

Virginie Vinel

^
Etre et devenir *Sikoomse*

Identité et initiation en pays *moaaga* (Burkina-Faso)*

La société *moaaga*¹ villageoise est composée de différents groupes sociaux qui se définissent par des fonctions politiques, professionnelles ou religieuses, mais aussi par leur rapport à la chefferie et par la position dans l'ordre des installations sur le site de résidence. Dans le Yatenga (Izard 1985) comme dans le Wubritenga (Gruénais 1983), la structure sociale est fondée sur une bipartition entre les détenteurs du pouvoir et les maîtres de la terre (*tengbiise*, sing. *tenbiiga*)². Les premiers sont plutôt issus des populations allochtones *moose nakombse* originaires de Gambaga, alors que les seconds correspondraient aux populations autochtones. Cette distinction est toutefois relative puisque des *Nakombse* ont investi très tôt les fonctions réservées en principe aux autochtones, et les gens de la terre ont accès à des fonctions d'autorité. A ces deux groupes de base s'ajoutent d'autres groupes sociolignagers tels que les chasseurs (*Taongdamba*), les sociétés de masques (*Sikoomse*, *Mowando*), les devins (*Bugoramba*).

Dans le sud-ouest, la structure villageoise procède moins de la conjonction entre une population autochtone et des conquérants³ que d'une succession de migrations de lignées ou d'individus originaires du Moogo central. Ainsi, le village de Sabou s'est construit par plusieurs vagues de migrations d'une part, de *Nakombse* fuyant la région de Wogodogo après avoir été évincés de la succession à la chefferie, d'autre part, de fils, de compagnons et de groupes socioprofessionnels suivant le Moogo-Naaba Kumdumye⁴ dans ses mouvements expansionnistes au xvi^e siècle. Par conséquent,

* Je remercie M. Izard, L. Calderoli, B. Martinelli et C. Rosselin pour leurs contributions à ce texte.

1. Les *Moose* (*moaaga* au singulier) sont aussi dénommés Mossi dans une forme francisée du terme.
2. Les forgerons dans le nord-ouest et les commerçants dans l'ensemble du Moogo forment selon M. IZARD (1985) deux autres groupes à la base de la structure sociale.
3. L'autochtonie est un principe relatif, les autochtones d'aujourd'hui étant souvent les conquérants d'hier.
4. Le Moogo-Naaba est le roi des *Moose* du centre. M. IZARD (1970) situe le règne de Naaba Kumdumye au xvi^e siècle entre 1540-1566/1567 ou 1540-1569/1570.

la maîtrise de la terre n'est pas attachée à un groupe social particulier qui aurait le statut d'autochtone, mais elle revient au lignage reconnu comme le premier installé. Les maîtres de la terre proviennent de groupes divers tels que des *Nakombse* transformés en *tengbiïse*, des chasseurs, des devins, des *Sikoomse*⁵, des *Yonyoose* ou des *Wemdamba*⁶.

Dans la mosaïque des groupes rencontrés, les *Sikoomse* représentent un cas exemplaire du fonctionnement des identités lignagères dans cette région et un cas particulier en raison de la spécificité de leur pratique culturelle. Les modalités de transmission et d'acquisition de l'identité *sikoaanga* montrent, en effet, comment se construisent les identités collectives. Et cette étude de cas enseigne sur l'articulation entre l'identité sociolignagère et la pratique individuelle d'un culte.

Les informations présentées ici ont été recueillies dans deux villages, Nabadogo et Sabou, situés respectivement à trente et vingt kilomètres à l'ouest de Koudougou, troisième ville du Burkina-Faso et lieu important d'implantation des *Sikoomse*⁷. Peu de travaux ont été réalisés sur ce groupe parmi les nombreuses recherches sur les *Moose*. Toutefois, quelques auteurs ont recueilli des informations importantes qui serviront de référence dans cet exposé : J.-B. Méline (1938), L. Tauxier (1912) et surtout R. Pageard (1963) ont apporté des données sur les origines de ce groupe et le déroulement de l'initiation. A. Schweeger-Hefel (1980) a consacré un ouvrage conséquent aux masques de la région centrale de la Haute-Volta⁸ dans lequel elle présente des données sur les mythes d'origine et certains rites des *Sikoomse*. Un mémoire de maîtrise de l'université de Ouagadougou (Yameogo 1991) décrit en partie leur langue secrète, le *suku*⁹, et certains

5. Plusieurs orthographes de ce terme existent. L'orthographe officielle définie par la sous-commission nationale du moore note au singulier : *sukoaanga*, au pluriel : *sukoomse* (NIKIEMA & KINDA 1997). Or, à Nabadogo et Sabou, le terme se prononce *sikoomse*. J'opte pour cette transcription pour respecter la prononciation régionale.
6. Les *Yonyoose* forment un groupe sociolignager qui détient le pouvoir de manipuler les éléments naturels tels que le vent et la pluie (ILBOUDO 1990). Ces compétences leur confèrent le rôle de maîtres de la fertilité à Sabou. Dans le Wubritenga, ils possèdent de façon majoritaire les fonctions attachées à la maîtrise de la terre (GRUÉNAIS 1983). Les *Wemdamba* sont selon J. B. ZAONGO (1970) et M. IZARD (1985) les descendants d'une femme sans mari (*wemba*) généralement fille de chef. A Nabadogo et Sabou, cette ascendance leur donne une liberté de parole qui se manifeste par des plaisanteries à caractère sexuel en direction des individus de tous les autres groupes sociaux y compris celui des chefs. Elle leur octroie également des fonctions de gens du pardon (mais ce ne sont pas les seuls).
7. Les *Sikoomse* sont aussi très présents au nord-ouest de Ouagadougou entre Sourgoubila et Gourcy (SCHWEEGER-HEFEL 1980 : 226).
8. Nom de l'actuel Burkina avant 1984.
9. J.-M. DURANTEL (1994) décrit la langue *Sikoaanga* comme étant du « *sankandé* ». Je n'en ai pas entendu parler en ces termes. N. NIKIEMA & J. KINDA (1997 : 799) définissent le *sakandre* comme un parler à l'envers ou verlan alors que P. AROZARENA (1986) et E. YAMEOGO (1991) montrent que la langue des *Sikoomse*

aspects des rites. T. F. Pacere (1991, s.d.) présente les masques et les cérémonies auxquelles ils participent, et J.-M. Durantel (1994, 1998) dépeint les rites funéraires dans le Wubritenga. Des descriptions morphologiques et techniques des masques se trouvent également dans des ouvrages qui leur sont dédiés (Sawadogo 1979 ; Roy 1984, 1987a, 1987b).

Masques, *suku*, tambours et flûtes-sifflets : les instruments du culte

Les *Sikoomse* rencontrés se définissent comme « ceux qui possèdent le *suku* ». Ce terme désigne tout d'abord le « fétiche »¹⁰, propre à ce groupe, appelé aussi *suk-tubo*, et la langue utilisée lors des cérémonies. Des masques, des tambours cylindriques et des flûtes-sifflets sont également les instruments caractéristiques du culte *sikoaanga*¹¹.

Les *Sikoomse* possèdent trois types de cérémonies spécifiques lors desquelles l'ensemble des attributs religieux est convié : l'enterrement des doyens de lignage et les premières funérailles¹² des hommes et femmes âgés, une fête annuelle nommée *sigim-daqm* (la bière de mil des *Sikoomse*), et une initiation collective dénommée *poaka*¹³. Les cérémonies funéraires demeurent vivaces aujourd'hui alors que les autres rituels se pratiquent sporadiquement ou ont disparu dans certains villages.

Les masques, les instruments de musique et le fétiche sont trois éléments qui « travaillent » ensemble lors de ces cérémonies. Le verbe *tume* (travailler) est employé par les informateurs pour désigner les activités des trois éléments qui sont conçus comme une unité. Un officiant, dénommé *wilma*, dirige le culte en langue secrète, à la fois en orientant et en donnant des ordres aux masques et en proférant des textes oraux. Le nombre de masques présents à une cérémonie est variable ; il dépend de la portée de l'événement

comprend du moore altéré et des éléments d'une langue voltaïque antérieure, le *kurumfe* selon P. Arozarena.

10. Le terme fétiche est utilisé dans ce texte, faute de terme plus adéquat, en écartant les connotations péjoratives que les observateurs coloniaux lui ont données. Son acception est éclairée par les recherches de M. AUGÉ (1988), J. BAZIN (1986) et A. DE SURGY (1993).
11. Les masques et les « fétiches » font l'objet de descriptions et d'analyses depuis la naissance de l'anthropologie religieuse. Il ne s'agit pas ici de reprendre les descriptions morphologiques des masques qui ont déjà été réalisées par des ethnologues ou des historiens de l'art (ROY 1984, 1987a, 1987b ; SAWADOGO 1979 ; SCHWEEGER-HEFEL 1980), ni de discuter de la nature et de la composition du fétiche sur lesquelles mes informations restent parcellaires, mais de montrer que ces instruments ne sont pas séparables les uns des autres dans la pratique religieuse des *Sikoomse*.
12. Les cérémonies funéraires d'une personne âgée ont lieu en trois temps : l'enterrement (*kvu-toogo*) qui est effectué le jour ou le lendemain du décès, les premières funérailles (*kvuure*) qui se déroulent en saison sèche parfois plus d'un an après le décès, et les secondes funérailles (*kvu-yiibu*) qui marquent la fin du deuil. Cette dernière cérémonie ne donne pas lieu à un rite particulier des *Sikoomse*.
13. Ce terme signifie selon N. NIKIEMA & J. KINDA (1997 : 682) : cachette.

et du nombre de groupes *sikoomse* qui se déplacent. Plus la cérémonie est importante, plus le nombre de masques est élevé. D'autres participants animent les cérémonies : les uns jouent des instruments de musique, tambours et flûtes-sifflets¹⁴, d'autres accompagnent chaque masque et dansent à ses côtés. La musique, la danse et les proclamations sont partie intégrante du culte et l'ensemble ne peut être analysé séparément. Ainsi, les masques, qui font l'objet de nombreuses études et de valorisations, ne sont qu'un des éléments du cérémoniel *sikoaanga*.

L'attribut central est le *suku*. Cet objet religieux se présente sous la forme d'un filet de cordes empli d'éléments indistincts recouverts d'une croûte de sang¹⁵. Il se transporte sur l'épaule en le soulevant par les cordes tissées et accompagne ainsi toutes les cérémonies. A. Schweeger-Hefel (1980) rapporte qu'un œuf constitue la base du fétiche. J.-B. Méline (1938) évoque, quant à lui, une pierre en forme de phallus, version qui est confortée par les traductions du terme *tubo* de P. Alexandre (1953 : 394) « Phallus stylisé de grandes dimensions, possédé par les devins (*baghba*) et auquel on fait des sacrifices pour obtenir des enfants », et de N. Nikiema et J. Kinda (1997 : 932), « Phallus mythologique symbole de la fécondité, possédé par les devins auxquels on fait des sacrifices »¹⁶. Mais ces données ne sont pas attestées par des observations ethnographiques concernant précisément les *Sikoomse*. Le terme *tubo* signifie plus simplement « quelque chose dont on ne dit pas le nom » comme dans l'expression « *naam tudo* » (« les choses de la royauté ») et renvoie à une définition large du fétiche, « les choses du *suku* ». L'amoncellement de cordes est, pour sa part, corroboré par T. F. Pacere (s.d.) selon lequel, les morceaux de cordes ayant servi à attacher les animaux sacrifiés sont ajoutés à l'ensemble et cimentés avec le sang versé. Le volume de l'objet traduit ainsi son importance et son âge. Si le fondement du fétiche n'est donc pas confirmé, sa composition apparaît bien comme dynamique puisque l'amalgame s'accroît au fur et à mesure des cérémonies. Cette description correspond aux analyses qu'A. de Surgy (1993) fait des fétiches évhé : ceux-ci sont constitués d'ingrédients diversifiés (végétaux, animaux, restes humains, minéraux) qui possèdent une force intrinsèque et une puissance acquises au cours de leur histoire et de leur utilisation. Le sang du sacrifice réactive, selon J. Bazin (1986), la puissance de la « chose-dieu »¹⁷ et lui apporte un surplus d'énergie en véhiculant la force personnelle du donneur. Le caractère non figé du fétiche et la

-
14. O. KABORÉ (1993 : 131) émet la distinction entre les sifflets faits en terre et comportant deux orifices et les flûtes-sifflets, à mi-chemin entre les sifflets et les flûtes qui, taillées dans du bois, sont utilisées par les *Sikoomse* dans leurs rituels.
 15. Le musée de Manega, au nord de Ouagadougou, en présente un exemplaire dans la salle du « Pavillon de la mort ».
 16. Il semblerait que N. Nikiema et J. Kinda aient repris la définition de P. Alexandre.
 17. J. BAZIN (1986) emploie cette expression pour désigner ce que plus personne n'ose appeler fétiche, et M. AUGÉ (1988) parle de « dieu-objet ».

puissance qu'apportent les ajouts de matière et de sang semblent bien se retrouver dans le *suku*, mais les auteurs, en général, omettent, selon A. Julliard¹⁸, de rendre compte de la foi des utilisateurs qui rend ces fétiches vivants, réels et assure leur fonctionnement.

Le *suku* est partie prenante dans toutes les cérémonies *sikoomse* mais il peut également être sollicité individuellement pour des problèmes de santé ou de fécondité. Les masques, quant à eux, se produisent lors des cérémonies funéraires — l'enterrement d'un doyen de lignage et les premières funérailles des personnes âgées —, lors de la fête de la bière de mil et sont présents pendant l'initiation¹⁹. Ils ont la particularité de recouvrir entièrement le porteur. A Nabadogo et Sabou, une figurine zoomorphe ou anthropomorphe forme le cimier du masque et une robe de fibres couvre le corps du porteur jusqu'aux pieds. Aucune partie de son corps ne doit être visible et son nom ne peut être prononcé au risque de le tuer. Les masques *karense* des *Yonyoose* ou ceux des *Mowando*²⁰ ne couvrent pas, quant à eux, le corps du porteur. Seul un costume de cuir complète le heaume en bois. Les fibres des masques *sikoomse* proviennent des écorces du *bɛrɛnga* ou chanvre de Guinée (*hibiscus cannabinus*) (Sawadogo 1979) et sont macérées dans de l'eau pour les faire noircir, ce qui vaut à ces masques l'appellation de « masques noirs » par T. F. Pacere (1991). Les masques que j'ai vus ne portaient pas systématiquement des robes de fibres noircies, certaines étaient laissées à l'état naturel²¹. La figurine en bois représente la tête de l'animal ou de la personne par des traits marquants de son physique. Ainsi, le lièvre (*soaamba*) est caractérisé par un museau oblong et de grandes oreilles alors que le masque « amante » (*pɔg-neere*)²² figure un visage féminin et porte des boucles d'oreilles. Des dessins géométriques peints en noir, rouge et blanc ornent de couleurs vives la figurine, les peintures étant rafraîchies avant chaque sortie.

Les animaux de la brousse (gazelle, singe, koba) sont particulièrement représentés mais les animaux domestiques tels que la pintade, le coq, le bœuf ne sont pas en reste. Les figurines féminines sont singulièrement présentes. Ainsi, A. Schweeger-Hefel (1980) signale que le masque le plus sacré de Pilimpikou représente une jeune femme. De même, l'un des masques du quartier étudié figure une femme. Les masques *karense*, dont les *Yonyoose* sont les principaux dépositaires, représentent également des

18. Communication personnelle.

19. J'emploie le présent pour décrire ces deux cérémonies (fête de la bière de mil et initiation) mais elles ne sont plus organisées dans certains villages, à Nabadogo notamment, et leur existence ailleurs est hypothéquée.

20. Les *Mowando*, littéralement « masques *moose* », correspondent à un groupe sociolignager possédant des masques mais distinct des *Sikoomse*.

21. Cette particularité est sans doute attribuable à une diminution de la pratique religieuse et à une réduction du nombre de personnes qui s'occupent de l'entretien des masques dans le quartier étudié.

22. *Pɔg-neere* : littéralement, jolie femme ; N. NIKIEMA & J. KINDA (1997 : 702) : « *pɔg-neere* : amante ».

femmes : le masque *wemba* (fille de chef) est ainsi présenté au musée de Manega comme le « chef » des masques *Yonyoose*. Il présente, dans la majorité des cas, d'une face anthropomorphe surmontée d'une statuette féminine sculptée en pied²³. Le fait que seul le visage de la femme soit représenté par le masque *sikoaanga* observé interroge, car les attributs féminins, symboles de la fécondité, ne sont pas mis en évidence. L'appellation, amante ou jeune femme, laisse penser que d'autres aspects de la féminité sont valorisés. Mais cette hypothèse reste à explorer.

Les tambours (*gangaado*, sing. : *gangaogo*) et les flûtes-sifflets (*wüse*, sing. *wüga*) sont des instruments inséparables des masques. En effet, c'est au son de ces instruments de musique que le masque se meut. L'officiant de la cérémonie (*wilma*), les tambours et le masque entrent en communication, l'un sur le mode parlé — en langue *suku* —, l'autre rythmé, et le dernier sous la forme de mouvements²⁴. La gestuelle du masque est un véritable langage qui répond aux exhortations de l'orateur, auxquelles le rythme des tambours fait écho. Cet ensemble est complété par des danses exécutées principalement par les filles et les femmes *sikoomse* mais aussi par les épouses de *Sikoomse*.

Ces tambours sont de forme cylindrique, fabriqués dans des troncs de bois dur tels que le *kakalga* (*Azelia africana*) ou le tamarinier (*Tamarindus indica*) (Kaboré 1993). Les extrémités, recouvertes de peaux de bœuf, correspondent à deux tons : le grave, dit femelle (*yaanga*), l'aigu, dit mâle (*raaga*). Ce type de tambour n'est pas l'apanage des *Sikoomse*. De courte taille, il est affecté aux fêtes, aux invitations de culture et aux manifestations saisonnières. Il se trouve également dans la cour des chefs, notamment dans le Yatenga, soit comme instrument d'agrément, soit comme instrument de guerre. Les tambours rituels des *Sikoomse*, au nombre de sept, apparaissent uniquement lors des cérémonies. Le tambour principal, long de trois mètres et nommé *kinge* en langue *suku*, est celui qui « parle » pendant le rituel alors que les six autres, plus petits (*wegemse*²⁵ en *suku*), soutiennent le rythme. Les deux flûtes-sifflets, l'une de ton grave et l'autre de ton aigu, sont formées de trois orifices et accompagnent les « paroles » du tambour.

Ces objets cultuels, auxquels il convient d'ajouter un fouet et une hache, se présentent donc comme indissociables les uns des autres dans les cérémonies spécifiques aux *Sikoomse*. Le choix des officiants et l'apprentissage

-
23. C. ROY (1984) présente également un masque nommé *wan-balinga* qui représente une femme à barbe (*pug-toεεga*), mais il ne spécifie pas s'il s'agit d'un masque appartenant aux *Yonyoose* ou aux *Sikoomse*. La femme à barbe serait une fille *yonyoaaga*, mère de Naaba Wubri (fondateur du royaume de Wogodogo), donné en mariage à Naaba Zungrana pour souder l'alliance entre les *Yonyoose* de Gui-longou et les *Moose*.
24. T. F. PACERE (1991 : 248-282) publie les textes proférés lors de l'enterrement et des funérailles *sikoomse* et décrit les mouvements du masque qui les accompagnent. J.-M. DURANTEL (1994, 1998) dépeint également un rituel d'enterrement (*rag-nor suku*) et de funérailles (*wé-keeng suku*) (son orthographe).
25. Orthographe approximative.

des différentes pratiques instrumentales, des textes oraux et de la gestuelle de chaque masque avaient lieu, autrefois, lors de l'initiation collective. Toutefois, le laps de temps relativement élevé entre les initiations successives générait une autre forme d'apprentissage individuelle et plus informelle au cours des cérémonies elles-mêmes. Cette pratique d'initiation individuelle est généralisée aujourd'hui dans les villages où l'initiation collective n'est plus exercée.

L'initiation collective. Entrer dans le *poaka*

L'initiation collective des *Sikoomse* correspond dans sa forme aux rites de passage tels que les a définis A. Van Gennep (1909). En outre, ce rituel allie plusieurs fonctions aux niveaux individuel et collectif. D'une part, il s'agit d'un rite du cycle de vie dans le sens où une classe d'âge accède à un statut supérieur dans le groupe religieux. Les recrues avaient en majorité entre douze et dix-sept ans mais certains témoins affirment que plusieurs jeunes femmes étaient déjà mariées²⁶. Les personnes qui ont participé au *baongo*, l'initiation des *Nakombse*²⁷ pendant laquelle les garçons sont circoncis, ne peuvent pas, en principe, intégrer l'initiation *sikoaanga*. Ainsi, ces deux initiations qui regroupent des jeunes gens d'âges similaires correspondent à des moments semblables d'agrégation à une communauté. Les *Sikoomse* ne sont donc ni circoncis, ni excisées, mais d'autres marquages corporels leur sont imposés. D'autre part, le *poaka* est organisé lorsqu'un déséquilibre survient dans le quartier : soit lorsque le chef du lignage, le gardien du culte, décède, soit lorsque le quartier subit de nombreux décès. Il a donc une fonction de réintégration du groupe après la manifestation d'un désordre. Enfin, il joue bien le rôle d'une initiation religieuse puisque les recrues suivent une série d'apprentissages qui leur donne accès à des fonctions dans le culte.

Cette initiation durait autrefois trois ans, elle est aujourd'hui réduite à quelques mois lorsqu'elle a encore lieu. Pendant cette période, les novices résident dans un site clôturé, à proximité de l'arbre sacré du quartier-lignage organisateur, spécifiquement réservé à la tenue de l'initiation. Les instruments de musique et les masques y sont déposés. Les novices sont appelés *sigemse* ou *sigimsi* et sont frappés de divers interdits : ils ne peuvent couper leurs cheveux et les filles n'ont pas le droit de les tresser. On m'a indiqué

26. Les filles se mariant entre dix-sept et vingt ans, il est possible que certaines aient déjà rejoint la demeure maritale. A Sabou, une initiation collective qui s'est déroulée en 1995 réunissait des enfants à partir de cinq ans. Ce phénomène s'explique par la rareté des initiations collectives aujourd'hui, et sans doute aussi, par l'accroissement des conversions aux religions monothéistes (christianisme, islam) qui interdisent de participer à l'initiation *sikoaanga*.

27. A Sabou, les *Yonyoose* suivaient également l'initiation *baongo* quand elle était encore organisée.

que dans certains *poaka* ils ne portaient pas de vêtements, alors que dans d'autres ils revêtaient une peau de chèvre. Des interdits alimentaires leur sont imposés tels que la consommation de viande, de bière, de mil et de tabac. Des actes de la vie courante tels que monter dans un grenier de leur père, prendre un objet dans la case de leur mère ou avoir des rapports sexuels et des activités sociales, comme se rendre à des funérailles, sont également prohibés. Plusieurs noms en langue *suku* leur sont attribués dès leur entrée dans le *poaka*. Par contre, il n'y a pas ensuite de terme spécifique pour désigner les personnes qui ont suivi l'initiation collective. On dit d'eux qu'ils « sont entrés dans le *poaka* »²⁸ comme l'on parle de « ceux qui sont entrés dans le *baongo* » pour les participants à cette initiation.

Comme tout rite de passage, l'initiation des *Sikoomse* est fondée sur des secrets²⁹ qui scellent le silence autour d'elle, silence d'autant plus présent que les personnes qui ont participé autrefois à cette initiation sont de moins en moins nombreuses. Le secret pèse particulièrement sur les noms qui désignent à la fois les personnes et les éléments du culte³⁰. Mais les informateurs sont également peu disert sur les activités rituelles qui se déroulent pendant le *poaka*. Par conséquent, les données ethnographiques que j'ai recueillies sont incomplètes, mais il paraît important de souligner la spécificité de cette initiation dans l'univers *moaga* environnant.

Une initiation mixte

L'originalité première de cette initiation est sa mixité. Contrairement à la majorité des rites d'initiation en Afrique, les garçons et les filles ne forment pas deux groupes d'initiation séparés chez les *Sikoomse*. Certes, les filles et les garçons ne suivent pas exactement les mêmes apprentissages, les filles n'apprennent pas à jouer des instruments de musique par exemple ; toutefois, tous les informateurs convergent sur le fait que les jeunes hommes et les jeunes femmes sont recrutés ensemble pour participer à un même événement. Ils résident pendant tout le temps de l'initiation dans le même lieu et ils suivent un même enseignement de base. Les femmes doivent être initiées au même titre que les hommes, afin de transmettre à leurs descendants les pratiques, les savoirs et la langue des *Sikoomse* au cas où la lignée masculine disparaîtrait. Cet usage d'initier les femmes concorde avec les modes de transmission de l'identité *sikoaanga* décrits plus bas.

L. Tauxier (1912) avait avancé l'idée d'une initiation exclusivement féminine. Mais J.-B. Méline (1938) et R. Pageard (1963) ont repéré le carac-

28. *Eb ken poaka*.

29. Comme le souligne P. SMITH (1992), le secret du rite conforte plutôt la soumission des initiés qu'il ne correspond à une véritable révélation.

30. G. CALAME-GRIAULE (1966) explique que l'effet principal de la parole se porte sur la force vitale de l'individu. Nommer, c'est donc prononcer une parole efficace, d'autant plus dangereuse qu'elle est secrète.

tère mixte du recrutement. Selon les témoignages recueillis, les filles étaient en nombre supérieur aux garçons, de l'ordre de dix pour un. Cependant, il n'est pas attesté que cette différence soit d'ordre conjoncturel — déficit démographique des garçons lié à la ponction de main-d'œuvre pendant la colonisation — ou inhérente à l'initiation. Certains informateurs arguent également du fait que les parents auraient davantage envoyé leurs filles que leurs fils, préférant garder ceux-ci pour les travaux champêtres. Les jeunes hommes ont, en effet, plus l'occasion de faire leur apprentissage en dehors du *poaka* puisqu'ils vivent auprès de leurs aînés tout au long de leur existence, alors que les femmes partent habiter dans leur famille maritale.

La mixité concerne également les encadrants de l'initiation. Deux hommes dirigent et encadrent en permanence le groupe, mais d'autres initiés, hommes et femmes, interviennent pour les différents apprentissages. Les femmes se consacrent particulièrement à l'enseignement des danses, de la langue, des contes et d'activités périphériques telles que le tressage de paniers qu'elles n'enseignent qu'aux filles. Certains informateurs affirment qu'une femme ayant suivi une initiation complète peut diriger, par la suite, l'initiation collective, mais d'autres le contredisent. Il en est de même pour le port des masques ; alors que certains pensent qu'une jeune fille peut en porter un pendant une cérémonie, d'autres informateurs le contestent. Ces contradictions révèlent sans doute des conceptions différentes du culte mais elles témoignent peut-être aussi d'une mise en question actuelle des rôles féminins dans cette société d'initiation.

Des niveaux d'initiation différents

Dans les descriptions du déroulement de l'initiation que j'ai recueillies, la distinction entre les novices apparaît moins en termes de sexe qu'en termes de niveau d'initiation. Une première différenciation opère entre les jeunes gens qui reçoivent un enseignement exhaustif, « ceux qui savent le pourquoi du *poaka* », me disait un vieil homme, et ceux qui apprennent les danses, les litanies funéraires, les récits, mais ne connaissent pas les fondements du culte. Un jeune homme et une jeune femme sont ainsi choisis pour diriger leurs compagnons. Ils sont dénommés « *sigemtaoore* » (littéralement : « initiés devant »). Cette appellation s'étend, selon E. Yameogo (1991), à l'ensemble des initiés désignés pour devenir les officiants du culte : l'orateur (*wilma*), les possesseurs et joueurs des tambours, les gardiens et porteurs des masques et les futurs initiateurs et initiatrices. Le choix s'effectue selon les capacités des jeunes gens. Le devin (*baga*) intervient également tout au long du processus de désignation de ces initiés en mettant en lumière la destinée et les dispositions des recrues.

Un second groupe d'élus est distingué de l'ensemble des initiés : ces « *sigemligdi* » (littéralement : « initiés cauris »), c'est-à-dire des novices à qui l'on fait porter une parure tissée de cauris et qui semblent avoir un

statut supérieur à l'ensemble de leurs compagnons. Le devin est à nouveau sollicité pour désigner ces privilégiés, et il intervient enfin pour définir les novices qui recevront les scarifications. Ceux-ci sont choisis autant dans le groupe des *sigemtaore* que des *sigemligdi* et des autres novices.

En effet, au terme d'une année et demie, des marquages corporels sont réalisés sur la majorité des novices. Ils consistent en des traits obliques sur la nuque et des boursouflures rondes qui couvrent l'ensemble du dos. Ces scarifications sont effectuées avec un hameçon et une lame. Rappelons que les *Sikoomse* ne pratiquent ni la circoncision, ni l'excision, et donc que ces scarifications sont une autre façon de marquer le passage au nouveau statut d'initié. La cérémonie réunit l'ensemble des familles des novices et apparaît comme le point culminant de l'initiation, le reste de la période de réclusion étant surtout consacré à la convalescence. Là encore, la mixité prévaut puisque le scarificateur peut être un homme ou une femme. D'autres marquages dans les initiations sont pratiqués, ainsi les novices se trouvent coiffés d'une calebasse retournée après avoir été scarifiés.

L'initiation collective des *Sikoomse*, telle qu'elle s'est pratiquée il y a plusieurs décennies sous une forme complète et telle qu'elle a lieu actuellement sous une forme réduite, suit le schéma des rites de passage en mettant en scène les actes qui séparent puis agrègent à un nouveau statut les individus, après les avoir fait passer par une période plus ou moins longue de transition. Au-delà d'une structure habituelle, l'initiation *sikoaanga* présente l'originalité de la mixité des participants mais aussi des encadrants. Cette caractéristique apparaît inédite dans l'univers *moaaga* où la séparation des sexes est de mise dans les activités rituelles et quotidiennes. Les marquages corporels distinguent également les *Sikoomse* des autres *Moose*, notamment des *Nakombse*, mais aussi des *Yonyoose* de la région étudiée qui pratiquent la circoncision et l'excision.

L'initiation collective correspond bien à un moment privilégié où la spécificité des *Sikoomse* s'exprime et où la transmission de leurs caractéristiques s'opère avec un enseignement des techniques et des savoirs de leur groupe. Toutefois, cette voie n'est pas la seule pour acquérir les connaissances propres aux *Sikoomse*, puisque des personnes peuvent être initiées individuellement auprès des gens de connaissances et les enfants *sikoomse* reçoivent un enseignement informel lors des cérémonies funéraires. Ces différentes modalités d'acquisition des connaissances et des pratiques culturelles introduisent la question de la transmission de l'identité *sikoaanga*. La spécificité du culte *sikoaanga* interroge, quant à lui, sur le statut de ce groupe et sur sa place dans la société *moaaga*.

Les *Sikoomse* : un groupe religieux à définir

J.-B. Méline (1938), L. Tauxier (1912) et surtout R. Pageard (1963) et A. Schweeger-Hefel (1980) ont apporté des données essentielles sur les

Sikoomse. Toutefois, aucun de ces auteurs ne s'accorde sur la définition du statut de ce groupe : secte, caste, groupe d'initiation, clan, ethnie sont des termes tour à tour employés.

Les *Sikoomse* que j'ai rencontrés se définissent comme les gens qui possèdent le *suku* et effectuent les rituels qui l'accompagnent. Comme nous l'avons vu, ils se distinguent des autres *Moose* par une initiation qui leur est propre, le *poaka*, qui interdit la circoncision et la participation à l'initiation commune des *Moose*, le *baongo*. Des cérémonies saisonnières et des funérailles orchestrées autour des masques forment les autres activités caractéristiques du groupe. Une langue réservée aux initiés, également dénommée *suku*, ajoute à sa particularité. Toutefois, la vie quotidienne ne diverge pas d'une façon significative de celle des autres *Moose*. A. Schweeger-Hefel (1980) signale, dans le Nord-Ouest, un habitat resserré qui ne se retrouve pas à Nabadogo et à Sabou. Là, les segments de lignages *sikoomse*, comme ceux des autres groupes, forment des quartiers composés de plusieurs enclos familiaux plus ou moins espacés par des champs. La filiation patrilinéaire, une économie basée sur l'agriculture et une langue commune, le mooré, sont les fondements d'une culture largement partagée dans tout le Moogo. L'absence d'endogamie de groupe renforce les relations entre les différentes composantes de la société, et interdit, à l'encontre des propos de R. Pageard (1963), de concevoir les *Sikoomse* comme une caste. Au contraire, les modes de transmission de l'identité *sikoaanga* démontrent l'ouverture de ce groupe. Les mythes d'origine nous renseignent sur les rapports sociaux en jeu entre les *Nakombse*, descendants des conquérants, les *Yonyoose* et les *Sikoomse*.

Mythes et liens sociaux

Plusieurs auteurs rapportent des mythes de différentes régions qui établissent une ascendance commune entre les *Yonyoose* et les *Sikoomse*. Dans le Wubritenga, à Kouila, R. Pageard (1963) a recueilli un mythe rapportant que leur ancêtre commun se nomme Basi. Celui-ci avait trois fils. Les *Yonyoose* sont issus des deux premiers, qui étaient jumeaux, et les *Sikoomse* du troisième, Zoalga, de mère différente. Zoalga vivait en brousse où il rencontra les génies (*kinkirsi*) qui lui enseignèrent la fabrication et les danses des masques. F. T. Pacere (s.d.) relate le même mythe sans spécifier la région où il l'a recueilli. La version de E. Yameogo (1994)³¹ fait état également d'un ancêtre commun, mais il se dénomme Ludo. A la mort de celui-ci, deux de ses fils partirent de la maison, l'un emportant la hache (*lare* ou *kukuri*), insigne des *Yonyoose*, l'autre le masque (*waongo*), attribut des *Sikoomse*. A. Schweeger-Hefel (1980) présente un mythe qui attribue

31. E. Yameogo a enquêté surtout à Koudougou mais aussi à Ouagadougou, Boussé, Boassa et Kongoussi.

l'origine des deux groupes à l'union d'une fille *kurumba*³² et d'un *Moaaga*. Cette version a été recueillie auprès de son informateur privilégié, Idrissa Konfé, originaire de Mengao³³. R. Pageard, T. F. Pacere et E. Yameogo semblent s'accorder sur le fait que les deux groupes se sont ensuite scindés, mais A. Schweeger-Hefel (*ibid.* : 223) rapporte des données très partagées sur le sujet selon les lieux où elle a enquêté : la moitié de ses informateurs considère que les *Yonyoose* et les *Sikoomse* sont différents (Sourgoubila, Sourgou, Koundouba, Kasena-Samo, Sakoudi, Nayalgay, Totenga), voire en situation de concurrence (Yake), alors qu'une autre moitié est d'avis contraire (Pilimpikou, Sourgoubila, Pela, Sala...). L'auteur émet l'hypothèse que les *Yonyoose* et les *Sikoomse* se reconnaissent un sentiment d'appartenance lorsque, dans un lieu géographiquement fermé, se trouvent des *Yonyoose*, des *Sikoomse* et des *Nakombse*, alors que dans les régions où les *Yonyoose* sont majoritaires, les *Yonyoose* et les *Sikoomse* ne se conçoivent pas de lien particulier. Elle conclut, de ces enquêtes dans tout l'Ouest du Moogo, que les *Yonyoose*, plus nombreux, ont pris les premières places dans la société *moaaga* du centre, ainsi que les meilleures terres, alors que les *Sikoomse* se retranchaient dans des zones escarpées de l'Ouest.

Le constat de séparation entre *Yonyoose* et *Sikoomse* se retrouve à Sabou et à Nabadogo. Dans ces deux villages, un mythe recueilli auprès d'informateurs *Sikoomse* et *Yonyoose* fait état d'une origine distincte entre les deux groupes. Les versions se résument ainsi : les *Yonyoose* vivaient au ciel et les *Sikoomse* sur terre. L'ancêtre des *Yonyoose* descendit sur terre et son attention fut attirée par les *Sikoomse* qui « jouaient »³⁴ avec les masques. Il remonta au ciel pour signaler leur présence. A leur seconde visite, deux personnes descendirent. Les *Sikoomse* coupèrent la corde qui reliait les *Yonyoose* au ciel. Ce sont les descendants de ces *Yonyoose* qui résident actuellement sur terre.

R. Pageard (1963) a trouvé une version identique dans la région de Kaya, mais il faut souligner que tous les *Yonyoose* de Sabou ne reconnaissent pas ce mythe. Certains affirment que le fil fut coupé par les hommes du Moogo-Naaba, le souverain des *Moose* du centre. Cette variante est rapportée également par R. Pageard (*ibid.*) et M.-É. Gruénais (1983).

Ces mythes nous apportent moins une réponse sur l'origine des deux groupes que des enseignements sur les liens sociaux qui prévalent entre les *Yonyoose*, les *Nakombse* et les *Sikoomse* : à Sabou et à Nabadogo, un mythe insiste sur la parenté entre les *Yonyoose* et les *Sikoomse* en accordant la primauté aux *Sikoomse*, présents sur terre avant les *Yonyoose*. Cette primo-résidence des *Sikoomse* se vérifie à Nabadogo où les deux lignages,

32. Les Kuruma ou Kurumba résident aujourd'hui dans le nord du Burkina-Faso. Autrefois, ils dirigeaient le royaume du Lurum. Dans la société *moaaga* du Yatenga, ils font partie des gens de la terre (*tengbiise*).

33. Mengao est situé à environ 200 kilomètres au nord de Ouagadougou.

34. Traduction littérale du verbe *reeme* : jouer, plaisanter ; ne pas être sérieux (NIKIEMA & KINDA 1997 : 231).

reconnus comme les premiers installés et chargés de la maîtrise de la terre, sont des *Sikoomse*. Ceci n'est pas le cas à Sabou, mais cette prééminence peut s'expliquer par le fait que les *Yonyoose* sont arrivés à la suite des chefs *Moose*. Un autre mythe met l'accent sur le rapport entre les *Yonyoose* et les *Nakombse* justifiant ainsi la complémentarité qui existe entre ces deux groupes à Sabou³⁵ ou dans certaines régions du Moogo, notamment dans le Wubritenga (Gruénais *ibid.*).

La création mythique ayant tendance à ajuster ses images à l'environnement social dans lequel la société se trouve (Bidou 1992), ces différents mythes éclairent les rapports sociaux qui existent entre ces groupes dans les villages étudiés : d'une part, la reconnaissance de deux entités séparées, les *Yonyoose* et les *Sikoomse*, bien que liées par un « fil », d'autre part, la complémentarité entre certains *Yonyoose* et les chefs *Nakombse* qui les ont retenus sur terre. Aucun mythe n'évoque pourtant les rapports entre les *Nakombse* et les *Sikoomse*. A la question : les *Yonyoose* et les *Sikoomse* ont-ils un ancêtre commun ? aucune réponse univoque n'est vraiment apportée, mais selon l'histoire particulière du village ou de la région, et selon les stratégies et les intérêts des groupes en présence, les *Yonyoose* et les *Sikoomse* se reconnaissent plus ou moins un lien. A Sabou et à Nabadogo, l'histoire locale et les intérêts séparent ces deux groupes qui s'opposent catégoriquement, en s'excluant par exemple l'un l'autre des cérémonies funéraires³⁶.

Des origines aux dynamiques identitaires

Si les *Yonyoose* et les *Sikoomse* ne sont pas forcément liés, quelle est donc l'origine des *Sikoomse* ? R. Pageard (1963) avance que ce groupe serait d'origine *niniga*, terme flou désignant parfois les Samo. La proposition d'une origine samo est reprise par J.-M. Kohler (1971) ; M. Izard (1985) y fait également allusion. L. Tauxier (1912) signale, en effet, que dans les régions de Lankoy et de Dédougou, en pays samo, un culte au *siku* est rendu. A. Schweeger-Hefel (1980) évoque, quant à elle, une origine kurumba. En outre, il est difficile de ne pas penser au *Sigi* des Dogon. En effet, R. Pageard (1963) affirme que la langue *sigi* des Dogon est proche de la langue *suku*. De plus, les initiés *sikoomse* sont nommés *sigimsi*, terme proche phonétiquement de *sigi*³⁷. M. Leiris (1948 : 34) souligne également « la forte proportion d'éléments voltaïques dans la langue secrète des Dogon ». Il en conclut qu'une corrélation entre l'institution des masques

35. Dans ce village, les *Yonyoose* sont au service des chefs pour accomplir les rites de fertilité.

36. On raconte que si un masque *yönyaaga* rencontre un masque *sikoanga* l'un des deux prend feu.

37. G. CALAME-GRIAULE (1968 : 245) note que le terme original est *sigu*, prononcé *sigi* par assimilation.

dogon et celle des Kurumba est probable. Il élargit l'hypothèse en remarquant que l'institution des masques est répandue dans tout le bassin voltaïque sous une forme assez proche de celle des Dogon et de celle présente dans la société *moaga*. L. Tauxier (1912 : 594) abonde dans ce sens en accordant une origine commune aux sociétés à masques présentes dans le bassin de la Volta : « Le ouango est une institution fort ancienne que les Mossi ont trouvé en arrivant dans le Bassin de la Volta chez les peuples qu'ils ont conquis. On trouve des ouango dans le pays Gourounsi et les dou Bobo nous paraissent de même origine. »

Les analogies plastiques entre les masques des différentes régions voltaïques viennent corroborer l'idée d'un fondement commun ou, du moins, d'échanges entre les groupes. C. Roy (1984, 1987a) note, en effet, les similitudes entre les masques des régions limitrophes. Ainsi, les masques du style de Ouagadougou — selon la typologie de l'auteur — sont apparentés, au niveau de la forme, aux masques zoomorphes des Nuna, Lela, Kô et Kasena, populations réunies sous le terme de Gurunsi, qui résident au sud-ouest des *Moose*. Les masques *karense* de Yatenga, au nord du pays *moaga*, sont proches des masques dogon. Comme eux, ils sont surmontés d'une planche verticale, qui leur vaut la dénomination de masques à lame. Les masques de la région de Boulsa sont formellement proches de ceux des Gourmantché, leurs voisins, et ceux de Risiam s'apparentent à ceux des Kurumba. Des différences existent entre les masques des régions limitrophes mais leurs ressemblances prouvent que des interactions opéraient et opèrent peut-être encore entre les sociétés à masques. G. Le Moal (1980) décrit, par exemple, comment certains masques bobo, parmi les plus réputés, ont été cédés par leurs possesseurs et se sont diffusés à travers le pays bobo en changeant de forme et d'attribution.

Les masques ne sont pas les seuls à se diffuser. Il est attesté, dans tout le bassin voltaïque, qu'un individu peut adhérer à un groupe religieux et même acquérir des pouvoirs magiques en s'initiant auprès d'un homme de connaissance. M.-L. Ilboudo (1990) le décrit à propos du *yonyoore* ; je l'ai observé pour les *Sikoomse* (cf. *infra*) et entre les gens de Sabou et leurs voisins gurunsi. En effet, il n'est pas rare qu'un habitant de Sabou ou de Nabadogo s'initie aux pratiques magiques nuna, dont le premier village se situe à cinq kilomètres de Sabou, et les ajoute à ses propres activités religieuses.

Les échanges et la diffusion des pratiques et des attributs religieux entre les sociétés du bassin voltaïque mettent en question la recherche d'une origine unique des *Sikoomse*. Cette quête se heurte à une impasse lorsque l'on découvre que la transmission de l'identité *sikoaanga* relève de la descendance, mais aussi de l'adhésion volontaire, ce qui ouvre ce groupe à des personnes d'origines diversifiées. L'hypothèse la plus pertinente est de penser, à la suite de M. Leiris, que ces pratiques religieuses, orchestrées autour des masques, existaient dans les populations présentes avant l'arrivée des *Moose* sous des formes sans doute assez partagées d'une région à une autre.

Ceci pourrait expliquer la présence d'un culte *suku* chez les Kurumba et chez les Samo. La conquête *moaaga* a réorganisé la carte des populations, séparant des pratiques similaires et en rapprochant d'autres. Les formes culturelles se sont cristallisées, singularisant des groupes qui les ont perpétuées sans doute en les transformant. Plutôt qu'une approche en termes d'origine ethnique des *Sikoomse*, une réflexion sur la dynamique des identités sociales s'impose donc. C'est ce que confirment les différents modes de transmission de l'identité *sikoaanga*.

Transmission et identité : être et devenir *Sikoomse*

Tout d'abord, l'appartenance au groupe fonctionne sur un principe patrilineaire. Les masques, les instruments de musique et le fétiche principal, sont transmis entre les hommes du segment de lignage localisé. De plus, les enfants du lignage sont nommés les *sikoombiidu*, les enfants du *suku*. On est donc *sikoaanga* par la naissance. Et la désignation opère en tant qu'identité lignagère. Ainsi, pour définir un quartier-lignage, les individus d'un village diront : « Ce sont des *Sikoomse*. » De même qu'ils désignent les habitants d'un quartier comme des *Weemdamba*, des *Saaba* ou des *Bugoramba*³⁸.

Toutefois, tous les membres d'un lignage dit « *sikoomse* » ne participent pas au culte, ni aux cérémonies. Certains se sont convertis au christianisme ou à l'islam, d'autres ne pratiquent pas ce culte en raison de leur émigration précoce en Côte-d'Ivoire ou vers les villes du Burkina, migration qui s'accompagne généralement d'une conversion aux religions du livre. Lors des cérémonies, enterrement, funérailles ou initiation, ces personnes non pratiquantes définissent leurs parents gardiens et officiants du culte comme des *Sikoomse*. Ils se distancient donc, dans cette situation, de cette identité. L'appartenance à un lignage *sikoaanga* n'est donc pas une condition suffisante pour participer au culte. Celle-ci relève aussi de la volonté individuelle. Ce décalage entre identité collective et identité individuelle établit, comme l'a proposé F. Barth (1995), que l'identité est un construit qui s'élabore dans une situation relationnelle, c'est-à-dire par rapport à d'autres groupes ou individus. Ainsi, un quartier est identifié comme *sikoomse* par rapport aux quartiers voisins, ses membres sont donc des *sikoomse* par rapport aux membres du lignage voisin, mais à l'intérieur du quartier-lignage des individus se définissent comme chrétiens, musulmans, ou *sikoomse*. L'identité « musulman », *moeemba* en mooré, opère d'ailleurs à Nabadogo comme une identité lignagère puisque l'un des quartiers est ainsi identifié. L'identité *sikoaanga* n'est donc pas une essence mais un élément de la palette dont dispose l'individu pour se définir par rapport à autrui en

38. Respectivement : des gens du pardon (cf. *supra*), des forgerons, des devins.

fonction des dimensions du groupe auquel il fait référence dans une situation donnée.

D'autres modes d'acquisition de l'identité « *sikoomse* » renforcent cette relativité des identités collective et individuelle. En effet, la transmission de l'identité se fait également en lignée maternelle. Ainsi, les enfants de femmes *sikoomse* peuvent être des *Sikoomse*. Cette transmission n'est pas systématique et tous les enfants de ces femmes n'héritent pas de leur identité. C'est un devin (*baga*) qui détecte à la naissance si l'enfant, fille ou garçon, appartient aux *sikoomse*³⁹. Dans ce cas, l'enfant ne peut être circoncis ou excisé. Devenu adulte, il participera au culte et ses parents maternels seront responsables des rites funéraires lors de son décès. Il ou elle transmettra à certains de ses enfants son identité *sikoaanga*. Ainsi, des lignées maternelles et des lignées de femmes peuvent être des *Sikoomse* en dépit de l'identité sociale de leur patrilignage.

Ce mode de transmission révèle la place des femmes dans ce groupe. Dans un environnement général *moaaga* où la filiation patrilinéaire interdit, en principe, aux femmes de transmettre tout héritage social ou matériel à leurs enfants, ce cas de transmission d'identité apparaît remarquable⁴⁰. Cette position particulière des femmes *sikoomse* est confirmée par leur participation active au culte funéraire et à l'initiation collective au cours de laquelle elles concourent à la transmission des connaissances spécifiques au groupe. Cependant, leur position ne peut être surestimée puisqu'elles ne sont jamais détentrices des objets culturels et que les fonctions principales dans les cérémonies ne leur sont pas concédées⁴¹. A. Schweeger-Hefel (1980) a également souligné l'importance de la lignée maternelle et des femmes chez les *Sikoomse*. Elle note, d'une part, la prédominance des femmes dans le mythe d'origine qu'elle a récolté, d'autre part, plusieurs cas de transmission de l'identité *sikoaanga* par la mère. L'auteur émet l'hypothèse d'une époque où le « droit de la mère », le matriarcat (*mutterecht*), aurait dominé. Tout en récusant cette formulation, il est légitime de s'interroger sur la présence ancienne, dans ce groupe, d'une filiation matrilineaire plus accentuée, complémentaire de la filiation patrilinéaire. Les informations contradictoires que j'ai recueillies sur l'existence ou non de femmes porteuses de masques ou organisatrices de l'initiation collective laissent supposer que les femmes jouaient des rôles importants qui leur sont aujourd'hui plus ou moins contestés. La transmission par voie maternelle m'a été, en outre, expliquée

39. Je ne sais pas si, dans les représentations des *Sikoomse*, une partie spécifique des composantes de la personne hérite de cette identité.

40. Ce propos peut être nuancé par le fait qu'une femme *moaaga nakombga* (tante paternelle du père d'ego, grand-mère paternelle d'ego, arrière-grand-mère paternelle d'ego) peut revenir dans un nouveau-né (BONNET 1988) mais cette transmission ne se fait pas directement d'une femme à ses enfants. M. IZARD (1992 : 142), en se référant au matériau de D. Bonnet, émet ainsi l'hypothèse de « chaînes ancestrales entièrement utérines qui transversalisent les lignes masculines ».

41. Certains informateurs affirment pourtant qu'une femme peut diriger une initiation (cf. *supra*).

par le souci de la survie du groupe (cf. *supra*). Cette préoccupation connote soit la peur de disparaître d'un groupe minoritaire — mais tous les groupes minoritaires ne font pas appel à de telles stratégies —, soit relève d'une justification arbitraire d'une pratique peu commune dans l'environnement *moaaga*.

L'adhésion individuelle : devenir *Sikoomse*

La transmission ponctuelle en lignée maternelle démontre l'ouverture de ce groupe et réfute l'idée d'un groupe ethnique *sikoomse* en tant qu'« ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine taille » (Taylor 1992 : 242). Le caractère héréditaire de l'identité par voie paternelle ou maternelle met également en cause le statut de secte proposé par J.-B. Méline (1938). R. Pageard (1963) avait déjà relevé l'aspect réducteur de la définition de J.-B. Méline. Les *Sikoomse* ne peuvent pas être désignés comme une association volontaire de personnes professant une doctrine particulière. Cependant, tous les termes de cette définition ne peuvent pas être écartés car la participation effective au culte reste du domaine de la volonté individuelle, et surtout, l'adhésion « d'étrangers » est un mode courant d'acquisition de cette identité.

En effet, sur quatre lignages rencontrés se définissant et définis comme des *Sikoomse*, deux seulement se sont installés dans la région en possession de leurs attributs (fétiche, masques) et de cette identité. L'un était à l'origine des *Nakombse* en fuite et l'autre était constitué de leurs captifs (*dapoaya*) qui ont pris leur indépendance à une date indéterminée. Les premiers sont devenus *Sikoomse* à la suite de l'installation de *Sikoomse* dans leur quartier. Ceux-ci affirment d'ailleurs que les *Nakombse* leur ont usurpé leurs attributs. Les seconds ont changé d'identité par concomitance avec les *Nakombse*. J.-M. Kohler (1971) note également que des groupes d'origines diverses se sont adjoints à la société *sikoaanga* en suivant l'initiation, et M.-É. Gruénais (1983) a rencontré un groupe *sikoaanga* d'origine *nakoambga*.

Ainsi, on peut devenir *sikoomse*. M. Izard (1992) a enregistré le même phénomène de changements d'identités lignagères dans le Yatenga, et mes observations à Sabou et à Nabadogo confirment qu'ils opèrent aussi pour les forgerons (*saaba*), les *yarse* (commerçants musulmans⁴²) et les *tengbiise*. Comme pour les *Sikoomse*, ces groupes étaient à l'origine des *Nakombse* venus du centre du Moogo ou des gens qui leur étaient attachés, comme les « gens de la force » (*taosobadamba*). Arrivés dans une contrée où ils

42. Les *Yarse* de Sabou étaient autrefois des « gens de la force ». Ils expliquent leur changement d'identité ainsi : « Arrivés à Sabou nous avons commencé à vendre du sel. Or, les gens qui vendaient du sel, on les appelait des *yarse* donc on nous a appelés ainsi. » Cette explication corrobore l'analyse de A. KOUANDA (1986) selon laquelle faire du commerce en pays *moaaga* c'est devenir *yarga* et musulman, ce qui réfute aussi le caractère ethnique de ce groupe.

n'avaient plus l'usage de leurs anciennes fonctions, ils ont changé d'occupation soit par choix, soit par force, et par conséquent d'identité. Dans une contrée voisine, J.-L. Amselle (1990) a mis en évidence comment les identités peules, banmana et malinké se transforment selon des stratégies sociales, religieuses ou politiques. A l'instar de ces exemples, l'identité *sikoaanga* ne peut être considérée comme un caractère substantiel du groupe mais comme un état instable résultat de stratégies nécessaires pour se positionner dans la société villageoise.

L'adhésion au groupe *sikoaanga* s'opère soit en participant à l'initiation collective, soit en suivant un apprentissage individuel. La formation individuelle se pratique aujourd'hui plus couramment autant pour les enfants des lignages *sikoomse* que pour des « étrangers ». Cette extension de l'initiation individuelle est sans doute liée à l'étiollement des pratiques d'initiation collective dans tout le Moogo, mais on peut également supposer qu'autrefois les intervalles entre les initiations rendaient fréquente cette forme d'apprentissage. Le postulant s'adresse à un « homme de connaissance » avec une offrande de tabac et celui-ci lui enseigne à la fois la langue, les rituels et les savoirs ésotériques du groupe. L'un de ces hommes de connaissance m'expliquait ainsi : « Si je reçois un étranger qui désire apprendre la langue *suku* et tout ce que les *Sikoomse* font, il peut l'apprendre. Et si l'étranger veut être *Sikoaanga*, ce n'est pas interdit. S'il met des enfants au monde, il leur transmet tout ce qu'il sait et ils deviennent *Sikoomse*. » Après l'initiation, l'individu a donc le choix de transmettre ses savoirs à ses descendants et de créer ainsi un nouveau segment de lignage d'identité *sikoaanga*, voire de s'agréger au lignage auprès duquel il s'est initié ou de conserver individuellement cette pratique. R. Pageard (1963) distingue ainsi deux types de recrues : les initiés temporaires qui rejoignent ensuite leur groupe d'origine et ceux qui s'incorporent à la famille *sikoaanga* dans laquelle ils se sont initiés. Cet auteur ainsi que J.-B. Méline (1938) affirment que les novices émanent du groupe *yonyoaga* ; ce n'est pas le cas dans la région étudiée mais, en principe, les personnes circoncises ou excisées ne peuvent incorporer le groupe, ce qui réduit considérablement les catégories de personnes pouvant postuler à l'initiation. Toutefois, ces interdits peuvent être jugulés par des sacrifices réparateurs.

L'acquisition de l'identité *sikoaanga* par l'apprentissage conforte l'idée que les *Sikoomse* ne sont pas assimilables à un groupe ethnique, et l'agrégation des initiés aux lignages confirme également que ce culte fonctionne à la fois comme identité individuelle et comme identité lignagère. La possibilité de devenir *sikoomse* mène A. Schweeger-Hefel (1980) à séparer les « vrais » *Sikoomse*, ceux de naissance, et les « faux ». Cette distinction n'est pas pertinente car non seulement elle correspond à une pensée réduisant l'identité à une essence teintée de pureté originelle, mais aussi il est difficile de ne pas imaginer que certains « vrais » *Sikoomse* descendent eux-mêmes de convertis. Cependant, il n'est pas à exclure qu'une hiérarchie ordonne

les groupes possédant l'identité depuis plusieurs générations et ceux dont l'adhésion est plus récente.

La désignation *Sikoomse* fonctionne donc comme identité individuelle en tant que pratiquant d'un culte spécifique et comme identité lignagère dans la mosaïque des groupes lignagers qui composent la société villageoise. Elle se présente dans un double dynamisme, d'une part en raison des changements d'identité lignagère qui la rendent instable, d'autre part du fait du prosélytisme qui permet la cooptation d'individus d'origines diverses. Cette propriété prouve l'ouverture de ce groupe qui autorise les changements d'identité en accueillant des individus d'origines diversifiées — de lignées maternelles ou « étrangers » — en son sein, mais qui, par sa flexibilité, permet aussi à ses membres de changer leur pratique religieuse et leur identité individuelle.

L'identité *sikoaanga* apparaît comme l'un des aspects de la multidimensionnalité de l'identité d'un individu qu'il convoque selon les situations relationnelles. Ainsi, les individus se définissant et définis comme *sikoomse* ont par ailleurs, aujourd'hui, d'autres identités relatives à leurs activités dans l'économie de marché, leur niveau de scolarisation, leur rôle dans les associations locales. Les conversions aux religions catholique, protestante et musulmane conduisent de nombreux individus à abandonner la pratique du culte *sikoaanga* et si l'identité fonctionne encore comme identité lignagère, il est possible d'imaginer que des changements d'identité lignagère succéderont aux changements d'identités socioreligieuses individuelles lorsque cette identité ne sera plus pertinente par rapport aux membres des lignages et par rapport à l'environnement social.

Faculté des Sciences humaines et Arts, Metz.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDRE, P.

1953 *La langue moré*, t. I et II, Dakar, IFAN.

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E. eds

1985 *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

ARZARENA, P.

1986 *Moos Yumba*, Thèse de 3^e cycle, Paris, Université de Paris VII.

AUGÉ, M.

1988 *Le dieu-objet*, Paris, Flammarion.

BAZIN, J.

1986 « Retour aux choses-dieux », *Le temps de la réflexion. Le corps des dieux*, 7 : 251-273.

BARTH, F.

1995 « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Ph. POUTIGNAT & J. STREIFF-FENART, *Les théories de l'ethnicité*, Paris, PUF : 203-249.

BIDOU, P.

1992 « Mythe. 1. Nature du mythe », in P. BONTE & M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 498-500.

BONNET, D.

1988 *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant du pays mossi, Burkina-Faso*, Paris, ORSTOM.

CALAME-GRIAULE, G.

1966 *La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard.

1968 *Dictionnaire dogon*, Paris, Klincksieck.

CUCHE, D.

1996 *La notion de culture en sciences sociales*, Paris, La Découverte.

DURANTEL, J.-M.

1994 « La danse du masque noir. Rites funéraires des Mossé du Kadiogo (Burkina Faso) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 13. *Le deuil et ses rites*, III : 219-229.

1998 *Le voyageur sans ombre. Représentation de la personne et de la mort chez les Moose du Wubritenga*, thèse d'État, Paris, EPHE.

GOODY, J. & GANDAH, S. W. D. K.

1980 *Une récitation du Bagré*, Paris, Armand Colin (« Classiques africains »).

GRUÉNAIS, M.-É.

1983 *Autorité et territoire. Histoire d'un apanage mossi*, Thèse de 3^e cycle, Paris, Université Paris X-Nanterre.

HAHNER-HERZOG, I., KECSKESI, M. & VAJDA, L.

1997 *L'autre visage : masques africains de la collection Barbier-Mueller*, Paris, Adam Biro.

ILBOUDO, M.-L.

1990 *Les fondements de l'identité collective des Yoyoose. L'autochtonie et les pouvoirs magiques du yoyoore*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou.

IZARD, M.

- 1970 *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris, CNRS (« Recherches voltaïques, 12-13 ») ; Ouagadougou, Centre voltaïque de recherche scientifique.
- 1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre*, Paris-Londres, éd. de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press.
- 1992 *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*, Paris, Éditions de l'EHESS.

KABORÉ, O.

- 1993 « Instruments de musique et pouvoir magico-religieux chez les Moose », in *Annales*, conférences organisées par le Centre culturel français G. Méliès, *Découvertes du Burkina*, t. II, Paris-Ouagadougou, Sépia-Association découverte du Burkina : 127-147.

KOHLER, J.-M.

- 1971 *Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest mossi (Haute-Volta)*, Paris, Éditions de l'ORSTOM.

KOUANDA, A.

- 1986 « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique (Le cas des Yarse du Burkina-Faso) », in J.-P. CHRÉTIEN & G. PRUNIER, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala-ACCT : 125-134.

LE MOAL, G.

- 1980 *Les Bobos. Nature et fonction des masques*, Paris, ORSTOM.

LEIRIS, M.

- 1948 *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris, Institut d'Ethnologie.

MARTINELLI, B.

- 1995 « Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine du Seno (Burkina-Faso et Mali) », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (2) : 365-405.

MÉLINE, J.-B.

- 1938 « Les Su-komsé », *Dans la boucle du Niger* : 63-66.

NIKIEMA, N. & KINDA, J.

- 1997 *Dictionnaire orthographique du moore*, Ouagadougou, Sous-commission nationale du moore.

PACERE, T. F.

- 1991 *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- s.d. *La case noire ou le pavillon des Younyonsé*, document dactylographié, Ouagadougou, Musée de Manega, Fondation Pacere.

PAGEARD, R.

- 1963 « Recherches sur les nioniossé », *Études voltaïques*, 4 : 5-71.

ROY, C.

1984 « Forme et signification des masques mossi », *Arts d'Afrique noire*, 48/49 : 9-21.

1987a « The Spread of Mask Styles in the Black Volta Basin », *African Arts*, 20 : 40-89.

1987b *Art of the Upper Volta Rivers*, Meudon, A. & F. Chaffin.

SAWADOGO, B.

1979 *Fonction et esthétique des masques mossi de Haute-Volta*, Thèse de 3^e cycle, Paris, Université Paris I.

SCHWEEGER-HEFEL, A.

1980 *Masken und Mythen : Sozialstrukturen der Nyonyosi und Sikomse in Ober-volta*, Wien, Verlag A Schendl, 2 vols.

SMITH, P.

1992 « Rite », in P. BONTE & M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 630-633.

SURGY, A. DE

1993 « Les ingrédients des fétiches », *Systèmes de pensées en Afrique noire*, 12 : 104-143.

TAUXIER, L.

1912 *Le Noir du Soudan*, Paris, Émile Larose.

TAYLOR, A. C.

1992 « Ethnie », in P. BONTE & M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 242-245.

TIENDREBEOGO, Y.

1964 *Histoires et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*, Ouagadougou, Éditions du Larhallé Naaba.

VAN GENNEP, A.

1909 *Les rites de passage*, Paris, E. Noury.

VINEL, V.

1998 *La famille au féminin. Société patrilinéaire et vie sociale féminine chez des Sikoomse (Moose-Burkina-Faso)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

YAMEOGO, E.

1991 *Tentative d'approche et de compréhension du suku, langage secret des masques*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Faculté des langues et sciences humaines.

ZAONGO, J. B.

1970 *Sens de l'autorité chez les Mossi. Essai philologique*, Paris, Mémoire de l'EPHE.

RÉSUMÉ

Dans la société *moaaga* du sud-ouest (Burkina-Faso), les *Sikoomse* apparaissent comme un groupe original du fait d'un culte religieux spécifique et d'une pluralité des modes d'acquisition de l'identité *sikoaanga*. Le culte repose sur la détention d'un fétiche, le *suku*, qui identifie le groupe. Une langue secrète, des masques et des instruments de musique sont également manipulés lors des cérémonies funéraires et de l'initiation. Celle-ci s'oppose à celle des autres *Moose* de la région, notamment en proscrivant la circoncision et l'excision. L'appartenance à ce groupe est tout d'abord un héritage patrilignager et l'identité *sikoaanga* fonctionne comme une identité lignagère. Mais la transmission de l'identité à des parents utérins et l'adhésion de personnes extérieures confèrent un caractère ouvert au groupe. Aujourd'hui, les conversions aux religions monothéistes et l'abandon par certains de la religion *sikoaanga* posent la question de l'articulation entre l'identité lignagère et l'identité individuelle.

ABSTRACT

Being and Becoming Sikoomse in a Mossi Society in Southwestern Burkina-Faso. — Among the Mossi (*Moaaga*) in southwestern Burkina-Faso, the *Sikoomse* have their own religious cult and a plurality of ways of acquiring the *Sikoaanga* identity. The cult is based on the *suku* fetish that identifies the group. A secret language, masks and musical instruments are used during funeral ceremonies and initiation. Initiation (in particular the forbidding of male and female circumcision) contrasts with that of other Mossi in the area. Membership in this group is a patrilineal heritage, and the *Sikoaanga* sense of identity functions like a lineage identity. But the transmission of this identity to matrikin and the joining of persons from outside opens the group up. Nowadays, conversions to monotheistic religions and the tendency to abandon the *Sikoaanga* religion causes problems in linking lineage and individual identities.

Mots-clés/Keywords : Burkina-Faso, Mossi, *Suku*, circoncision, circoncision féminine, identité, initiation/*Burkina Faso, Mossi, Suku, circumcision, female circumcision, identity, initiation.*