



**Revue des Sciences humaines
et sociales, Lettres, Langues et
Civilisations**

**ISSN
2958-2814**

Numéro 004, Octobre 2023

**Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société**

revue.akiri-uao.org



**Revue des Sciences humaines
et sociales, Lettres, Langues et
Civilisations**

**ISSN
2958-2814**

Numéro 004, Octobre 2023

**Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société**

revue.akiri-uao.org



ISSN 2958-2814

Site web: <https://revue.akiri-uao.org/>

E-mail : revueakiri@gmail.com

Editeur

UFR Communication, Milieu et Société

Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)



ISSN 2958-2814

INDEXATIONS INTERNATIONALES

Pour toutes informations sur l'indexation internationale de la revue *AKIRI*, consultez les bases de données ci-dessous :

auré HAL
accès aux données
de référence de HAL

<https://aurehal.archivesouvertes.fr/journal/read/id/398946>

Mir@bel
“(RE)CUEILLIR
LES SAVOIRS”

<https://reseau-mirabel.info/revue/15150/Akiri>

Equipe Editoriale

Coordinateur Général : BRINDOUMI Kouamé Atta Jacob
 Directeur de publication : MAMADOU Bamba
 Rédacteur en chef : KONE Kiyali
 Chargé de diffusion et de marketing : KONE Kpassigué Gilbert
 Webmaster : KOUAKOU Kouadio Sanguen

Comité Scientifique

SEKOU Bamba, Directeur de recherches, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny
 OUATTARA Tiona, Directeur de recherches, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny
 LATTE Egue Jean-Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 FAYE Ouseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
 GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST,
 ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
 KAMATE Banhouman André, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
 ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 SANGARE Abou, Professeur titulaire, Université Peleforo Gbon Coulibaly
 SANGARE Souleymane, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 NGAMOUNSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'gouabi de Brazzaville
 KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur titulaire, Université de San-Pedro
 BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé
 N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Université Marien N'gouabi de Brazzaville
 DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I
 N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
 BA Idrissa, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
 KAMARA Adama, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 ALLABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny
 DIARRASSOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 TOPPE Eckra Lath, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 M'BRA Kouakou Désiré, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

Comité de Lecture

BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé
 N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'gouabi de Brazzaville
 CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
 BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches,
 DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 BRINDOUMI Atta Kouamé Jacob, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 DIARRASOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 ALABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 DEDE Jean Charles, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara
 BAMBA Abdoulaye, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny
 SANOGO Lamine Mamadou, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou
 GOMA-THETHET Roval, Maître-Assistant, Université Marien N'gouabi de Brazzaville
 GBOCHO Roselyne, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara
 SEKA Jean-Baptiste, Maître-Assistant, Université Lorognon Guédé,
 BAKAYOKO Mamadou, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara
 SANOGO Tiantio, Assistante, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle
 ETTIEN N'doua Etienne, Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny
 DJIGUE Sidjé Edwige Françoise, Assistante, Université Alassane Ouattara
 YAO Elisabeth, Assistante, Université Alassane Ouattara

Contacts

Site web: <https://revue.akiri-uao.org/>
 E-mail : revueakiri@gmail.com
 Tél. : + 225 0748045267 / 0708399420/ 0707371291

Indexations internationales :

Auré HAL : <https://aurehal.archivesouvertes.fr/journal/read?id/398946>

Mir@bel : <https://reseau-mirabel.info/revue/15150/Akiri>

PRESENTATION DE LA REVUE AKIRI

Dans un environnement marqué par la croissance, sans cesse, des productions scientifiques, la diffusion et la promotion des acquis de la recherche deviennent un impératif pour les acteurs du monde scientifique. Perçues comme un patrimoine, un héritage à léguer aux générations futures, les productions scientifiques doivent briser les barrières et les frontières afin d'être facilement accessibles à tous.

Ainsi, s'inscrivant dans la dynamique du temps et de l'espace, la revue « **AKIRI** » se présente comme un outil de promotion et de diffusion des résultats des recherches des enseignants-chercheurs et chercheurs des universités et de centres de recherches de Côte d'Ivoire et d'ailleurs. Ce faisant, elle permettra aux enseignants-chercheurs et chercheurs de s'ouvrir davantage sur le monde extérieur à travers la diffusion de leurs productions intellectuelles et scientifiques.

AKIRI est une revue à parution trimestrielle de l'Unité de Formation et de Recherches (UFR) : Communication, Milieu et Société (CMS) de l'Université Alassane Ouattara. Elle publie les articles dans le domaine des Sciences humaines et sociales, Lettres, Langues et Civilisations. Sans toutefois être fermée, cette revue privilégie les contributions originales et pertinentes. Les textes doivent tenir compte de l'évolution des disciplines couvertes et respecter la ligne éditoriale de la revue. Ils doivent en outre être originaux et n'avoir pas fait l'objet d'une acceptation pour publication dans une autre revue à comité de lecture.

PROTOCOLE DE REDACTION DE LA REVUE AKIRI

La revue *AKIRI* n'accepte que des articles inédits et originaux dans diverses langues notamment en allemand, en anglais, en espagnol et en Français. Le manuscrit est remis à deux instructeurs, choisis en fonction de leurs compétences dans la discipline. Le secrétariat de la rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai raisonnable pour remettre la version définitive de son texte au secrétariat de la revue

Structure générale de l'article :

Le projet d'article doit être envoyé sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, taille 12 et interligne 1,5 pour le corps de texte (sauf les notes de bas de page qui ont la taille 10 et les citations en retrait de 2 cm à gauche et à droite qui sont présentées en taille 11 avec interligne 1 ou simple). Le texte doit être justifié et ne doit pas excéder 18 pages. Le manuscrit doit comporter une introduction, un développement articulé, une conclusion et une bibliographie.

Présentation de l'article :

- Le titre de l'article (15 mots maximum) doit être clair et concis. De taille 14 pts gras, il doit être centré.
- Juste après le titre, l'auteur doit mentionner son identité (Prénom et NOM en gras et en taille 12), ses adresses (institution, e-mail, pays et téléphones en italique et en taille 11)
- Le résumé (200 mots au maximum) présenté en taille 10 pts ne doit pas être une reproduction de la conclusion du manuscrit. Il est donné à la fois en français et en anglais (abstract). Les mots-clés (05 au maximum, taille 10pts) sont donnés en français et en anglais (key words)
- Le texte doit être subdivisé selon le système décimal et ne doit pas dépasser 3 niveaux exemples : (1. - 1.1. - 1.2. ; 2. - 2.1. -2.2. - 2.3. - 3. - 3.1. - 3.2. etc.)
- Les références des citations sont intégrées au texte comme suit : (L'initial du prénom suivi d'un point, nom de l'auteur avec l'initiale en majuscule, année de publication suivie de deux points, page à laquelle l'information a été prise). Ex : (A. Kouadio, 2000 : 15).
- La pagination en chiffre arabe apparait en haut de page et centrée.
- Les citations courtes de 3 lignes au plus sont mises en guillemet français («... »), mais sans italique.

N.B. : Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À partir de ...

Références bibliographiques

Ne sont utilisées dans la bibliographie que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, zone titre, lieu de publication, zone éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté entre guillemets et celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une presse écrite est présenté en italique. Dans la zone éditeur, on indique la maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

Les références des sources d'archives, des sources orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

- Pour les sources orales, réaliser un tableau dont les colonnes comportent un numéro d'ordre, nom et prénoms des informateurs, la date et le lieu de l'entretien, la qualité et la profession des informateurs, son âge ou sa date de naissance et les principaux thèmes abordés au cours des entretiens. Dans ce tableau, les noms des informateurs sont présentés en ordre alphabétique
- Pour les sources d'archives, il faut mentionner en toutes lettres, à la première occurrence, le lieu de conservation des documents suivi de l'abréviation entre parenthèses, la série et l'année. C'est l'abréviation qui est utilisée dans les occurrences suivantes :
Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire (A.N.C.I), 1EE28, 1899.
- Pour les ouvrages, on note le NOM et le prénom de l'auteur suivis de l'année de publication, du titre de l'ouvrage en italique, du lieu de publication, du nom de la société d'édition et du nombre de page.
Ex : LATTE Egue Jean-Michel, 2018, *L'histoire des Odzokru, peuple du sud de la Côte d'Ivoire, des origines au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 252 p.
- Pour les périodiques, le NOM et le(s) prénom(s) de l'auteur sont suivis de l'année de la publication, du titre de l'article entre guillemets, du nom du périodique en italique, du numéro du volume, du numéro du périodique dans le volume et des pages.
Ex : BAMBA Mamadou, 2022, « Les Dafing dans l'évolution économique et socio-culturelle de Bouaké, 1878-1939 », *NZASSA*, N°8, p.361-372.

NB : Les articles sont la propriété de la revue.

SOMMAIRE

LANGUES, LETTRES, CIVILISATIONS

Études arabes et islamiques

- 1. Les avantages de la pédagogie coranique dans le cursus scolaire des enfants des daara: le cas du « modèle passerelle » à Touba**
Seydou KHOUMA 1-18

Études germaniques

- 2. Kooperation zwischen Kolonialverwaltung und Missionsgesellschaften im Rahmen der Schulpolitik in Deutsch-Ostafrika von 1891 bis 1912: Divergenzen und Herausforderungen**
Gnénéfolo Brahim SORO 19-36

Lettres Modernes

- 3. La poétique de l'impersonnage ou l'écriture de la marge dans pudeur de José Pliya**
Moussa SIDIBÉ..... 37-46
- 4. Comme des flèches de Koulsy Lamko : un désordre dramaturgique engagé**
Aboudou N'golo SORO & Bio Yaoua ADJOUMANI..... 47-59

COMMUNICATION, SCIENCE DU LANGAGE, ARTS ET PATRIMOINE

Sciences du langage et de la communication

- 5. Médias locaux et accidents de motos à Korhogo (Côte d'Ivoire) : défis pour une éducation à la sécurité routière**
Mamadou DIARRASSOUBA & Daouda FOFANA..... 60-78
- 6. Enjeux et défis de la formation en photojournalisme au Burkina Faso**
Taïrou BANGRE & Aïcha Tamboura-Diawara 79-86

Sciences de l'art et du patrimoine

- 7. Dimensions touristique et économique des collections muséales en Côte d'Ivoire**
Serge Arnaud GBOLA 87-102

SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Géographie

- 8. San Pedro (sud-ouest Côte d'Ivoire), une ville aux conditions géomorphologiques à risque d'inondation**
David Yao KOUASSI, Alain Atchiman KONE & Kan Emile KOFFI 103-120
- 9. Adaptation des productions agricoles face au changement climatique dans la commune rurale de Mandé au Mali**
Diakaridia SIDIBE, Tenemaka SANOGO & Boukary AYA 121-137

- 10. Évolution démographique et menace de la conservation de la réserve de LAMTO (Centre de la Côte d'Ivoire)**
Ahou Suzanne N'GORAN..... 138-153

Histoire

- 11. L'activité commerciale à Tiassalé à l'époque coloniale (1892-1937)**
N'guessan Bernard KOUAMÉ 153-171
- 12. Signes gestuels et leurs significations : le cas des statuettes des peuples du jòrò du Burkina Faso**
Adama TOMÉ..... 172-191
- 13. Les Dohoun de Bendêkouassikro 1701 À 1730 : un sous-groupe baoulé oublié dans le peuplement**
Kouassi Roger DJANGO & Mamadou BAMBA..... 192-206
- 14. La délinquance juvénile à Lomé au Togo (1880-2007)**
Ningui Wéssowa MAYEDA 207-224
- 15. L'Église Protestante Évangélique du Burkina Faso face à la problématique de l'inculturation, 1978-2015**
Worondjilé HIEN 225-245
- 16. Le Goly, un masque au cœur du patrimoine culturel wan**
Kouadio Alexandre DJAMALA..... 246-262
- 17. L'abstraction dans la peinture contemporaine burkinabè : de la géométrie à l'amorphie**
Inoussa SALOGO..... 263-278
- 18. Les structures d'organisation des élections en Côte d'Ivoire : entre quête de crédibilité et gestion de contentieux électoraux (1990-2020)**
Hyacinthe Digbeugby BLEY..... 279-290
- 19. Le scoutisme catholique comme vecteur d'éducation morale de la jeunesse en Côte d'Ivoire (1937-2003)**
Kpassigué Gilbert KONE..... 291-305
- 20. La question de l'intégration des Afro-iraniens en Iran (3000 ans av. J.C. - 1997)**
Zana KEWO..... 306-322

Archéologie et préhistoire

- 21. Rites et interdits dans la production céramique d'un peuple endogame : cas des Mangoro de Katiola**
DABLE Paule Edlyne, TOURE Gninin Aïcha & KAZIO Djidjé Jacques..... 323-334
- 22. Éléments de significations de la représentation majeure du cheval dans l'art rupestre du sahel burkinabé**
Yves Pascal Zossin SANOU..... 335-354

23. Protection du patrimoine archéologique impacté par les travaux de construction du barrage hydroélectrique de Singrobo-Ahouaty (Taabo) Timpoko Hélène KABORÉ-KIÉNON, Arouna YEO, Galla Guy Roland TIÉ BI, Lah Louis TUI & Brou Ehivet Senen BLEDOU.....	355-373
24. Le pagne raphia dida (Sud-ouest Côte d'Ivoire) : entre tradition et modernité GOETI Bi Irié Maxime & ETTIEN N'doua Etienne	374-387
25. Archéologie de la métallurgie du fer sur les vallées du fleuve Sénégal et de la Falémé (800 BC-1600AD) : un bilan des connaissances Adama Harouna ATHIE	388-409
Anthropologie et sociologie	
26. Gestion du patrimoine foncier pour les activités maraîchères en milieu urbain et périurbain de la ville de Ouagadougou (Burkina Faso) YONLI Aminata & ZERBO Roger	410-425
27. Citoyenneté stratifiée : jeu de pouvoir chez les autochtones wan et mona de Côte d'Ivoire TANO A. Bérénice-Carel.....	426-442
28. Femmes et sport de haut niveau en Côte d'Ivoire : cas de l'athlétisme à Abidjan Koffi Roland BINI.....	443-454
29. Itinéraires thérapeutiques des adolescentes pendant la grossesse, l'accouchement et la période post-partum dans cinq régions du Burkina Faso Aïcha TAMBOURA DIAWARA.....	455-468
30. Représentations sociales du bon enseignant et comportements des apprenants pendant l'éducation physique et sportive Moustapha SYLLA & MEITE Zoumana.....	469-487
31. Déterminants de la persistance de l'épidémie de dengue dans le district sanitaire de Cocody-Bingerville Kouakou M'BRA.....	488-506
32. Changement climatique et recompositions socio-agricoles dans la commune rurale de Tounouga (Niger) : un argumentaire sociologique en charge du climato-scepticisme COULIBALY Gninlnan Hervé & KORE Gnandjo Léonce Eric.....	507-519
33. Conflits agriculteurs-éleveurs : Analyse problématique du département de Mankono (Côte d'Ivoire) KAKOU-AGNIMOU Amino Kanou Rébéka	520-537

- 34. Conscience sanitaire et inobservance des mesures hygiéno-diététiques par les seniors suivis au centre antidiabétique d'Abidjan**
 Antoine DROH..... 537-549

Criminologie

- 35. Représentations sociales et trajectoires d'usage de drogues chez les élèves de Guiglo dans l'ouest ivoirien**
 Yao François KOUAKOU..... 550-560

- 36. Précarité des conditions des femmes exerçant dans la transformation artisanale de poissons à San Pedro**
 Bi-Claude Évariste ZAN & Soualiho ALADJI..... 561-578

Philosophie

- 37. Analyse du sursaut du panafricanisme au prisme de l'histoire de la philosophie**
 Arinte TOUKO..... 579-594

Sciences juridiques

- 38. Protection du contractant lésé par le recours aux vices du consentement dans le droit malien**
 Djibril TANGARA 595-612

Sciences agronomiques et vétérinaires

- 39. Facteurs déterminant l'intention à adopter la technique de production du lait de soja au Sud du Bénin**
 Souleymane Aboubacrine MAÏGA, Abdoul Kader SIDIBE,
 Ousmane KONIPO, Barthélemy G. HONFOGA, Martin AGBOTON,
 Femi HOUNNOU & Patrice SEWADE..... 613-634

- 40. De la redynamisation à l'amélioration des volumes d'exportation de la gomme arabique au Mali : état des lieux et perspectives**
 Souleymane Aboubacrine MAÏGA, Ousmane KONIPO, Abdoul Kader SIDIBE,
 Abdoul Kader SIDIBE Amadou dit Amobo WAÏGALO &
 Souleymane KOUYATE..... 635-651

L'Église Protestante Évangélique du Burkina Faso face à la problématique de l'inculturation, 1978-2015¹

Dr Worondjilè HIEN
Burkina Faso
hienworondjile@gmail.com

Résumé

À partir de 1931 se succèdent deux missions protestantes anglo-saxonnes parmi les Lobi et les Birifor du Burkina Faso avec pour objet principal de fonder une Église le plus rapidement. Mais, au contraire du grand espoir des missionnaires, l'adhésion à la nouvelle religion s'est faite au compte-gouttes si bien que l'Église qui en fut constituée ne vit le jour qu'en 1978. Les fidèles de cette Assemblée officiellement reconnue sous le nom de l'*Eglise Protestante Évangélique* (EPE) menèrent durant la première décennie de l'existence de l'Église une vie puritaine dont ils ont tenté de séparer de toutes les pratiques locales jugées superstitieuses. Mais dès les années 1990 des facteurs internes à la vie religieuse et socioéconomique, et l'influence des changements religieux au plan mondial obligèrent, d'abord les fidèles puis les dirigeants des assemblées ecclésiastiques, à une nouvelle exégèse des contenus bibliques. L'EPE dut initier un autre apostolat issu de l'inculturation des fondamentaux de la culture locale, notamment certains aspects des cérémonies funèbres, de la phytothérapie et des instruments de musique autrefois rejetés comme étant des sujets d'influence démoniaque marquent désormais la vie des fidèles.

Mots clefs : *Christianisation, Birifor, Lobi, Évangélisation, Inculturation.*

The Evangelical Protestant Church of Burkina Faso and the issue of inculturation, 1978-2015

Abstract

From 1931 arrived subsequently two Anglo-Saxon protestant missions among the Lobi and Birifor people of Burkina Faso which goal were to create a church as quick as possible. But unfortunately for the missionaries, the new religion was hardly accepted so that its first church was built in 1978. The faithful of that assembly officially known as « *Eglise Protestante Evangelique* » (EPE) lived during the first decade a puritan life trying to put away all local religious observations seen as superstitious. But since the 1990s, internal religious and socioeconomical factors, and the influence of changes in religions worldwide, compelled first, the faithful, then the leaders of ecclesiastical assemblies to make a new exegesis of the Bible. The EPE was obliged to initiate a new apostleship basing on the enculturation some fundamentals of local culture like aspects of funeral ceremonies, phytotherapy and musical instruments dismissed in the pass because of having demoniac influences, are now part of faithful's life.

Key words: *Christianization, Birifor, Lobi, Evangelization, enculturation.*

¹ 1978 borne inférieure de la chronologie d'étude : c'est en cette année que l'EPE a été fondée par la *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC), la mission protestante qui a évangélisé les peuples du sud-ouest du Burkina Faso. 2015 comme la borne supérieure, en effet, la WEC a cédé sa base missionnaire de Gaoua à l'EPE et les derniers missionnaires ont quitté officiellement le Burkina Faso le 31 juillet 2015, selon le pasteur HIEN Djingbièreté Pierre, ex-président national de l'EPE.

Introduction

L'installation des missions protestantes en Afrique avait pour objet primordial de convertir les populations locales au christianisme. Dans le langage strictement religieux, les évangélistes évoquent la conversion par les termes « salut », « naître de nouveau » ou « nouvelle naissance ». Si, en principe, celui qui a le salut ou est né de nouveau est le fidèle qui mène une vie exempte de péchés et conforme aux prescriptions de la Bible pour les prédicateurs protestants, la réalité de la nouveauté de vie exigée des néophytes africains a excédé largement l'objectif exprimé pour s'attaquer à leur substrat culturel. En effet, en plus du salut c'était une œuvre de civilisation, qu'elle fût expresse ou pas. Dans les faits, l'objectif initial différait de celui recherché. Le décalage d'avec l'objectif initial provenait du fait que les missionnaires, en plus du message biblique, transféraient à leurs auditeurs des éléments de culture de leurs pays d'origine (M. Somé, 2016 : 259). Dans les églises protestantes directement issues de l'activité missionnaire, le transfert culturel réussissait plus ou moins et donnait parfois lieu à des assemblées chrétiennes au mode de vie quasi insulaire vis-à-vis de leurs communautés d'origine. Du reste, la volonté manifeste des évangélistes de prêcher rien que la Bible avec des médiums européens, c'est-à-dire des éléments culturels occidentaux au détriment des médiums africains avait un objectif religieux qui surdimensionnait le salut par la simple conversion : ils voulaient des « chrétiens authentiques » qui acceptent abandonner totalement leur personnalité originelle pour revêtir au complet celle que proposent leurs prêches.

Mais, combien de temps a duré cette « chrétienté authentique » instaurée par les missions parmi les néophytes ? Des faits tangibles montrent que cet idéal religieux n'a pas longtemps résisté à l'influence de la dialectique transformante entre les communautés chrétiennes et leurs environnements culturels immédiats. L'émergence des églises indépendantes et de réveil aux traits émotionnels forts et denses, aspects importants de la culture africaine au lendemain des indépendances atteste du difficile maintien de la « chrétienté authentique ». L'Eglise Protestante Évangélique (EPE) du Burkina Faso, une Eglise fondée par la mission protestante, la *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC) en 1978 parmi les peuples du Sud-Ouest reste une illustration de l'évolution ambivalente des églises « puritaines », prédatrices « d'un protestantisme authentique ». Dans un premier temps, suivant la logique de se conserver en « chrétiens authentiques », les fidèles de l'EPE vivent en marge des valeurs et cadres culturels séculaires et avec un regard parfois très critique du mode de vie qui émane de ces valeurs respectives. Dans un second temps, un contexte conjoncturel offrant des conditions de changement affecte le standard pur et dur de la nouveauté de vie, jadis institué. Alors, les

adeptes, par un processus progressif, remettent en cause d'abord les déphasages orchestrés et revendiquent ensuite un protestantisme plus adapté à la culture locale. L'inculturation commença à devenir effective au début des années 1990. Elle se traduit dans le champ apostolique par une réappropriation des contenus bibliques propulsée par une nouvelle exégèse des ordonnances, des prescriptions et des commandements bibliques.

Toutefois, l'étude du fait de l'inculturation au sein de l'EPE sur toute son étendue régionale ne sera exhaustive à travers un article. D'ailleurs, la présente réflexion se veut une illustration des importants travaux des grands spécialistes des questions religieuses sur le sujet. Au plan international, Jean François Zorn reste une référence des échanges culturels entre les communautés protestantes et l'extérieur en particulier les croyances africaines et asiatiques. Il les analyse sous l'angle de la contextualisation (J-F. Zorn, 1997). Quant à Jean Comby, l'inculturation doit être un devoir des propagandistes du christianisme que sont les institutions et organisations chrétiennes (J. Comby, 1992). Au plan interne, au Burkina Faso, l'on peut citer les divers travaux universitaires et livresques de Magloire Somé sur le sujet, même s'il faut préciser que ses réflexions ne procèdent pas à un examen théorique du concept mais proposent des descriptions des processus d'inculturation au sein des communautés catholiques de l'ouest du Burkina Faso (M. Some, 2004 : 346). En ce qui concerne la problématique de l'inculturation dans les églises locales de l'EPE, le fait sera examiné dans les communautés birifor et lobi qui sont d'ailleurs les groupes sociaux accueillant les plus importantes et les plus anciennes assemblées chrétiennes. Il est certain que tout changement dans ces assemblées est plus perceptible et représentatif des réalités évolutives de l'Eglise. Et pour davantage mesurer la force du fait de l'inculturation le choix est porté sur les transformations opérées dans les domaines des soins de santé et des célébrations funéraires. Ces choix se veulent un cas d'école afin de cerner la dynamique d'échange des idées religieuses entre le protestantisme et les religions africaines, tous deux en tant que les substances constituantes de deux cultures apparemment opposées à jamais. Pour parvenir à cet objectif, la réflexion se fonde essentiellement sur deux sources (les notes d'archive de la Mission WEC auxquelles nous incluons un rapport de recherche et un ouvrage autobiographique de la missionnaire Mady Vaillant (M. Vaillant, 2010)) et les enquêtes orales dont l'examen critique s'est fait à la lumière des productions livresques. Nous structurons notre analyse en deux points. En premier, nous examinerons la formation de l'EPE. En second, la dernière partie de l'article expose les cas d'écoles de l'inculturation.

1. La formation de l'Église Protestante Évangélique du Burkina Faso

Les missionnaires protestants évangélistes des peuples Lobi et Birifor ont découvert, à leur arrivée, un champ missionnaire difficile. Les populations hôtes avaient opposé une profonde et silencieuse résistance aux prêches, retardant la formation d'une église de plusieurs décennies. La résistance persista au lendemain de la création de l'EPE et eut des répercussions sur son évolution.

1.1. La naissance de l'EPE

L'évangélisation protestante des peuples du Sud-ouest du Burkina Faso a été faite par deux missions. La QUA Iboe Mission (QIM), fondée en 1887 dans le sud-ouest du Nigéria par un Irlandais du nom de Samuel Alexander Bill, est la première mission protestante qui s'est donnée le ministère ardu d'évangéliser les Lobi et les Birifor. En janvier 1931, Charles Benington s'installa à Bouroum-Bouroum et y a travaillé de 1931 à 1937, année à laquelle elle fut remplacée par la WEC. Le départ de la QIM se justifie par les maigres résultats obtenus après six ans d'évangélisation. En 1935, la conversion des âmes se faisait toujours attendre : les rapports administratifs du Cercle de Gaoua² faisaient état de 36 adhérents au total, ce qui se présentait comme une crise missionnaire. En 1937, après plusieurs tentatives vaines de résorber à la crise, la QIM céda la base de Bouroum-Bouroum à la WEC dirigée par Samuel Staniford installé en pays Gouro (Côte-d'Ivoire). Toutefois à l'instar de la QIM, l'expansion de l'œuvre apostolique de la WEC fut lente jusqu'en 1960.

En juin 1961 la WEC Haute-Volta se constitua en une structure autonome, vis-à-vis de la WEC Côte-d'Ivoire. La réforme permit à la station de recevoir directement de Londres, les financements et les nouvelles recrues de missionnaires. Elle définit dès lors une politique interne d'évangélisation qui prit en compte la compétence des chrétiens locaux. Mais, déterminés à faire des chrétiens authentiques débarrassés des anciennes habitudes socioculturelles, les missionnaires présentaient un message orthodoxe qui réprouvait au passage les croyances religieuses ancestrales et le modèle matrimonial local. Les fidèles chrétiens reçurent également les conseils d'éviter la consultation des devins-guérisseurs ou phytothérapeutes et de se rendre aux cérémonies des célébrations funéraires³ (M. Vaillant, 2010 : 48). La prise des préparations médicamenteuses de la pharmacopée traditionnelle était

² Rapport politique du premier semestre de 1935 du cercle de Gaoua, Gaoua, Archives du Gouvernorat (non classées).

³ Il s'agit des cérémonies rituelles qui sont organisées plusieurs mois après le décès de la personne en vue d'accompagner son âme à sa dernière demeure. Dans le cadre de cette recherche, le terme *funérailles* est employé pour traduire essentiellement les cérémonies d'inhumation.

perçue comme une alliance attirant les esprits maléfiques qui prennent le contrôle de l'âme du patient au cours du traitement. Mais pour les adeptes des religions traditionnelles, encore simples auditeurs et observateurs de ce protestantisme puritain, ce type de message procède d'une subversion de l'ordre ancestral préétabli, voire une incitation expresse à la déstructuration de l'ordre social habituel. En conséquence, la WEC dût mettre plus quatre décennies pour instituer une association cultuelle.

Le projet de constituer une Eglise différente de la Mission fut initié en 1973. En septembre, la direction de la Mission adopte un type de fonctionnement en trois paliers. Le premier niveau est constitué de l'Eglise locale qui regroupe les fidèles se rassemblant pour célébrer les messes dans le même temple ; plusieurs églises locales forment le Comité local. Le deuxième niveau c'est l'Eglise régionale qui est l'organisation de plusieurs Comités locaux. Enfin, le troisième niveau est le niveau central chargé de coordonner les activités des églises locales ou des comités locaux ; il est dirigé par un Comité central. Le comité central fut voté pour la première fois en septembre 1977 et dirigé par Jourémiko Hien surnommé Papa Job comme président et Jean Senkpé Kambou vice-Président et secrétaire (M. Vaillant, 1990). Ce fut de l'activisme de ce premier comité, avec l'appui des missionnaires, qu'est reconnue officiellement par les autorités voltaïques l'Église Protestante Évangélique (EPE) le 20 juillet 1978. Le long temps mis est justifié par la longue résistance et l'objection opposée à l'évangile par les Lobi et Birifor. La résistance de ces peuples au protestantisme s'est manifestée par l'indifférence, voire l'ignorance toujours manifestée par la majorité des personnes vis-à-vis de l'évangile qui était prêché. Ce n'est pas exagéré de souligner par ailleurs que ce long temps à aider à former un leadership local capable de relever, à moyen terme, les missionnaires. Néanmoins, à l'immédiat la dépendance du leadership local des ressources et de l'expérience de la mission s'avérait toujours nécessaire pour asseoir l'Eglise naissante. Les rapports entre les deux organisations furent caractérisés par une collaboration étroite de type paternaliste⁴. Seulement à partir de 1991, l'émergence d'érudits religieux locaux commença à faire naître des zones de turbulences et de clivages théologiques au sein du partenariat Mission/EPE sous la forme de contestation.

1.2. Les paradigmes de l'inculturation de l'EPE

Le fait religieux est un fait historique très dynamique. D'abord reconnu en tant qu'une composante essentielle de toute culture, son évolution est perceptible d'une culture à une. Le phénomène de transmission interculturelle qui est la principale caractéristique du fait religieux

⁴ Narcisse Daniel Kambou, Directeur de la Radio Évangile du Sud-Ouest. Gaoua, le 25 juillet 2016.

est nourri par *la contestation religieuse*. La contestation des idées et principes religieux est inhérente à la vie et à la survie de toute religion. Autrement dit, au sein d'une communauté religieuse tous les adeptes n'ont jamais eu une attitude unanime sur tous les préceptes et la doctrine enseignés. Néanmoins, si la contestation mineure ne provoque pas immédiatement de vifs débats et des divisions, elle a le plus souvent été la base, à long terme de transformation majeure des concepts et une restructuration même des dogmes. La transformation peut être douce et partielle ou profonde et complète. Ce processus de transformation communément nommé dans les milieux théologique et intellectuel, inculturation, a son propre historique qui sera brièvement rappelé au travers de la clarification des concepts.

L'inculturation comme stratégie et pratique religieuse remonte au XVII^e siècle. En 1659, les missionnaires de la *Propaganda fidei* en préparation pour le Tonkin et la Cochinchine avaient reçu des instructions de leur congrégation d'éviter le type de foi chrétienne imposture, agaçante et même blessante à l'égard de leur auditoire ; ils devaient intégrer l'évangile et le faire vivre dans le cadre de la culture des éventuels adhérents. Il leur avait été dit : « n'introduisez pas chez eux [les Chinois] nos pays, mais la foi, cette foi qui ne blesse ni les rites, ni les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables, veut bien au contraire qu'on les garde et qu'on les protège » (Y. Labbé, 2004 : 2). Léonard Kinkupu Santedi la définit comme « l'évangélisation de la culture » (K. L. Santedi, 2003 : 170). Puis, il reprend la définition de Pedro Arrupe, supérieur espagnol de la Compagnie de Jésus pour élucider les dimensions de l'inculturation :

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec des éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette expérience se transforme en principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture. Elle est ainsi à l'origine d'une nouvelle création (K. L. Santedi, 2003 : 171).

Mais, Santedi précise que l'inculturation ne doit être imposée par une force extérieure à la culture hôte. Autrement, l'évangile ne doit pas être « plaqué ». Au contraire, la dynamique de l'inculturation doit être le fruit naissant des contacts des préceptes chrétiens avec les normes en vigueur dans la société accueillante. En fait, l'inculturation, pour être comme telle, doit être un creuset de la rencontre de deux cultures (K. L. Santedi, 2003 : 171). Sans aborder le fait de manière contradictoire, Jean-François Zorn rattache le concept d'inculturation au catholicisme dont il appréhende une nuance d'avec la notion de *contextualisation* qui est mieux adaptée au protestantisme (J-F. Zorn, 1997).

Le mot contextualisation apparut en 1972 lors d'une assemblée du Fonds pour l'Enseignement Théologique. En effet, la décennie des années 1970 étant marquée par les crises économiques, mais aussi par des ruptures dans les relations entre le Nord émetteur des missions d'évangélisation et le Sud receveur, les participants ne voulurent pas laisser le champ d'évangélisation comme un champ libre pour toutes les sputations culturelles et théologiques, facteurs de risques d'égarement. La création de la notion de contextualisation marqua leur volonté d'encadrer les discours théologiques, sources des diverses transformations religieuses. Ainsi, dès la première définition, ses auteurs prirent soin de lui assigner des dimensions plus larges que la mutation culturelle que connaissaient les sociétés du Sud et qui impliquait vivement le protestantisme.

Ce terme signifie tout ce qui est impliqué dans le terme familier d'indigénisation mais cherche cependant à aller plus loin... L'indigénisation tend à s'employer au sens d'une réponse à l'Évangile dans les termes d'une culture traditionnelle. La contextualisation, sans ignorer cet aspect, tient compte du phénomène de sécularité, de la technologie, de la lutte pour la justice... éléments caractéristiques de l'histoire présente des nations du tiers-monde... Elle reconnaît la nature continuellement changeante de toutes les situations humaines, et la possibilité du changement, ouvrant ainsi la voie à l'avenir. (J-F, Zorn, 1997 : 174)

Alors, la contextualisation doit être le lieu de l'équilibre des communautés chrétiennes qui vivent avisement leur foi chrétienne dans leur milieu socioculturel sans altérer le contenu fondamental (universel) de l'évangile qui est destiné à toutes les sociétés du monde quelles que soient leurs différences. Du moins, dans le présent article, nous employons le terme inculturation pour analyser le processus d'appropriation des ordonnances chrétiennes par les fidèles de l'EPE. Par ailleurs, le fait d'inculturation toujours en cours dans cette dénomination ne repose guère sur une rhétorique théologique assez structurée ; elle a été plutôt un mouvement populaire des fidèles chrétiens qui a, dans sa force de progression, entraîné le leadership local. Les faits se sont déroulés et se déroulent dans la perspective de réinterprétation des contenus bibliques qui n'épargne pas la foi vécue de tous les anciens fidèles. Examinons sa naissance.

L'inculturation au sein de l'EPE est née du message rigide et puritain auquel devait s'adapter la vie des fidèles d'autrefois. C'était une rigidité touchant tous les domaines de la vie publique ainsi que privée des chrétiens. Pour ce qui est des conséquences néfastes engendrées par le conservatisme des missionnaires, Pasteur Sansan Marc Palé trouve que l'EPE, dès ses premières heures, a rejeté toute la culture lobi-birifor par le fait de l'avoir confondu avec les croyances religieuses traditionnelles et les rites afférents qui n'en sont d'ailleurs qu'un aspect :

Les premiers responsables et missionnaires ont rejeté notre culture, les instruments de musique, notamment le balafon ; car ils n'avaient pas fait la

différence entre la culture et les coutumes. Et au nom des coutumes, toute la culture lobi-birifor a été mise de côté. Ce ne sont pas seulement les instruments de musique qui furent concernés, c'est comme si c'était le pauvre qui plaira à Dieu⁵.

Cette exigence recherchait un « chrétien authentique », entièrement consacré à son Dieu. La relation verticale qui en sortira devait être pure. La relation horizontale, particulièrement l'interaction des fidèles chrétiens avec les non chrétiens devait se tenir au strict minimum pour leur permettre de conserver une vie sans souillures. Alors interdiction était faite, par exemple, aux fidèles chrétiens de faire usage du feu ayant servi à la préparation de la bière de mil couramment appelé *dolo*⁶. Ce dernier propos rappelle que la prise d'alcool n'était pas admise pour les croyants et faire usage des braises de sa préparation était perçue comme une manière de le consommer. En plus, ces dispositions montrent que l'évangile tel que prêché aux Lobi et Birifor à l'époque se réduisaient à une simple exportation (J. Pirotte, 1986 : 419-443). L'exportation de l'évangile consiste à une méthode de remplacement par le protestantisme des croyances, des modes de vie trouvés sur place et leurs portées socioculturelles et économiques. Toutefois, sur le plan culturel, certains peuples ont plutôt reçu le soutien des missions d'évangélisation (J. Pirotte, 1986 : 421).

2. L'inculturation, 1991 à 2015

Les faits de l'inculturation de l'EPE se fondèrent sur des nécessités vitales des fidèles, mais surtout sur une sorte de revendication identitaire au sein de la communauté.

2.1. Le fait théorique de l'inculturation au sein de l'EPE

D'emblée, la WEC percevait les croyances Africaines comme étant guidées par Satan. En réalité, le « Diable a lutté pour les garder » et a détourné l'attention de leurs adeptes par des actes religieux qu'il inspire à son profit et à son adoration (N. Grubb, 1985 : 148). Ainsi pour l'inculturation du protestantisme parmi les Birifor et les Lobi, la mission WEC a y adopté la méthode de l'adaptation qui peut être nommée inculturation discrète et utile. Cette inculturation était très limitée et répondait aux soucis doctrinal et théologique de la mission. Et partant de cette vision, l'inculturation multidimensionnelle prenant en compte tous les aspects de la foi chrétienne et facilitant une insertion spirituelle épanouie des adhérents ne pouvait être possible. La Mission avait choisi la position qu'André-P. Robert avait bien traduit en 1955. En substance, il écrivit que le christianisme ne peut s'intégrer aux coutumes africaines sans perdre son orthodoxie et ce sont les coutumes qui doivent être adaptées aux principes chrétiens (A-P.

⁵ Pasteur Palé Sansan Marc, 48 ans, Président de la Région de Diébougou et pasteur de l'église de Loukoura, Loukoura le 22 août 2022.

⁶ *Idem*. Toutefois, avec le fait des nouvelles exégèses, cette restriction n'est plus en vigueur.

Robert, 1955 : 62). Néanmoins pour Jean Comby, les missions présentes au lendemain des indépendances devaient faire la preuve d'une inculturation du christianisme en travaillant pour une foi qui « doit aboutir à la germination d'une nouvelle expression intellectuelle et rituelle dans les fondements de cette culture » (J. Comby, 1992 : 298). Aux antipodes de ce conseil, la WEC puis sa filleule, l'EPE ont escamoté cette réalité pour procéder à une importation pure du fait religieux parmi leurs fidèles dans le but d'éviter un syncrétisme religieux.

Cependant, on note que le modèle importé et son impact furent éphémères. En général, l'importation qui s'est faite telle que l'évangile a été perçu et vécu par les missionnaires provoqua une perturbation, engendrant une recomposition des valeurs en présence. Une résistance s'en suivit en toute logique et força les présentateurs de l'évangile à le réadapter plus dans la forme que dans le fonds à travers une kyrielle d'expressions corporelles. Les gestuels à forte teneur émotionnelle, entre autres les cantiques, les musiques et les jeux d'expression corporelle, sont toujours privilégiés, (J. Pirotte, 1986 : 424). La WEC a bien fait usage de ces instruments socioculturels. Mais, l'accent a été mis sur les langues locales comme médias de transmission du contenu liturgique et à l'œuvre médico-sociale en tant que matérialisation de l'utilité de l'évangile et du nouveau mode de vie que les prêches ont fait naître.

Ces changements qui ont pris de l'ampleur à partir de 1991⁷ avec le soutien tacite de certains pasteurs pour devenir une force de transformation, ont vu le jour d'abord au sein de la masse des fidèles. Les mutations opérées par les fidèles se sont inscrites dans la nécessité des échanges socioéconomiques qu'ils étaient amenés à effectuer avec les tierces personnes. Les responsables ecclésiastiques contrariés, décrièrent lors des messes et réunions de prière des « comportements mondains » qui devaient être stoppés. En effet, de l'idée de ces prédicateurs, ces comportements dits mondains servent non seulement de voies d'influence du monde des ténèbres sur ceux qui les tiennent, mais aussi ils affaiblissent la puissance spirituelle de l'ensemble des croyants. Mais, comme les discours officiels ne suffisent pas pour opérer des changements sociaux tant que les prescriptions qui en sortent ne sont pas adoptées par la masse des auditeurs, les dénonciations des pasteurs ne dépassèrent jamais les lieux de culte. Au sein du leadership de l'EPE, la volonté de la masse des fidèles de changer, plus précisément de rendre le protestantisme proche des réalités socioculturelles et économiques en présence rencontre l'écho

⁷ L'année 1991 est la date de retour du premier pasteur ayant reçu une formation en théologie, Sié Daniel Kambou. Les premiers différends sur l'application des préceptes bibliques entre les missionnaires et les leaders locaux ont apparu quand, dès son intégration au sein de l'Eglise, il a commencé à dénoncer certaines décisions et recommandations comme étant inadaptés aux réalités sociales du milieu. Des détails peuvent être obtenus dans Mady Vaillant, 2010, *L'empreinte du potier*, Paris, Éditions CLC, p 202.

favorable de la frange jeune du corps dirigeant qui n'a pas vécu l'influence directe des missionnaires. Progressivement, ils apportèrent un soutien implicite à l'ouverture des chrétiens vers la culture locale.

Seulement, il faut préciser que l'adhésion de certains pasteurs et leaders à la voie d'un protestantisme *contextualisé* n'est pas uniquement la conséquence du souhait de la masse de vivre une foi chrétienne tirant profit de l'environnement culturel immédiat. Le fait que, de plus en plus, un certain nombre de pasteurs disposaient de formation académique⁸, outil de réflexion intellectuelle qui leur permettait de questionner les doctrines enseignées et d'initier une nouvelle exégèse des textes bibliques a été un facteur déterminant. De plus, d'autres expériences spirituelles constituées en facteurs extérieurs ont pu également influencer sur l'évolution du protestantisme lobi-birifor. En bonne place, figurent la théologie de la libération et le réveil pentecôtiste qui a débuté aux Etats-Unis au XIXe siècle. L'impact de ce réveil est toujours d'actualité et se manifeste à travers les églises de réveil. En accordant davantage de place à la puissance du Saint-Esprit associée au bonheur matériel, à la joie et à la paix intérieures que donne le salut dans la vie du croyant, les églises de réveil portent leur influence de manière illimitée sur toutes les couches sociales des fidèles chrétiens. Quant à la théologie de la libération, elle recommanda que le salut qui est proposé aux peuples du Tiers-monde sous la domination coloniale, doit prendre en compte leur libération de la souffrance terrestre. Ainsi, pour ces deux courants religieux, le chrétien véritable connu de Dieu devrait être béni des richesses de la terre qui l'aident à mieux préparer l'accès au bonheur céleste.

La mise en cause du protestantisme transmis par les missionnaires de la WEC se situe surtout au niveau des symboles d'expression des vérités bibliques. Par exemple, le repas de la Sainte Cène tel que transmis doit se composer du vin rouge non alcoolisé et du pain sans levain, symboles représentant successivement le sang et le corps de Jésus-Christ crucifié. Mais dans les églises situées en milieu rural, ces éléments y étaient introuvables immédiatement. Alors, les dirigeants ont préféré les remplacer par le jus de bissap pour le vin et le pain levé ou la pâte de maïs encore nommé *tô* pour le pain sans levain, que d'effectuer de longues courses en ville à leur des éléments bibliquement recommandés. Il s'agit bien d'une réadaptation intégrant les réalités économiques du milieu. Le discours qui sous-tend ce transfert de symboles est que l'institution de la prise de la Sainte Cène par le Christ a pour objet de rappeler sa mort sacrificielle pour toute l'humanité, mais surtout pour ceux-là même qui sont en train d'observer

⁸ Selon Pasteur Palé Sansan Marc, l'École biblique en lobiri fut ouverte en 1967 et celle en français en 2002.

la symbolique. La substitution des composantes originales qui pourrait être perçue comme une déviation ou une profanation des symboles est plutôt minimisée par la volonté de ces fidèles de se rappeler eux aussi, en tant que disciples du Christ, de son acte salvifique (G. Thils, 1975 : 463). Autrement, même en changeant les symboles, les membres ne discutent pas les choix de leur Maître Sauveur, ils sont au contraire dans une dynamique d'appropriation culturelle en vue de rendre l'exercice plus inclusif. Cependant, la démarche n'est pas moins « hostile » à la culture juive qui s'exprime dans la Sainte Cène et par extension aux éléments culturels occidentaux ayant glissé dans l'évangile transmis par les missionnaires. En conséquence, entre la fin des années 1990 et 2015, l'inculturation a reproduit des éléments culturels transversaux aux deux religions (le protestantisme et les religions africaines), observables même dans des sujets délicats notamment la santé.

2.2. Les faits de l'inculturation à travers la phytothérapie

Les premières communautés chrétiennes de l'EPE, pour leur propre santé, recouraient prioritairement à la médecine moderne⁹. Par la suite, ils n'hésitèrent pas à employer la phytothérapie pour se soigner et soigner les autres tout en l'utilisant comme un médium d'évangélisation. Dans ce processus de soins par les plantes, les guérisseurs chrétiens jouent une importante fonction sociale et religieuse. Les guérisseurs phytothérapeutes chrétiens diffèrent en général des phytothérapeutes traditionnels également appelés tradipraticiens uniquement par les gestuels et les rites qui sont des composantes intégrales des traitements proposés par les seconds. Les tradipraticiens confessent que leurs pratiques procèdent des ancêtres et réclament pour cela des sacrifices, mais surtout des objets symboliques en échange des médicaments¹⁰. Les guérisseurs chrétiens, d'où qu'ils détiennent leur profession de guérisseur pratiquent essentiellement le rite de la prière qui a pour objectif de rappeler que Dieu est la source de la puissance curative contenue dans les compositions médicamenteuses¹¹. Le point commun entre les traditionnels et les chrétiens se trouve dans les diversités de soins offerts : les mêmes opérateurs proposent le plus souvent des soins contre plusieurs maladies avec une gamme très variée de produits. Il est par ailleurs fréquent de rencontrer une seule composante de tisanes qui combat plusieurs maladies. Enfin, dans les deux cas on rencontre des guérisseurs spécialisés dans des types de soins. À cette étape, essentiellement deux groupes de guérisseurs exercent au sein de la communauté chrétienne de l'EPE. On a ceux qui exerçaient

⁹ En 1966, un dispensaire a été créé à Bouroum-Bouroum avec l'arrivée de l'infirmière sage-femme, Eva Jacot. Procès-verbal de la Conférence annuelle de la WEC Haute-Volta. Bouroum-Bouroum du 25 au 27 mai 1966.

¹⁰ Kambou Diwilè, 60 ans, chef coutumier et cultivateur. Enquête réalisée à Orkounou, le 29 janvier 2023.

¹¹ C'est ce que fait le guérisseur protestant Wanouoté Isaac Kambou, 70 ans, pasteur à la retraite. Enquête menée à Tiankoura le 1 juin 2021.

la profession avant leur conversion au protestantisme. Ceux-ci ont obtenu leur professionnalisme par voie d'héritage des parents complétée par une initiation. Une fois la conversion intervenue, ils se démarquent des pratiques habituelles religieuses en supprimant les rituels relevant des religions traditionnelles pour ne conserver que les essences thérapeutiques des traitements. Le deuxième groupe réunit les guérisseurs professant avoir reçu une révélation de Dieu sur les plantes à valeur thérapeutique, du moins selon les témoignages recueillis.

Pour ce deuxième groupe, le contexte de révélation correspond souvent à des situations sanitaires très délicates. C'est l'exemple de Nékoté Kansié, un fidèle de plus de 40 ans de foi chrétienne de l'église de Tiankoura, qui a pratiqué la pharmacopée pendant 35 ans. Il a commencé les soins par son épouse qui s'est accidentellement fracturée le tibia. Il l'a d'abord transportée par brouette au dispensaire du village où les infirmiers l'ont référé à au Centre Hospitalier Régional (CHR) de Gaoua. Le défaut d'argent ne lui permettant pas d'y aller, il a alors ramené la malade à la maison. La nuit suivante, il fit un rêve dans lequel une voix lui avait clairement et nommément indiqué une plante dont il devait appliquer la décoction à la jambe fracturée de son épouse. La voix a ajouté que « dans trois semaines, elle marchera pour confirmer que c'est moi qui t'ai indiqué le médicament », dit Kansié témoignant de la révélation divine qu'il avait reçue. Il commença immédiatement les soins et en raconte que son épouse a commencé à marcher à l'aide d'une canne. Depuis cet événement, toutes les personnes victimes de fractures ou de blessures aux articulations accouraient et recevaient les soins gratuitement ; puisqu'il considéra la révélation comme un don divin destinée au soin de son épouse. Il le percevait comme une mission de Dieu pour les autres blessés¹². Le guérisseur l'attribue cette révélation au Dieu créateur qui, devant sa pauvreté financière, lui indiqua une thérapie peu coûteuse, mais efficace pour guérir son épouse. Ainsi les acteurs religieux, par les soins à travers les plantes phytosanitaires tout comme à travers les centres de santé modernes, veulent attester d'un grand amour de Dieu pour les humains. Par ailleurs, les soins par les plantes loin de constituer un danger pour la puissance surnaturelle opérant au travers des miracles de guérison, constituent au contraire une aubaine. Selon Kansié, les prières de guérison ne peuvent remplacer le médicament et vice versa. Les deux s'associent pour accomplir la volonté divine de disposer toujours la santé pour tout le monde. L'un sans l'autre, surtout vouloir prier sans donner de médicament alors que celui-ci est disponible est une tentation à Dieu¹³. C'est en considération

¹² Kansié Nékoté 70 ans, cultivateur. Enquête menée à Dangbara, le 03 juin 2021.

¹³ Kambou Wanouoté Isaac, 70 ans, pasteur à la retraite...

de la relation entre la foi théorique et la pratique des bonnes œuvres que les phytothérapeutes protestants décident de conserver leur exercice de soins en tant que des œuvres de charité.

Ils la conservent jalousement et deviennent du même coup les héritiers gardiens. Néanmoins, dans l'exercice des soins ils la dépouillent de ses aspects symboliques, totémiques et mystiques pour garder le contenu médicinal¹⁴. Ce processus de « récréation » opéré par le dépouillement rend les médicaments accessibles. Car les procédures d'acquisitions sont simplifiées par l'absence d'éléments symboliques comme les cauris et autres objets qui étaient associés à l'argent ou l'animal en tant que moyens d'échange. Cependant, cette pratique mobilise des risques et menace la portée médicale de la prescription. En fait, toute personne peut s'auto approprier les différentes plantes et leur rôle médical. Or, les différentes tisanes étant des combinaisons de plusieurs plantes¹⁵, leur vulgarisation peut entraîner des modifications des doses ou même de la nature des mélanges. Par ailleurs, à la suite des observations directes faites sur le terrain, il se révèle que certains interdits alimentaires associés au traitement étaient loin d'être des totems superstitieux. C'étaient en réalité des mesures additives rationnelles pour une guérison rapide et totale du malade. La suppression de ces interdits par la phytothérapie chrétienne qui, incapable de fournir des explications de leur présence, les considère comme des restrictions alimentaires inutiles¹⁶ peut réduire l'efficacité des préparations médicamenteuses. Les pratiques des guérisseurs chrétiens qui se souciaient peu des conséquences avaient plutôt en préoccupation les retombées religieuses de l'inculturation par les soins. Certes, les questions pécuniaires ne peuvent être occultées, elles sont même cruciales pour l'intégration sociale du guérisseur. Néanmoins, par rapport aux impacts religieux, elles sont secondaires pour les leaders religieux qui assurent la supervision de ces guérisseurs. Le plus important qui se doit alors d'être maintenu désormais, à leurs yeux, reste que la production puis l'administration de ces médicaments suivent les sillages et les prescriptions des saintes écritures, fondement de la foi chrétienne que ces leaders enseignent. Tout gestuel méconnu ou à caractère mystérieux devant les usagers doit être banni : il est susceptible que son origine soit démoniaque.

Mais en vérité, les faits historiques démontrent que ce processus de « récréation » est un idéal recherché par toutes les catégories de guérisseurs chrétiens. Dans la réalité, des éléments

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Kambou Diwilè, chef coutumier et cultivateur...

¹⁶ Dans 1 Timothée 4 versets 3 & 4, Paul écrit que des faux chrétiens prescriront « de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour qu'ils soient pris avec actions de grâces par ceux qui sont fidèles et qui ont connu la vérité. Car tout ce que Dieu a créé est bon, et rien ne doit être rejetée, pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces »

traditionnels subsistent et permettent au praticien chrétien de garder son pouvoir de guérison et tous les avantages suivants. Un autre phytothérapeute chrétien nous livre quelques éléments d'analyse. Wanouoté Isaac Kambou est un pasteur retraité qui a pratiqué la pharmacopée depuis l'enfance (dont 19 ans sous la surveillance de son père puis de sa grand-mère, tous deux guérisseurs). À sa conversion au protestantisme, il continua l'apprentissage jusqu'au décès de ses mentors. Devenu autonome, il soigne pour son compte jusqu'à présent, même étant devenu pasteur (1988-1989). Kambou offre une variété de produits capables de traiter une gamme importante de maux, notamment les douleurs lombaires, les fractures, les foulures, les entorses, les hémorroïdes, l'hypertension, etc. Les différentes plantes médicinales, leur mélange et la posologie qui font sa célébrité dans la commune rurale de Tiankoura, sont un héritage de ses parents mentors. La démarche qui continue de faire de lui le seul maître de son art médical est lui aussi ancestral, comme lui-même en témoigne :

L'origine et la composition des médicaments sont gardées top secrètes parce que mes parents qui me les ont léguées ne m'ont pas donné l'autorisation de les partager publiquement. Mais, quand je reçois un malade, j'ai l'habitude de lui porter d'abord l'évangile ; puis je prie pour lui s'il accepte. Le médicament donné au malade est vu comme venant de Dieu et cela lui est communiqué comme tel¹⁷.

Ses propos expriment la discrétion autour de ses produits phytothérapeutiques. À l'évidence, la réserve du guérisseur n'est pas loin d'un mystère et est similaire à la démarche plus ou moins fermée (mystérieuse) des guérisseurs africains rejetée dans le milieu évangélique. Or, la condition primordiale qu'exigeaient les évangéliques usagers des services des guérisseurs traditionnels était que les médicaments, dévoilassent leur origine (l'arbre ou l'herbe dont ils sont issus) et les différents interdits d'ordre spirituel fussent purement et simplement supprimés.

C'est ainsi que les médicaments du Pasteur Kambou, dans un premier temps, sont débarrassés des tabous alimentaires et divers autres interdits moraux consistant par exemple à une observation stricte de règles d'application différenciées des médicaments selon que le patient est un homme ou une femme¹⁸. Dans un second temps ils sont vendus sur la base de leur valeur médicinale. Cependant, il développe une attitude de mystère qui expose sa volonté de conserver jalousement quelque secret et invoque une décision séculaire de ses ancêtres pour justifier son mutisme autour de sa pratique. Ce qui est même contraire à l'esprit évangélique qui veut que tout soit exposé à l'usager, parce que les plantes sont des créatures du Dieu et sont destinées à

¹⁷ Kambou Wanouoté Isaac.

¹⁸ *Idem*.

la survie des hommes¹⁹. En voulant débarrasser les tisanes médicamenteuses des artefacts religieux locaux, les acteurs chrétiens simulent une rupture d'avec les liens ancestraux sous-tendue par la prière faite au nom de Jésus et qui permet de justifier l'intervention divine dans la guérison du patient. La prière se surajoute à la recette ancestrale comme pour la renforcer. En réalité, rien ne change dans la thérapie qui reste fondée sur les croyances et les connaissances ancestrales. Cependant, la phytothérapie chrétienne fondée sur les traditions africaines n'est pas envisagée en remplacement de la biomédecine, mais est proposée en guise de complément de celle-ci²⁰. Du point de vue historique, il est intéressant de noter que si les questions sanitaires ont constitué un puissant facteur d'acculturation des sociétés africaines par la biomédecine et les centres de santé modernes au profit de la christianisation (W. Hien, 2022), les mêmes préoccupations expliquent la présence d'éléments des religions africaines dans des professions fondamentalement chrétiennes, notamment celles de l'EPE. L'utilisation des soins de santé dans l'évangélisation des populations africaines par l'offre des guérisseurs chrétiens a dulcifié l'extrémisme évangélique des protestants lobi-birifor de l'EPE qui sont devenus tolérants vis-à-vis des cérémonies funèbres.

2.3. L'EPE à l'épreuve des cérémonies funèbres

Les sociétés traditionnelles lobi et birifor ont des pratiques funéraires quasiment communes. Le décès d'un membre de la famille ou de la communauté lignagère ou villageoise est le fait socioreligieux le plus grave qui draine d'importants flux d'émotion, de tristesse et d'angoisse. Dans la société précoloniale, autour des obsèques funèbres et des rites funéraires accompagnant le défunt, se mobilisait généralement une union spontanée qui transcendait les clivages dans le village et même les oppositions guerrières entre clans ennemis²¹. Les décès, par ailleurs, perturbaient profondément les activités économiques et le mode de vie quotidien durant plusieurs jours. Les perturbations étaient particulièrement rudes pour la famille éplorée et affectaient même l'ordre habituel de restauration des membres encore solides et physiquement

¹⁹ Nekoté Kansié raconte que, pendant 15 ans, il a soigné des dizaines de personnes sans compensation financière, même avec ceux qui logeaient plusieurs semaines dans sa concession. C'est en 2000, que sous les conseils d'un pasteur qu'il a commencé à demander à ses patients une modique somme de 1250 FCFA dont 250f pour les médicaments (les feuilles à bouillir) et 1000f pour les frais de soins. Par ailleurs, les gens qui connaissaient la nature et la composition des produits refusaient, selon ses propos, de se soigner eux-mêmes parce qu'ils voient son entreprise comme une révélation de Dieu dotée d'un don de guérison. Donc, tenter de le faire soi-même est une façon de se priver de ce don surnaturel qui accompagne.

²⁰ La complémentarité entre la phytothérapie chrétienne et la médecine moderne est une réalité observable dans les communautés chrétienne locales où des personnes malades recourent aux médicaments des guérisseurs lorsque le traitement de la biomédecine n'est pas satisfaisant. En plus, selon le Pasteur Wanouoté Kambou, la consultation d'un phytothérapeute chrétien n'interdit pas ses consultants de se soigner dans un centre médical moderne après que son traitement s'est avéré inefficace.

²¹ Feu Da Kiffou, 86 ans, Cultivateur, prêtre régional du *joro* à Kampène. Enquête réalisée à Kampène, le 20/08/2010

bien portants. Toutefois, les enfants et certaines personnes vulnérables continuaient de se nourrir correctement par des mesures portant à des cuisines discrètement faites dans la maisonnée ou grâce à des repas préparés et apportés des maisonnées voisines²². Quant aux membres bien portants et à l'assistance venue compatir à la douleur de la famille endeuillée, ils devaient se restaurer au minima : ils se contentaient du *dolo*, des beignets, des arachides, etc. vendus à la périphérie de l'aire des obsèques. Toutes ces dispositions ne suffisaient pas pour alléger l'angoisse de la mort, lorsqu'elle était surtout amplifiée par le rassemblement de plusieurs dizaines de personnes toutes angoissées ou tenues de manifester la sobriété inhérente à la circonstance. Au cours des décennies, il fut introduit de l'animation traduite d'abord par le jeu des tam-tams sacrés des initiations *jurɔ*²³ non seulement dès l'annonce du décès mais aussi de manière intermittente durant les obsèques ; ensuite le balafon de funérailles joué en symbiose avec le tam-tam fut admis²⁴. Des sessions de danses rituelles et non sacrées (sauf cas des danses initiatiques) suivaient ces différentes musiques. Elles avaient le sens de pratiques symboliques soit en mémoire du défunt soit comme une composante des derniers faits de la tribu pour le conduire dans sa dernière demeure. Des mimes de chasse entremêlées de cris ou de tout autre plaisanterie étaient souvent observées aux obsèques des personnes âgées, à partir de 70 ans²⁵. En tout état de cause, plusieurs autres rites en lien avec le genre et l'âge du défunt composaient la cérémonie funèbre. En conséquence, les obsèques dans les villages devenaient bruyantes et étaient interprétées comme des occasions de désinvoltures par la perception protestante.

Lorsque les assemblées de EPE commencèrent à croître, les cérémonies funéraires furent les premiers faits, après les rites religieux *stricto sensu*, à provoquer la discorde entre chrétiens et non chrétiens. En considération du caractère fatal que revêt la mort pour l'être humain et du besoin d'assistance dont ont besoin les familles concernées, les chrétiens s'étaient fait le devoir de participer aux obsèques dans l'objectif de consoler les personnes et familles affectées²⁶. Mais, les enseignements bibliques déconseillaient fortement aux fidèles de participer de toute manière aux cérémonies rituelles, même aux pleurs de sympathie. Pour les fidèles de l'EPE, les musiques et les danses ôtaient aux obsèques leur caractère solennel et grave, remplaçant le sentiment de tristesse et la réflexion que suscitent de tels événements humains par « une réjouissance » qui ne pouvait qu'être un scandale, une fois comparée aux enseignements

²² *Idem*

²³ *Idem*.

²⁴ Kambou Diwilè, 60 ans, chef coutumier et cultivateur...

²⁵ Feu Da Kiffou.

²⁶ Diacre Hien Phalannirè, 56 ans, cultivateur. Enquête faite à Kampène le 27 décembre 2022.

bibliques²⁷. Suivant les prêches réquisitoires contre les cérémonies funèbres traditionnelles, les chrétiens condamnaient systématiquement les pratiques et évitaient les cérémonies comme une peste. Cette attitude réfractaire des fidèles chrétiens vis-à-vis des funérailles traditionnelles s'inscrivait dans la continuité de « l'empreinte du « destinataire » (J. Pirotte, 1986 : 421). Les chrétiens, à cette étape, exerçaient une foi telle que transmise par le prisme du missionnaire européen sans « pollution » par une inculturation quelconque. Mais, cette démarche de sainteté et pureté spirituelles fondées sur la démarcation d'avec les rites funéraires ne sut pas durer, en tous cas en ce qui concerne le caractère sensationnel.

À l'étape suivante, la phase de la « réaction créatrice » (J. Pirotte, 1986 : 422), les chrétiens lobi et birifor commencèrent à adopter certains éléments funéraires par un lent processus de désacralisation des pratiques afférentes. Ils se réapproprièrent ces éléments en supprimant les tabous et interdits pour les « intégrer comme un ritualisme populaire toléré » (J. Pirotte, 1986 : 422) désormais dans le protestantisme. Les cultes dominicaux, en premier lieu, intégrèrent les gestuels à forte teneur émotionnelle, singulièrement les danses qui sont désormais définies comme une expression corporelle révérencielle au Dieu créateur. L'animation des cultes et des autres processions liturgiques à partir d'éléments culturels locaux constituèrent en réalité une découverte d'expériences spirituelles de la dimension de l'inculturation religieuse. Ce fut dans ce contexte de redimensionnement socioculturel et religieux que les choristes des assemblées de l'EPE, dans un second lieu, adoptèrent le balafon, l'instrument musical traditionnel le plus controversé au sein de la communauté évangélique au tout début²⁸. Les partisans de la controverse ont légitimé leur position en se fondant sur l'origine même du balafon qu'ils jugent démoniaque. Or, il est ressorti des enquêtes de terrain que le balafon a une origine surnaturelle. Il aurait été inspiré par des esprits bienfaiteurs désirant atténuer le poids de l'angoisse qui caractérisait les rassemblements funéraires²⁹. En plus, il est généralement admis que la notoriété de la musique jouée par le percussionniste tient au don musical que celui-ci a reçu des esprits révélateurs, bien que toute personne ait la possibilité d'apprendre les notes. Toutes ces considérations conduisirent les premiers leaders de l'EPE à développer une appréhension autour du balafon et de ses notes musicales qui furent considérées tel un médium de pollution spirituelle. Il fut alors tenu à l'écart des instruments de louange lors des rassemblements

²⁷ *Idem.*

²⁸ Pasteur Palé Sansan Marc.

²⁹ Kambou Diwilè...

liturgiques³⁰. À son adoption, l'EPE³¹ envisagea le balafon dorénavant sous son aspect naturel, c'est-à-dire qu'il est fabriqué à base de bois créé par Dieu. En outre, son utilisation par les assemblées protestantes synchronisa avec un processus de désacralisation chez les Birifor et Lobi, faisant déjà du balafon un produit commercial au même titre que bien d'autres productions artistiques. En d'autres termes, les chrétiens pouvaient l'acheter à l'instar de la guitare et le jouer pour révéler Dieu³². En le reconnaissant, alors qu'il constitue la pièce principale des rites funéraires l'EPE marqua une avancée ultime signifiant que tout élément culturel ancestral peut être désormais intégré au christianisme en général.

Finale, les obsèques chrétiennes jadis caractérisées par la discrétion, le déroulement des hymnes et chants de louanges à Dieu commencèrent à accepter les cantiques à résonance sensationnelle qui incitent aux pas de danse. Cette ouverture, étant le pas décisif du processus d'inculturation, ne rencontra pas logiquement l'assentiment de tous les leaders. Les pas de danse furent immédiatement condamnés comme des gestes de profanation et de vulgarisation de la mort. En effet, au cours d'un séminaire de formation des pasteurs, des diacres et diaconesses, il a été rappelé aux participants le rôle pervers de la danse dans la décapitation de Jean le Baptiste, précurseur de Jésus-Christ par le roi Hérode³³. Partant de ce cas d'école de Jean-Baptiste et dans le respect des prescriptions bibliques sur la chasteté, les fidèles chrétiens devaient subséquentement maîtriser leurs expressions corporelles, essentiellement lors des circonstances solennelles comme les obsèques. Mais, une telle convention ne tint que le temps durant lequel la danse était envisagée comme une pratique mondaine et un loisir. Lorsqu'à partir des années 2010 le transfert des rituels funéraires traditionnels—les pleurs de lamentation, les danses, la vente de bière de mil—dans les obsèques chrétiennes était plus vivace, le discours fondateur de ce transfert ne manqua pas d'arguments laïcs ainsi que religieux pour redéfinir ces gestes et leur attribuer des fonctions inédites.

Désormais dans une nouvelle exégèse, le protestantisme est perçu en tant qu'une culture devant être vécue dans le creuset plus large de la culture locale. Or, les éléments autochtones autrefois controversés sont, en vérité, des valeurs culturelles faisant partie intégrante de la vie du croyant

³⁰ Pasteur Palé Sansan Marc.

³¹ Il est important de préciser que l'adoption du balafon ne fut pas faite de manière officielle lors d'une convention ou d'une conférence ou encore d'une réunion officielle. L'EPE l'a adopté progressivement après que des assemblées locales ont commencé à le jouer pendant les cultes en dépit de l'enseignement officiel qui le rejetait.

³² Un thème sur les religions africaines dans le cadre d'une recherche universitaire avait conduit à des observations directes lors des célébrations des cérémonies funèbres traditionnelles ou chrétiennes entre 2010 et 2014. Ce travail de terrain avait généré des informations et permis de découvrir entre autres la commercialisation du balafon.

³³ Diacre Hien Phalannirè et Diaconesse Da Tôto, 50 ans ménagère, Kampè le 26 décembre 2022.

qui ne saurait les rejeter pour adorer son Dieu³⁴. Sur le plan religieux, selon les partisans d'une forte inculturation de l'expression corporelle, quel que soit le contexte (la ré-évangélisation), la danse reste une expression de reconnaissance à Dieu et peut être donc exécutée aux cours des cérémonies funèbres³⁵. Dorénavant pour les fidèles de l'EPE, le caractère bruyant des obsèques n'est plus un désordre ni la danse une insinuation de la réjouissance dans des moments de vives douleurs, mais ils participent tous désormais à l'expression de la révérence au Dieu du chrétien.

Conclusion

L'évangélisation des Lobi et des Birifor par la WEC avait pour objectif de convertir les auditeurs et d'établir des « chrétiens authentiques » dans une Eglise capable de perpétuer l'action missionnaire telle qu'héritée au niveau local. Pour ce faire, les missionnaires ont proclamé aux non chrétiens un message et donné aux chrétiens des enseignements faisant fi des différences culturelles locales. Au sein de l'EPE fondée en 1978 la continuité de ce standard « authentique » devint une préoccupation majeure pour le leadership qui, parfois plus rigoureusement, a tenté de perpétuer les dogmes édictés par la WEC. Pour les leaders tout comme pour Robert A-P., le christianisme est un ferment qui, tôt ou tard, influence les institutions humaines, car « il ne s'adresse pas aux institutions, mais aux hommes. Il n'apporte pas des institutions idéales mais un idéal aux hommes auteurs des institutions » (A-P. Robert, 1955 : 58). Seulement, cette conception sur le pouvoir d'influence du christianisme ne tint qu'une dizaine d'années au sein de la communauté des fidèles de l'EPE.

À partir de 1991 des transformations structurelles ont favorisé plus largement le fait de l'inculturation qui était déjà une réalité avec un pan des fidèles. La symbiose entre les assemblées chrétiennes et leurs communautés d'origine a suscité l'influence en retour du mode de vie et de production traditionnels sur les lignes dogmatiques jusque-là enseignées à l'EPE. Si toutes les facettes du protestantisme local ont été affectées par l'inculturation, les marques sont plus perceptibles et déchiffrables sur les sujets de la maladie et de sa conséquence fatale qu'est la mort. Ainsi, la phytothérapie traditionnelle africaine d'abord considérée comme une superstition, ses totems et rites des additions démoniaques ou magiques fut l'objet d'une réappropriation. Les guérisseurs chrétiens héritiers de la thérapie traditionnelle conservent le fonds médicinal des différentes préparations médicamenteuses tout en les débarrassant des tabous inexplicables par rapport à la Bible, sauf qu'ils ont soigneusement conservé le silence mystère autour des racines et feuilles utilisées aux préparations. Dans le même temps, ils

³⁴ Pasteur Palé Sansan Marc...

³⁵ Diacre Hien Phalannirè...

associent à la vente des médicaments le rite de la prière qui apparaît être non seulement le canal de renforcement de leurs capacités de guérison mais aussi un acte de divinisation. Quant aux cérémonies funèbres qui étaient jugées autrefois bruyantes et désinvoltes par le fait des danses autour des notes du balafon, l'impact de l'inculturation faisant désormais ces mêmes éléments furent perçus comme des occasions de louanges et de vénération à Dieu. Ils furent adoptés comme aspects intéressants de la culture lobi-birifor, différents des rites religieux qui en sont aussi un aspect. Seulement, la brutalité avec laquelle l'inculturation des cérémonies funèbres s'est déroulée, ne pourrait-on pas parler d'une sorte de « ré-évangélisation » de l'EPE ?

Sources et références bibliographiques

Sources orales

N°	Nom et prénom (s)	Lieu et date de l'enquête	Fonction	Âge	Principaux thèmes abordés
1	DA Tôtô	Kampène, le 27/12/2022	Ménagère, Diaconesse de l'EPE de Kampène	50 ans	La vie religieuse protestante et son évolution au niveau local
2	Feu Da Kiffou	Kampène, le 20/08/2010	Cultivateur, prêtre régional du <i>jrɔ</i> à Kampène	86 ans	L'évolution des religions africaines notamment chez les Lobi et les Birifor
3	Hien Phalannirè	Kampène, le 27/12/2022	Diacre de l'EPE de Kampène	56 ans	La vie religieuse protestante et son évolution au niveau local vis-à-vis des obsèques
4	Kambou Daniel Narcisse	Gaoua, le 25/07/2016	Pasteur, directeur de la Radio Évangile du Sud-ouest (ESO)	53 ans	La nature des relations qu'a entretenue l'Eglise (EPE) types de rapports et leurs avec la WEC.
5	Kambou Diwilè	Orkounou le 29/01/2023	Cultivateur et percussionniste de balafon, à Orkounou	60 ans	L'histoire du balafon en société lobi
6	Kambou Wanouoté Isaac	Tiankoura, le 01/06/2021	Pasteur à la retraite, phytothérapeute	70 ans	La pharmacopée traditionnelle et son adoption par les chrétiens
7	Kansié Nékoté	Dangbara, le 03/06/2021	Cultivateur, phytothérapeute	70 ans	Les origines de sa profession de phytothérapie
8	Palé Sansan Marc	Loukoura, le 22/08/2022	Pasteur, président de la Régional de l'EPE de Diébougou	48 ans	Le fait de l'inculturation dans les églises en milieu rural où il est plus perceptible.

Sources archivistiques

Gaoua, Archives de la Mission WEC (non classées), Procès-verbal de la Conférence annuelle de la WEC Haute-Volta. Bouroum-Bouroum du 25 au 27 mai 1966.

Gaoua, Archives du Gouvernorat (non classées), Rapport politique du premier semestre de 1935 du cercle de Gaoua.

Ouvrages et articles

COMBY Jean, 1992, *Deux mille ans d'évangélisation*, Bibliothèque d'histoire du christianisme n°29, Paris, Desclée, 327 p.

GRUBB Norman, 1978, *Charles Studd, champion de Dieu*, la Bégude de Mazenc, CLC, 268 p.

HIEN Worondjilè, 2022, *les structures de santé confessionnelles au Burkina Faso. Entre prosélytisme et contribution au développement humain durable, 1947-2000*, thèse unique d'histoire, Ouagadougou, Université Joseph Ki-Zerbo, 481 p.

PIROTTE Jean, 1986, « Évangélisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique ». In *Revue théologique de Louvain*, 17^e année, fasc. 4, pp. 419-443.

LABBE Yves, 2006, « Le concept d'inculturation ». In *Revue des sciences religieuses*, vol 80, n°2, p.205-215.

ROBERT André-P, 1955, *L'évolution des coutumes de l'ouest africaine et la législation française*, Paris, éditions de l'encyclopédie d'Outre-mer, 255 p.

SANTEDI Kinkupu Léonard, 2003, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation ». In *Revue théologique de Louvain*, 34^e année, fasc. 2, p.155-186.

SOME Magloire, 2004, *Christianisation de l'Ouest Volta. Action missionnaire et réactions africaines*, Paris, L'Harmattan 516 p.

SOME Magloire 2016, « Le transfert des modèles culturels dans l'évangélisation de la Haute-Volta, 1900-1960 », In Jean-Marie Bouron et Bernard Salvaing (dir.), *Les missionnaires - Entre identités individuelles et loyautés collectives (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Karthala, p.259-279.

THILS Gustave, 1975, « Hors de l'Église, point de salut ». L'œuvre salvifique universelle de Dieu et les clivages fondamentaux de l'humanité ». In *Revue théologique de Louvain*, 6^e année, fasc. 4, p.460-475.

VAILLANT Mady, 1990, *Cheminement du travail pionnier au partenariat WEC/EPE*, rapport de recherche, 112 p.

VAILLANT Mady 2010, *L'empreinte du potier*, Paris, Éditions CLC, 236 p.

ZORN Jean-François, 1997, « La contextualisation : un concept théologique ? ». In *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°2, p.171-189.