</b>
<b>{SECTION 5} .....</b>	<b>226</b>
<b>SCIENCES ENVIRONNEMENTALES.....</b>	<b>226</b>
<i>Quantification de l'érosion en nappe par deux méthodes de dénombrement : le dénombrement et déchaussement des arbres et des bas fourneaux aux abords des Dallols Maouri et Bosso.....</i>	227
<i>Quantification of sheet erosion using two survey methods: counting and uprooting trees and bloomery furnaces near the Maouri and Bosso Dallols .....</i>	227
<b>Bachirou HAMADOU YOUNOUSSA.....</b>	<b>227</b>
<b>Tahirou HASSANE YAOU .....</b>	<b>227</b>
<b>Bouba HASSANE .....</b>	<b>227</b>
<b>Zibo GARBA.....</b>	<b>227</b>



## Conceptualisation et approche endogène de la notion de coutume et de tradition chez les Moose du Zoundwéogo au Burkina Faso

*Conceptualisation and endogenous approach to notions of custom and tradition among the  
Moose people of Zoundwéogo in Burkina Faso*

**Serge Denis Donon NAME**

Institut Privé de Psychologie et d'Intervention Psychosociale de Ouagadougou (IPPO),  
LARISS-Ouagadougou/Burkina Faso  
Email : [namesergedenis@gmail.com](mailto:namesergedenis@gmail.com)

**Bouma Fernand BATIONO**

Université Joseph KI-ZERBO, Ouagadougou/Burkina Faso  
Email : [bationof02@gmail.com](mailto:bationof02@gmail.com)

**Résumé :** Les notions de coutume et de tradition qui font état de polémiques se retrouvent au cœur de débats publics au Burkina Faso, où les questions de chefferie traditionnelle/chefferie coutumière, font l'objet d'une incessante tentative de définition par les chercheurs et hommes politiques. Cet article propose une conceptualisation du « coutumier », à partir d'une approche constructiviste de la réalité sociale en partant d'une analyse du *rogn-miki* et du *moore* chez les Moose du Zoundwéogo dans la région du Nazinon du Burkina Faso. Pour ce faire, nous avons conduit cette recherche à travers une démarche inductive centrée sur des entretiens individuels et l'observation de phénomènes particuliers sur le terrain, pour comprendre le sens du *rogn-miki* et du *moore* à Manga dans le Zoundwéogo. Les résultats de cette étude montrent que les notions de *rogn-miki* et de *moore* tirent leur sens du fait que le premier a la particularité d'avoir un fondement dans la structure familiale où il est exécuté. Quant au *moore*, il renvoie simplement à toutes pratiques du passé, reproduites dans le présent et qui se distinguent toujours de la modernité. Dans ce sens, le *rogn-miki* que nous assimilons à la coutume n'est qu'un champ particulier du vaste monde du *moore* assimilé à la tradition. La coutume selon notre construction conceptuelle n'est qu'une dimension de la tradition qui a sa particularité d'avoir un fondement familial dont elle incarne sa spiritualité à travers le culte aux ancêtres.

**Mots-clé :** Coutume, Tradition, Endogénéisation, Construction sociale, Famille.

**Abstract:** The concepts of custom and tradition, which are often the subject of controversy, lie at the heart of public debate in Burkina Faso, where issues relating to traditional chieftaincy and customary chieftaincy, are the subject of constant attempts at definition by researchers and politicians. This article proposes a conceptualisation of the 'customary', based on a constructivist approach to social reality, drawing on an analysis of *rogn-miki* and *moore* among the Moose people of Zoundweogo in the Nazinon region of Burkina Faso. To this end, we conducted this research using an inductive approach centred on individual interviews and the observation of specific phenomena in the field, to understand the meaning of *rogn-miki* and *moore* in Manga in Zoundwéogo. The results of this study show that concepts of *rogn-miki* and *moore* derive their meaning from the fact that the former is distinctive in that it is rooted in the family structure within which it is practised. As for *moore*, it simply refers to all practices of the past, reproduced in the present, and which always stand apart from modernity. In this sense, *rogn-miki*, which we equate with custom, is merely a specific aspect of the vast world of *moore*, which is equated with tradition. Custom, according to our conceptual framework, is merely one dimension of tradition, characterised by its family roots, through which it embodies its spirituality via ancestor worship.

**Keywords:** Custom, Tradition, Endogenisation, Social construction, Family.

## Introduction

L'étude du fait traditionnel ou de la tradition en termes de pratiques, savoirs, comportements et attitudes reconnus à un groupe social apparaissait depuis les années 1960 comme la marque distinctive du métier d'ethnologue (Bouju, 1995, p. 2). Pourtant, la controverse demeure jusqu'à nos jours dans le domaine des Sciences Sociales, autour de la définition du concept de « tradition » ainsi que de la description des caractéristiques du fait traditionnel, restées particulièrement négligées par les théories anthropologiques. Du latin *traditio*, la tradition est l'ensemble des biens culturels qui se transmettent de génération en génération au sein d'une communauté (Ouattara, 2013, p. 117). Il s'agit des valeurs, et des manifestations qui sont conservées socialement du fait d'être considérées estimables et que la communauté souhaite transmettre aux nouvelles générations. Le fondement de toute tradition est une communauté, un être collectif au sens durkheimien (Collins, 1995, p. 10). La tradition est de ce fait un héritage et fait partie de l'identité de la communauté. Il est important de souligner que, souvent, la tradition est associée au conservatisme dans la mesure où elle consiste à préserver dans le temps certaines valeurs, qui seront transmises par les moyens et les modes de socialisation dont dispose le groupe. En ce sens, tout ce qui n'est pas traditionnel peut être perçu comme quelque chose d'étrange ou non conventionnel. Cette conception attribue souvent aux traditions une origine ancestrale et une stabilité de contenu. Cependant, les sociologues et anthropologues à l'image de Collins (1995, p. 19), et de Balandier (2013, p. 198) signalent que la tradition doit être en mesure de se rénover et de se moderniser afin de préserver sa valeur et son utilité. Autrement dit, une tradition peut acquérir de nouvelles expressions sans perdre pour autant son essence.

L'entendement socio-anthropologique (Aple et al., 2007) présente la tradition comme une coutume ou une habitude qui est mémorisée et transmise de génération en génération sans besoin d'un système écrit. De ce fait, la tradition relève du passé et est transmise aux nouvelles générations, au sein d'une communauté dont elle est la marque identitaire. Cinq éléments caractérisent donc la tradition : elle est un tout, elle relève du passé, elle est transmise, elle est propre à la communauté, elle marque l'identité. Selon l'anthropologue Sapir (1931, p. 659) le mot « coutume » est souvent utilisé comme synonyme des mots « convention », « tradition » et « mœurs », mais leurs connotations ne sont pas tout à fait les mêmes. Le mot « convention » souligne selon l'auteur que le modèle de comportement adopté n'obéit pas à une nécessité intime et implique souvent de manière tacite ou explicite qu'on en reconnaît la légitimité. Le mot « tradition », lui, met l'accent sur l'origine historique de la coutume. Il ne vient à l'idée de personne de reprocher à une communauté d'être dépourvue de coutumes ou de conventions, mais si on a l'impression que celles-ci ne remontent pas à une très haute antiquité, on dit que la communauté a peu ou n'a pas de traditions. La différence entre la coutume et la tradition est plus subjective qu'objective, car il suffit de soumettre les coutumes à une critique historique complète pour s'apercevoir que rares sont celles qui ne remontent pas à des époques très reculées. Quant au mot « mœurs », selon l'auteur, elles sont directement rattachées à la morale en actes dans une communauté. Il reste que des termes comme « coutume », « institution », « convention », « tradition » et « mœurs » sont presque impossibles à définir de façon précise et scientifique selon Sapir (1931, p. 659-660), mais sont réductibles à une habitude sociale ou à un modèle culturel. Par contre « habitude » et « culture », sont pour lui des mots qu'on peut définir avec quelque précision, et qu'on devrait les substituer au mot « coutume » dans un discours strictement scientifique.

En somme, bon nombre de sociologues et d'anthropologues à l'image de Sapir (1931, p. 660), J Bouju (1995, p. 2), Ki-Zerbo (1997, p. 36) s'accordent sur la difficulté de trouver une définition universelle et consensuelle de la coutume et de la tradition. Cunningham (1984, p. 59) s'inquiétait déjà à cet effet en notant que des dissensions à première vue irréductibles divisent les penseurs lorsqu'il s'agit de définir des notions comme la culture, la tradition, la

coutume, car partout où ces concepts faisaient objet d'échanges, les positions s'affrontent, les certitudes rivales se heurtent, les nuances se multiplient, toujours au nom de la logique et de la connaissance. Cet état des faits explique également le regain d'intérêt autour de ces concepts qui se retrouvent au cœur de débats publics et d'orientations politiques dans bon nombre de pays africains. Tel est le constat au Burkina Faso où la question de chefferie traditionnelle/chefferie coutumière, justice traditionnelle/justice coutumière, au regard de l'intérêt scientifique et l'actualité politique de ces concepts, fait l'objet d'une incessante tentative de définition par les différents acteurs qui s'invitent aux débats publics. Il s'avère alors nécessaire de relancer à nouveau la discussion si classique entre le « traditionnel » et le « coutumier », mais à travers une approche constructiviste de la réalité sociale au niveau local. Comment les notions de *rogn-miki* et du *moore* chez les Moose du Zoundwéogo peuvent-elles contribuer à une construction conceptuelle endogène de la coutume et de la tradition ? L'objectif de ce travail est de partir d'une conception locale du *rogn-miki* et du *moore* chez les Moose du Zoundwéogo dans la région du Nazinon au Burkina Faso, pour contribuer aux débats théoriques des notions de coutume et de tradition. Cela permettra de construire des concepts dans la langue française adaptés à la réalité et au sens des choses au niveau local. Le but de cette approche constructiviste est de rendre opérationnel l'usage des concepts de coutume et de tradition dans le domaine de la recherche scientifique et dans les orientations politiques en s'appuyant sur une construction locale des savoirs.

## 1. Méthodologie

Cette étude a été réalisée à Manga, chef-lieu de la province du Zoundwéogo et de la région du Nazinon au Burkina Faso. Dans cette zone d'étude, nous nous sommes intéressés particulièrement à l'espace géo-socio-politique coutumier *Moaaga*<sup>1</sup> dont l'autorité suprême est le chef de canton de Manga. Nous avons choisi une démarche inductive et une méthode de recherche essentiellement qualitative qui nous ont permis d'observer des pratiques coutumières, des objets associés à ces pratiques, et d'écouter les témoignages des praticiens. La collecte des données qualitatives à partir de ces faits coutumiers, nous ont permis d'expliquer la représentation sociale du coutumier et du traditionnel chez les Moose du Zoundwéogo. Pour ce faire, nous avons mené des entretiens individuels à partir d'un échantillonnage à choix raisonné et une observation directe des phénomènes sur le terrain<sup>2</sup> pour comprendre le sens du *rogn-miki* et du *moore* au sein des groupes familiaux (*buudu*) dans la localité. Les données des entretiens individuels ont été collectées à l'aide d'un guide d'entretien semi-structuré qui présente les grands points qui font l'objet des échanges. Une grille d'observation et un appareil photo nous ont également permis respectivement de décrire des scènes et rituels, et de procéder à des captures photos de certains objets significatifs de notre étude. Les données des entretiens ont été collectées auprès de huit (8) représentants (e)s des familles (*buudu*) (RF), trois (3) autorités coutumières (AC), deux (2) responsables du koglwéogo<sup>3</sup> (RK) et un entretien avec un (1) responsable du djéndjéré<sup>4</sup> (RD). Tous ces acteurs ont été choisis en tenant compte de leur connaissance et leur implication dans les pratiques du *rogn-miki* ou dans le *moore*. En particulier les représentant(e)s de famille ont été choisi(e)s parmi les hommes et femmes des *buudu* qui ont pour fonction sociale, la gestion du *rogn-miki*. Ces derniers ainsi que les chefs coutumiers ont été identifiés grâce à la technique de boule de

---

<sup>1</sup> Moaaga au singulier (Moose au pluriel) renvoie au groupe ethnique majoritaire au Burkina Faso, avec environ 53% de la population (INSD, 2022 p. 11)

<sup>2</sup> Rites funéraires, mariages coutumiers, sacrifices aux ancêtres, intronisations de chefs, sortie des masques...

<sup>3</sup> Organisation locale d'autodéfense dont la mission est d'assurer la sécurité des personnes et des biens dans les villages et villes du Burkina Faso.

<sup>4</sup> Confrérie de Chasseurs et guerriers dans le passé, devenue de nos jours une troupe de danse traditionnelle guerrière.

neige, ce qui a conduit le déroulement de notre terrain jusqu'à saturation de nos informations. Tous nos entretiens ont été administrés dans la langue moore, puis retranscrits en français. Nous avons en tout réalisé 14 entretiens individuels d'une durée totale de 15h36mn. Après la transcription des entretiens, nous avons procédé à leur codification simple à 4 caractères. Ce code est composé de l'abrégié de la catégorie des acteurs enquêtés, du numéro d'ordre au sein de la catégorie, du sexe de l'enquêté et de son âge. Nous avons également assisté à des pratiques coutumières, dans la famille royale, dans la famille des Masques, dans la famille des Forgerons et dans la famille des Griots. L'ensemble des données a été regroupé par thématique pour construire la maquette d'analyse. Les données de l'observation ont été par la suite intégrées à la maquette d'analyse dans le but de procéder à une triangulation globale des données. Toutes ces données ont fait l'objet d'une analyse de contenu croisée et thématique des informations collectées.

## 2. Résultats

### 2.1. Fondement du *rogn-miki* chez les Moose de Manga

Chez les Moose du Burkina Faso en général, et ceux du Zoundwéogo en particulier, la notion de *rogn-miki* traduit littéralement renvoie à « ce qu'on est né trouvé ». À en croire à nos enquêtés, le *rogn-miki* est fondamentalement familial. Chaque famille (buudu) a son *rogn-miki* qu'elle pratique le plus souvent en intimité ou dans la discrétion, comme le témoigne un représentant de la famille des Masques en ces termes : « Nous les masques, notre coutume (*rogn-miki*) est différente. Nous avons des pratiques coutumières mais nos pratiques ne s'exposent pas au regard de tout le monde [...] Ainsi chaque groupe familial (buudu) a sa coutume. La famille des griots a leur coutume, la famille des masques a leur coutume, la famille des forgerons a leur coutume, la famille royale a leur coutume » (RF-3-M-57ans, 15 avril 2023). Selon une telle conception la coutume, constitue un patrimoine familial transmis de génération en génération au sein de cette famille d'où le sens littéral du terme ci-dessus présenté : « ce qu'on est né trouvé ». Cela sous-entend que la coutume est un bien des générations passées, transmis aux générations actuelles, au profit des générations futures. Chaque génération est donc appelée à l'entretenir et à la rendre comme elle en a héritée, sinon mieux, aux générations futures. Que pourrait donc être l'objet ou la nature de ce bien familial ?

L'objet qui matérialise la pratique de la coutume selon les différents doyens de famille interviewés est le *Rogmik suuga* (couteau coutumier), qui est à la fois une réalité matérielle et une réalité symbolique. La dimension matérielle du *Rogmik suuga* (couteau coutumier) renvoie à cet outil tranchant fabriqué localement par les forgerons du village ou de la localité. Cela est impératif car la fonction sociale, ou l'usage social de ce couteau qui est le sacrifice coutumier selon les Moose ne peut se faire sans la bénédiction des forgerons. Les forgerons ont une dévotion à la terre (matière et ancêtres), et c'est dans cette terre (matière) qu'ils puisent les ressources (le fer) pour la fabrique du couteau coutumier dont la fonction est de faire le sacrifice à la terre (ancêtres). Le couteau des forgerons rappelle toujours le rôle et la fonction sociale de ce sous-groupe social dans le grand groupe des Moose.



**Figure 1.** Couteau coutumier (*Rogmik suuga*) fabriqué par les forgerons de Louré (Source : donnée de terrain du 16 avril 2023).

La dimension symbolique du *Rogmik suuga*, renvoie à la transmission ou à la passation d'un « couteau familial » (*buud suuga*), qui est un couteau « unique » au sein de la famille (*buudu*) définie, et dont la fonction est d'exécuter la pratique coutumière au niveau familial<sup>5</sup>. Ce couteau symbolique, appelant à l'exercice d'une fonction sociale est transmis au sein du lignage, par la logique de la primogéniture. Le doyen ou l'aîné de la famille (*buud kâsma*) est généralement le détenteur de ce couteau, à moins que ce dernier, au regard de ses croyances (adhésion aux religions révélées), de ses connaissances (décrochage vis-à-vis des pratiques coutumières) ou de son état de santé (physique et mentale) décline cette fonction à un tiers successeur qui sera chargé d'immoler sur l'autel familial<sup>6</sup>. La symbolique du « couteau familial » incarne alors une responsabilité sociale qui incombe son détenteur : c'est le culte à Dieu à travers les ancêtres. C'est grâce à ce couteau, que communiquent et interagissent vivants et ancêtres ainsi que d'autres acteurs du monde invisible au sein de la famille.

Nous pouvons remarquer, que la notion de coutume (*rogn-miki*) dans la langue moore s'emploie généralement au singulier. Le pluriel (*rogn-miksi*) revêt de très peu de sens à moins que cela ne veuille identifier les coutumes d'un ensemble de familles. Cela signifie que la coutume est unique au sein d'une famille et renvoie fondamentalement à une spiritualité familiale unique marquée par le sacrifice aux différents autels au niveau familial, à partir de quoi le déroulement de toutes les pratiques, événements, et bien d'autres activités s'avère légitime et approprié. Cette spiritualité ou cet esprit unique met en communion les vivants, les ancêtres, les autres acteurs du monde invisible et Dieu. De cette conception, l'esprit de la coutume définit les comportements en termes de permis et d'interdits, en termes de pratiques et de rituels, en termes d'obligations et de droits, en termes d'organisation et de fonctionnement... au sein d'une famille donnée. Cela sous-entend que la coutume n'a de contenu ni de sens que rapportée au *buudu* qui est une organisation structurée et hiérarchisée. En somme nous pouvons noter que la notion de coutume à Manga repose sur deux éléments fondamentaux : la famille (*buudu*) et la transmission. La coutume se présente alors comme une théorie<sup>7</sup> unique et familiale légitimant les faits et pratiques au sein d'une communauté.

## 2.2. Entre *rogn-miki* et le moore

Comme nous l'avons noté en introduction, la distinction entre coutume et tradition n'est pas évidente dans un contexte national au Burkina Faso où les deux concepts se trouvent au cœur des débats publics. Pourtant chez les *Moose* de Manga, la coutume telle que

---

<sup>5</sup> La famille (*buudu*) peut avoir plusieurs niveaux. La famille restreinte autour d'un grand-père commun, la famille élargie à l'unicité de nom de famille et dérivés, la famille élargie autour d'un ancêtre commun...

<sup>6</sup> Rappelons-le, la notion de famille chez les *Moose* peut avoir une extension ou une couverture différente telle que ci-dessus expliqué. Elle peut être restreinte, ou élargie. Mais quelle que soit sa dimension toute famille possède un ou des autels propres à elle et dont la prêtrise se transmet selon la généalogie familiale.

<sup>7</sup> Dans le sens Poppérien du terme : Une théorie est un filet pour capturer le monde, un ensemble d'énoncés généraux décrivant la réalité étudiée. Ce sont des systèmes de concepts construits par la raison et il en existe plusieurs. Les théories organisent notre perception empirique de la réalité.

précédemment définie se distingue clairement de la tradition. Selon nos informateurs, il faut distinguer la coutume qui est un patrimoine familial du *moore* qui est une pratique personnelle et le plus souvent informelle, mais à caractère endogène. Le *moore* renvoie au fait social dans le sens durkheimien qui a un caractère endogène, local, et propre aux habitudes des *Moose*. Le *moore* dans ce sens s'apparente à ce qui est traditionnel, et se distingue de la coutume pour le fait de ne pas avoir un caractère familial. Le *moore* est global aux *Moose* et n'est pas propre à une famille donnée. C'est ce que nous traduit un responsable koglwéogo en ces termes : « Le rogn-miki (coutume) est du ressort de la famille. Chaque rogn-miki est réalisé dans une famille qui détient son couteau. Mais le « moore » c'est ce qui est propre à tous les Moose. Le rogn-miki est aussi du Moore. Le moore c'est ce qui ne fait pas partie des pratiques du blanc. Tout ce qui est propre à nous les noirs, c'est du moore. » (RK-2-H-62ans, 17 avril 2023)

À la différence de la coutume, la tradition bien que partageant avec celle-ci un certain nombre de caractéristiques n'est pas le propre d'une famille (*buudu*). La tradition, selon les *Moose* de Manga est désignée par le terme *moore* qui est général aux moose et s'oppose à la modernité. La tradition ou le *moore* est local, le *moore* est noir par opposition au blanc<sup>8</sup> qui vient du pays des blancs (l'occident). Le *moore* peut être une propriété individuelle, et personnelle, même s'il peut avoir une dimension collective mais qui n'est pas nécessairement fondée sur la famille. Ainsi, nous pouvons avoir à Manga des griots coutumiers (*Rogmik bendré*) issus d'une famille de griot et dont on reconnaît une fonction sociale et coutumière, et des joueurs traditionnels, professionnels et artistiques de tam-tam qui ne sont pas nécessairement issus d'une famille de griot mais qui manient le tam-tam pour des fins artistiques. L'usage que font ces derniers du tamtam relève de la tradition, mais pas d'une coutume. Il en est de même pour la famille des masques, des forgerons, des chasseurs... Dans ce sens la pratique coutumière serait spécifique à la famille tandis que la pratique traditionnelle rassemblerait tout ce qui est endogène et qui s'écarte de la modernité, dont les pratiques coutumières elles-mêmes. Le détenteur du *tiim* ou du *wak*<sup>9</sup> généralement qualifié à tort ou à raison de féticheur, n'est pas nécessairement un coutumier à moins que sa pratique ne s'inscrive dans un patrimoine familial donné dont l'exécution aurait pour appui la lignée ancestrale après Dieu. C'est ce qu'explique un chef coutumier en ces mots : « Le coutumier fait son sacrifice en invoquant d'abord Dieu puis ses ancêtres par ordre hiérarchique dans son lignage. Le féticheur invoque Dieu puis son fétiche. Le féticheur n'invoque pas des ancêtres car son fétiche est personnel et non familial » (AC-1-M-57ans, 14 avril 2023). La tradition chez les Moose de Manga englobe donc la notion de coutume même si celle-ci se distingue de toute pratique coutumière par son caractère purement familial. De cette compréhension nous tenterons dans les lignes qui suivent de conceptualiser quelques notions à titre d'exemple afin de distinguer la pratique coutumière, de la pratique traditionnelle.

### 2.3. Entre médecine coutumière et médecine traditionnelle

À partir des discours de nos enquêtés, nous pouvons spécifier la médecine coutumière dans le grand monde de la médecine traditionnelle. Un représentant des familles nous révèle les éléments clés de cette distinction en ces termes : « Il faut distinguer la coutume, du fétichisme (Tiim ; féticheur : tiim soaba c'est à dire celui qui a le Tiim). La coutume se rapporte à la possession du couteau de la coutume. Le féticheur se rapporte à celui qui a des fétiches. La coutume pourtant se rapporte à la possession du couteau de la coutume, à qui se

---

<sup>8</sup> La mise à jour de la complexité des systèmes de pensée africains, de l'ampleur des constructions symboliques ou cosmogoniques, a mis l'accent, dans une perspective très « culturaliste », sur la spécificité des « valeurs » propres aux sociétés africaines, opposant ainsi à la rationalité technique et économique occidentale une rationalité africaine traditionnelle « autre » (Olivier de Sardan, 1995, P. 38)

<sup>9</sup> Terme issu d'un familier mais qui traduirait au mieux l'idée du *tiim* contrairement aux notions de fétiches, de magie, ou de charlatanisme... ainsi l'expression « bouffer le wak » en moore « ri tiim » signifie posséder le *tiim*.

réfèrent les membres de la communauté. Il ne faut pas confondre les deux » (RF-7-M-73ans, 16 avril 2023).

La médecine coutumière est très peu connue et peu décrite par les anthropologues et les sociologues de la santé comme telle. Selon l'entendement local, la médecine traditionnelle (*tip moore*) à Manga est un ensemble de connaissance qu'un individu ou un groupe d'individus a, pour soigner différents types de maladies par des moyens ou des substances locales (*ti-moore*). Les acteurs de cette médecine sont les féticheurs (détenteur du *tiim* ou du *wak*), les devins-guérisseurs<sup>10</sup>, les marabouts, ... De l'autre côté, la médecine coutumière est de l'apanage d'une famille. Le savoir-faire en matière de médecine au sein de la famille se transmet de façon élective au sein de la famille<sup>11</sup> par primogéniture au doyen de famille, ou par l'éducation au sein de la famille (c'est la transmission d'un savoir familial). Nous pouvons citer à titre d'exemple, la famille des masques habilitée à soigner des maladies d'enfants, l'épilepsie, la drépanocytose, la famille des forgerons habilitée à soigner des plaies ou des blessures « incurables » causées mystérieusement par le fer<sup>12</sup>, la famille des griots qui soigne la maladie de l'oubli, la famille des rebouteurs spécialisée pour les soins en cas de fracture, de déboitement, d'élongation de muscles, de ligaments ou de kinésithérapie, la famille des croquemorts qui soigne les maladies de mauvaises odeurs corporelles, etc. Comme nous pouvons le remarquer, s'agissant de la médecine coutumière chaque famille est reconnue offrir des soins bien déterminés, contrairement aux acteurs de la médecine traditionnelle qui en général sont habilités à soigner toutes sortes de maladies avec des compétences variées.

#### 2.4. Entre chef coutumier et chef traditionnel

La chefferie coutumière moaaga est gérée au sein d'une lignée familiale, ce qui donne à cette institution sociale un caractère familial et distingue les chefs coutumiers des autres autorités coutumières ou traditionnelles qui ont également le statut de chef. C'est ce que confie un chef coutumier à travers le discours suivant : « nous sommes des descendants de l'ancêtre unique des Moose qui est Ouédraogo. Les royaumes Moose se sont rependus à partir de Tenkodogo où a régné Zoungrana le fils de Ouédraogo. Partout où il y a un village Moaaga, c'est évident que le chef soit de la descendance de Ouédraogo. C'est pourquoi nos éloges sont chantées en commençant par Ouédraogo, puis Zoungrana, puis Oubri, jusqu'à mon père à qui j'ai succédé » (AC-1-M-57ans, 14 avril 2023). Nous pouvons distinguer à travers ces explications la chefferie coutumière de la chefferie traditionnelle en ce sens que la première se présente comme une institution gérée au sein d'une famille donnée : il s'agit de la famille royale qui détient la chefferie (le *naam*). Dans la structure sociale et politique des *Moose* depuis leur ancêtre commun Ouédraogo à nos jours la chefferie coutumière a toujours été gérée par la famille des *nabiisi* (descendants de Ouédraogo). De nos jours, ce pouvoir est assuré par cinq (5) *dima* dans les cinq (5) royaumes *moose* sur l'actuel territoire burkinabè. Chaque royaume est constitué de cantons qui à leur tour sont constitués de villages formés à partir d'un ensemble de quartiers dont chacun s'identifiait dans le passé à une famille donnée<sup>13</sup>. À tous les niveaux de la structure sociale et politique des *Moose* le fondement de la chefferie est familial, et l'intronisation de tout chef obéit à des coutumes bien connues. Généralement la chefferie coutumière se transmet de père en fils et selon la logique de la

---

<sup>10</sup> Il y a des devins dont la profession divinatoire est un patrimoine familial. Ces devins sont donc des acteurs de la médecine coutumière, c'est le cas de la divination dans la famille des Poéssé, famille de devins par nature.

<sup>11</sup> Il s'agit d'un don reçu par un individu au sein d'une famille ou dans une communauté. A l'image de la maladie élection telle que décrite par Fainzang (1986 P. 84), l'individu est choisi par les forces invisibles pour assurer une fonction sociale donnée.

<sup>12</sup> Par exemple se blesser en creusant une tombe, qui est la conséquence d'une faute sociale.

<sup>13</sup> A titre d'exemple, nous avons Bendogo qui est le quartier des griots, Saaba/saabin qui est le quartier des forgerons, péosin quartier des poésé (devins du chef). ...

primogéniture au sein d'une famille. Ce type de chefferie était connu dans les sociétés à pouvoir centralisé ainsi que dans les sociétés précédemment acéphales qui ont finalement basculé dans le cours de leur histoire dans un régime à pouvoir centralisé.

Quant à la chefferie traditionnelle, elle est une attribution de pouvoir à caractère politique au sein d'une communauté, pouvoir qui n'a pas de fondement coutumier tel que précédemment défini, et n'est pas l'apanage d'une famille donnée. Il s'agit d'un type de pouvoir dont les logiques de gestion sont essentiellement endogènes et régissent une institution sociale ou une initiative locale. L'acquisition de la chefferie traditionnelle se fait généralement par la règle de la légitimité sociale ou charismatique, par la loi de la primogéniture (doyen du groupe), ou simplement par le vote des membres au sein du groupe. Le pouvoir n'étant pas géré au sein d'une famille donnée, toute personne membre de l'institution peut se faire choisir comme chef. Des sacrifices peuvent être faits comme il en est le cas à l'intronisation d'un chef coutumier, mais seuls les fétiches propres à l'institution seront invoqués. C'est le cas par exemple des chefs Dozo, ou des chef Koglweogo dans le Zoundwéogo.

## 2.5. Le statut particulier du *teng-soaba*

Il faut noter également que toutes les autorités coutumières ne sont pas des chefs coutumiers. L'expression chef de terre a été souvent utilisée pour désigner la personne qui a la dévotion à la terre et qui assume la noble fonction de prêtre ou de sacrificateur aux ancêtres et à Dieu à partir de la terre. Il est un acteur clé de l'intronisation de tout chef coutumier et est appelé à servir ce dernier en tant que sacrificateur à la terre. Selon les *Moose*, cette fonction sociale (*teng-soaba*) n'est pas en réalité une chefferie (*naam*) même si la responsabilité sociale est fondamentalement coutumière. C'est la raison pour laquelle le *teng-soaba* ne porte pas un bonnet rouge symbole de la chefferie coutumière, et ne porte pas le qualificatif « naaba » qui renvoie au chef détenteur du *naam* (la chefferie). Il serait plutôt le « maître de la terre » que le « chef de terre ». « Nous sommes des Nionionse<sup>14</sup>, partout où un chef est installé, nous sommes à ses côtés pour l'aider avec le travail de la terre. Cette fonction est donnée aussi aux autochtones même s'ils ne sont pas des Moose. La terre leur appartient d'abord. Mais s'il n'y a pas d'autochtone, le chef fait venir quelqu'un de la famille des Nionionse pour assurer la fonction de sacrificateur à la terre, car notre ancêtre est sortie de la terre et règne dans les cieux. Nous sommes donc des sacrificateurs », relate un représentant des familles enquêtées (RF-1-M-51ans, 07 avril 2023). Bien qu'étant un acteur coutumier et une haute autorité coutumière au regard de son statut social<sup>15</sup>, le *teng-soaba* n'est pas un chef coutumier. Dans les sociétés à pouvoir acéphale, le « maître de terre » est l'une des plus haute autorité du village, mais ne peut se valoir le statut de chef.

## 2.6. Entre justice coutumière et justice traditionnelle

La représentation sociale du traditionnel et du coutumier à Manga nous permet également de conceptualiser la notion de justice coutumière et de justice traditionnelle. La justice coutumière *moaaga* dans ce sens constitue une organisation sociétale et sociale des *Moose*. Elle est à l'image de la structure sociopolitique *moaaga* donc hiérarchisée depuis le sommet du royaume de chaque Dima, et décentralisée jusqu'au quartier selon l'organisation politique, et dans les familles selon l'organisation sociale. Un représentant des familles enquêtées nous décrit le système de la justice coutumière en ces termes : « Notre justice n'est

---

<sup>14</sup> Les *Nionionse* constituent un groupe social reconnu par leur puissance et par la force de leurs actions à travers le vent, la foudre et le tonnerre. On reconnaît en eux la maîtrise du vent, des cieux et de la terre (les ancêtres). Considérés comme de grands prêtres sacrificateurs dès leur assimilation par les Moose depuis l'époque de Naaba Oubri à cause de leur grande dévotion aux ancêtres, les *Nionionse* sont nommés chefs de terre dans toutes les localités moose où ils sont représentés.

<sup>15</sup> Il est souvent plus respecté, et plus important en termes d'autorité que le chef.

pas comme celle du blanc. Elle est organisée depuis la petite famille jusqu'au sommet du royaume. C'est notre coutume, nous sommes nés et trouver une telle organisation dans nos familles et gérée par les doyens de la famille » (RF-7-M-73ans, 16 avril 2023).

Cette justice est dite coutumière car sa gestion repose fondamentalement sur la chefferie coutumière, même si des conseils sont institués le plus souvent à tous les niveaux pour rendre le droit selon la coutume. Quant à la notion de la justice traditionnelle, elle est l'utilisation des mécanismes traditionnels des résolutions de règlement de conflits et même de prévention de conflits et de différends. Cette justice ne repose pas sur les coutumes, et n'est pas l'apanage d'une famille donnée. C'est le cas de la justice dite « populaire » ou la population rend elle-même son verdict et le plus souvent de façon spontanée selon sa lecture et sa compréhension d'une situation donnée. Les *Koglwéogo* qui sont une institution sociale autonome en matière de régulation sociale constituent une forme de justice traditionnelle car sa gestion ne repose pas fondamentalement sur des coutumes même si cette institution connaît l'adhésion massive des chefs coutumiers. Ces derniers y sont à titre personnel sans engager nécessairement leur fonction de coutumier.

### 3. Discussion

Après avoir présenté et analysé nos résultats selon une logique constructiviste de la connaissance, il est nécessaire de procéder à une discussion des grands points de cette analyse, en nous appuyant sur les données et les approches théoriques de la littérature. Ce débat théorique et critique repose principalement sur deux thématiques centrales de notre analyse à savoir, la tradition présentée comme une transmission d'un passé prémoderne, et le caractère familial de la coutume.

#### 3.1. La tradition comme une transmission d'un passé prémoderne

La tradition vient du latin *traditio*, *tradere*, de *trans* « à travers » et *dare* « donner ». Elle est la transmission d'un capital de savoir-faire et de savoir être à une génération (Ouattara, 2013 p. 118), ou un procédé consistant à donner à une personne la possession d'un objet un savoir, abstrait ou concret, de génération en génération par la parole, l'écrit ou encore l'exemple (Shils, 1971, p. 324 ; Lenclud, 1987, p. 111). Camberlein et al, (2021, p. 99) notent que la transmission en matière de tradition est non seulement un résultat de l'action, mais aussi l'ensemble des procédés par lesquels les éléments d'une civilisation se répandent dans les sociétés humaines. Au-delà de la transmission qui est également une caractéristique importante du Moore chez les Moose de Manga, la tradition est également comprise comme un fait de permanence du passé dans le présent. Cette conception va de pair avec la description du moore qui renvoie à ce tout qui échappe toujours à la modernité actuelle. Il s'agit donc d'une conception qui situe la tradition non seulement dans la temporalité, mais aussi dans une certaine dynamique sociale dans la mesure où le présent, d'aujourd'hui sera un passé de demain. C'est pourquoi en archéologie, la notion de tradition renvoie à celles de survivance et de persistance (Fauduet, 2010, p. 17 ; Golosetti, 2014, p. 186). Dans ce sens, la temporalité devient le principe d'intelligibilité grâce auquel la tradition se définit comme un fait du passé dans le présent, ou encore un legs qui ferait l'objet d'un transfert dans un contexte neuf.

En plus de la transmission et la temporalité qui constituent des caractéristiques communes de la tradition et du moore chez les Moose, la littérature nous présente également les éléments transmis comme un point de rencontre des deux notions. Le contenu de la tradition selon Ouattara (2013, p. 118) s'apparente à un ensemble de croyances et de valeurs sociales transmises oralement de génération en génération, le tout intégré dans le système culturel de cette communauté à un moment de son évolution. Wole, (1981, p. 31) décrit d'avantage le contenu de la tradition en termes de réalité vécue, un mécanisme social unificateur, un ensemble de croyances, de rapports, de modalités de mise en valeur des

ressources, de moyens de contrôle et d'exploitation du milieu naturel, d'attitudes à l'égard d'accidents existentiels comme la naissance et la mort, etc. Cette lecture de la tradition à l'image du moore chez les Moose ne ressort aucunement une dimension proprement familiale, mais des faits sociaux s'inscrivant dans l'endogénéité.

Ces définitions montrent bien que la tradition est une notion complexe, devenue malheureusement ces dernières décennies un mot « outil » (Lenclud, 1994, p. 22, Camberlein et al, 2021, p. 98-99). À travers ces conceptions qui vont dans le même sens que la représentation sociale du *moore* chez les Moose du Zoundweogo, nous pouvons constater que la tradition à la différence du fait coutumier n'est pas nécessairement une réalité propre à un groupe spécifique mais traduit surtout une manière de faire, transmise de génération en génération, comparée au présent le plus souvent assimilé à la modernité. Les Sciences de l'Homme et de la Société ont développé de nouvelles perspectives au sujet de la tradition qui s'écartent de la conception classique Wébérienne qui la compare à la répétition mécanique d'une action dictée par la force de l'habitude (Weber, 1978, p. 36-37). De façon transversale, la littérature du domaine des sciences sociales voit en la tradition, ce qui, transmis par le passé, fait partie du présent et échappent toujours à la modernité (Lenclud, 1987, p. 112).

Le traditionnel ne désigne donc plus simplement ce qui relève du passé, mais le point de vue que les hommes du présent développent, ou interprètent en se référant à des critères rigoureusement contemporains (Sahlins, 2020, p. 218). C'est dans ce sens que Pouillon (1975, p. 158), notait que seul le contexte présent était capable de donner sens à ce qu'il juge traditionnel. Mais, ayant constaté la difficulté de proposer une définition universelle de la tradition, l'auteur nous conseille de toujours contextualiser le concept à travers une approche constructiviste de la réalité. Le traditionnel ne peut qu'être une construction sociale selon Pouillon (1975, p. 159), et c'est ce que nous avons tenté d'opérer en posant cette analyse sur la conception du *rogn-miki* et du *moore* chez les Moose du Zoundwéogo.

### 3.2. Du caractère familial de la coutume

Le lexique de sociologie, de Y. Aple et al (2007) mentionne que la coutume est l'ensemble des pratiques culturelles transmises par la tradition. On pourrait donc déjà tirer la conclusion selon laquelle, la coutume est un contenu et la tradition est une manière. L'anthropologue Sapir (1931, p. 659) précisait en effet que le mot coutume de façon générale renvoie à l'ensemble des modèles de comportement transmis par la tradition et propre à un groupe social donné. Plusieurs chercheurs dont les travaux portaient sur les groupes ethniques burkinabè et les Moose en particulier ont démontré le lien entre la structure familiale et la pratique du fait coutumier. Ouedraogo (1993, p. 68) présentait une réflexion sur le rôle et la place de la famille ainsi que l'autorité coutumière dans la gestion du fait coutumier à travers une organisation sociopolitique particulière de ce groupe social. Chaque *buudu* (famille) note l'auteur, a son doyen d'âge (*buud kasma*), son sanctuaire familial (*kims dogo* = maison des ancêtres) où le *buud kasma*, dans sa mission de gérer le coutumier, joue le rôle de prêtre et de sacrificateur. Dans le même sens Coulibaly (2024, p. 238) à travers son étude sur l'initiation au *dô* chez les *Bobo* de Bobo Dioulasso précise que cet événement constitue un moment d'offrir aux jeunes initiés un bain religieux et spirituel, un pèlerinage à la source des valeurs du groupe social. De ce fait, outiller les initiés aux savoirs religieux et spirituels demeure un impératif social, car l'initiation se base sur la coutume dont le fondement est le rattachement et l'appropriation de l'individu des normes familiales ainsi que des valeurs sociales. Or selon l'auteur, qui parle de coutume en milieu africain, doit nécessairement associer à la fois religion et spiritualité africaines reposant généralement sur le culte aux ancêtres d'où le fondement familial de la coutume en Afrique. C'est en s'appuyant sur la case des ancêtres que le doyen du lignage a autorité d'exécuter le coutumier en vue du bien de la famille, note Ouedraogo (1993, p. 69), car la coutume autorise le doyen de lignage à contracter des alliances matrimoniales

avec d'autres lignages pour le compte du "buudu". Le mariage en tant qu'alliance n'est solide, stable et indissoluble au regard de la société et des ancêtres que s'il obéit aux coutumes, puisqu'il survit même aux conjoints. Dans le même sens, Soma (2021, p. 24) affirmait que la grande famille des Bobo Mandarè, est détentrice des us et coutumes liées à la vénération et à la protection des silures sacrés de Bobo Dioulasso. Du point de vue des responsables coutumiers, les cultes et les cérémonies rituelles profitaient de la participation et de l'implication de toutes les personnes descendant de la lignée Bobo Mandarè. Mais les transformations induites par les religions monothéistes ont réduit la participation des familles aux rituels sur les sites des marigots de Houet, Sya et Sagnon ainsi qu'à la mare de Dafra. Par conséquent, les rites coutumiers accordés aux silures sacrés se raréfient de plus en plus, et surtout durant ces deux dernières décennies. Ils n'engagent plus que les garants de la coutume, notamment la cour royale et ses notables qui sont dans l'obligation de perpétuer la mémoire et les croyances ancestrales. L'auteur note ainsi une perte de prestige des familles lignagères à l'origine de la sacralité des silures, à savoir la communauté Bobo Mandarè (Soma 2021, p. 25). Toutes ces pratiques marquent l'importance de la structure familiale dans l'exécution des pratiques coutumières d'où le lien direct entre famille et coutume dans les sociétés africaines.

### Conclusion

Si la distinction entre coutume et tradition n'est pas aisée dans le monde de la science selon les anthropologues Sapir (1931, p. 659), Roulant (1988, p. 241), Ki-Zerbo (1997, p. 36), cette différenciation semble pourtant plus claire chez les Moose de Manga. Il suffit seulement de procéder à une endogénéisation des concepts en s'inspirant d'une certaine construction sociale de la réalité au niveau local. À travers donc l'analyse des notions de *rogn-miki* et de *moore* chez les Moose du Zoundwéogo nous avons pu proposer une construction conceptuelle de la tradition et de la coutume, puis les concepts de justice, de chefferie, de médecine traditionnelle ou coutumière. Pour le rappeler, la distinction entre le *rogn-miki* et le *moore* tire son sens du fait que le premier a la particularité d'avoir un fondement dans la structure familiale où il est exécuté. Quant au *moore*, il renvoie simplement à toutes pratiques du passé, reproduites dans le présent et qui se distinguent toujours de la modernité. Dans ce sens, le *rogn-miki* que nous assimilons à la coutume n'est qu'un champ particulier du vaste monde du *moore* assimilé à la tradition. La coutume selon notre construction conceptuelle n'est qu'une dimension de la tradition qui à sa particularité d'avoir un fondement familial et d'être toujours propre à une famille donnée dont elle incarne sa spiritualité à travers le culte aux ancêtres.

De nos jours l'endogénéisation des concepts en Afrique est une nécessité et un sujet d'étude important, particulièrement dans les domaines de la recherche en sciences sociales et humaines. Il s'agit de l'adaptation et de l'intégration de savoirs et de pratiques locales, souvent appelés savoirs endogènes, dans des contextes académiques et de développement. Cela requiert une analyse critique sur les savoirs exogènes (ceux venant de l'extérieur) et une valorisation des connaissances propres à chaque culture africaine. Pour ce faire, il est nécessaire d'adopter une posture constructiviste de la réalité sociale propre aux sociétés africaines au lieu de s'ouvrir à une importation ou une acceptation mécanique des concepts construits dans d'autres contrées selon leur réalité propre à elles. Nous pouvons alors conclure avec Orain (2007, p. 1) que la meilleure méthode de production de la connaissance des choses est celle qui opère à travers les systèmes de représentation car il n'y a pas de connaissance d'un réel préétabli, mais seulement d'un réel tel que nous le questionnons, dans une époque donnée.

Cet article n'entend pas clore le débat conceptuel sur le traditionnel et le coutumier. Il est une contribution scientifique à travers une perspective poppérienne et d'une construction de la connaissance selon une logique constructiviste et endogène. De ce fait, ce travail invite à la production et à l'intégration de nouvelles connaissances, de nouvelles théories ou de nouveaux

modèles dans le contexte actuel africain, afin d'amorcer une nouvelle donne de la recherche scientifique sur le local de manière à ce qu'il soit compris et utilisés par les acteurs de ce cadre, et non plus considérés comme des éléments étrangers ou importés. En d'autres termes, il s'agit du processus par lequel des concepts importés d'une langue et d'une société autre deviennent partie intégrante de la pensée et des pratiques d'un groupe ou d'une communauté, parce que réadaptés et réappropriés par cette communauté locale. Il s'agit d'une approche qui valorise la culture, l'histoire, et les savoirs traditionnels africains dans la construction du développement endogène.

### Références bibliographiques

- Aple, Y., Beitone, A., Dollo C., Lambert J-R., Parayre S., (2007). Le lexique de sociologie, Éditions Dalloz, 2e édition.
- Balandier, G. (2013). Anthropologie politique. Presses Universitaires de France.
- Bouju, J. (2013). Tradition et identité..<http://journals.openedition.org/enquete/313> (Consulté le 26 janvier 2026).
- Camberlein, C., Dionysopoulou, E. & Foulon, T., (2021). La tradition et sa transmission : positionnements théoriques. *Archimède. Archéologie et histoire ancienne*, (8), 98-104. [10.47245/archimede.0008.ds2.01](https://doi.org/10.47245/archimede.0008.ds2.01).
- Collins, R. (1995). Les traditions sociologiques. <https://doi.org/10.4000/enquete.302>
- Coulibaly, S. (2024). Sémiotique et tradition africaine : l'initiation au Dô chez les BOBO du Nord du BURKINA. *Ziglobitha, Revue des Arts, Linguistique, Littérature & Civilisations*, 3(10),10.60632/ziglobitha.n010.17.vol.3.2024
- Cunningham, H.-P. (1984). Langage et réalité. *Laval théologique et philosophique*, 40(1), 57–70. <https://doi.org/10.7202/400072ar>
- Fainzang S, (1986). *L'intérieur des choses, maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Éditions L'Harmattan Paris.
- Fauduet, I. (2010). *Les temples de tradition celtique en Gaule Romaine*. Éditions errance Paris.
- Golosetti, R. (2014). Cultes et lieux de mémoire dans le sud-est de la Gaule : réflexions à partir des lieux de culte sur d'anciens oppida, dans Marie-Odile Charles-Laforge (dir.), *Les religions dans le monde romain* (pp. 32-59). Arras.
- INSD, (2022). Tableau de bord démographique. Institut national de la statistique et de la démographie Burkina Faso.
- KI-Zerbo, F. (1997). *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*. Édition Karthala.
- Lenclud, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était ... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain*, 9, 110-123. <https://doi.org/10.4000/terrain.3195>.
- Lenclud, G. (1994). *Qu'est-ce que la tradition ? Dans Transcrire les Mythologie : Tradition, écriture, historicité de Marcel Détienné* (pp. 25-45). Ed Albin Michel.
- Olivier de sardan J-P, 1995, Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social, Paris, APAD-Karthala.
- Orain, O. (2007). « Constructivisme », Hypergeo, encyclopédie de géographie. [http://www.hypergeo.eu/article.php3?id\\_article=407](http://www.hypergeo.eu/article.php3?id_article=407). Consulté le 06 janvier 2026
- Ouattara, V. (2013). La tradition et la culture dans la littérature africaine écrite d'expression française. *Science et technique*, 29(1), #-#. *Lettres, Sciences sociales et humaines*. [https://revuesciences-techniquesburkina.org/index.php/lettres\\_sciences\\_sociales\\_et\\_hum/article/vie/1411](https://revuesciences-techniquesburkina.org/index.php/lettres_sciences_sociales_et_hum/article/vie/1411). Consulté le 15 septembre 2025.
- Ouedraogo, J-B. (1993). Famille et autorité en milieu traditionnel mossi (Burkina Gaso) Sei. et Tech.

Vol.20(2)[https://revuesciencetechniquesburkina.org/index.php/lettres\\_sciences\\_sociales\\_et\\_hum](https://revuesciencetechniquesburkina.org/index.php/lettres_sciences_sociales_et_hum). Consulté le 25 mai 2025.

- Pouillon, J. (1975). Tradition : transmission ou reconstruction. Dans Jean Pouillon (éd.), *Fétiches sans fétichisme*. Gallica, (pp.155-173). <https://excerpts.numilog.com/books/9782348034251.pdf>. Consulté le 21 juin 2025.
- Sahlins, M. (2020). Deux ou trois choses que je sais de la culture, dans *La culture en débat, l'anthropologie en question*, Les Carnets de Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, volume(13), 216-249. <http://www.berose.fr/article1896.html> DOI ou URL. Consulté le 26 février 2026.
- Sapir, E. (1931). « Custom », *Encyclopædia of the Social Sciences*. Macmillan, vol. 4, p. 658-662. <https://books.openedition.org/enseditions/18197>. Consulté le 12 février 2026.
- Shils, E. (1981). *Tradition*, The University of Chicago Press. Paperback edition.
- Soma, A. (2021). Territorialité et sacralité des silures dans la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. *Géographie et cultures*, N°118, <https://doi.org/10.4000/gc.18633>. Consulté le 06 décembre 2025
- Weber, M. (1978). *Economy and society: an outline of interpretive sociology* (4e éd). Berkeley.
- Wole, S. (1981). De la renaissance culturelle africaine. In *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine* (pp. 156-157). UNESCO, Presses universitaires de France.

## Annexe 1. Guide d'entretien

### Cibles :

- ❖ Les acteurs coutumiers (chefs de villages, chefs de terre, notables de la cour du chef de canton de Manga, chefs de quartiers)
  - ❖ Les représentants des groupes sociaux ou castes (homme et de femmes de la famille royale, des Griots, des Forgerons, des Nionionse, des masques Poésse ...). (Focus group)
  - ❖ Les responsables du koglwéogo
  - ❖ Les responsables du djéndjéré
- **PRESENTATION PERSONNELLE**
- **PRESENTATION DE LA RECHERCHE**
- **IDENTIFICATION DE L'ENQUETE.**

## II. ORGANISATION SOCIALE ET POUVOIR POLITIQUE COUTUMIER A MANGA.

1. Quelle est l'historique de la société moaaga de Manga (les origines et l'installation dans la localité, les ancêtres, les mythes...)
  2. Jusqu'où s'étant l'autorité du chef de Manga ?
  3. Quelles sont les sous-groupes et les castes qui sont sous l'autorité du chef de Manga ?
  4. Comment est organisée la hiérarchie sociale interindividuelle, inter-sous-groupes
6. Quelles sont les fonctions sociales de chacun d'eux ?

## III. FONDEMENT DU ROGN-MIKI

1. Quelle est la fonction de votre groupe familial/organisation sociale ?
2. Qu'est-ce qui vous distingue des autres groupes/organisations sociales ?
3. En quoi consiste le rogn-miki de votre groupe familial/organisation sociale ? Exemples
4. Qui sont les principaux acteurs ? décrire la fonction en termes de statut-rôle-fonction sociale ?
5. Quels sont les interdits de votre groupe familial/organisation sociale ?
6. Quels sont les moyens de transmission du rogn-miki à la jeune génération ?
7. Quelle sont les obligations auxquelles sont soumises les autorités coutumières ?

## IV. FONDEMENT DU MOORE

1. Que signifie faire le Moore selon vous ?

2. Citez quelque exemple de pratique Moore (dans le domaine de la santé, la justice, la chefferie, le mariage, les rituels funèbres, l'éducation, la spiritualité)

V. LA DIFFERENCE ENTRE MOORE ET ROGN-MIKI

1. Selon vous qu'est ce qui distingue le Moore du rogn-miki
2. Donnez des exemples dans votre groupe familial/organisation sociale ?

VI. Avez-vous quelque chose à ajouter ?

Merci

Codification : (Âge, groupe social ou caste, statut et fonction sociale, date, durée de l'entretien, autres observations)

**Annexe 2. Grille d'observation numérique**

Date et heure	Famille/Localité	Faits observés	Le déroulement / description	Les acteurs impliqués et Rôle/fonction Regard Genré	Les objets/Outil utilisés (autorisation pour des prises Photos	Autres observations