

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
UCAD



Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département de Lettres Modernes

Mémoire de DEA

La femme joola vue à travers les chants

Présenté par :

Henriette Angélique ROBALLO

Sous la direction des :

Professeur Lilyan KESTELOOT

Professeur A. LY

Année universitaire 2004-2005

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
UCAD



Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département de Lettres Modernes

Mémoire de DEA

La femme joola vue à travers les chants

Présenté par :

Henriette Angélique ROBALLO

Sous la direction des :

Professeur Lilyan KESTELOOT

Professeur A. LY

Année universitaire 2004-2005

INTRODUCTION GENERALE

Considéré le plus souvent comme le parent pauvre en littérature orale, le chant est souvent présenté tel un accessoire dans les récits. Pourtant, c'est une création que l'africain a toujours manié avec dextérité ; donc reste au-delà des vestiges historiques, ce qui constitue les indices identitaires de la société. En cela, le chant garde un cachet original marqué du sceau de l'africanité. Aussi le florissant folklore depuis les berceuses, les chants d'amour, les épithalames, les chants de guerres jusqu'aux chants funèbres se révèlent être une vaste psyché qui reflète notre moi : quel sens profond ont nos traditions et nos religions à travers les chants ? Quelle est la philosophie véhiculée dans le message des chants ? De telles interrogations ne peuvent être banales dans les civilisations basées sur l'oralité. De ce point de vue le chant constitue un outil non négligeable en tant que source d'information vue la richesse et la diversité de ces thèmes. Si l'étude du genre n'est plus une nouveauté, on pourrait apprécier le chant sous l'éclairage d'autres disciplines telles que l'histoire, la sociologie, les aspects littéraires... ceci pour mettre davantage en lumière le chant dont l'approche paraissait négligée, lacunaire ou insuffisante.

Il est utile par ailleurs de s'interroger sur l'auteur des chants puisque le chant traduit la vision du monde de ceux qui le produisent et le consomment. Chez les banjaal, le chant appelé « foñ » est un genre toujours renouvelé sauf les chants religieux, et le répertoire aussi vaste soit-il, appartient presque exclusivement aux groupes de femmes, de jeunes filles. Nous examinerons ufoñ gagáyal, ufoñ búyabo, ufoñ ñihul, ufoñ kañalen...c'est-à-dire les berceuses, les épithalames, les chants funèbres, les chants d'excision et enfin les chants kañalen.

L'approche thématique de ces chants, diversifiée à l'extrême, est riche d'enseignements et offre ainsi au chercheur de multiples domaines d'explorations. A travers ce vaste répertoire, il s'agira de faire ressortir les domaines d'action de la communauté des femmes, à savoir le poids des femmes dans la société, leur pouvoir décisionnel à travers la politique, le religieux et le social... C'est ainsi que l'étude de la femme joola à travers les différents rites et chants vient à point nommé au moment où l'orientation de beaucoup de recherches mène à l'approche genre. Il en découle qu'il est toujours chose difficile d'analyser l'image de la femme banjaal sous le modèle européen (émancipation de la femme) et d'en avoir une vision claire d'autant plus que le répertoire embrasse un tas de chants qui remonte de la tradition aux temps modernes.

« La tradition orale qui nous occupe ici se présente le plus souvent sous forme de textes chantés, psalmodies déclamés ou récités. Souvent ils sont accompagnés par un instrument de musique ». Dans ce mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies, étape décisive dans la poursuite de nos recherches, nous trouverons :

1. Le corpus
2. Le plan détaillé de la Thèse
3. Une bibliographie commentée de cinq ouvrages et de cinq articles intéressant particulièrement la Thèse.
4. Les résumés des deux séminaires de D.E.A suivis des deux exposés présentés pendant le cours.
5. La bibliographie générale de la Thèse.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE.....	1
CORPUS.....	3
PLAN DETAILLE DE LA THESE	23
COMMENTAIRE DES CINQ OUVRAGES	27
COMMENTAIRE DES CINQ ARTICLES	78
SEMINAIRES ET EXPOSES.....	102
BIBLIOGRAPHIE GENERALE DE LA THESE	135

Les berceuses

1. WaoWoo jířapu upanor cém !
Wao Woo jíříom upanor cém !
Wao Woo jířínom upanor cém !
Wao Woo Basena upanor cém !
Wao Woo Amanga upanor cém !
Wao Woo Asúm gaél upanor cém !

2. Añum na ke jiañ na lím
Añum na ke jiañ na lím
O jána oe ôôô...
Eligisol efoh sambun
Ébémbéhulé ébémbéhulé
Añum na ke jiañ na lím
Ô jiaña na meř kulinay

3. Dat! řat!
Dat! řat! Jike juogom babu Jigekaru! (bis)
Jaol nage Jaol nage
alinol naçêçema
Banuxureř balet balet bo na honulo
Biyít biyít biçih galamba fal
Bufaraten bukay
Nje apumbalebun nje na honulo ma
Nje áari bajur nje na honulo ma
Nje apum ehondor nje na honulo ma

1. Waoo ôô bébé calme-toi
 ôô petit frère calme-toi
 ôô petite soeur calme-toi
 petit Bassène ne pleure point
 petit Manga ne pleure point, le gentil calme-toi
 Quand ça va finir? A la fin des cultures je te rendrai à ta mère ¹

2. Mon fils parti cultiver a disparu !
Mon fils parti cultiver a disparu ! (bis)
O grand cultivateur
Sa cime pouvait éteindre le feu
Dragon ô dragon
Mon fils parti cultiver a disparu
O grand cultivateur avait beaucoup de sœurs

3. Nghatt ! nghatt !² allez dire à Djiguékarul³ (bis)
Que sa mère a dit que son frère n'est plus⁴
Qu'elle a envoyé auprès d'elle tous les oiseaux
mais que ceux-ci sont allés loin loin et se sont évanouis dans la nature.
C'est donc à moi la belle grue qu'elle a confiée la mission
C'est donc à moi l'élégante qu'elle a confiée la mission
C'est donc à moi l'exubérante qu'elle a confiée la mission
C'est donc à moi la gentille qu'elle a confiée la mission
C'est donc à moi la belle voix qu'elle a confiée la mission
C'est donc à moi la belle coiffure qu'elle a confiée la mission, etc.

¹ je t'abandonnerai _ je te libérerai

² onomatopée imitant le cri de la grue huppée

³ Nom de la jeune fille

⁴ est mort

4. Waoé⁵

5. Ukayal ésíl

Ukayal ésílo }
Ukayal ésíloé } bis
Woli tínagol tírabe
An abaj me júol
Naji apalol

6. Atétéo

Atétéo woo... (bis)
Wôôô ike juogol jaol
Añolol narute (nakonje)

7. Jawol nasunor o o o we

Míngu woyol ajaata woye
Akel nasunor o o o we
Míngu wugol abajut an Jata woye
Jawol nasunor o o o we
Míngu wogol abajut an jaata woye

8. o o wo

Baabu ni kayee fi ngis u wela
U wela gulee bo
Owo yaw o
Ehondorol eruli nan bális amandin⁶

⁵ ici la transcription n'est pas possible puisque le chant est fait d'un seul mot avec des modulations de la voix et du ton

4. Waoé⁷

5. Allons faire la cuisine

Allons faire la cuisine (bis)

Notre soleil est haut

Qui possède un poisson, le partage avec son camarade.

6. Bébé⁸

O bébé woo... (bis)

Allez dire à sa maman que son enfant pleure

Allez dire à sa maman que son enfant éclate

7. Sa maman fait pipi au lit o o o we

Après on l'accuse de ce forfait

Celle-ci fait pipi au lit

Après on accuse l'orphelin de mère

Sa maman⁹ fait pipi au lit

Après on accuse celui qui n'a pas de parent jaata o o we

8. O o wo

Je suis partie au loin pour chercher des berceuses

Les berceuses, je n'en ai pas trouvé

O o o wo o o o wo

Ton long cou gracile comme le tissage du pagne amandin

⁶ Amandin : vendeur ambulante venant du nord (ethnie : Toucouleur) / analogie pagne tissé qu'il vend

⁷ transcription impossible

⁸ autre mot pour désigner l'enfant

⁹ Ici il s'agit de sa marâtre

Chants de danse pour la nouvelle mariée

1. Yahiya

Yahiya nanonulo

Juogol jaol aijol arem

Waoré ôô yahiya ôé

2. Apur aléro

Apur aléro

Apur alérooo

Ibajen me alinay asume ehondor

Gajém na foñom

Woe alín nje woe !

3. Sujur Gábál

Sujur Gábál gunamo ni ebisa }
Gulob ma elob yanur } bis

Woaé...

Elamba Gábál emandore

Buyaor sibay

1. Yahiya¹⁰

Yahiya vient de faire son entrée

Dites à sa mère de lui donner à boire

O Yahiya oé.

2. Il n'y a pas de jeune¹¹

Il n'y a pas de jeune

Il n'y a aucun jeune ô

Si j'avais un frère et une belle voix

Demain je lui chanterais

O un frère à moi.

3. Filles de Gabeul¹²

Filles de Gabeul quand elles se rencontrent au « Bombolong »

Ne parlent que d'une seule voix¹³

Woaé

O les jeunes de Gabeul

sont prêts à aller en guerre¹⁴

¹⁰ nom d'un jeune homme

¹¹ dans ce village

¹² un village du royaume

¹³ n'ont qu'une seule parole

¹⁴ en découdre à la lance.

4. Áriman kukulutu¹⁵ googe telaanga¹⁶ naañ biit
Áriman kukulutu googe esamay bujoguti jambanjo
Iyo iyo oo lamber
Telangaa amug jigaaaj naañe
Áriman kukuluto googe
Oli basen áañ biit newoonol
Basen ámug jigaj
Basen naañe
Áriman kukulutu googe
Áriman kukuluto googe

5. o o woye o o o woye o o o woye
Búyabo bufam bálinaay
O o o woye o o o woye o o o woye
Búyabo bufam balinaay
A mañi nu mañol o o o woye
Wo o o ye búyabo bufam bálinaay

¹⁵ Village de Lambert

¹⁶ Surnom de Lambert

4. Ses soeurs de kukulut ont dit que telaanga cultive ses rizières
Ses sœurs de kukulut ont dit que le vaillant a du cœur à l'ouvrage
Iyo iyo oo lamber
Telangaa a tué une antilope, et a cultivé
Ses soeurs de kukulut ont dit que Basen cultive une rizière
A lui tout seul, il termine une rizière
Basen a tué une antilope
Basen a cultivé
Ses soeurs de kukulut ont dit que telaanga cultive ses rizières
Ses soeurs de kukulut ont dit que telaanga cultive ses rizières

5. O o o woye o o o woye o o o woye
Le mariage est meilleur que la fraternité
O o o woye o o o woye o o o woye
Aime celui qui t'aime o o o woye
Wo o o ye le mariage est meilleur que la fraternité

6. Foulomen nage Agen ábindawulol
Foulomen nage Agen ábindawulol
Jawol nagol ájugul eletarol Agen álimbe
Agen áwujubo afu Basa apur Gatama
Agen Áwuulibo afu Basa apur Gatama

7. Ware etama jípuruna jínganden Fiyenjor
Emadam yo na baje súum jínganden
Na gayilo baraca
Biimoyo bu nogorul bala an
o jípo guñenul mínugor

6. Philomène a dit qu'Agen lui a écrit

Philomène a dit qu'Agen lui a écrit

Sa maman lui répondit : « je n'ai pas vu sa lettre Agen est perdue »

Agen est passée par Basa et a abouti à Gatama

Agen nous a dépassé ici pour partir à Basa et a abouti à Gatama

7. Les femmes d'Etama sortez admirer Fiyenjor

Sa dame est une signare agréable à apercevoir

Telle la silhouette d'un bateau

Son port ne ressemble à aucun autre

O o o nettoyez vos mains afin que vous puissiez la toucher

Chants funéraires

1. O'o jamooraal o'o jamooraal ujamooraal
ujamooraal máfavi gurone jíbeeloor ujamooraal
o'o we ujamooraal ece epúrulo
o'o jamooraal o'o jamooraal o'o jamooraal
ece epúrulo Máfavi gúroboe jibeeloor
ujamooraal o'o jamooraal ece épurulo
"gúfooñume gujaw ne ésuk
gukamme pangujoonen ésuk
gukamme gulome míngufooñ
ésamut womme ne ésuk yoye gupurengo
gajuk me gúpuren go, sipayoolaal moo nak
gukaan me ga wunut me"

2. o'o we Jasuwa napumben o'o we o we
o'o we Jasuwa napumben o'o we o we
o'o we nabamban úwuureen
"paay Amisara jifooñuma"

1. Ooo Unissons-nous ooo unissons-nous, unissons-nous
 unissons-nous Máfavi¹⁷ sont encore à Jibeeloor¹⁸
 Unissons-nous ooo unissons quelque chose d'autre est apparu
 ooo unissons-nous ooo unissons-nous ooo unissons-nous
 quelque chose d'autre est apparu
 Máfavi sont installés à Jibelor unissons-nous
 ooo unissons-nous quelque chose d'autre est apparu
 "Elles chantent en parcourant la ville
 elles font ainsi et protègent la ville
 elles font des incantations, elles chantent et protègent ainsi la ville.
 Les maladies disséminées dans la ville elles les enlèvent ;
 les voyantes les enlèvent
 c'est ainsi que nos pères agissaient
 envers les non initiés."

2. we Jasuwa a tiré un coup de fusil o we
 O we Jasuwa a tiré un coup de fusil o o o we o we
 O we il a fini tout le bois
 "C'est le père d'Amisara¹⁹ qu'on chante ainsi"

¹⁷ la terre du roi ; royaume ; le gens du royaume Banjal

¹⁸ faubourg à quelques kilomètres de Ziguinchor

¹⁹ Notable de Banjaal

3. o'owe ajaw naajoor ó o o we ajaw najoor

ó o o we ajaw najoor

gúliinool guwogoo ajaw najoor

ásanga naagol ajaw najoor

Basen álándini nukaanoe

4. ó owe ó owe nákuuje ó owe ó owe nákuuje

oomu nu bandool

ó owe ó owe nákuuje

5. amanga najoomaa abamban to

abajut áliinaa Mariyama ándomaa

amma áliinool

"gafooñ gaoge gala Amisaara, gufooñemaa tawuta

gala Amisaara aciime yan yaoye

wo jíñundume jifooñ gala paayol abugoome

paayi Amisaara jíñundume jifooñ, maayeer jibaañ

jifooñ Amisaara aciine yan yaoye too Bataibas

gúrobome Amisaara Manga"

3. o il marche en se pavanant

O we il marche en se pavanant

ses soeurs lui ont dit de marcher en se pavanant

Bassène tu as revêtu ton grand chapeau rouge

4. we oo we il l'a soulevé

O we oo we il l'a soulevé

Il est sur ses épaules

O we oo we il l'a soulevé

5. Manga a fait un périple

il l'a fini et n'a pas vu ses soeurs

Mariama sa femme c'est elle sa sœur

"Cette chanson qu'on chante ainsi, est celle d'Amisara

c'est pour Amisara le propriétaire de cette maison

ce qu'on a d'abord chanté c'est la chanson de son père

et maintenant on chante Amisara le propriétaire

de cette maison. Là où Bataïbass sont installées

Chants d'excision

1. Ániinomoo esaate egoroorulo
Jaa jíje'etumool kuyamba

2. Átiyomoo ewaatool ériiṅe
Ínje jaayi au niyaakaare ó o o o o ye
O Ñaasiyo mooyawool gawalen ejawoora

3. Jaawool ápurum bújoom awonkool
 - Jimaamo umaa gasuus
 - Aa'an ina ínje ipareerut“ Wóli bakondoor jifooñeme
Sikondooroli sibaage
Yee ciime gúrogoli bakondoor”

1. Mon frère, les villageois s'apprêtent

Aujourd'hui amenez-moi au bois sacré

2. Ma sœur c'est l'heure d'aller au bois sacré

Moi qui suis ta mère tu es mon espoir o o o ye

Ó Ñasio la polie, elle est accueillante envers les hôtes.

3. Sa maman se lève le matin et l'appelle

- Jimamo va faire la vaisselle

- oo'an maman je ne suis pas prête.

« C'est nous *bakondor* qui chantons ainsi

Nous avons le cou gracile

C'est pourquoi on nous appelle *bakondor*¹ »

¹ bakondor : avoir un long cou.

4. Ukaa gakaano gacimbila
Boo gateeru Sangi Jiiba
Wá iyaa ina Báro nujanjam
Esolimaaye kajaabiyool
Kajom kajom eja'a ne ébiire
Woi ceenomool waa nayaakaare

5. Ejanjan gupaali guwoogoori
Úpurul uñow jaayi nuhu
Óoo wo ye buganool guceenoorool
Gulee Mansa gúliñeene fiilaay

6. Naa Sámbuwo jaa jikilawool mata najanjam
Ée wo wo ya ejawoorawool gúriiñulo

7. Kunaaraake jípurul manujaal an
Óli kooke mandujaaliye an
Útebul,ejangoon manujaal

4. Mets ton collier de perles et va accueillir Sangui Jiiba

Wahi maman Baro as-tu entendu cette insolente

Qui ne cesse de répliquer

« A chaque fois partir au bois sacré »

Demandez-lui sur quoi se base-t-elle ?

5. La brave les amies t'appellent.

A sa sortie elle regarde sa maman et pleure

o o o wo ye ses parents lui posent des questions

Car les enfants de Mansa sont prêts pour cette année

6. Maman Sambu envoyez-lui un message

si elle est au courant

e e wo woya e e woya ses hôtes sont arrivés

7. Les femmes sortez, on s'en va

On est là inquiètes

Ramène le chat avec toi qu'on s'en aille

8. Ínje atiyom namaamaa a'an

Baa namaale mbi ai nawulom jiñoolool

Jan ibiime nar nigoogen

9. Mandiyan kúliinool kuwonkool

nabalan

Mandiyan kutiyool kuwonkool

nabalan

e e ye e wo woy añool amansa

añool amansa ewaatowool ériiŋe

“Jaat emme jaat, fúreeri ñee fufaagofaago

wóli ñee maa jaat jilingeene ekaan ñeer minfaago”

8. Moi ma fille s'en est allée

Hélas, elle est partie. Qui va m'offrir son enfant ?

Pour que je puisse m'épanouir.

9. Mandia ses frères l'appellent

elle refuse

Mandia ses frères l'appellent

elle refuse

e e wo wo ye la fille du roi

la fille de roi son heure est venue.

Aujourd'hui c'est le jour "J", c'est le moment de la vérité.

Aujourd'hui tout est fin prêt, on fait tout une bonne fois.

Plan détaillé de la thèse

Introduction

Avec un survol du contenu des chants, les thèmes esquissés dans la poésie orale sont divers, mais ceux de notre corpus tournent presque tous autour des activités de la femme. Le fil conducteur tout au long du travail est de faire ressortir les domaines d'action de la communauté¹ des femmes, à savoir : le poids des femmes dans la société, leur pouvoir décisionnel à travers le politique, le religieux et le social.

Notre travail est composé de deux grandes parties :

Dans la première partie, nous avons recueilli un corpus composé :

- ❖ D'un débat autour d'une question politique
- ❖ D'une séance de prière que la communauté organise pour ses patients.
- ❖ Des chants dédiés au roi de Máfavi
- ❖ Des chansons de deuil
- ❖ Des berceuses
- ❖ Des chants de mariage
- ❖ Des chants Kañalen

Dans la deuxième partie nous avons présenté l'image de la femme au travers des codes culturels du chant.

¹ Notons qu'il est fréquent de voir les femmes joola se regrouper en des associations au service de la société. Nos recherches ont été axées sur le fonctionnement d'une communauté de femmes appelée Bataïbass

I. Première partie : La poésie orale

- I.1. Débat autour d'un problème politique
- I.2. Séance de prière des femmes pour les patients
- I.3. Les chants du roi
- I.4. Les chants du deuil
- I.5. Les berceuses
- I.6. Les chants du mariage
- I.7. Les chants Kañalen
- I.8. Les chants d'excision

II. Deuxième partie : Présentation de l'image de la femme au travers des codes culturels du chant.

D'abord avec le thème sensible de la rébellion, les femmes ne sont pas en reste. Loin de descendre sur le terrain comme les hommes, les femmes se sont retirées dans le bois sacré pour demander une assistance au bákiin. Elles vivent les conséquences fâcheuses d'un affrontement entre les rebelles et l'armée sénégalaise à Jifañoor. Ce qui a valu l'interdiction de l'accès de Jifañoor. De plus il y a un litige qui les oppose avec une autre communauté locale : les mankagnes. Cette situation a créé un net chaos au point que les mankagnes tentent de s'approprier leurs terres.

II.1. Les questions politiques

- 1) Rappel historique
- 2) Rituel d'introduction
- 3) Procès des coupables
- 4) Dimension surnaturelle du conflit

Au niveau social la prise en charge des malades trouve son répondant dans la pharmacopée. Surtout quand on connaît l'importance des plantes médicinales dans la thérapie traditionnelle. En ce sens, la communauté des femmes joue le rôle de guérisseur et de prêtre au besoin. La séance de prière est entrecoupée d'incantations et par l'art divinatoire.

II.2. La place des femmes

- 1) Normes et valeurs socio culturelles
- 2) La séance de prière

Devant la rareté des pluies, la communauté des femmes marche à travers la ville en invoquant le maître du culte de l'eau : ávi le roi qui a pouvoir de provoquer la pluie tout comme de la retenir. La communauté des femmes lui sert de troubadour ; et intervient entre le roi et ses sujets lorsque survient une crise.

II.3. Les relations entre le roi et la communauté des femmes

- 1) Le roi et la communauté des femmes
- 2) Le roi et ses charges
- 3) L'influence de la communauté des femmes

Concernant le volet religieux, le pouvoir de protection de la communauté des femmes est un fait incontestable dans la mentalité populaire. Aussi la communauté des femmes est-elle perçue comme une force symbolique **garant** de la paix sociale et un bouclier contre les esprits maléfiques. Pour se faire, le maintien de la communion avec les défunts et les **bákiin** est essentiel. La femme **joola** est donc au centre du sacré, au risque parfois de servir d'holocauste².

II.4. Les problèmes religieux

- 1) La marche des femmes dans la ville
- 2) L'interprétation des chants de deuil
- 3) Le phénomène de la possession

Il est à noter quelque chose de particulier dans les berceuses. En général ce sont les enfants qui gardent les bébés pendant le travail du riz. Comme les gens habitent en concession, les enfants sont confinés à l'intérieur des cases. Alors quand le soleil est bien haut, les enfants, chacun restant chez lui, chantent. **Et l'autre, de l'autre maison**, lui répond. Ainsi il s'élève un dialogue de chœurs alternés à travers tout le village. Leur répertoire est la plupart du temps tiré des contes.

II.5. Les berceuses

- 1) Contexte de production
- 2) Interprétation des berceuses

Chez les **joola banjaal**, il n'y a pas de chanson pour accompagner la nouvelle mariée chez son époux, pour la simple raison que le mariage est quelque chose qui se fait de manière très discrète. La nouvelle mariée est amenée au domicile conjugal pendant la nuit par son beau-père et les amis de son mari. Le lendemain, il reviendra à sa belle-maman d'annoncer la nouvelle en se rendant au puits. Parée de ses plus beaux atours, elle attire l'attention. Aussi clame-t-elle partout « Mon fils est beau »³.

II.6. Les épithalames

- 1) Les démarches du projet de mariage
- 2) Rites et festivités
- 3) Le mariage un prélude à la mort : les chants de deuil
- 4) Interprétation des chants de mariage

Le statut social de la femme est déterminé en grande partie par sa capacité à concevoir ou non. Aussi le **Kañalen** est un ensemble de rites de fécondité en milieu **joola** qui s'adresse

² Cas de possession souvent indésirable et les risques de mort encourus

³ Expression pour dire que mon fils s'est marié

essentiellement aux femmes qui sont victimes de fausses couches répétées ou qui perdent chaque fois leur enfant en bas âge ; le but visé étant de conjurer le mal dont souffrent ces femmes pour leur permettre d'avoir une maternité heureuse et partant de sauver leur progéniture. Pour se faire une communauté de femmes telle que Bataïbass soumet un ensemble de rites de fécondité à la femme stérile. En général, les femmes viennent spontanément se confier à la communauté des femmes sitôt qu'elles ont connu des avortements ou dès le début de leur grossesse. Donc elles viennent chercher assistance auprès des femmes.

II.7.L'analyse des chants Kañalen

- 1) Statut de la femme Kañalen
- 2) L'influence de l'entourage au sein du couple
- 3) L'enfant Kañalen

L'excision est un phénomène sujet de controverse en milieu joola ; puisque certains jugent que c'est une valeur civilisationnelle importée venant des mandinka. Sa pratique pose problème et génère des situations de conflit⁴. Elle revêt un caractère initiatique parce qu'elle regroupe les adolescentes par classe d'âge dans le bois sacré, complète leur éducation sexuelle et sociale. Par ailleurs l'excision fait ressortir la discrimination envers la femme Kañalen qui est exclue à un certain stade des manifestations.

II.8.L'excision un mal ou une nécessité

- 1) Excision : Rite initiatique
- 2) Excision : Sujet de controverse
- 3) Interprétation des chants d'excision

⁴ Mise à feu du bois sacré des femmes à cause de l'excision. D'où son appellation d'aujourd'hui de sambun mbál c'est-à-dire feu vif.

BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE

COMMENTAIRE DE CINQ OUVRAGES

NDIAYE (Raphaël), Archives culturelles du Sénégal, *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, NEA Dakar-1986.

DILOULDE (Laya), *La tradition orale*, Celtho, Niamey, 1972.

DIOP (Boubacar Boris), *Les tambours de la mémoire*, Editions Harmattan, 1990.

THOMAS (Louis Vincent), *Vie et Mort en Afrique* (Deuxième Partie : Rites et attitudes), Ethnopsychologie – I, 1972.

PROPP (Vladimir), *La morphologie du conte*, Poétique, Leningrad Nauka, 1969.

Raphaël NDIAYE

**LA PLACE DE LA FEMME DANS LES RITES AU SENEGAL
NEA Dakar-1986**

I. NAISSANCE

L'auteur donne la définition du mot Kañalen, mot diola qui consiste à un baptême de la femme stérile ou celle dont les enfants meurent en bas âge, ceci pour conjurer le mauvais sort. Pour cela, vin de palme et poulet sacrifié scellent l'accord avec les esprits mais cela est substitué par la cola dans le milieu islamique. Lors des réjouissances elles portent un accoutrement complété d'un boubou serti de perles. Quant à leur comportement, elles sont joviales ou vindicatives suivant les circonstances.

En pays Bédik le chef religieux Agnera fixe le gamoua correspondant à un rite de fécondité des femmes et de fertilité des sols. Cette cérémonie s'effectue annuellement avant la saison des pluies et dure une semaine. On adresse des prières aux esprits Udusha et Usil en versant du vin à leurs autels. Les masques Lukuta et Makagnon des cérémonies favorisent les prières. Les femmes préparent ces réjouissances avec une grande coquetterie. De même que les enfants et les adolescents, pour ces derniers le gamond occasionne leur apprentissage et leur intégration. Le masque blanc sur le rocher au centre d'un village symbolise la fin des cérémonies.

L'allaitement ne revêt pas un cachet rituel mais traduit une période de tendre complicité entre mère et enfant qui peut durer deux ans. Le moment peut être accompagné de berceuses ou de jeux... Le moment redouté reste le sevrage avec son cortège puisque le nourrisson change de régime alimentaire. Une semaine après l'accouchement, le rite de sortie du nouveau-né est organisé en pays lébou. On pose le nouveau-né sur un van où il y a sept pagnes de couleurs différentes. Ensuite, sa tante paternelle le porte sur la tête et évolue au milieu du cercle, suivie par la mère. La mère un fil de coton reliant ses deux oreilles à ses pieds, va ramper et faire sept fois le tour du cercle. Pendant ce temps, l'assistance invective la tante paternelle et l'accuse de tous les maux. Celle-ci se prête au jeu et nie toutes les accusations en bloc, l'assistance ne la laissera en paix qu'après l'avoir entendu jurer sur la ceinture de son père. Par ce biais, la tante paternelle confère à l'enfant ce droit de pouvoir jurer ultérieurement et il sera pris au sérieux par son auditoire puisque la sincérité du lébou ne sera reconnue qu'à la suite de ce fameux juron : sur la ceinture de mon père. Cette cérémonie permet à la mère de

reconnaître publiquement ses devoirs maternels en hissant à trois reprises l'enfant vers elle. Après un repas l'assistance aussi sera sollicitée par ses prières pour le nouveau-né.

I- 1. Ethnie sérère. Arrondissement de N'doffane

Pour les soins du nouveau-né, la baignade en particulier offre l'originalité de présenter le massage du bébé avec du beurre de karité par des matrones expérimentées. La baignade peut-être source de maladie puisqu'elle est effectuée au grand air. Au sortir du bain, bébé est souvent en pleurs à cause du contraste des milieux (bain tiède, douillet contrairement milieu naturel).

II. ADOLESCENCE

II-1. Ethnie diola. Arrondissement de Tendouck

(Jeunes filles excisées au cours du rituel Siñaka).

L'excision est étape à franchir pour l'adolescente. Cet événement religieux qui marque sa féminité est assuré par une vieille matrone. Elle assure aussi la formation des excisées. L'existence de cette pratique est légitimée par des mythes qui véhiculent son ancrage. Par contre d'autres sociétés y restent fidèles bien qu'ayant oublié les bases du mythe qui fonde cette pratique. Mais elle génère de nombreuses complications au niveau de l'accouchement du fait de la réouverture de la plaie cicatrisée.

II-2. Jeunes filles tenant compagnie à un futur initié

(Rapports privilégiés des vivants avec le numineux)

L'initiation est un événement incontournable dans la société diola. Elle est organisée tous les quinze ou vingt ans et renforce la cohésion du groupe et même au-delà puisque tout le monde vient communier. Moment d'intense communion avec les ancêtres, ce sont eux les intercesseurs auprès d'Emitay. C'est une atmosphère festive où la foule est surexcitée, renforcée par la boisson alcoolisée (bunkayab), les danseurs portent leur accoutrement. Ceux qui ont des dons surnaturels rivalisent d'adresse, les tireurs emplissent l'espace de fumée et les détonations de leurs fusils retentissent. Tous les chants trahissent l'angoisse des parents quant aux futurs comportements de leurs enfants devant l'épreuve. Vont-ils bien assurer la relève en tant qu'adultes garant de la viabilité de la tradition ?

II-3. Participation des femmes aux danses préliminaires à la circoncision

(Ethnie Sérère. Arrondissement de Thienaba)

Etape cruciale dans le processus social du jeune sérère, la circoncision vient avant le mariage et la mort (funérailles). L'ampleur de l'événement se traduit par le nombre de bêtes égorgées et les fortes dépenses qu'elle occasionne. L'adolescent sérère observe une retraite hors du village lors de la circoncision pour son initiation. Un adulte initié aux sciences occultes dirige l'opération pour parer aux attaques de certains circoncis dotés de pouvoirs similaires, l'encadrement des adolescents sera assuré par le « Kumax » secondé par les selbe ; aidés en cela par les anciens initiés. L'initiation s'effectue au moyen de signes et de symboles, elle est parachevée lors de la dernière nuit où les adolescents passent une épreuve de courage avec la visite du personnage mythique Maam qui les avalera pour ensuite les vomir, et par cet acte ils seront renouvelés. La participation des femmes est discrète mais fondamentale. Elles offrent des sacrifices pour l'événement, composent des chants d'encouragement, de bénédiction pour leurs enfants et animent les danses. C'est à elles que revient la confection des habits des circoncis. Les femmes prient pour les circoncis en les aspergeant de mil.

II-4. Jeu de jeunes filles : Koole

(Ethnie sérère : arrondissement de N'doffane)

L'adolescence est un moment de transition. Aussi la jeune sérère doit maintenant adopter des jeux en rapport à son âge dont le Koole. C'est un jeu qui s'effectue entre classe d'âge.

II-5. Séances de tresses

(Ethnie diola. Arrondissement de Tendouck)

Signe de maturité, les tresses interviennent dans la vie de la jeune fille. Elles remplacent la tête rasée selon une coupe de cheveux. Cette coupe de cheveux est un trait social distinctif qui varie en fonction de l'animal totem ou le patronyme. Avec l'assentiment de toute la communauté, la jeune fille s'adonne aux tresses. C'est un élément de coquetterie visant à séduire les jeunes garçons. Ces séances de tresses monopolisent les adolescentes, donnent l'occasion à des confidences des moments d'intimité entre classe d'âge où elles sont mieux épanouies qu'avec les parents.

II-6. Jeunes filles pilant du riz

(ethnie diola : arrondissement de Nyassia)

Travail exclusivement féminin, le pilage se pratique sans limite d'âge. C'est un travail dur où l'on mesure chez l'adolescente sa vigueur.

III. AGE ADULTE

III-1. Histoire

Sibet Diedhiou : reine des Floup à Siganar en Casamance.

Sibet Diedhiou accéda au trône malgré elle, à la suite de sa mère Ayintène puisqu'un génie lui imposa cette charge de manière onirique. Sibet émigra en Guinée Bissau pour se soustraire à cette charge et le génie lui infligea de tels désagréments qu'elle renonça à son entêtement et abdiqua. Sibet n'a pas de charges particulières en tant que reine, ses activités agricoles ne la différencient pas des autres femmes. En revanche, du côté spirituel c'est une prêtresse qui détient des autels et offre des sacrifices à Emitay pour le bien de la communauté. C'est elle qui officie aussi en cas d'épidémie à travers prières et offrandes pour l'enrayer. Son royaume compte : Siganar, Kalounaye, Cnambalan, Oussouye, Edjoungou, Kayoungali.

III-2. Griotte chantre des rois du Sine (Maad à sinig)...

(Ethnie sérère. Arrondissement Dakar-Plateau)

Les éloges du rois dans la poésie traditionnelle sérère magnifient la lignée des rois, chantent la classe noble et guerrière et leurs hauts faits. L'évocation des rois stimule le roi, viabilise et vulgarise l'institution. Dans les louanges royales, l'absence d'instrument de musique est largement compensée par la polyphonie des dix voix. En plus de la qualité de la forme, la voix mélodieuse et la puissance communicative du message harangent les troupes en période de conflit comme en temps pacifique et lors des victoires.

III-3. Couple de griots exécutant une chanson sur mélodie de harpe – luth : la Kora

Avec la Kora, les griots mandingues ont instauré une belle musique appréciée de tous. L'impérialisme de ce peuple n'y est pas étranger puisqu'ils étaient habitués à piquer au vif dirigeants et classe guerrière pour les inciter à l'action. Avec la morsure d'une langue acerbe, ils savaient aussi manier les puissants et les fléchir à la cause du peuple. Ils ne pouvaient guère être sanctionnés vu la liberté d'expression que leur octroyait leur statut. Ils évoquent aussi l'amour, et aiment à rappeler la légende de Mali Saajo. Un amoureux qui venait chaque soir visiter sa belle et celle-ci l'accompagnait jusqu'à la rive du fleuve. Brusquement cette idylle fut interrompue par l'intrusion de blancs venus chasser dans cette contrée. Ils tuèrent un hippopotame. A partir de cet instant la belle attendit en vain son amour Mali Saajo, l'homme hippopotame et sut qu'il ne viendrait plus. La belle est peinée par la fin tragique de son compagnon hybride Mali Saajo. Elle en veut aux hommes ayant des connaissances et

aptitudes occultes qui ont percé le secret de son bien-aimé et l'ont livré aux blancs. Ainsi dans la chanson elle crie sa douleur avec la disparition de Mali Saajo.

III-4. Les femmes et la littérature orale

(Ethnie Sérère. Arrondissement de Ndoffane)

On appréhende mal l'impact de la littérature orale dans notre société. Cependant elle jalonne toute notre vie à travers l'éducation. Les femmes en plus de la créativité assure l'entretien du contenu. Quant aux hommes, ils testent l'ingéniosité de l'éducation traditionnelle dans les lieux publics où ils se rencontrent ; et passent leur temps à se mesurer à travers des mots couverts et des proverbes.

Dans leur création les femmes sont plus soucieuses de l'esthétique littéraire. Elles s'avèrent très performantes surtout pour le chant qui reste un appui dans le travail quotidien. C'est un moyen aussi pour matérialiser leurs préoccupations. Mais le chant des femmes demeure un allié sûr dans le domaine historique.

IV. SOCIETE ET POLITIQUE

IV-1. Nouvelle mariée accomplissant le rite du puits sacré

(Ethnie sérère. Arrondissement de Ndoffane)

Contrairement à certaines ethnies du Sénégal, les sérères ne pratiquent pas l'excision. Aussi, quelques jours avant son mariage la jeune mariée est admise à la connaissance de certains mystères par des rites. Il s'agit d'abord d'une mort et d'une renaissance symbolique de la jeune fille qui est avalée puis vomie par Joog (personne mythique). Ensuite, le cérémonial du puits sacré qui matérialise l'ancêtre Diam NDiaye. La jeune mariée et ses initiées l'appellent en tant qu'adjuvant et protecteur de ce nouveau foyer.

IV-2. Battement du Tabala au cours d'un rituel de mariage

(Ethnie Baydâne (Naar). Arrondissement de Rao)

Les Maures du Traarza contractent le mariage quand le jeune marié est encore un enfant. Le promis n'ayant pas les moyens pour célébrer son mariage demandera une prolongation à ses beaux-parents. Si la date butoir expire sans les festivités, les parents estiment leur fille libre de tout engagement. Les noces d'une jeune fille se célèbrent sept jours tandis que si elle se remarie, elles durent trois jours. La famille de la jeune mariée organise les noces et offre l'hospitalité aux mariés, mais reçoit une dot conséquente. C'est la belle-mère qui dicte au

promis ou à son représentant les conditions pour la validité du mariage. Si l'un ou l'autre s'engage honorer ces conditions le mariage est conclu ; accueilli par des salves d'applaudissements. Les femmes sont les musiciennes à l'occasion et battent les Tabalas. A cette occasion plusieurs têtes de moutons tombent. Le couple rejoint la famille du mari au bout d'un mois de vie commune.

IV-3. Danses de femmes dans un rituel de mariage *(Ethnie sérère. Arrondissement de Ndoffane)*

Après le mariage et la circoncision, le mariage reste une période de transition essentielle. En milieu traditionnel le mariage est célébré avec fastes surtout chez les femmes. Elles dirigent les festivités et sollicitent dès fois le concours d'un homme pour battre les tambours. Elles utilisent comme instrument de grandes gourdes de calabassier ou des calabasses renversées dans des bassines d'eau.

V. RELIGION ET CROYANCES

V-1. Prêtresse du Ndëp au milieu de ses autels *(Ethnie lébou. Arrondissement de Bargny)*

Le syncrétisme est largement dominant dans le milieu lébou. Aussi, bien des femmes sont des gardiennes de culte. Elles entretiennent des relations avec des entités comme les rab, les tuur et les xaamb. Ces relations insolites sont instaurées par le biais des sacrifices. Et les ancêtres leur offrent le moyen de guérir telle ou telle autre maladie. Si le contrat est rompu avec le rab, il sévit pour que les concernés se rappellent les termes de l'accord. C'est là qu'intervient le prêtre ou la prêtresse pour réparer l'offense. Habituellement, avec du lait caillé ou d'autres présents suivant les désirs du rab. Ce monde surnaturel est largement ancré dans l'imaginaire des sénégalais.

V-2. Prêtresse au cours d'un rituel de Ndëp

Pour le lébou, le ndëp constitue un moyen de guérison et de régulateur social au niveau de la santé. Si bien que la médecine moderne de concert avec la médecine traditionnelle examinent ensemble les moyens de pallier les maladies. L'étude à Dakar démontre un rôle important aux facteurs psychiques dans le déterminisme de nombreux comportements. Ainsi l'hôpital Fann implique les prêtres du ndëp dans certains cas pour détecter l'identité du rab. Les séances de ndëp sont organisées allant de trois à douze jours suivant la volonté du rab. Après cela, la prêtresse poursuit les séances de ndëp pour se concilier les faveurs du rab et par là obtenir la protection des spectateurs.

V-3. Possédée en transe au cours d'un rituel de ndëp

(Ethnie lébou. Arrondissement de Bargny)

La séance du ndëp est publique. Le public, en cercle regarde les danseurs s'exécuter. Parmi eux figure le patient, au centre du cercle. La danse est un symbole de réintégration et permet de s'affranchir du rab. Ces derniers sont invisibles et mêlés aux différentes familles (aussi le prêtre intègre la famille où le rab sévit). Pour ce faire, le répertoire de la prêtresse contient des chants spécifiques à chaque rab. Celui-là se sent interpellé quand on entonne son chant et se manifeste à travers un membre de la famille avec laquelle il a établi des contrats. C'est le phénomène de la possession puisque le rab pénètre ce dernier qui est en transe. La guérison passe par un marché. En effet, le rab exigera que la prêtresse lui dresse un autel et l'entretienne régulièrement avec des sacrifices.

V-4. Femme saltigi au cours d'un Xooy

(Ethnie sérère. Arrondissement de Niakhar)

Chaque année le saltigi le plus influent réunit ses paires à l'approche de l'hivernage. Cette réunion appelée xooy est ouverte au public, parfois elle regroupe les individus de même sexe ou exclut parfois les plus jeunes c'est-à-dire les non initiés. Cette cérémonie nocturne pouvant aller jusqu'à l'aurore est ponctuée de prédictions et de vœux des saltigi. La succession des saltigi est saluée par leur hymne respectif, soutenu par la cadence des tambours. Le saltigi, l'allure fière, à l'audition de son hymne apostrophe l'assistance avec défi en exhibant ses amulettes. Les prédictions du saltigi se limitent à la pluviométrie, à la santé des populations. Pour ce faire, les sorciers sont blâmés publiquement afin d'anéantir leurs méfaits.

V-5. Femme saltigi expliquant ses fonctions

(Ethnie sérère. Arrondissement de Diakhao)

La fonction de saltigi suppose au préalable que celui-ci est choisi par le village, qu'il s'est illustré dans des actions probantes visant à la protection de toute la société. En plus de ses aptitudes surnaturelles, le saltigi se doit d'entretenir des autels hérités de ses ancêtres et qui sont dédiés aux pangols. Ces derniers fondent leur dévouement sur un membre de la famille et lui accordent leur faveur par des dons de voyance, de divination, etc. Aussi, le saltigi est incontournable dans la société ; Djiguène Diouf de Domba-Njarème traduit cette influence dans sa capacité à gérer et à mobiliser les femmes en tant que saltigi. Par leurs prédications, les saltigi déterminent les semences appropriées par rapport à la pluviométrie. La mentalité du groupe est fortement liée aux prédictions sur la santé et les menaces surnaturelles. Dans la

tradition, les saltigi engageaient leur savoir-faire dans la protection du royaume par des oracles et mieux devenaient des adjouvants lors des batailles sur le plan mystique. Quand les évènements contredisent les prédictions du saltigi, le suicide était généralement au bout du compte.

V-6. Offrandes de nouveau mil

(Ethnie sérère. Arrondissement de Niakhar)

Dans ce milieu rural, la prédominance des travaux champêtres est accompagnée de prières, de souhaits au pied des autels en début d'hivernage. C'est un prélude pour obtenir l'aide des ancêtres et des pangool.

Après on les remercie lors des récoltes en renouvelant les offrandes. La croyance voudrait que les pangool soient les premiers à apprécier le nouveau mil. Cette pratique est dévaluée, mais on retrouve des survivances surtout chez les femmes qui préparent les nouvelles céréales pour en donner aux enfants ; et ces derniers prient pour elles. Les restes de repas sont dispersés par terre ; les animaux domestiques qui les consommeront aussi bien que les enfants sont censés représenter les ancêtres à travers cette opération.

V-7. Collecte de vin de palme destiné à des offrandes

(Ethnie diola. Arrondissement de Nyassia)

A l'instar des autres ethnies du Sénégal, le monde surnaturel diola est envahi par la présence des ancêtres sacralisés, appelés Bëkin. Bien qu'invisibles, les Bëkin sont étroitement mêlés aux vivants. Ils sont leurs protecteurs, et leurs cultes contribuent à solliciter leurs faveurs ou à les pacifier. Le vin de palme reste une offrande de choix pour entretenir le lien entre les deux mondes. Aussi, est-il fréquemment utilisé comme libation sur les autels. Avec une multitude de prières, les Bëkin reçoivent le vin de palme et communient avec les vivants.

VI. TRAVAIL (DOMESTIQUE)

VI-1. Premier pilage du mil

(Ethnie sérère. Arrondissement de Niakhar)

Activité pénible, le pilage est dévolu aux femmes. Mais elle s'y livre dès fois avec son bébé inconfortablement noué au dos.

Dans certaines régions, on note la collaboration de l'homme pour l'engrangement. Mais dans d'autres régions cette tâche incombe à la femme qui sélectionne en même temps les différentes graines.

D'abord il y a un pilage destiné à détacher les grains des épis. Cette opération se déroule loin des habitations à cause de la poussière qui se dégage des épis pilés. Cependant elle occasionne chez la femme des démangeaisons sur tout le corps.

Ensuite, le second pilage est destiné à détacher les grains du son. On verse au préalable de l'eau dans le mortier, des instruments appropriés sont employés.

Et enfin, le dernier pilage c'est dans le but de mouliner le grain ; des instruments adéquats sont sollicités. Ensuite, elle tamise le tout pour avoir de la farine.

VI-2. Opération de vannage du mil

(Ethnie wolof. Arrondissement de Pout)

Cette opération requiert au préalable un travail minutieux dans le second pilage du mil. Ensuite la vanneuse par le biais du van procède à la séparation du grain d'avec le son ; cela se fera soigneusement. La vanneuse redoute la présence de beaucoup de son dans son couscous puisque cela se reflètera sur le goût du repas et même au niveau de la conservation du couscous. Voilà pourquoi après le second pilage et le vannage, le mil sera lavé à grande eau pour être débarrassé du son. C'est une activité qui permet à la femme de se détendre parce qu'elle nécessite peu d'efforts.

VI-3. Pétrissage de la farine de mil

(Ethnie wolof. Arrondissement de Rao)

Dès l'aube, après avoir pilé et vanné le mil, la femme procède au pétrissage. Elle met un peu de farine de mil dans unealebasse et s'assoit, laalebasse coincée entre les genoux. Elle verse de l'eau dans laalebasse, effectue manuellement un va-et-vient avec la pâte ainsi obtenue afin d'avoir de fins granulés. Peu après, le produit fini est exposé au soleil et l'humidité de la farine influe sur la fermentation et aide la ménagère à déterminer s'il faut la cuire ou non.

VI-4. Femme préparant un repas

(Ethnie sérère. Arrondissement de Diakhao)

Faire la cuisine est dévolue à la femme ; l'homme ne s'y attèle qu'avec mauvaise volonté. La femme gère tout dans le domaine nutritionnel. L'homme ne la seconde que pour lui apporter

du gibier ou des produits de la pêche. Le foyer soutenu par trois grosses pierres se trouve en général dans la cour. Mais dans certaines régions, un petit abri est usité à cet effet.

VI-5. Femme filant le coton

(Exécution d'ouvrages de broderie sur un pagne traditionnel)

Le pagne est très prisé dans le milieu traditionnel et assurait l'habillement de tout le monde avant le modernisme. Le pagne était porteur de beaucoup de symbolisme et intervenait dans les événements importants (naissances, circoncision, mariage, mort...). C'est ainsi que la nouvelle mariée sère portera un pagne noir et s'enveloppera d'un pagne blanc. Quant au mort, on l'enterre avec beaucoup de pagnes ; on lui confie parfois des pagnes pour les défunts qui l'ont précédé.

A l'époque, la fabrication du pagne était entièrement artisanale. La culture du coton, l'égrenage et le filage, représentent un travail de longue haleine où les femmes sont impliquées totalement ou partiellement ; suivant les zones, les hommes les secondent dans les travaux champêtres. Le tissage est finalement assuré par le tisserand. L'œuvre de ce dernier sera parachevée par la teinture et la broderie, domaine où les femmes sont expertes.

VI-6. Le lessivage des habits

(Ethnie wolof. Arrondissement de Mbane)

Parmi les tâches ménagères, le lessivage des habits demeure très important, en ce sens qu'il constitue un rempart contre la saleté et les parasites. Du coup, la lessive garantit l'épanouissement et le bien-être dans le foyer. A cet effet, la nouvelle mariée, escortée de sa classe d'âge « nawlé » accomplit ce rituel. A cette occasion, elle entonne des chants rendant compte de ses déceptions et de ses espérances.

VI-7. Préparation de bains de teinture

(Ethnie soninké. Arrondissement de Ourossogui)

Bien qu'elle soit d'origine soninké, la teinture traditionnelle est répandue chez les autres ethnies du pays. Ce phénomène est à rattacher au tissage du pagne teint traditionnellement qui est très prisé. Cette importance du pagne se révèle au cours des événements essentiels de la vie sociale.

La teinture traditionnelle du pagne est dévolue aux femmes mais n'obéit pas à la division du travail du monde traditionnel. Cette tâche est réservée aux vieilles femmes nobles. L'opération elle-même nécessite la préparation des matériaux : pinceaux et aiguilles pour

imprimer des motifs avec de la cire. Le bain proprement dit est préparé avec des feuilles séchées d'indigotier, auxquelles on ajoute de la cendre de tige de mil.

Les noix de cola pilées sont mélangées avec de l'eau produisant ainsi une autre couleur pour la teinture. Une autre variété de feuilles séchées et pilées, appelées tafe ou tahe donne une couleur jaune ocre. Le linge de cotonnade trempé ou bouilli dans trois bains donne en général le résultat escompté.

VI-8. Le repassage traditionnel

(Ethnie soninké. Arrondissement de Ourosogui)

C'est une activité pas assez répandue dans le monde traditionnel, au contraire, les habits froissés étaient en vogue. Seuls les habits teints à l'indigo ou amidonnés étaient repassés chez les soninkés. Comme pour la teinture, le repassage traditionnel était réservé aux femmes, mais des femmes âgées et nobles. Les femmes s'y adonnaient dès l'aube ou en fin d'après midi. Le linge exposé sous la rosée dès l'aube est mouillé. Ainsi, les deux repasseuses assises en tailleur l'une en face de l'autre sont munies de leur massue. Elles battent l'habit disposé sur une planche de manière cadencée jusqu'à ce qu'il soit raide.

VII. ECONOMIE

VII-1. Le triage des épis de mil

(Ethnie sérère. Arrondissement de Niakhar)

Cette activité s'effectue devant les greniers où les épis seront séchés au préalable en vue d'une meilleure conservation, comme on peut les laisser aux champs. Dans le milieu sérère, seules les femmes s'occupent du triage des épis devant les greniers. La plus grande variété appelée sorgho provient des épis les plus volumineux. Son triage est plus restreint tandis que le triage du mil est soigneux.

Le tri se déroule ainsi ; d'abord on réserve les meilleurs épis pour les semences futures, ensuite on sépare les épis en bon état de ceux qui sont amochés, gâtés ; puis le bon mil destiné à la consommation est gardé dans un grenier particulier pour en retarder la consommation. Le mil de qualité inférieure sera consommé en premier lieu, tandis que les épis de qualité intermédiaire rejoindront les gros épis. La gestion de la nourriture par les femmes commence dès le triage des épis.

VII-2. Femme dans un champ de mil, procédant au premier binage

(Ethnie sérère. Arrondissement de Ndoffane)

Malgré leurs nombreuses responsabilités, les femmes sérères exercent des activités génératrices de revenus. Dans la division du travail, on responsabilise chaque membre du groupe. Le champ du maître de maison est considéré comme un bien commun, si bien que toute la maisonnée s'y investit. Le temps de travail est réparti entre le champ du maître de maison et les autres champs individuels. Ces champs, uniquement réservés à l'arachide et au riz pour les femmes, constituent des rendements pour elles et les personnes assujetties au maître de maison. Cet argent économisé et bien géré leur permet de s'émanciper (achat d'un animal de labour, préparation de mariage etc....)

Le travail en lui-même est pénible avec des instruments rudimentaires : surtout pour les femmes qui, en plus, doivent s'occuper de leur progéniture. Compte tenu de l'âpreté de la tâche, certains groupes tels que les nones réduisent le temps de travail des femmes. Celles-ci jugulent ces dures conditions en chantant et, avec l'âge, trouveront un substitut en gardant les enfants à la maison.

VII-3. Femme portant sur la tête un mortier pour la préparation de l'huile de palme.

(Ethnie Diola. Arrondissement de Tendouck)

Le palmier à huile, parfois entretenu ou négligé, est très abondant dans cette végétation. Il fait partie des avantages d'une nature verdoyante. Les hommes en assurent la cueillette et les femmes offrent leur service au besoin pour le ramassage, le transport des régimes et la transformation en huile de palme. Elles sèchent d'abord les régimes, les détachent ou les cuisent et les disposent dans des paniers. Ensuite, elles les décortiquent pour extraire les noix. Après la cuisson, les femmes pilent les noix non pas pour les broyer mais pour les séparer de leur pulpe. Pour y parvenir, le pilon doit frotter les noix humidifiées par la cuisson. Après le pilage, on ajoute de l'eau chaude et on met sous pression la pâte ainsi obtenue pour recueillir l'huile de palme qu'on remet au feu. (les noyaux qui restent peuvent être traités, si l'on recueille leur pulpe interne pour une autre huile). L'huile de palme ainsi obtenue est consommée, commercialisée en métropole, ou usitée pour les cheveux et la peau ; enfin, elle a des vertus curatives.

VII-4. Pêche à la nasse dans la rizière

(Ethnie diola. Arrondissement de Tendouck)

Cette activité est pratiquée par les hommes et les femmes. Si pour les hommes la pêche constitue une source de ressources financières, elle vient en appoint à la nourriture quotidienne. Elle intervient parfois pour les jeux de société. C'est après l'hivernage et à la fin des récoltes qu'on s'y adonne puisque les eaux pluvieuses baissent d'intensité et que les poissons abondent. Les femmes la pratiquent par affinité ou tout le village se regroupe. Munies de leur nasse qu'elles bouchent d'un bout à l'autre du sillon, elles rabattent les poissons vers les nasses en effectuant moult bruits. Un autre procédé consiste à l'installation des nasses aux entrées des rizières, après avoir surélevé des diguettes pour contenir les eaux pluviales, on obtient en quelque sorte des bassins de rétention. Ensuite, on oriente les poissons à grands bruits vers les nasses. Cette pêche artisanale peut s'avérer fructueuse et devient un appoint pour la nourriture quotidienne ; les excédents peuvent être fumés ou séchés. En outre la pêche renforce les liens au niveau communautaire.

VII-5. De quelques aspects de la profession du tatouage

(Ethnie pulaar, sous groupe lawbé. Arrondissement de Sébikotane)

Les lawbé représentent un sous-groupe de l'ethnie pulaar. Ils ont connu la migration et parlent en général l'idiome de leurs hôtes. Spécialisés dans les travaux de bois, ils produisent de nombreux ustensiles ménagers, ravitaillent les griots en tam-tams et approvisionnent le monde rural en instrument aratoire qu'ils livrent sous forme de troc contre des denrées.

Pour leur travail, les lawbé observent un rituel de collecte. Il faut donc commencer par des salutations à l'arbre, parfois des chants laudatifs à son endroit, faire des prières, des incantations ou « jatt ». cet échange se fait la nuit et l'artisan donne un coup à l'arbre. A l'aube, il revient vérifier si l'arbre a été réceptif ou pas. Et suivant l'interprétation de signes extérieurs, l'arbre sera abattu ou pas.

En dehors du travail du bois, l'élevage des ânes fait partie des activités des lawbé. Leurs femmes aussi pratiquent un petit commerce ambulante. Quant à leurs femmes, elles entretiennent le tatouage. D'ailleurs entretenue sur la question une femme lawbé tatoueuse de son état, explique que les sarakholé seraient détenteurs de cette pratique, puisqu'une femme sarakholé a été l'hôtesse d'une femme lawbé et à chaque visite officiait comme tatoueuse dans tout le voisinage. Or il advint qu'une fois rentrée, elle ne revint plus et la clientèle affluait au domicile de son hôtesse lawbé pour se faire tatouer ; alors la fille de la femme

lawbé convainc sa mère d'assurer la relève comme tatoueuse, puisqu'elle connaissait les incantations. Ceci dit et fait, la pratique se répandit dans le milieu lawbé.

VII-6. Femme potière à l'œuvre.

(Femme Sérère. Arrondissement de Niakhar)

La poterie est une tâche essentiellement féminine mais c'est l'apanage des femmes castées. En effet, les femmes de griots ou de forgerons fournissent les ustensiles ménagers. Elles arrivent à sauvegarder le secret de leur profession. En ce sens qu'elles travaillent à huis clos ; et si par mégarde quelqu'un de rang supérieur les surprénait à l'œuvre, il devrait les dédommager.

Avec la collecte de l'argile, la potière débute son travail au bord d'un affluent. Elle apporte sur place des offrandes et des libations propitiatoires pour les pangols tutélaires. Une fois à l'atelier, la potière trempe l'argile, le pétrit pour l'isoler du sable et quelquefois elle additionne du calcaire écrasé avec finesse et malaxe méticuleusement le tout.

La sculpture est représentée à partir d'un exemple dans un lieu isolé à l'abri des regards, c'est là qu'elle achève ses ouvrages. Après la finition de plusieurs ouvrages, elle les cuit au four. Deux étages de combustibles sont en bas : formés de débris d'épis de mil et de tiges de mil sur lesquels on étale les ouvrages pour la cuisson. Cette même disposition se retrouve deux étages plus haut avec les objets intercalés au milieu. Le tout est recouvert de branchages, et la combustion se déroule toute la nuit. Quelquefois, des formules de protection et d'assistance sont proférées par la potière. Ensuite les objets mis au four sont recueillis le lendemain par la potière et sa fille. Ces œuvres lui servent souvent de troc au besoin ou elle les vend tout simplement.

VII-7. Préparation du lait.

(Ethnie pulaar. Arrondissement de Barkedji)

La mentalité peulhe est de considérer les ovins et les caprins comme les vaches du pauvre. C'est pour dire que les vaches sont au centre des préoccupations et servent pour des dons lors des accords matrimoniaux. Dans la division du travail, les hommes gardent le troupeau et les femmes gèrent les produits laitiers. Alors au couchant la femme traite les animaux qui reviennent des pâturages. Le lait ainsi recueilli dans de grandesalebasses et mis au repos : il se caille. Dans cette transformation la crème se forme en surface ; on la prélève dans des gourdes qu'on agite fortement. Ce procédé donne du beurre que la femme commercialise. Pour obtenir de l'huile pour la cuisine ce beurre peut être mis au feu. Enfin le dépôt qui se

forme au fond de la marmite pourrait devenir l'ultime opération si on y adjoint de la cendre de tige de mil pour produire alors du savon traditionnel. Dès que la consommation de la famille est comblée ; l'ensemble de toutes ces productions devient un rendement pour la femme.

VIII. Esthétique

Musique - Danse - Littérature - Parure

VIII-1. Joueuse dealebasse allongée : a tuluh

La grand-mère sert de relais à la mère dans l'éducation des enfants. Pour ce faire, elle réunit les enfants autour d'elle au crépuscule ; mettant ainsi à leur disposition tout son savoir faire et être. C'est à ce moment qu'elle joue avec a tuluh, sorte dealebasse allongée. A travers les chansons qu'elle improvise pour ce petit monde, elle en profite pour façonner ou redresser les caractères. Quelquefois, elle entonne un répertoire connu du nombre en battant des mains et les amène à danser. Activité ludique mais capitale pour forger la personnalité de l'enfant car servant de tampon à la sévérité de l'autorité des parents ou de la censure sociale. Cette complicité entre enfants et grands-parents participe à l'épanouissement de l'enfant. Le jeu de l'instrument traditionnel a tuluf se fait par le biais des ouvertures et fermetures des deux cols situés aux extrémités. Pour le col supérieur, la grand-mère bouche et débouche l'entrée, tandis que le col inférieur est posé à même le sol.

VIII-2. Femmes jouant de trompes en corne

(Ethnies diola. Arrondissement de Tendouck)

La trompe en corne est un instrument qui indiquait un son de ralliement : séance de lutte entre villages, convocation des villageois à l'appel du chef ; parfois c'est pour une transmission de messages en cas de guerre ou pour encourager les travailleurs aux champs. Maintenant on l'utilise pour les événements (fiançailles, mariages, circoncision ou initiation) au village. C'est un instrument qui est l'apanage des hommes, les femmes qui dérogent à cela pour en jouer, présentent des traits similaires à l'homme. Cela s'expliquerait par un désir de s'identifier à l'autre sexe, d'où l'accoutrement des joueuses de corne qui se travestissent souvent en homme. D'ailleurs les événements fêtés célèbrent leur bravoure : séances de lutte pour femmes, retour d'une classe d'âge de la récolte du riz. Elles peuvent aussi en jouer quand elles accompagnent la jeune mariée chez elle.

VIII-3. Scène de danses de femmes

La danse est essentielle dans la vie de l'africain. Aussi notre vision du monde semble y correspondre puisque c'est un monde où les forces sont toujours en mouvement. Mais il y a chez l'africain ce malaise d'être perçu comme un danseur sans doute rattrapé par son histoire : la mentalité primitive qui se veut infantile (Hegel).

Toutefois d'autres perceptions du phénomène de la danse replace tout le symbolisme qui y est rattaché. Premièrement toutes les danses ne sont pas des loisirs pour des gens aux préoccupations puérides. Ensuite même la débauche d'énergie dans la danse est un vecteur pour museler des conflits sociaux. L'individu quelque soit son âge a besoin de distraction. Donc la danse qu'elle soit rituelle ou divertissante procure une thérapie collective ou individuelle, puisqu'elle permet d'affronter les peurs et de canaliser les tensions sociales.

En réalité, hommes, femmes et enfants dansent, les plus âgés n'ayant plus cette force entraînent les plus petits. Dans ce domaine chaque ethnie conserve son originalité malgré une origine commune ou proche.

VIII-4. Femmes dans l'une des phases de la danse du gumbé

(Ethnie lébou. Arrondissement de Bargny)

Chez les lébou, quand on élit un jaraaf (grand dignitaire de la société) on danse le gumbé. A cette occasion, les femmes revêtent leur tenue traditionnelle. C'est une danse où la chorégraphie est importante, les danseuses évoluent en cercle et effectuent la même gestuelle. Elles évoluent au son des tambours, en imprimant la cadence suivante : jambe droite et bras droit ou jambe gauche et bras gauche, avec le corps penché du même côté. Cette danse s'effectue annuellement pour célébrer l'anniversaire de l'élection du jaraaf et chanter du coup ses louanges. C'est une manière de légitimer et de viabiliser le pouvoir du jaraaf dont l'élection s'effectue par voie collégiale avec les principaux représentants du peuple (ndey ji reew, le saltigué, le représentant des diambours). Traditionnellement le jaraaf représentait le Damel du Cayor dont il était tributaire. Mais il acquiert par la suite le titre de Serigne Ndakaru avec leur émancipation. A l'époque le jaraaf était un prêtre qui officiait à la tête des femmes pour les cérémonies de bawnaan. C'était dans le but d'offrir des sacrifices propitiatoires aux génies en vue d'assurer de bonnes pluies.

VIII-5. Langage percuté mortier-pilon : kadaŋ, accompagné de chants

(Ethnie wolof. Arrondissement de Rao)

Longtemps ancrée dans nos traditions, avant la venue de l'islam, la polygamie figure un thème constant dans nos récits. Elle était surtout motivée par un souci d'harmonie sociale avec le lévirat. On assurait ainsi à la veuve d'âge mûre un moyen de se remarier et aux enfants un substitut paternel garantissant leur éducation et leur entretien. Si les enfants de la veuve d'âge mûr sont indépendants financièrement, la coutume dispense à la femme de se remarier ou d'intégrer le nouveau domicile conjugal tant que le mariage n'est pas célébré. La polygamie apportée par l'islam est parfois mal perçue puisqu'on la présente comme favorisant l'homme au détriment de la femme. Donc qu'elle soit traditionnelle ou islamique, la polygamie génère des situations conflictuelles entre co-épouses et conjoints. Si bien que la femme délaissée quand elle pile, envoie des piques à sa co-épouse ou des reproches allusifs à son mari. Les chants ou récits sont synchronisés au rythme du pilon dans le mortier. C'est ce qu'on appelle kadaŋ qui cible en général les maris injustes.

VIII-6. Chants de lutte rythmés au moyen d'unealebasse renversée dans une bassine d'eau

(Ethnie sérère. Arrondissement de Thiadiaye)

Nous avons fait l'ébauche de l'apport de la femme dans la tradition orale en tant que compositrice. Son œuvre s'illustre par des compositions d'inspiration souvent populaire qu'elle récitait à haute voix avec un ton et des accentuations convenant à l'intelligence du texte. Il y a aussi les bakk des lutteurs qui sont des louanges enthousiastes et très élogieux. Dans la poésie orale, il y a le chant-poème très imagé ou poème chanté qui suscite une émotion esthétique surtout dans le domaine musical.

Le regroupement festif, l'arrivée des récoltes et la lutte revêtent un cachet populaire. La lutte est caractérisée par la mine épanouie des spectateurs et la beauté du spectacle : synchronisation du mouvement des corps avec le rythme, les torses nus mouillés d'eaux « bénites » se reflètent au lueurs d'un feu de bois ou du soleil couchant, sveltesse des corps fougueux. Et enfin la beauté des chants de lutte chantés en canon par les femmes. Contrairement au lutteur wolof qui intimide l'adversaire en étalant son glorieux parcours ; le lutteur sérère se pavane et mime une chorégraphie dans le même but sauf que les chants laudatifs sont entonnés par les femmes. Ces chants élogieux galvanisent le lutteur et le rend vindicatif.

Voilà pourquoi le génie créateur des filles amoureuses et des mères se réveille lors des séances de lutte.

VIII-7. Tresses et parures de jeunes filles

(Ethnie wolof. Arrondissement de Thieneba)

En dépit de leurs lourdes responsabilités, les femmes prennent soin de leur corps. D'abord l'hygiène buccale se pratique chaque jour avec un cure dent. Ensuite, la gencive tatouée comme les lèvres tatouées représentent un signe d'esthétique.

Le tatouage est permis quand l'adolescente est en âge de se marier. C'est là qu'elle est consciente de la séduction. Dès lors elle cherche à franchir l'étape du tatouage. C'est un signe distinctif marquant sa féminité aux yeux de tous, parfois elle y procède sans attendre l'assentiment de ses parents. En se risquant à cette épreuve, elle provoque un nouveau regard sur sa personne et son entourage satisfait la comble de présents.

C'est à ce moment qu'elle pratique les tresses sur sa tête. Sa métamorphose est complète puisque les cheveux rasés de l'enfance font place à une chevelure longue, soigneusement entretenue (lavage, parfum, démêlant, huile, tresses).

Les tresses sont exécutées avec recherche et patience ; des créations appropriées aux types de cheveux fins et crépus. Les tresses sont en général rehaussées par des accessoires tels que des perles, des cauris, des louis d'or, de l'argent ou de l'or ou quelquefois de petits grelots.

VIII-8. Groupe de femmes mimant une scène de tatouage

(Ethnie lébou. Arrondissement de Bargny)

En général les tatouages sont lawbé ou sarakolé, cela semble confirmer les propos de la tatoueuse lawbé comme on l'a vu plus loin. Le tatouage est sacralisé, d'autant plus que les femmes castées veillent au secret professionnel en gardant en leur sein des règles et incantations attachées à cette activité. Pour endiguer les problèmes postopératoires les incantations sont formulées, veillant ainsi sur l'efficacité du travail. Le tatouage se faisait par le biais d'un assemblage d'aiguilles ou d'épines, avec une poudre noire appliquée aux gencives. Cette poudre s'obtient avec la calcination de graines d'arachide broyées. D'autres méthodes inefficaces étaient usitées auparavant : collecte du noir de fumée sur les cheminées de lampes à pétrole ou collecte de croûte noire sur le fond d'une marmite.

Pour des considérations esthétiques, voire sanitaires, le tatouage de la gencive supérieure était pratiquée. D'abord la blancheur de la dentition était garantie et renforcée par l'entretien quotidien avec un cure-dents. Ensuite le tatouage était curatif pour les saignements gingivaux.

Le tatouage des lèvres obéit aussi au critère de beauté, mais la mentalité de l'époque y voyait une protection contre les mauvaises langues et leur pouvoir maléfique. Il en est de même des esprits maléfiques.

Le tatouage de la gencive se faisait à tout moment, contrairement au tatouage des lèvres qui symbolisait la féminité de l'adolescente et se faisait quand l'adolescente était en âge de se marier. Donc c'est un signe de majorité sanctionné par l'épreuve de courage : le tatouage. Toute marque de faiblesse entraînait le blâme sur la tatouée et sa famille, donc l'approbation de la famille était importante pour elle. Il arrive que l'adolescente se dérobe pour subir l'opération mettant ses parents devant le fait accompli.

Avant le tatouage, la griotte familiale vient galvaniser la tatouée avec de chants élogieux. Au cours de l'opération, ses amies viennent la soutenir également avec des chants entraînants pour stimuler sa bravoure, si bien que la tatouée peut danser en pleine séance pour minimiser la douleur.

Aujourd'hui on observe un net recul du tatouage des lèvres, tandis que celui des gencives se poursuit toujours.

IX. Vieillesse : Mort (et au-delà)

IX-1. Tambourinaires et femmes s'apprêtant à exécuter des danses funèbres.

(Ethnie Sérère. Arrondissement de Niakhar)

En village sérère, l'âge du défunt et son sexe sont pris en compte. Le message annonçant le décès sera tambouriné pour les adultes et peut différer selon le sexe ou le clan du défunt. En revanche le décès d'un enfant ne nécessite pas de message tambouriné.

Les funérailles réunissent tout le village et quelquefois au-delà, mais les non initiés et les incirconcis sont exclus. Avec la toilette du mort commencent les danses funèbres dans la maison mortuaire. Ensuite le cortège s'ébranle en procession jusqu'au cimetière, interrompu par moments par des danses.

La classe d'âge dirige les obsèques quand une femme décède. A cet effet, la danse d'initiation s'entame lors de la procession ponctuée des chants de lamentation inspirés par la circonstance. En cours de route, des stations sont observées pour danser en l'honneur de la défunte. Il en est de même à la tombe. En revanche un homme est accompagné par tout le village exceptés les enfants incirconcis et non initiés. Sa classe d'âge et celle de son fils aîné entonnent la danse des initiés. Il échoit à sa classe d'âge aussi de porter la dépouille. La procession, comme pour la femme, est entrecoupée de chants et danses en l'honneur du

disparu. Il arrive que les défunts mâles nantis d'un pouvoir surnaturel éprouvent leur classe d'âge à force d'exigences. S'il estime que les honneurs qu'on lui adresse ne sont pas suffisamment évocateurs de sa vie, il alourdit sciemment sa dépouille. Si bien que le cortège est contraint de s'arrêter pour le louer encore avec des chants ésotériques appris lors de la circoncision, ou avec son hymne familial.

Finalement, les hommes se regroupent sur la place du village pour recueillir les cotisations des parents, des alliés pour les dépenses de l'événement. C'est l'occasion de témoigner impartialement du défunt en étalant ses qualités et ses défauts. Trois jours plus tard, des sacrifices sont observés et c'est le lieu de programmer prochainement les funérailles.

IX-2. Scènes de danse à l'occasion de funérailles

(Ethnie Diola. Arrondissement de Djinde)

En pays diola, les danses funéraires ne concernent que les sujets âgés. Comme chez les sérères le message tambouriné annonce l'événement. Quelquefois l'interrogatoire public du défunt est pratiqué ; tous ses biens sont alors étalés. Une personne âgée mène l'interrogatoire en versant tout autour du défunt du vin de palme. Il lui demande s'il s'agit d'une mort suspecte ou pas. Tout cela dans un langage supérieur, ensuite on passe au toilettage du mort. Après tout ce rituel, commence alors la danse funéraire dans la maison mortuaire. Un champ de bataille est mimé, et les femmes se travestissent à l'occasion. On singe les habitudes du défunt. Durant la procession, le cortège emprunte les lieux que le défunt affectionnait ; ils font le tour du village. De temps en temps les porteurs adoptent un va-et-vient, une manière de souligner l'attachement du défunt et son affliction de tout quitter. Un vieux peut arrêter le cortège pour louer le défunt. Après l'enterrement, des bêtes sont abattues et la danse continue : A ce stade la présence des enfants est admise. On observe plus de retenue lors des funérailles des femmes, un phénomène lié aux valeurs guerrières exaltées. Les séances de danse se poursuivent plusieurs jours après l'enterrement.

IX-3. Femmes portant les affaires d'une défunte qu'elles accompagnent au cimetière

(Ethnie sérère. Arrondissement de Niakhar)

Le regard africain sur la mort restera cette imbrication entre les deux mondes : le monde des vivants et celui des morts. Entre les deux, il y a le cycle de la vie et les morts s'y meuvent à travers la réincarnation ou restent à l'état d'esprit (ancêtre). Cette communication entre les deux mondes est entretenue par le culte des ancêtres qui à leur tour veillent sur leurs descendants ou se réincarnent en leur sein.

Avec la réincarnation on observe ce mouvement de va-et-vient de l'enfant « maudit » qui fatigue sa maman soit avec des avortements à répétition ou des mort-nés à répétition. Au troisième enfant qui meurt, avant de l'enterrer les initiés accomplissent un rituel et font une marque (cicatrice) sur une partie du corps de l'enfant. Son manège ainsi mis à jour l'enfant « maudit » naîtra avec la cicatrice et ne pourra plus continuer sa manœuvre. Ce phénomène se retrouve dans presque toutes les ethnies au Sénégal.

L'Africain croit que la mort n'est pas une fin, et cela conditionne les rituels funèbres. Chez les sérères, on enterre symboliquement un défunt avec la moitié de ses habits. L'autre part est donnée en héritage et l'autre symboliquement va au cimetière avec deux gourdes de lait et d'eau qu'on enterre pour faciliter son voyage.

Diouldé Laya, *la tradition orale*

Celtho – Niamey, 1972

I. La collecte

La conservation nécessite la publication des traditions orales aussi

Le travail historique constitue à :

- ◆ Recueillir les documents
- ◆ Les conserver
- ◆ Les diffuser
- ◆ Les interpréter or l'ésotérisme ne favorise pas l'établissement de documents publics ou écrits.

Par ailleurs il est nécessaire de s'entourer de spécialistes d'autres disciplines pour la réalisation d'un tel projet.

L'initiative de l'Unesco en 1967 a été de mettre les acteurs traditionnels au devant de la scène: producteurs traditionnels, chef de lignage, les griots, les chroniqueurs, les chefs politiques. En véhiculant comme option la sagesse africaine, vecteur de la tradition orale et fondement de la société.

Les principes de collecte et d'étude : la multiplicité des matériaux, les facteurs de diversité, les différentes caractéristiques propre à chaque région constituent autant de blocages pour la collecte. A cela s'ajoute la multiplicité des méthodes de travail des chercheurs et les différents niveaux de formation qui suscitent des résultats mitigés.

Les diverses disciplines favorisent les orientations données aux travaux interdisciplinaires tout en donnant une priorité au domaine historique.

Le travail sur le terrain motive la prise de contact et les interviews avec les traditionalistes : griots, conteurs, et chanteurs.

Or le problème délicat de caractère technique (ronron du magnétophone) ou psychologique (acteur traditionnel blessé par une question) peuvent apparaître lors de ces prises de contact. Ils peuvent aussi rencontrer un dialecte ésotérique difficilement défrichable pour un profane.

Les plans de recherches doivent être nettement définis sur des thèmes, et suivant des aires culturelles déterminées, voir la modalité de coopération entre les différents instituts.

- Exploitation historique au sens stricte du terme

Les traditionalistes : l'actuelle génération de détenteurs de la tradition orale est sans doute la dernière qui puisse fournir des indications utilisables par l'historien. Pour ce faire l'archéologie est une contribution précieuse à la méthodologie générale de l'histoire africaine

C'est de plus en plus la faune, la flore, le folklore et les créations culturelles africaines valorisées, qui sont soustraits massivement à l'interlocuteur moderne. D'où l'urgence des opérations de collecte et l'intérêt d'identifier les informateurs les plus valables.

En général la tradition orale est souvent secrète, il se pose alors le problème des garanties particulières à donner dans certains cas, aux traditionalistes interrogés.

Lors de la réunion de Niamey l'interdisciplinarité a prévalu tout en donnant une priorité au domaine historique. On a codifié les différents travaux en s'appesantissant sur la forme, le fond, le contenu historique et l'aire d'extension.

1. La forme

On a trois formes essentielles :

La prose – prose rythmée, poésie chantée ou non

La forme peut être libre (conte, épopée, etc.)

La forme peut être fixe et stéréotypée (chants rituels, code ésotérique de la royauté rwandaise, poème épique du Fouta Djallon)

2. Le fond

On a tous les genres d'expression littéraires, textes historiques (généalogies, chroniques, récits historiques), poèmes épiques, lyriques, pastoraux, contes, fables, devinettes, textes religieux, initiatiques...

3. Le contenu historique

L'orientation vers la tradition proprement historique, généalogique et chronique

On a considéré aussi la tradition d'intérêt historique limité : contes, chants, ...

4. La profondeur de la connaissance

Elle est à recueillir dans les traditions populaires, les traditions érudites, les généalogies : histoire détaillée d'une dynastie, d'un peuple. Mais elles s'apprennent auprès des spécialistes qui tiennent écoles et constituent une minorité sociale privilégiée. Ils appartiennent à des familles princières ou à des familles castées.

5. L'aire d'extension

Elle peut se limiter à l'histoire d'un village, d'un royaume, ou d'une région.

Prendre en compte les sociétés étatiques différentes des sociétés sans état.

Il faut créer la validité d'un questionnaire type adapté à chaque société particulière :

- Statuer sur la nature des thèmes à aborder
- Définir le degré de précision et de technicité des questions posées

La priorité à définir pour les différentes orientations données aux travaux dans le cadre des diverses disciplines : histoire, ethnologie, linguistique, sociologie, littérature

Les problèmes rencontrés quant aux modes d'accès aux connaissances

La tradition publique accessible à tout le monde est un pivot, un élément fondamental dans le système d'éducation traditionnelle. Or les traditions privées se font par groupes restreints, familles, castes, corporations et classes. Pourtant dans la collecte, les traditions féminines sont si souvent négligées. Les traditions ésotériques sont si souvent fermées et dispensent leurs connaissances à des groupes restreints ou à des groupes d'intérêts familiaux ou à des sociétés secrètes par exemple.

- L'enquête sur le terrain

Elle est extensive auprès de chaque village, chaque quartier, chaque lignage. Dans ce cas les informateurs privilégiés ne sont pas nécessaires.

Elle est intensive avec une bonne connaissance ethnologique du milieu, dans la façon de situer l'information dans le groupe, de définir son allégeance voire son idéologie. Dans ce cas les informateurs sont qualifiés, traditionalistes ou pas. Et, on privilégie l'interview privée pour préserver un secret.

On peut aussi susciter la palabre, cette discussion contradictoire riche d'enseignement ravivant d'anciennes querelles.

L'impérieuse nécessité d'enregistrer la tradition orale à l'état brut et dans son intégralité y compris les éléments mythiques ou légendaires restitue la véracité des faits. Cependant la transcription intégrale de l'ensemble des traductions recueillies sur le terrain s'avère impossible.

Il convient de procéder à une première traduction après chaque enregistrement car les textes n'ont aucune valeur s'ils ne sont pas traduits dans les langues vernaculaires. Or les ressources budgétaires limitées et le manque d'équipement constituent autant de facteurs de blocage à l'accomplissement de tels travaux.

II. Protocole de transcription et de traduction

S'il est admis que seuls certains textes d'un intérêt historique exceptionnel méritent une transcription scientifique très poussée, il est certain par contre, qu'un minimum de notes écrites doivent être disponibles aux chercheurs. Ainsi le document type doit comporter un texte en langue africaine et un alphabet normalisé Unesco. Mais cette programmation de la recherche se heurte au nombre réduit de spécialistes dans les domaines d'études.

La transcription à partir d'un alphabet africain doit être suivie par la traduction littéraire dans une langue mondiale de grande diffusion. La traduction littéraire pourrait être facilitée par des appareils utiles de notes critiques avec nuance d'articulation et prosodie linguistique culturelles et historiques.

Ce travail doit être méticuleux et soutenu par des spécialistes aidés d'assistants. En revanche l'urgence de former un grand nombre de transcripateurs s'impose, ensuite leur garantir un emploi stable dans une organisation stable, et enfin les former en phonétique, phonologie, tonologie, morpho-syntaxe, lexicographie et socio linguistique. Et cela n'est possible que si la langue est étudiée or la multiplicité des langues africaines se heurte à une telle entreprise.

III. Aspects techniques

1) Collecte et enregistrement : Stage de Niamey

On a déploré l'inadaptation du matériel d'équipement. Ensuite le manque de professionnalisme

Un certain nombre de moyens sont mis en place pour
Recommandations de la réunion : pallier cette situation

Achat d'appareils de haute fidélité avec un groupe envoyé sur le terrain muni de cela. Ce groupe trouvera déjà sur place des chercheurs qui auraient au préalable répertorié les traditionalistes. Ces mesures ont abouti en une démonstration qui consiste à faire deux enregistrements par précaution. D'abord à l'aide d'un appareil perfectionné on prendra le texte authentique. Ensuite une deuxième prise reviendra sur le texte original mais méticuleusement on repassera sur chaque point obscur ou litigieux. A cela s'ajoutera une interprétation libre du texte original et des commentaires explicatifs recueillis à chaud.

Au cours de la réunion, la présentation d'une telle méthode a montré des failles puisque les enregistrements ont été faits dans de mauvaises conditions car le technicien a aussi assumé le rôle de traducteur. Malgré cet état de fait cette méthode a permis d'appréhender sur le plan scientifique et de manière approfondie, la rapidité de l'analyse et la validité des données recueillies sur le terrain.

On a estimé que celui qui descend sur le terrain doit au préalable être initié aux différentes techniques d'enregistrement. Voilà le but d'un tel séminaire à Niamey où différents ateliers de formation répondaient à ce souci d'acquisition de technique d'enregistrement. C'est ainsi que du 13 Mars au 12 Avril de séminaristes venus du Dahomey, de la Haute-Volta, du Mali et du Niger ont participé à ce stage à Niamey avec différents matériels didactiques et perfectionnés.

En même temps que la théorie, des séances de travaux pratiques ont favorisé chez les séminaristes, l'acquisition des techniques d'enregistrement. Cela leur a aussi permis de baigner dans ce cadre. Ces travaux ont été très pratiques et très adéquats pour le stage.

Le directeur du stage a émis l'idée d'une évaluation du travail des stagiaires en amont et en aval. Et pour ce faire chaque année, il conviendrait de systématiser les résultats de différentes recherches en les soumettant aux critiques des stagiaires au centre régional et procéder ainsi à la mise à niveau de tous surtout dans les innovations concernant la prise de son.

Des apports techniques ont été notés notamment dans le domaine de la maintenance mais pas de manière exhaustive, puisque la réparation de l'appareil pose problème a-t-on voulu généraliser la formation d'un ou de deux techniciens dans chaque pays participant.

Il est envisageable d'uniformiser l'utilisation du matériel surtout les tournages synchronisés qui prennent de plus en plus de l'ampleur. Quant à la collecte, il serait préférable d'avoir un collecteur correspondant à ce profil, quelqu'un qui travaille sur un thème précis assisté d'un spécialiste.

Il doit avoir un certain niveau d'instruction, être imprégné des valeurs civilisationnelles du milieu dans lequel il travaille. Il en est de même avec le chercheur qui en plus des acquis suivra d'autres formations relatives aux traitements des données orales surtout dans le domaine historique la maîtrise de certaines données scientifiques sont indéniables.

- Conservation et archives audio-visuelles

Il n'y a pas de problème majeur à ce propos, d'autant plus que certaines maisons commerciales aux USA ont travaillé dans ce domaine. Des résultats similaires ont été révélés par l'Eastman et Library of Congress qui s'attellent à décrire les conditions optimales et scientifiques pour la conservation de tels documents en faisant une copie systématique de tous les originaux et ne travaillent qu'avec les copies. Au musée de l'homme à Paris, il procède à la mise à jour du fichier sur l'archivage des données orales africaines en rapport avec les institutions concernées. De plus des données sonores devraient être mises en place avec l'accord de l'informateur.

La visualisation des fichiers sur la traduction orale a favorisé des archivages entre professionnels du ciné. Ils ont évoqué entre autre les problèmes dans l'adaptation à l'écran d'un document sur la mythologie Songhay Zarma où un prêtre donne les sources du génie Tonnerre Dongo. Les obstacles pour matérialiser fidèlement ce document s'avèrent infranchissables. Aussi la réunion s'est basée sur de tels faits pour dégager quelques points dont :

La mise au point d'une politique logique pour l'exploitation des nouvelles technologies de l'information jusqu'ici insuffisamment exploitées dans le continent.

1. Pour ce faire, considérer la tradition orale comme une muse dans le domaine de l'audio-visuel
2. Réunir conjointement les experts scientifiques et les professionnels du cinéma
3. L'établissement d'un listing pour chaque centre acquis et des fonds pour financer ses projets audio-visuels.
4. Se former au cours de stages opérationnels avec des organisations compétentes.
5. Les réunions cycliques permettraient aux professionnels de l'audio-visuel de discuter les expériences et les innovations des uns et des autres.

Une réunion similaire sera organisée prochainement sous l'égide de l'UNICEF.

IV. Rapports interdisciplinaires

Dans le souci d'être méthodique, il convient de mettre en avant les traditions historiques ensuite s'intéresser à la littérature orale africaine. Mais les traditions historiques resteraient superficielles sans l'éclairage et la spécificité de la littérature orale africaine pour être exhaustive. Cette histoire fera appel à d'autres sources d'investigation tels l'archéologie, l'anthropologie, l'ethnologie et la musique. Même s'il y a la présence de traces écrites et d'éléments archéologiques, l'importance des grands acteurs dépositaires de l'histoire de toute la communauté est indéniable. A ce propos la vallée du Niger s'avère être un bon exemple vu l'existence de ses vestiges archéologiques. L'abondance des sources orales combinées aux traces écrites qui révèlent l'apogée du règne de grands royaumes.

1) La linguistique

Le travail collectif entre historiens et linguistes est fondamental dans la sauvegarde de la tradition orale.

Primo, il s'agit de mettre sur le même plan les langues révélant ainsi des pistes de recherches à travers les ressemblances, les dissemblances, les emprunts entre locuteurs.

Secundo, les mutations et l'intégration des mots étrangers font ressortir des informations utiles sur la progression de l'histoire, les mélanges et les populations, la voie des caravanes le commerce (routier), la religion et les mutations.

Tercio, la datation pourrait être renforcée au niveau des noms des personnes des localités. Toutes ces pistes de recherches ne doivent être négligées vu leur importance sur la restitution de l'histoire globale de l'Afrique. Pour ce faire un fil rouge a été dégagé en plus de la traduction.

- a) Il est nécessaire de recourir à la transcription des textes dans les langues nationales, puisque les textes gardent ainsi leur authenticité et pourraient de ce fait clarifier les nuances.
- b) Veiller à récolter entièrement le texte en gardant autant que possible son originalité (niveau de langues, néologismes...)
- c) Fidélité au niveau de la traduction, en étant le plus près possible du texte, en recourant aux normes de transcription ou innover en créant avec des travaux novateurs.
- d) Apporter un supplément d'informations renvoyant à la langue en commentant.

Si bien que ceux ^{qui} travaillent dans le domaine de la littérature orale doivent être des locuteurs avertis de la langue.

2) Ethnologie

Dans ce domaine, la maîtrise du milieu est incontournable pour recueillir la tradition orale d'un peuple et ajuster apporter des éléments de réponse sur la population étudiée. Les documents oraux retraçant l'histoire occultent l'organisation sociale, économique et religieux.

3) Archéologie

Les fouilles lèvent un coin de voile sur des mystères et entrent dans la restitution de la protohistoire de l'Afrique.

Boubacar Boris DIOP
LES TAMBOURS DE LA MEMOIRE
Editions Harmattan, 1990

1^{ERE} PARTIE

Le roman s'ouvre à l'annonce du décès de Fadel Sarr. Enigmatique personnage qui monopolise la trame du récit. L'auteur dévoile ses relations ambiguës avec son entourage, ses proches, Ismaïlia N'diaye, N'Della Sy, El Hadické Sarr, Deuguène sa mère, ses frères et sœurs (Badou et Aïda). Tous désolés, de l'étrange fascination que Fadel entretient avec un autre personnage Johanna Simento. Le tout ayant comme toile de fond l'atmosphère oppressante du climat politique installé par le major Adelezo et sa cour (Famille Niacolý et Madické Sarr) parce que avoir choisi Ismaïlia comme confident chargé de terminer l'affaire Fadel Sarr, au détriment de Badou qui paraît plus dur, le mieux forgé pour cette affaire le parfait révolutionnaire qui pourrait mener à bien cette histoire, qui semble plus apte et enclin à mener cette mission .

La preuve de l'instabilité chronique du pays sous le règne du Major Adelezo, c'est le climat entretenu d'oppression et de peur , et l'insoumission récurrente des gens de Wissombo dirigés par l'aveugle Boureïma, qui impose au Major Adelezo une longue guérilla. La gestion de cet ensemble fragile refusant la soumission ne lui laissait pas d'alternative dans le choix de sa méthode de gouvernement (frapper durement çà et là parmi les contestataires du régime et les exécutions sommaires parmi les insurgés de la résistance) cf. Les tribulations d'Ismaïlia N'Diaye sur le comportement devant les lettres posthumes de Fadel Sarr p.45 « Et pourtant si la police venait découvrir ces documents, je n'aurais même pas droit à un simulacre de procès : on me conduirait directement au peloton d'exécution. Le major Adelezo avait fait tuer des gens pour bien moins que ça ».

Durant tout le roman le major Adelezo ne prend pas la parole ou n'apparaît pas et pourtant le règne de la terreur instauré, tourmente le peuple, se glisse insidieusement au sein de la population. Cette présence imposée autour de laquelle gravitent des fidèles ou courtisans qui lui sont dévoués corps et âmes. Ces derniers (Député Niacolý El Hadji Madické Sarr) versent dans cette politique de spoliation et d'intrigues où tous les coups sont permis pour s'accrocher au pouvoir. Cette fois-ci avec le meurtre de Fadel Sarr, son fils, El Hadji Madické Sarr constate amèrement son impuissance devant les événements (cf. p 29) « l'impression qu'il avait eue, vivace encore et insupportable, que c'était lui au fond, Madické le grand El Hadji

Madické Sarr, qui avait raté sa vie ». Malgré toute sa grande influence le voilà victime à son tour du système. Malgré tous les gardes fous en matière de puissance occulte dont il s'était garanti (Modou, Fatim, Khoulé, Thiémoko le féticheur...). Ces derniers n'ont rien pu faire pour contre carrer les événements malheureux de Wissombo.

Pour les besoins de la fiction, B.B. Diop verse dans la création épique. Paul Drabo note à ce propos « un des traits constants de l'épopée tient à la liberté qu'elle prend avec le culte sacrosaint de l'exactitude historique. Cette liberté est probablement due à la défaillance de la mémoire qui gomme les détails nécessaires à l'historiographie et certainement à l'implication dans le récit d'un narrateur intra et homodiégétique gracieusement complaisant avec le héros de son terroir auquel il fait la part belle »¹. Sur l'identité des personnages et authenticité de leurs faits il y a beaucoup d'éléments qui jalonnent la vie d'Aliin Sitoé Jaata : elle a été domestique à Dakar, elle boitait, elle était prêtresse et son bàkiin s'appelle Baliba (Reine de la pluie), sa résistance aux colons français et enfin sa déportation. Dans la fiction le jeu de transformation et de déformation se vérifie dans la mesure où l'on rattache Aliin Sitoé à la rébellion.

2^{EME} PARTIE

Vraisemblance ou réalité ? L'auteur maintient le suspense quant à la lucidité de Fadel Sarr convaincu de sa propre vérité. C'est ainsi qu'il mènera une enquête sur Johana Simento son idole. Et pourtant Fadel ne la découvrira qu'avec l'aide de Badou son frère, qui lui fredonne de manière ramassée le chant de Johana Simento ; sous le regard réaliste de Badou qui en fait leur porte étendard (Dignité Indépendance). Quant à Fadel il s'approprie Johana Simento et mythifie le personnage. Il est dès lors soumis à l'emprise du magique et du sacré et il verse dans d'autres systèmes de croyance.

Le personnage se superpose à l'auteur. Et l'un comme l'autre applique à la notion de mythe des enquêtes sociologiques Boubacar B. Diop a longuement analysé la rumeur publique fondée sur la disparition de Aliin Sitoé Jaata son parcours depuis sa déportation... jusqu'à sa disparition (cf p 60) « les archives dans l'état actuel de nos informations, ferment hermétiquement leur bouche : conspiration du silence oblige ! Certains avancent qu'elle fut transférée (déportée ? Note de Fadel) au Gabon, d'autres au Congo, d'autres à Madagascar.

¹ Paul Drabo : Transcription, traduction intitulée Le baroud d'honneur de Mandjé Diarra entre El Hadj Omar : un cas d'épopée dynastique. Bamako 1998.

Respire-t-elle encore sous le vaste ciel ? Est-elle morte, est-elle vivante ? En tout cas il est fort significatif que le gouvernement réactionnaire du Sénégal n'ait pensé à aucun moment à la ramener - elle ou ses restes – dans sa terre natale, ni même à parler de ses hauts faits. »

Ainsi la littérature va donc reprendre, par divers jeux de transformation, de répétition, d'amplification, de déformation, l'histoire d'Aliin Sitoé obéissant comme le mythe à une certaine idéologie. Dans une tentative de reconstitution de cette histoire, l'auteur bascule lui aussi dans la manipulation. On ne fait plus la part des choses entre le mythe, la légende et l'histoire d'Aliin Sitoé. A cela s'ajoute le couple d'Ismaïlia et N'Della qui tentera d'achever l'œuvre de Fadel, par le biais du roman épistolaire. En effet, les lettres posthumes de Fadel Sarr relanceront la trame du récit. Un récit fort complexe car présentant tour à tour la conscience éclatée des personnages à travers les différents narrateurs (Fadel, Ismaïlia, Ndella, El Hadji Madické Sarr...)

A travers N'della l'auteur projette le mythe de la femme fatale, séductrice. Et à Johana elle porte l'emblème de la liberté, l'amazone la conquérante ténor de l'émancipation de la femme. Au delà de l'homme noir une perspective moderne qui bouleverse les normes réactionnaires.

El Hadji Madické Sarr qui est la figure de l'élite. Le mythe du pouvoir à l'image des politiciens des syndicalistes nous est présenté par ^{lui} entouré d'une cour toujours.

^{sont les} Quels méandres et rouages pour maintenir son poste ou graver les échelons ?

En revanche, il y a beaucoup d'éléments ~~autobiographiques~~ qui jalonnent le récit Aliin Sitoé a été domestique à Dakar, elle boitait, elle était prêtresse et son bakiin s'appelle Bâliba etc...(reine de la pluie) sa résistance aux français et enfin sa déportation etc.. .

3 ème partie

Le parcours initiatique de Fadel Sarr se termine tragiquement. Il se rend à Wissombo village mythique, fief de la reine Johana Simento. Les nombreuses incursions dans le passé permettent de faire des recoupements. Son long interrogatoire avec le commissaire Jacques Joseph Niakoly permettra de dénoncer les rigueurs du totalitarisme pratiqué : le major Adelezo et ses sbires (député Niakoly, le commissaire Niakoly, l'inspecteur Diarra, Ezzedine...). La famille Niakoly dans son obstination à faire le mal : ils traduisent le mythe de l'inquiétude individualiste, l'infini désir de dominer par tous les moyens (Types de comportements anti-modèles, tentations, ils se réfractent en une multitude de figures

historiques et modernes : les collabos, le despotisme des chefs de cantons, les tortionnaires des régimes totalitaires.)

Cet univers de violence s'oppose à l'atmosphère paisible de Wissombo où l'on a instauré un idéal de vie par la dramatisation rituelle et permanente de la vie de Johana Simento. Par ce processus, l'auteur adhère à l'analyse d'Eugène Enriquez [le mythe situe son action « Sur l'esprit !, » au niveau de l'opération mimétique (mimésis). Il a pour fonction de provoquer chez autrui « un processus de communication affective avec les actions dramatiques qui forment la matière du récit » donc de l'insérer dans un ordre et de l'inciter à des comportements en conformité (ou en réaction) avec ceux évoqués dans le récit. Ainsi le mythe essaie de souder la communauté autour du récit en provoquant une identification aux protagonistes du drame ; chacun étant pris dans le processus affectif pourra s'identifier aux autres membres et contribuer à la construction communautaire]². Cette réactualisation du mythe a pour but d'immortaliser Johana Simento et permet de l'élever au dessus du commun des mortels, à la hauteur des êtres exceptionnels cf « Johana Simento, reine du monde, nous t'attendions ! Et la voici surgie toute ruisselante des entrailles du temps et du Kwazékélé ! ».

Dans sa fiction l'auteur B.B. Diop semble légitimer la lutte des rebelles. Dans la mesure où ils s'insurgent contre l'arbitraire et le totalitarisme du régime du major Adelezo. En fait la réalité dépasse la fiction avec la lutte armée « car tous les frères ennemis ne sont pas des avatars de Caïn et d'Abel » cf les rapports de la famille Niakoly avec les gens de Wissombo.

A cela s'ajoute le drame familial (absence d'enfant) du couple N'Della et Ismaïlia qui se présente comme une tentative pour accrocher le réel face au monde magique de Wissombo.

² Eugène Enriquez in l'écrit du temps n° 11, 1986 « Destins de mythes » Minuit

Conclusion

La réflexion de MADELENAT semble résumer l'opposition entre mythe et littérature, puisque dans son interprétation : « les mythes apparaissent désormais comme les projections et les résolutions fantasmatiques des grands conflits psychiques qui opposent l'individu à lui-même, à sa famille et à son milieu ; ensemble de symboles organisés en séquences dynamiques [...] or, la littérature ressasse, elle aussi, les complexes où se noue la vie de la psyché, les figures des relations vitales essentielles ; il n'est donc pas étonnant que reparassent en elle les mythes, ces lignes de force de l'imaginaire, ces cristallisations des problèmes que pose notre être au monde »³.

Boubacar Boris Diop endosse ce rôle que lui assigne la littérature. Aussi ses investigations allient la fiction au mythe d'Aliin Sitoé. Elle devient dès lors une figure mythique, mais un mythe littéraire. En effet, Boubacar Boris Diop pose des questions de fond, en ce sens qu'il s'avère curieux qu'il n'y ait pas de récit mythique qui pourrait justifier les différents rites pratiqués par les femmes. Est-ce dû à l'hermétisme religieux dont s'entoure le joola ? (car dans ce domaine tout savoir est quasiment ésotérique). A cela, s'ajoute l'absence de griot dans cette société. Et dans cet ordre d'idée, comment en est-on arrivé à avoir des prêtresses, voire même des reines prêtresses ? (Aliin Sitoé Jaata, la reine Sibeth d'Oussouye...). Sur quoi s'est fondée cette autorité féminine qui a su émerger et dominer les hommes ?

³ D. MADELENAT, « Mythe et littérature », in J.-P. de BEAUMARCHAIS et alii, *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas, 1984

Louis Vincent Thomas, *Vie et Mort en Afrique*,
Ethnopsychologie – I, 1972

Deuxième Partie

RITES ET ATTITUDES

Dans ce chapitre, l'auteur évoque tous les aspects des rites funéraires aussi bien pour le défunt que pour son entourage. Il s'agit, premièrement de voir son fonctionnement et secundo le but ultime de ces rites qui permettent de transcender la mort. Mais notre propos portant sur le rôle de la femme lors des rites funéraires, nous nous attacherons à mettre en exergue sa participation et le symbolisme qu'elle véhicule lors de ces rites.

D'abord l'auteur considère la mort et tout ce qui l'accompagne comme un jeu théâtral, un drame où tous les membres ont un rôle et dont l'ampleur dépend de la notoriété du défunt. L'auteur convoque les travaux de Van Gennep et Hertz (qui ont mis en exergue trois moments et une classification en rites de marge et rites d'agrégation) et promet de les prendre en compte plus tard.

Il procède également à une description des rites en fonction de l'événement

Le schéma qu'il propose n'exclut pas la classification de Van Gennep et Hertz et comporte :

- Les rites de préparation qui est la plus importante en ce sens qu'il permet de prévenir les gens et de réunir le nécessaire.
- Les funérailles proprement dites
- Les rites d'achèvement pour canaliser l'éloignement du mort et restreindre la solitude des siens.
- Les rites de commémoration qui intègrent le culte des ancêtres et permet de tirer profit de la valence positive de la mort en dépassant la valence négative

En fonction aussi de leur durée et de leur localisation dans le temps qui dépend des us et coutumes des ethnies mais aussi du pouvoir économique des concernés.

La seule constante, souligne-t-il, dans toutes les ethnies est le rapport entre le rythme des rites et les différentes étapes que parcourt le défunt dans le réel.

1. Les acteurs et les spectateurs

Considérant les rites funéraires comme un jeu théâtral, il définit le jeu des acteurs et des spectateurs.

Le personnage principal est le mort qui focalise autour de lui toutes les actions du bain aux parures aussi bien pour le respect que la peur qu'il suscite.

- ◆ Le rôle de maître de cérémonie est joué par le patriarche ou le fils aîné qui assure le bon déroulement du rituel et entretient la mémoire du défunt
- ◆ Un consolateur auprès des épouses et des enfants du défunt est choisi du côté de la lignée maternelle.
- ◆ Les prêtres des grands autels claniques veillent au respect du rituel
- ◆ Le prêtre devin vient étudier les causes du décès
- ◆ Les maîtres de la parole pour faire les louanges du défunt
- ◆ Les maîtres de la musique et tous les autres produisant du son avec des instruments qui sont présents pour aider la famille du défunt à surmonter leur chagrin par le bruit de même que les pleureuses qui aussi jouent le même rôle.
- ◆ Les toiletteurs qui sont des proches du défunt sont souvent des femmes
- ◆ Les fossoyeurs et les fabricateurs de brancards, rôle assuré par les jeunes adultes
- ◆ L'annonceur qui est souvent l'aîné de la lignée maternelle ou paternelle
- ◆ Les masques même s'ils sont très rares
- ◆ Le remplaçant du défunt (substitut) qui reprend en les caricaturant ses faits et gestes.

« Le déroulement du rituel funéraire est subordonné au pouvoir gérontocratique, le conseil des anciens contrôlant tous les détails de la mise en scène » (p. 152)

- ◆ Les spectateurs eux aussi participent activement aux différentes activités (chants, danses, libations et repas communiels) même si leurs rôles ne sont pas circonscrits.

2. Les règles du jeu

Les funérailles considérés comme « rite - spectacle » sont un mélange de formalisme et de spontanéité (p. 153). La diversion et la purgation des émotions font partie des règles tacites des funérailles. Aussi le désordre qui semble régner lors des funérailles est une mise en scène du chaos originel et symbolise une expiation des sentiments. Un comportement contraire s'observe dans d'autres cas où on occulte l'anxiété et la peine par la raillerie et un comportement jovial. Il est impératif d'observer scrupuleusement le code des funérailles sous peine d'attirer des conséquences fâcheuses (pays diola).

En revanche, les périodes fastes correspondent à l'approbation et la récompense des morts. La représentation du rituel funéraire restitue la cérémonie des événements mythique d'où sa particularité de rite fixe. Il convient à la gérontocratie, aux devins, d'en préserver et viabiliser l'existence. Comme le non respect de ces codes établis provoque des sanctions, il est préférable d'accorder à tout défunt l'honneur qui lui est dû. Il s'avère urgent d'assister aux cérémonies funéraires et de s'y impliquer, puisqu'un manquement lors du rituel peut-être perçu comme une révolte et générer des sanctions.

3. Les relations dans l'espace

Dans l'enchaînement des rites funéraires, le repérage de l'espace est très important : le choix des lieux, l'espace du mort, les mouvements et déplacements.

3.1. Le choix des lieux

Les rites funéraires équivalent à des changements comme les rites de naissance ou les rites d'initiation. Si bien que ce passage est matérialisé par le changement de lieux de manière symbolique.

Comme au théâtre, le décor des rites funéraires est un cadre familier (le village, la concession, la maison mortuaire).

La toilette du mort, constitue l'acte premier, et traduit une distanciation d'avec le mort. Cette toilette se fait devant la maison, dans la maison, au pied d'un arbre, ou au milieu de la concession, etc.

Si les funérailles ont de l'ampleur, elles nécessitent plus d'acteurs et de moyens donc elles débutent sur la place principale ou dans la concession ; au cas où ces lieux ne peuvent contenir les acteurs, ils s'égaillent par rapport aux lieux de culte dans le village.

3.2 L'espace du mort

Suivant l'importance du défunt et du code funéraire, de l'ethnie concernée, le défunt adoptera telle ou telle position, le placement du corps en direction droite ou gauche, en suivant les quatre points cardinaux ; restent déterminant.

4. Mouvement et déplacement

Le va-et-vient et les mouvements lents ou brusques de l'ensemble civière-porteurs-cadavre se produisent lors de l'interrogatoire du mort,. La tradition est mise en exergue au cours du déplacement du cadavre entre la maison, le lieu d'exposition, les divers endroits du village jusqu'au cimetière. La saisie globale de ce langage codifié dans les déplacements et manœuvres n'est pas aisée. A cela s'ajoute l'escapade de la dépouille-porteur qui revêt plusieurs sens selon les ethnies. A travers ce trajectoire jalonné d'embûches se profile la recherche poussée de la continuité tandis qu'une trajectoire linéaire et segmentée constitue la rupture et la monotonie. C'est cela qu'on cherche à éviter.

5. Objets et accessoires funéraires

Dans ce jeu théâtral, le cadavre est à la fois acteur et objet. Il est l'objet autour duquel tourne tout le rituel. Il permet aux anciens de réaffirmer les fondements même de la société. Les sacrifices consentis ont assurément deux rôles :

- ◆ Montrer le rang social du défunt
- ◆ A travers le sang répandu le défunt obtient un laissez-passer à son âme. La viande favorisera de grandes festivités.

Par ailleurs, tous ces objets rituels concourent à la mise en place du décor. Parmi les objets où l'on retrouve des pagnes, des récipients, des supports, certains ont une fonction de repérage et d'ostentation. Par contre les objets comme les amulettes, les piquants de porc-épic etc. ont un pouvoir de protection et de conjuration de la mort. A l'opposé de ces préjugés liés à la mort,

certaines objets donnés pour le viatique du défunt représentent des cadeaux facilitant la route pour l'au-delà.

L'exposition de tous ces objets du défunt est muable et peut déterminer la suite du rituel pour compenser la perte que représente la mort et honorer le défunt.

Au cours des actions, les cendres sont usitées et présentent une dualité de valeurs. En ce sens que c'est le signe de l'anéantissement et de la mort et d'autre part, c'est le signe de la purification (action bienfaisante du feu).

Certains objets funéraires sont destinés à l'autel des ancêtres, de statuettes à l'occurrence ; elles ont une fonction commutative puisqu'elles sont le substitut du mort et à cet effet sont exposées à l'autel des ancêtres.

6. Le fond sonore

Quoique antithétiques, le silence et le cri expriment le désarroi devant la mort. Ces deux comportements sont motivés par des préjugés et croyances liés à la mort : le silence s'accompagne d'une série d'interdits, et les cris traduisent l'horreur. Bien que le bruit soit imprévisible dans les funérailles, il se retrouve dans les claquements de mains, son de trompe, coups de feu, tambours, sonnaillles et castagnettes. Il a pour fonction d'assurer la continuité de la vie à travers l'agitation par ailleurs, il est à noter que les chants funéraires sont des chants de guerre dans beaucoup d'ethnies. Même les danses mimées par les jeunes gens sont l'évocation d'une scène de bataille.

7. Quelques conduites symboliques

Dans le rituel funéraire, la purification est importante. Selon les systèmes de croyance, l'impureté s'avère contagieuse avec le mort : le défunt d'abord, ensuite ses objets personnels, ceux qui ont servi lors des rites funéraires, les toiletteurs, porteurs et fossoyeurs, les lieux, les deuilleurs, le conjoint etc.. Pour la purification du défunt, la manière et les moyens sont nombreux : lavage, frottement, aspersion, rasage et balayage sont les plus utilisés. Ainsi que l'eau, le feu et le sable.

La toilette ne concerne pas seulement le défunt, mais aussi tous ceux qui l'ont touché. Ce sera au moyen d'eau, de lotion à base d'espèces de végétaux etc.. En plus de sa fonction de protection, la purification restaure l'équilibre des forces vitales selon la mentalité.

8. L'ostentation et l'économie quaternaire

Le déploiement de tout un faste lors des cérémonies funéraires n'obéit pas seulement à une visée ostentatoire, mais répond aussi à un désir d'affirmation de soi. Il n'est pas rare de voir une mobilisation spontanée de tout un lignage pour honorer leur défunt surtout (s'il s'agit d'un patriarche). C'est cela qu'on a appelé l'économie quaternaire. Ces sacrifices ont une fonction religieuse : celle de communier avec le défunt, de le fêter, celle de valorisation aussi aux yeux de la communauté.

9. La destruction symbole de mort

Dans le but de conjurer tout phénomène de hantise, de contagion, de persécution, s'enclenchent des actions destructrices. Destruction des objets du défunt dans certaines ethnies ou ceux appartenant à la veuve ou aux deuilés.

- La dérision et l'inversion

Cela participe à minimiser l'événement. Dès lors, plus question de réprimer ou de maîtriser ses émotions. On adopte à cet effet des attitudes inattendues, on ne se refuse rien : transgression des interdits sexuels à travers des scènes mimées. Dans la mise en scène par l'inversion, on traduit le bouleversement de l'ordre de la vie par exemple, l'usage de la main gauche généralement réprouvé parce que impure est admis. Donc le rituel de l'inversion fonctionne comme une thérapie en extirpant le trop plein. A cet effet, le sacré devient une réponse aux fantasmes les plus profonds de l'inconscient collectif.

10. La violence réelle ou jouée

Qu'elle soit mise en scène ou réelle, la violence est aussi présente lors des funérailles. A travers la violence, on réaffirme les fondements même de la société. Le désordre suscité par la mort restaure le chaos originel. Il permet aux groupes de mesurer les capacités d'énergie inhibées depuis fort longtemps. Cette libération des énergies emmagasinées présente un visage sympathique de la mort maîtrisée et féconde. Aussi certains rites replacent les funérailles dans un contexte de bataille rangée à travers l'exécution des chants de guerre, des danses guerrières... Le défunt prend part à cette démonstration de force comme acteur. Dans ce contexte, l'écoulement du sang assure la fécondité puisque le sang est assimilé au ruissellement de la pluie.

En définitive, la mise en scène de la violence et de la sexualité libres permet à cette communauté de réactualiser la genèse.

11. Un théâtre à tonalité variable

Lors des funérailles, l'atmosphère peut être gaie, sinistre, angoissante ou empreinte de la vindicte populaire. Les funérailles d'un vieillard riche sont fêtées de manière prestigieuse parce qu'étant une bonne mort. En revanche les sorciers, les infanticides, les régicides, les êtres jugés dangereux et dépravés vont susciter l'ire. Ils seront sanctionnés par un enterrement sommaire ou n'auront pas de sépulture car abandonnés aux chacals après des insultes et des mutilations. Il y a aussi les tués, les accidentés, les suicidés appelés morts de sang, considérés comme de mauvais morts. On abrège le rituel de ces morts, et la cérémonie est beaucoup plus sobre, car plus intime.

Quant aux funérailles du roi, elles sont spéciales, puisqu'il s'agit d'une mort mythifiée. En effet, le roi se donne la mort ou il est tué par son entourage. Une façon de nier, de maîtriser, de défier la mort puisque la pérennité de l'institution qu'il représente est en contradiction avec sa mort. Alors ses funérailles sont marquées par la violence dirigée contre l'homme-roi. Cette violence est politique et marque l'avènement d'un nouvel ordre. Ainsi l'immortalité de l'institution est viabilisée de cette manière.

12. Le devenir du cadavre

La plupart du temps, il est fréquent d'inhumer les défunts en Afrique. A quelques exceptions près, on observe des momifications, des manducations, ou abandon à l'air libre. Le culte des morts est essentiel, on y procède par des sacrifices sur l'autel des ancêtres. Le fait d'honorer les tombes est beaucoup moins répandu puisque les éléments permettent d'offrir des libations au mort ne s'y trouvent pas.

Par ailleurs les rites de commémoration appelés secondes funérailles subsistent. C'est un événement signifiant la clôture du deuil. certains célèbrent la commémoration en exhumant le corps. A cet effet, des reliques sont relevés et vont orner l'autel des ancêtres. D'autres prélèvent des ossements, signe d'ancestralité et de pérennisation en guise de reliques. On observe aussi des cas de réinhumation des restes qui constituent de secondes obsèques.

13. La Femme dans le Rituel Funéraire

Selon la conception on estime que la mort est un voyage effectué par le défunt au village des ancêtres. Si c'est un homme il fera trois jours de route et une femme en mettrait quatre. Dans le rituel funéraire les femmes jouent comme partition le rôle de pleureuses (rarement des professionnelles) et le rôle de toiletteuses. Par la mise en parallèle du défunt avec le nouveau-né, on assimile ainsi cette mort à une naissance dans l'au-delà. Pour la purification on a souvent recours aux femmes lors du toilettage du mort. Une femme proche du défunt le maintient dans son giron en le soutenant ; les autres l'assistent en aspergeant à grande eau le défunt. Elles ne rechignent pas devant la tâche allant même jusqu'à évacuer les matières fécales du défunt. Dans le choix des lieux, on enterre en des lieux secrets la femme malchanceuse qui a perdu ses enfants et la femme morte en couche. Il y a une atmosphère oppressante chez les villageois à l'enterrement de la femme enceinte. En effet, le rituel macabre qui précède l'inhumation met les villageois en marge. Seules les femmes stériles poussent des cris pour annoncer la mort. Ensuite, on extirpe le fœtus et on abrège le cérémonial de l'inhumation, confié aux soins d'un homme appelé « sarino » (traite les morts sinistres).

En ce qui concerne l'orientation du cadavre de nombreuses ethnies ne font pas de différenciation sexuelle. En revanche, celles qui déterminent la posture du cadavre par rapport au sexe, la rattache généralement au mythe de l'antériorité de la femme. Dans les mouvements et déplacements, il y a la trajectoire du défunt entre le lieu de la toilette et la place publique, trois étapes pour un homme et quatre pour une femme. Pour le fond sonore nous avons dit tantôt que c'était aux femmes qu'était dévolu le rôle de pleureuses. Elles sont autorisées à pousser des cris déchirants à des moments bien précis (déplacement du mort, l'entrée d'un hôte de marque...). Elles peuvent mêler aux pleurs des cris, sortes de you you pour exhorter les chanteurs et neutraliser les cris lugubres des masques qui sont des cris de mort. Porter le deuil équivaut à un signe de compassion. C'est ainsi que la veuve cassera ses bijoux après trente trois jours de pénible veuvage pour matérialiser sa peine à la mort de son mari. Dans d'autres coutumes, il revient à la fille du défunt d'extérioriser ce qu'elle vit. Elle marque la séparation brutale avec le défunt en faisant passer unealebasse contenant un œuf par-dessus la tête de celui-ci jusqu'à trois, quatre fois, puis elle jette le tout par terre. Par cette destruction, elle marque la renaissance dans l'ancestralité. Concernant la dérision, les femmes tournent en ridicule le mort quand un

prêtre dogon vient à mourir. Elles miment les danses des masques réservées aux hommes rappelant par là le statut ambivalent du prêtre (femme et terre) : fécond et stérile. Au cours du rituel funéraire, l'inversion et la dérision, sont mimées par deux personnages, assurant les substituts du mort (le Moro Naba). Le manichéisme des deux personnages, interprète la dualité du bien et du mal incarnée par la fille de l'empereur et son fils ou petit-fils. Sa fille assure le rôle positif vêtue des habits d'apparat, elle symbolise l'interrègne, la continuité. L'autre personnage est l'anti-souverain, marquant la mort et la rupture de l'ordre.

CONCLUSION

A travers les rites funéraires, se profile les activités dévolues à la femme. Une multitude d'attitudes replacent et reconstituent l'image de la femme profondément gravée dans la mémoire collective. Élément central incontournable du rituel, elle se présente sous certains aspects comme une victime ou une marginale.

Résumé de la morphologie du conte de Vladimir Propp.

Traduit du russe par Marguerite Derrida

1) Etat des lieux ou historique de l'étude du conte.

Dès l'entame de son propos, Propp bat en brèche, à travers l'historique les différentes typologies du conte existantes depuis que les recherches ont commencé. Il en inventoriait trois : les contes merveilleux, les contes des mœurs et les contes des animaux (cf. P. 12).

Propp montre les limites des typologies ou s'y appuie pour développer

- La typologie de W. Wundt (cf. P. 14) les divise en contes fables mythologiques, contes merveilleux purs, fables purs sur les animaux, contes « sur l'origine », contes et fables humoristiques.
- La typologie de Volkov (P. 15) a séparé la structure du conte en s'appuyant sur les sujets (quinze sujets au total)
- L'index de Aarne a classifié les contes par numéro. Selon Propp, cette numérotation n'obéit à aucune logique, aucun principe.
- Veselovski quant à lui parle de motif, tournant vers la classification qu'il propose.
- Bédier détermine dans le conte des valeurs variables et des valeurs constantes qu'il nomme éléments, mais se perd dans la représentation et l'isolement de ces éléments.

Veselovski et Bédier renforcent la conviction de Propp sur l'impérieuse nécessité d'approfondir l'étude du conte avec une attention particulière sur la classification.

2) Méthode et matière.

A partir d'exemples, Propp pose la notion de valeurs constantes et valeurs variables. Il s'appesantit sur les valeurs constantes que sont les actions des personnages ou leurs fonctions à partir desquelles il fonde toute sa recherche et sa démarche : « la question de savoir ce que font les personnages est seule importante » (P. 29)

3) Il définit les fonctions

1. Un nombre limité de personnages remplissant des fonctions simples que l'on retrouve dans tous les contes.
2. Le nombre restreint des fonctions pour le conte merveilleux.
3. Il y a le même ordre d'enchaînement des fonctions.
4. Les contes merveilleux conservent la même typologie dans leur organisation.

Fonctions des personnages

Les contes merveilleux débutent par la présentation d'une situation initiale, suivie des fonctions suivantes :

1. L'éloignement : le héros s'éloigne de chez lui ; ou bien un membre de sa famille s'en va.
2. L'interdiction : quelque chose est interdit au héros ;
3. L'infraction : l'interdiction est transgressée quand le héros fait malgré tout ce qu'on lui interdit
4. L'agresseur essaye d'obtenir des renseignements : c'est l'interrogation de l'opposant qui demande des renseignements sur le héros.
5. L'information : l'agresseur obtient des informations sur ce qu'il cherche, sur sa victime.
6. La tromperie : les opposants du héros essaient de le tromper
7. La complicité : la victime se laisse tromper et l'ennemi obtient son accord par la violence, la menace ou la duplicité.
8. Le méfait : c'est la conséquence néfaste de l'action nuisible du ravisseur qui supprime l'auxiliaire magique ou fait disparaître sa victime.

- Le manque : il manque quelque chose à l'un des membres de la famille. C'est pour réparer ce manque qu'il va se lancer dans les aventures qui suivent. Il n'est pas aisé de faire la répartition des faits. Mais l'identification du manque pourrait être un facteur déterminant.

9. La médiation ou le moment de transition : c'est le moment où le héros se trouve dans une situation de quêteur ou de victime.
10. Le début de l'action contraire : le héros quêteur accepte ou décide d'agir.
11. Le départ : le héros quitte sa maison et rencontre le donateur.
12. La première fonction du donateur est de faire passer une épreuve au héros : cette épreuve le prépare à la réception d'un objet ou d'un auxiliaire magique.
13. Le héros réagit aux actions du futur donateur. La réaction peut être positive ou négative.
14. L'objet magique est mis à la disposition du héros. Sa réception s'accompagne de l'octroi de qualités magiques.

Propp répertorie 29 fonctions et montre leur importance dans la définition du conte. Après les considérations sur les différentes fonctions, Propp propose une définition du héros : « le héros du conte merveilleux est ou bien le personnage qui souffre directement de l'action de l'agresseur au moment où se noue l'intrigue (ou qui ressent un manque) ou bien le personnage qui accepte de réparer le malheur ou de répondre au besoin d'un autre personnage pourvu d'un objet magique (ou d'un auxiliaire magique) et qui s'en sert (on l'utilise comme un serviteur). (P. 62-63)

Ensuite il revient à l'énumération des fonctions :

15. Le déplacement du héros dans l'espace entre deux royaumes, voyage avec un guide. Le voyage s'effectue par voie magique soit dans les hauteurs, les profondeurs, ou à une distance très lointaine.
16. Le combat : le héros et son agresseur s'affrontent. Il se bat contre un de ses opposants.
17. La marque : le héros est blessé et reçoit une marque au corps.
18. La victoire : l'agresseur est vaincu par ruse ou après s'être mesuré au héros.
19. La réparation : le méfait initial est réparé ou le manque comblé. Le héros a obtenu ce qu'il désirait obtenir de l'objet de la quête.
20. Le retour : le héros revient, il rentre chez lui.

21. La poursuite : le héros est poursuivi par les alliés de l'opposant (ses opposants)
22. Le secours : soit le héros est secouru par des adjuvants soit il se transforme pour échapper à ses opposants ou il se cache.
23. Arrivée incognito : le héros arrive chez lui ou dans une contrée sans se faire reconnaître.
24. Les prétentions mensongères : un faux héros fait valoir des prétentions mensongères.
25. La tâche difficile : on propose au héros une tâche difficile. Epreuve du manger et du boire, épreuve du feu, épreuve des devinettes, épreuve du choix, épreuve de force, d'adresse, et de courage, épreuve de patience, épreuve de fabrication.
26. La tâche est accomplie : le héros surmonte l'épreuve.
27. La reconnaissance : le héros réussit à se faire reconnaître des siens grâce à une marque.
28. La découverte : le faux héros ou l'agresseur, le méchant est démasqué. A travers une narration on rétablit la vérité, ou l'agresseur par mégarde se dénonce.
29. La transfiguration : le héros reçoit une nouvelle apparence par le concours de la magie.
30. Le faux héros ou agresseur est puni : la punition, l'agresseur est sanctionné.
31. Le mariage : le héros se marie et monte sur le trône.

Propp en arrive à coupler les fonctions ou à les grouper. Il note la pertinence des fonctions qui peuvent être appliquées à un certain nombre de contes, ainsi que leur enchaînement qui détermine la cohérence du conte. Enfin il propose ce modèle type de fonction pour définir et comparer les contes.

4) Les assimilations. La double signification morphologique de la même fonction.

Cependant Propp met en garde contre toute tentative de prendre pour essentiel, la manière dont sont remplies les fonctions. Il propose deux conditions, d'abord il y a une mise à l'épreuve quand l'accomplissement d'une tâche est suivi de la réception d'un objet. Tandis que la tâche difficile est nécessairement suivie de la réception de la fiancée et le mariage.

Donc on peut voir dans une même fonction, plusieurs significations et vice versa. Aussi a-t-on la possibilité d'avoir des fonctions assimilables. Comme regrouper les éléments du nœud de

l'intrigue en considérant toutes tâches suivies par la quête. Ensuite sera tenue telle une mise à l'épreuve toutes les tâches difficiles liées au mariage ou non.

Un cas similaire à l'assimilation c'est : la double morphologie de la même fonction. Une telle conception des fonctions fait qu'elles ont une action déterminante entre elles ; de plus, les mêmes formes s'appliquent à des fonctions différentes.

5) Quelques autres éléments du conte.

a) Les éléments auxiliaires servant de liaisons entre les fonctions. La disposition des fonctions n'est pas toujours immédiate.

b) Éléments qui favorisent le triplement

C'est la présentation dans le conte de certains attributs triplés ; le couplage ou le regroupement des fonctions (séquences entières).

c) Motivations

On cherche à comprendre ce qui incite les personnages à agir.

Le déroulement de l'intrigue détermine en grande partie les actions des personnages du milieu du conte. Quant à la fonction primaire et essentielle, le méfait ou le préjudice, elle exige quelque motivation supplémentaire. Le manque se substitue au méfait s'il n'apparaît dans les contes. C'est ainsi que le manque devient la première fonction et déclenche l'envoi ou la quête. Il y a des cas où la réalisation du manque se fait de manière inopinée : l'objet du manque se montre au héros sans le savoir, ou se découvre à travers une certaine image (portrait, récit). La manifestation du manque peut se faire par le biais des personnages médiateurs. Parfois le manque peut relever de la fiction, alors il est remplacé par l'envoi.

6) Répartition des fonctions entre les personnages.

A travers cette répartition nous constatons le regroupement de certaines fonctions qui s'étendent aux personnages. Le domaine d'action de l'agresseur ou du méchant s'étend aux fonctions suivantes :

- Le méfait
- Le combat et les autres formes de lutte contre le héros

Le domaine d'action du donateur ou pourvoyeur comprend les fonctions suivantes :

- La préparation de la transmission de l'objet magique.
- La mise à la disposition du héros de l'objet magique.

Le domaine d'action de l'auxiliaire s'étend aux fonctions telles que :

- Le déplacement du héros dans l'espace
- La réparation du méfait ou du manque

Le domaine d'action de la princesse comprend les actions comme :

- La demande d'accomplir des tâches difficiles.
- L'imposition d'une marque
- La découverte du faux héros
- La reconnaissance du second agresseur
- Le mariage

Le domaine d'action du mandateur comprend cette fonction :

- L'envoi du héros

Le domaine d'action du héros s'étend aux fonctions suivantes :

- Le départ en vue de la quête
- La réaction aux exigences du donateur
- Le mariage

Le domaine d'action du faux héros comprend aussi :

- Le départ en vue de la quête
- La réaction aux exigences du donateur, toujours négative
- Les prétentions mensongères

Au total on compte sept personnages dans le conte. On pourrait trouver une réponse dans la distribution des fonctions en considérant les domaines d'action entre les personnages puisque il y a une relation entre les fonctions et les personnages en proposant une répartition des tâches et des actions. Pour ce faire, il existe trois cas :

1. L'adéquation entre le personnage et la sphère d'action
2. L'occupation de plusieurs sphères d'action par un personnage, il cumule ainsi les fonctions.
3. Le cas contraire avec une seule sphère d'action qui se divise entre plusieurs personnages.

Dans les différentes manières d'inclure de nouveaux personnages dans le cours de l'action, on présente en général le mandateur, le héros, le faux héros, la princesse au niveau de la situation initiale. Il arrive parfois que tous les personnages soient introduits dans la situation initiale. Comme le donateur, l'auxiliaire et l'agresseur, antagoniste du héros peuvent être présentés dans la situation initiale.

Les attributs des personnages et leur signification.

L'étude porte sur deux axes. Les auteurs des actions et ces actions elles-mêmes par ailleurs le conte s'inspire de la religion traditionnelle. Cette influence subit des modifications au cours du temps si bien qu'on assiste au foisonnement de toutes les variétés du conte. Pour en revenir aux attributs des personnages trois rubriques y sont essentielles :

- Aspect et nomenclature
- Particularités de l'entrée en scène
- Habitat

7) Le conte comme totalité

a) La combinaison des contes

On pourrait étudier le découpage d'un texte selon ses parties constitutives. Ses parties essentielles pour le conte merveilleux débute par un méfait ou un manque ; transite par les fonctions intermédiaires pour aboutir au mariage, ou d'autres fonctions utilisées comme dénouement : la fonction terminale peut être la récompense. Le déploiement de toute fonction s'appelle séquence.

Il convient dès lors de voir l'organisation des séquences entre elles, leur interpénétration et leur domaine d'action :

- L'ordre chronologique normal ; les séquences se suivent.
- L'ordre chronologique est bouleversé : interruption par une séquence épisodique.
- L'ordre chronologique se complexifie avec l'interruption de l'épisode.
- La possibilité de rencontrer deux méfaits qui suppose alors deux réparations
- La possibilité de voir deux séquences ayant la même fin
- La possibilité d'avoir deux héros quêteurs qui ont un code commun à travers l'objet signalisateur.

Le problème de classification.

Avec le problème de la classification on opposera les différentes conclusions selon les propriétés structurelles. On voit la structure fixe du conte merveilleux permet d'en préciser le contenu.

- Avec l'enchaînement constant des fonctions dans les contes merveilleux.
- La permanence ou l'absence de certaines fonctions.

En revanche, au regard de nos conclusions, nous constatons que le problème de classification devient ardu, du moment qu'il y a incompatibilité entre les sept fonctions essentielles du conte merveilleux. Donc la totalité de ces fonctions ne se retrouve pas dans les contes. Si bien que pour chaque conte donné, on remarque que le schéma de base est incomplet. Or l'absence de ces fonctions n'influe aucunement sur les structures du conte, puisque les autres fonctions sont maintenues.

Si la parenté morphologique restreinte entre les contes s'avère juste, alors l'étude du conte ne peut être envisagée séparément des autres contes, ni sur le plan structurel, ni sur le plan de sa genèse.

Conclusion

Les conclusions de Propp paraissent révélatrices mais Veselovski l'a auparavant abordé de manière intuitive. Il apparaît nettement, comme le dit Propp que : « Il est bien entendu qu'une étude de cette espèce ne peut se limiter au conte. La plupart des éléments qui le composent remontent à tel ou tel fait archaïque, se rattachant aux normes, à la culture, à la religion, etc... à une réalité qu'il faut retrouver pour établir les comparaisons nécessaires ». De ce point de vue, l'étude portant sur les berceuses issues des contes ne peut pas déroger à cette réflexion. D'où l'importance que revêt pour nous la morphologie des contes.

BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE

COMMENTAIRE DE CINQ ARTICLES

DUPIRE (Marguerite), « Une morale féminine ? Chants funéraires sereer ndut (Sénégal) », in Femmes plurielles Les représentations des femmes : discours, normes et conduites, Paris 1999.

JOURNET (Odile), « Demain les femmes ? », in Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée, Paris Karthala, 1994.

ALAGOA (E. J.), « Le chant et l'histoire », in *La tradition orale*, Celtho, Niamey, 1972.

THOMAS (Louis Vincent), « Les Diola d'antan », Novembre 1993, in Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée, Paris Karthala, 1994.

SYLLA (Abou), « Mutilations sexuelles et féminité », in Ethiopiques, Revue trimestrielle de culture négro africaine, 2ème Trim. 1987.

Marguerite Dupire

Femmes plurielles

Les représentations des femmes :
discours, normes et conduites

« Une morale féminine ?
Chants funéraires sereer ndut (Sénégal) »

L'analyse débute par une interrogation sur les jugements moraux attribués aux femmes. Y a-t-il une part d'exagération ou de réalisme dans l'observance de la tradition selon la vision féministe ?

A travers les moqueries, les contes, les chants et les scènes mimées, on légitime les règles permettant aux uns et aux autres de s'auto corriger. A cela, s'ajoute cette classe jugée inférieure ou égale qui rétablit le bon ordre et joue en quelque sorte le rôle de bouffon et fou du roi.

Les chants et leur contenu

Les chants féminins viennent à point nommé pour clarifier les normes et conduites idéales que doivent incarner les hommes et femmes ndut. Seules les femmes âgées officient dans les veillées et apostrophent ou congratulent leurs défunts. Selon l'inspiration du moment, les chanteuses, souvent proches, chantent pour le parent défunt et font devant lui sa veillée mortuaire jusqu'au lendemain, jour de l'enterrement.

1) Destinataires des chants

Les premières cibles de ces chants funéraires concernent les parents de la lignée maternelle et sont de la même classe d'âge ou de classe d'âge supérieure (mère et oncle maternels). Viennent après les maris au détriment des chefs de matrilignage souvent amis pourtant proches de la chanteuse. Cela résulte de la gestion de cette société matrilineaire et virilocale puisque la femme n'est entourée que des parents de son mari. L'analyse considère la sensibilité mise en exergue dans le chant : charge émotionnelle positive, négative, ou neutre parfois.

2) L'analyse du contenu des chants

Le contenu de ces chants joue en quelque sorte le rôle de catharsis dans les relations cordiales ou belliqueuses entre les membres de la communauté (famille, lignage, clan). Lors de cet événement, les chanteuses en profitent pour mettre à jour l'antagonisme entre les deux systèmes d'organisation que sont la société matrilineaire et la résidence virilocale. Des thèmes sur la controverse autour de l'emploi des terres collectives ou les contestations des successions d'offices et à des responsabilités lignagères sont abordés. Il y a aussi l'évocation des conflits familiaux entre le chef de famille et ses fils qui vivent sous sa dépendance, habitant avec lui dans la concession et entretenant ses terres. Malgré la part d'improvisation, ces chants s'imposent du fait de leur répétition dans d'autres circonstances similaires, ou à des réunions improvisées. Ces moments permettent une purgation des émotions pour les conflits locaux abordés sans détour ni hypocrisie. Ces chants deviennent un patrimoine pour la postérité et leur tonalité affective est dense. Voici une présentation de ce répertoire qui, sans son contexte, resterait opaque.

Ce bref survol rend compte de l'idéal humain préconisé dans ces chants. C'est le moment d'étaler aussi le vécu du défunt en témoignant de ses vertus « doux » s'il adhère aux normes réactionnaires et de son caractère difficile « amer » dans le cas échéant. On attend d'un homme qu'il soit un travailleur acharné et prévoyant mais pouvant faire volte face devant une diffamation de sorcellerie ses neveux et lui. Quant au chef de lignage, détenteur et gérant du troupeau lignager, il doit s'investir pour sa rentabilité. Ce troupeau sera une garantie en cas de coup dur, mais constitue aussi un cheptel qui servira lors des funérailles d'un des membres adultes du lignage. Le chef de lignage se doit d'être clément et de répartir ce patrimoine commun aux siens. Il appartient à tout homme marié d'être galant envers les sœurs utérines de son épouse qui sont ses potentielles épouses en cas de lévirat puisqu'un mariage scelle les deux lignages à vie.

Dans cette société matrilineaire, la femme est le focus. Ses enfants sont des liens du matrilignage. Sur le plan économique elle s'adonne à l'agriculture (haricots) mais à l'occasion, se procure du bétail avec ses économies ou avec l'assistance de ses enfants, et contribuera même aux funérailles en offrant un bœuf. Maîtresse de maison accomplie, elle s'adonne parfaitement aux différentes tâches et élargit même ses compétences maternelles en prenant soin d'autres enfants. Elle assure pleinement ce rôle de mère même devant la mort. Les tares que peuvent lui reprocher ses semblables sont : Bavardage, calomnie, prodigalité et lâcheté.

Le regard masculin sur les femmes est teinté de machisme avec la réclamation masculine du rôle de procréation dans la représentativité sociale. Cette réclamation trouve son pendant avec l'occupation exclusive de l'autorité génératrice de leur sœur par le frère et les aînés du matrilineage. En revanche, le père ndut, qui s'est acquitté du dédommagement matrimonial, donne à son enfant son patronyme. Mais c'est le cas contraire s'il conteste sa paternité. Aujourd'hui, les jeunes ont de plus en plus recours au test de paternité pour revendiquer ou nier leur droit à la parenté biologique.

Dans les chansons, l'appellation métaphorique de « mère du tas de mil » attribuée à l'oncle maternel, ou à l'aîné du lignage s'adresse en réalité à l'aînée des femmes fécondes du lignage. La gestion concomitante des biens entre les femmes mariées, le chef du matrilineage et leurs enfants, rend compte de la réussite sociale.

Sur le plan pragmatique, les hommes sont férus de femmes fortes, entreprenantes, des cheftaines de classes d'âge beaucoup plus libérales que maternelles.

Sexe et gérontocratie

Proches parentes du défunt, les femmes du quatrième et dernier échelon d'âge organisent la veillée funéraire. La comparaison des rôles entre les vieilles personnes des deux sexes et du même échelon fait ressortir les normes sociales hiérarchiques. Dans l'organisation des villages de Thiès, le conseil du village comprend quatre grades ou échelons ABCD. Des règles très précises permettent de gérer les échelons. L'organisation communautaire permet l'intégration de filles et garçons par leur classe d'âge d'origine. De plus, à l'organisation, s'ajoutent les systèmes communautaires de matrilinearité et de virilocalité. Au niveau sociopolitique, le pouvoir des anciens est régulé par la succession de chef prêtre et de devin.

Il revient à la femme mariée de s'adapter au type d'organisation du village de son époux. Assimilée par l'organisation trouvée sur place, son intégration est si complète que plus tard, elle sera enterrée dans ce village d'adoption. Les critères de promotion sociale seront la maternité pour les femmes et les fiançailles pour l'homme, aidé de sa maman. Deux critères de promotion émergent :

- ♦ l'un en rapport à la classe d'âge
- ♦ l'autre en rapport à la procréation

Au niveau des deux sexes les critères opérationnels s'exercent sur l'âge pour la femme et sur le statut pour l'homme. Ce schéma d'évolution se présente symétrique et inversée.

Les principes secondaires de promotion ne sont pas concrets pour les femmes. Ainsi, pour les hommes, il faut être héritier d'un chef de lignage, être chef de lignage, ou avoir un camarade de sa classe d'âge ayant ce statut pour monter dans les troisième et quatrième échelons et être aussi des générations des grands-pères et arrière-grands-pères. Pour les femmes, c'est en théorie par le critère statutaire. Il faut être héritière d'une cheftaine de lignage où être cheftaine de lignage. C'est la gradation de la vie génésique dans le mariage qui conditionne la progression de bas en haut. Les femmes, dans le quatrième échelon d'âge, sont responsables au village du défunt, du traitement rituel de son cadavre par la veillée, la fabrication des pagnes-linceuls, de l'enterrement, avant que les aînés de son matrilignage se chargent des funérailles. Les femmes responsables du cadavre du défunt sont pratiquement mariées ailleurs contrairement aux hommes qui sont des autochtones. En se focalisant sur le nombre des femmes s'occupant des pagnes funéraires, deux principes émergent : la première exige deux femmes au minimum (une responsable et une héritière) ; la deuxième, concernant l'égalité des camarades d'âge, n'est pas vérifiée quand elle préconise pourtant que le choix d'une responsable, ou son héritière, entraîne ipso facto l'évolution de toute la classe d'un échelon. Ainsi, l'inégalité statutaire des camarades d'âge chez les femmes est vérifiée. La promotion est individuelle et se déroule le dernier jour des funérailles du chef de lignage. Le Bitif Tal (l'aînée du lignage) procède au remplacement des responsables empêchées ou décédées. Les hommes et les femmes ont ainsi des responsabilités parallèles aux funérailles.

A ces funérailles, les contreparties des services divergent pour les deux sexes. Les hommes du quatrième échelon (Funu) laissent le travail aux plus aguerris sans partager équitablement avec eux « le bœuf des Funun » (offert par le matrilignage du défunt). Malgré l'inégalité sociale constatée entre hommes et femmes, on s'accorde sur le fait d'équivalence symbolique des fonctions de direction des échelons supérieurs des deux sexes. Le Kilifa désigne l'aînée du lignage et le chef de lignage. Par ailleurs, les prérogatives des hommes Funun sont exorbitantes

par rapport à celles des femmes, et celles-ci sont exonérées de certaines tâches liées aux fonctions sociopolitiques.

L'idéal civique des ndut est de fait celui de l'homo ascendens écrit par P.SPENCER chez les **NILOTIQUES** (1985) avec ses composantes égalitaires et hiérarchiques. Cela diffère de celui-là inégalitaire, de l'homo hiérarchicus.

La compatibilité d'une organisation clanique ou lignagère puissante ou résiduelle, avec un système de groupes d'âge des deux sexes, au mode d'articulation parfois complexe est prouvée. On trouve l'exemple chez les Ndut pour les funérailles et les Bijogo de Guinée Bissau pour l'initiation.

Acteurs principaux et secondaires aux funérailles

Les matrones ont un rôle secondaire par rapport à celui des responsables des funérailles. Cependant elles interviennent dans une gravité convenant aux circonstances, lorsque les autres ont des comportements burlesques. La fonction moralisatrice matérialisée par des amendes, des blâmes sévères, n'est point occultée par la relation à plaisanterie. Cela peut se produire pendant les funérailles et peuvent s'élargir aux camarades d'âge des enfants d'une personne décédée sous forme d'insulte, de vol d'objets personnels. On procède à la caricature du défunt et à des séances de détente de l'assistance. Les classes d'âge des petits enfants du défunt se racontent des historiettes macabres et humoristiques.

Conclusion : Quelle morale ?

On retient ainsi que les hommes rendent justice, au conseil villageois. Les enfants et les femmes font la morale à tout le monde après le décès. Il s'agit de règles d'étiquette ou de politesse, dévolues à tout le monde. Le sens du partage aussi est mis en exergue et souvent au prorata de ce qui est donné. Les obsèques d'une vieille personne constitue une sorte de « rétribution » de ses actes et de leur mérite. C'est la manifestation d'une justice de « rétribution » conçue comme

équitable. Chez les Ndut, loi et morale s'imbriquent à tel point qu'il s'avère ardu de faire la part des choses. La notion de dette supplante la loi et la morale, et tout tort engage une dette. En somme, les funérailles sereer Ndut, sous cet angle, se présentent comme un règlement des dettes entre matrilignages et comme la rétribution d'une vie de labeur et de vertu, en l'occurrence, celle du défunt .

Georges Barbier-Wiesser
Comprendre la Casamance

Odile JOURNET
« Demain, les femmes ? »

Les femmes diola ont un rôle primordial dans la vie socioéconomique. Même si elles travaillent pour subvenir aux besoins de leurs enfants et pour la survie des institutions qui font de la maternité leur premier devoir social au détriment des affaires politiques, il serait bien de les écouter. Le rôle majeur qu'elles jouent dans la société peut s'expliquer dans l'histoire récente par leur position dans les domaines socioéconomiques et religieuses.

1. Sur la scène de l'histoire : Les femmes diola et la bataille d'Arras

Sur le plan stratégique, les militaires prêtent rarement attention aux femmes dans leurs zones d'intervention. Mais en Casamance, ils furent forcés de le faire pendant la colonisation car les femmes se sont faites remarquées sur des scènes sociopolitiques et même sur le terrain. C'est le cas lors de la bataille d'Arras. Et aussi les deux grandes guerres elles se révoltèrent contre les réquisitions de riz, l'impôt et le recrutement. Aliin Sitoé s'illustra de façon remarquable pendant la révolte de 1942. elle devient le symbole de la résistance en appelant à l'unité de tout pour la défense de leur société. Elle initia un nouveau culte consistant à la suppression des frontières lignagères villageoises et religieuses pour la défense de la société diola. Leur mobilisation ne se limita pas seulement à la révolte coloniale, elles s'opposèrent aussi à leurs maris quand ces derniers voulurent prendre en charge le monopole de la production rizicole. Aujourd'hui le but de leur intervention publique a changé, mais elles restent tout de même toujours efficaces. Lors de la grève scolaire des lycéens de Ziguinchor en 1980 elles s'illustrèrent en contribuant activement à la résolution du problème.

Ceci nous montre que contrairement à d'autres sociétés, les femmes diola jouent un rôle sociopolitique très important et leur parole est aussi considérée que celle des hommes lors des grands débats. Mais elles refusent de se mettre au devant de la scène comme membres actifs du jeu politique.

2. Des productrices acharnées

La production rizicole, en basse-Casamance est l'activité principale des diola. La participation des femmes à la production est aussi importante que celles des hommes. Dans cette société, le travail est la règle d'or aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Ce qui fait du dur labeur la première des qualités. Pour ce qui est du partage de la récolte, la règle du travail-consommation est appliquée pour tous. La femme a son propre grenier qu'elle gère à sa façon. Il en est de même pour les jeunes qui se font des stocks en vue de leur prochain mariage. Entre les époux, la répartition de la récolte se fait selon l'obligation alimentaire dans le ménage. Mais le grenier de l'époux sert essentiellement aux besoins sociaux et rituels du ménage. A l'issue du cycle agricole, la femme utilise le surplus de la récolte à sa guise.

3. Femmes Dockers

La gestion libre du surplus de la récolte par la femme aura comme conséquence le développement d'une économie de commerce. En effet, les femmes migrent en saison sèche pour s'adonner à des travaux comme le troc du sel, de poisson, des huîtres séchées. Beaucoup d'entre-elles migrèrent vers les villes, dans les comptoirs de traite où elles se firent embaucher comme dockers pour le chargement du caoutchouc et de l'arachide. C'est le début de l'économie monétaire pour ces villageoises. L'argent ainsi gagné, servait à s'acheter des pagnes, des vêtements et des ustensiles de cuisine pour se préparer au mariage. Ce phénomène continue toujours, en lieu et place du chargement des vapeurs, on a le travail de « bonne » à Dakar. Ce qui pose le problème de l'économie villageoise car tout le monde veut aller travailler en ville, entraînant ainsi l'exode rural et le problème du maintien des jeunes dans leurs villages. Les femmes restées au village ont développé de nouvelles activités comme le maraîchage, la culture du yamba, la vente de l'huile de palme, du néré, se constituant ainsi d'importants revenus des fois supérieurs à ceux de leurs maris. La femme diola ne se limite donc pas seulement à la culture vivrière, malgré son importance économique, elle ne s'y base pas non plus pour imposer son statut social. Ne faisant pas fructifier leur capital, l'argent est surtout utilisé pour les cotisations, pour la scolarisation de leurs fils ou pour les œuvres sociales.

4. La femme est une feuille sur la vaste mer

La société diola est généralement matrilineaire, patrilocale et virilocale, mais il n'en demeure pas moins que dans beaucoup de régions, la femme peut hériter à la mort de son père, ou à son mariage des terres dont elle jouissait.

Les lois du mariage et aussi celles de la vie sexuelle avant le mariage sont libérales : Le choix du mari est personnel, la virginité n'est pas contrôlée, et l'âge du mariage est plus tardif. Il y a cependant une obligation coutumière qui consistait à ce qu'une fille qui se mariait la première fois trouve son mari parmi les villages alliés. Le divorce demandé par la femme n'est pas compliqué, mais la société diola n'accepte pas que la femme reste trop longtemps hors des liens du mariage. L'organisation individualisée du ménage fait que l'homme n'applique que rarement son autorité sur la femme diola.

5. Dynamique des cultes et des associations

Les femmes ne tissent pas seulement des relations parentales ou matrimoniales, elles forment des associations au sein de leur quartier, entre classe d'âge ou entre amies. Ces associations ont un but surtout économique et sont organisées sur la base des Ukin détenus par les femmes, qu'elles associent au rituel du Kañaleen. Ces deux cultes ont en commun la recherche de la fécondité. Celle d'une pluviométrie abondante est en relation avec le personnage du roi et celle de l'accouchement, de la maternité, de la fécondité des femmes, et la santé des enfants est rattachée au Kalakey, au Uki, au Erungunay. Les hommes et les jeunes redoutent les responsables de ces Ukin.

On retrouve le même type d'organisation dans le milieu urbain, sauf que la on note aussi des regroupements par affinité. Aujourd'hui les activités de ces femmes (des prières collectives, des actes de charités, des décisions d'investissements) ont un cachet de syncrétisme religieux. Ces femmes partagent leur temps de travail entre les rituels, les festivités et les tâches liées au foyer conjugal. Ces organisations puissantes, à part les travaux collectifs investissent dans le bétail et l'achat de pagnes assortis (Tenues vestimentaires signe distinctif de chaque association). Tout cela combiné à l'appellation, aux chants, et aux salutations confère une spécificité propre à chaque entité.

6. Splendeur et misères de la maternité : Les paradoxes des pouvoirs maternels

Travailleuses acharnées, elles sont libérales et veillent à maintenir leurs acquis surtout leur indépendance. Cependant la capacité de procréer et de maintenir ses enfants en vie détermine la place de la femme dans l'organisation politique locale. Aussi les femmes stériles sont marginalisées (n'adhèrent pas aux associations puissantes). A cela s'ajoute la négation de leur féminité par les autres femmes, puisque le critère de procréation est une donnée nécessaire pour l'accession au statut de femme. L'impact de l'accouchement revêt un caractère initiatique car ce monde féminin ésotérique n'est accessible que par rapport au vécu douloureux, à l'expérience difficile de l'accouchement. L'importance sociale de l'accouchement se mesure par un fait rare : le secret partagé entre les deux sexes. En effet, lors de l'initiation masculine les secrets de la maternité sont dévoilés. Dans ce contexte, on apprécie la position délicate de la femme stérile. Elle est suspectée, marginalisée. Cependant le rituel du Kañalen vient pallier cette situation. Ce sont les femmes, curieusement qui en ont l'apanage et gèrent les problèmes de mortalité infantile et de fécondité. Pour ce faire la femme est enlevée de son cadre de vie par rapt ou de son plein gré.

DIOULDE (Laya)
La tradition orale, Celtho, Niamey, 1972

ALAGOA (E. J.)

« LE CHANT ET L'HISTOIRE »

Maintenant on admet aisément d'inclure la tradition orale dans l'élaboration de l'histoire de l'Afrique Il y en a qui considèrent la tradition orale comme un subordonné des sources écrites. Mais quelle que soit la réceptivité de l'idée, on ne doit pas perdre de vue la variété, l'abondance des sources orales. En général, la tradition orale est détenue par des gens spécialisés en la matière et qui relatent oralement les faits passés ou la transmettent par écrit. L'histoire orale a comme socle les récits des événements anciens, et l'historien africaniste doit s'y référer au même titre que les scientifiques qui jugent incontournable les documents écrits et s'y réfèrent. La poésie orale par son foisonnement gagne en popularité et est la plus maniable. Par exemple un répertoire des Ijo du Delta du Niger nous servira comme corpus et nous analyserons ces chants en appréciant leur charge historique.

I. Les limites du chant en tant que document historique

Comme donnée historique, le chant n'est pas tellement probant et révèle les mêmes obstacles que la littérature orale. Raison pour laquelle les spécialistes l'exploitent moins comme valeur historique. De plus ces obstacles sont difficiles et variés, nous en dresserons quelques :

- premièrement, l'histoire estime que le chant fait partie du folklore et c'est le domaine du musicologue. C'est un genre qui le dérouté dans la mesure où les professionnels dans ce domaine n'ont pas établi de système d'évaluation de la musique africaine ;
- deuxièmement, la non compréhension du message du chant viendrait du fait que des mots désuets sont employés en plus des modulations des instruments et modifications musicales ;
- troisièmement, l'élément historique n'apparaît pas de prime abord dans les chants. Même s'il y a ces données historiques, elles ne sont ni fournies, ni claires. S'il arrive qu'on les mentionne, elles ne sont jamais complètes ni directes. Donc il faudrait mener d'autres investigations pour clarifier le domaine historique. Les difficultés du chant comme donnée historique tiendraient de son utilité. Si c'est relatif à l'histoire, à la religion ou aux

mœurs, le chant devient initiatique et vire à l'opacité. Au contraire, le chant reste connu s'il plaît à tout le monde.

Un chant populaire est beaucoup plus objectif comme document historique qu'un chant historique, solennel ou formel. Les producteurs de chants pour l'élite politique ou religieuse sont beaucoup plus subjectif par rapport à d'autres thèmes. Ces chants populaires s'imposent par leur qualité musicale et ont plus de chances d'esquiver les influences des futures générations. Leur objectivité repose dans le fait qu'ils échappent aux trafics d'influence et sont donc fiables comme source historique puisque n'ayant pas de visées historiques. S'il y avait une visée publicitaire de ces chants, il va de soi qu'on aurait une plus large diffusion par rapport à la première version.

De par sa composition, le chant Ijo présente des difficultés dans le transfert puisque les éléments répétitifs constituent le motif du chant repris inlassablement par le chœur tandis que le soliste brode des ajouts au fur et à mesure que le chant tire en longueur. Initiative distrayante pour les Ijo mais insipide pour un non locuteur surtout s'il doit faire la transcription d'un tel chant. Les textes présentés font référence au thème de manière sommaire, ce qui constitue un atout pour le chœur quant à la mémorisation des chants. Enfin, la multiplicité des chants peut constituer un frein pour l'historien et il serait même tenté de délaissier les chants et s'investir dans d'autres sources orales. Toutefois, il serait préférable qu'il ne laisse rien au hasard, tout recueillir (chant, devinette, proverbe), les informations des textes chantés aussi insignifiantes soient-elles sont essentielles puisqu'elles viennent en appoint aux traditions solennelles et servent de relance et de complémentarité à de nouvelles pistes de recherches.

Dans le répertoire il existe deux types de chants qui viennent du Delta du Niger dans le royaume de « Nembe » (« Brass ») :

- Les premiers chants correspondent à un passé lointain si bien que les producteurs sont décédés depuis ou leur origine reste obscure ;
- Les seconds sont beaucoup plus fournis car plus récents. La majorité est constituée de témoignages sur la vie et les faits du dernier roi de Nembé, décédé en 1967. Les producteurs sont ses contemporains et ils les auraient composé lors de ses funérailles.

L'ensemble du répertoire des chants de louanges ou de critiques n'ont pas été recensés. Mais notre étude sera axée sur la thématique des chants : qu'est ce qui est intéressant dans la vie du

III.L'histoire du XIX^{ème} siècle

Les trois chants sont attribués au grand prêtre d'Okpoma en réponse à l'Amanyabo Frédéric William Koko. En effet, le roi en conflit avec le Royal Niger Company en 1895 demande assistance à la ville d'Okpoma qui n'oublie pas la répression dont elle a été victime de sa part. C'est une source intéressante dans la mesure où le prêtre en tant que médiateur des dieux dévoile un contentieux entre indigènes. Les archives anglaises font état de leur guerre avec Okpoma et non avec la coalition des troupes indigènes.

Ainsi le pouvoir religieux se transformera en exécutif et se fera l'avocat de la volonté populaire par le biais du prêtre possédé par l'esprit tutélaire de la ville.

Le deuxième chant a comme source un quiproquo en 1893 qui a suscité la migration des habitants du delta de la rive. Ils s'enfoncèrent dans la forêt. En effet, le major Mac Donald muni d'un détachement militaire arriva dans la ville d'Okpoma. Effrayés, les gens d'Okpoma se réfugièrent dans la forêt pensant que le roi Koko les avait envoyés en représailles puisqu'au préalable, le prédécesseur du roi Sagbe Obasi a été spolié de ses biens dans la capitale et n'obtint qu'une maigre compensation malgré ses récriminations. A sa mort le roi Ubu son successeur continua les revendications mais fut évincé par l'intronisation du roi Koko qui amenda l'indemnisation du roi Sagbe Obasi. Se sentant lésés le roi Ubu et ses sujets s'insurgèrent contre cela en confisquant les provisions des commerçants anglais. Le roi Koko s'appuya sur les Anglais, ses alliés pour réprimer les contestataires. Les anglais, cependant firent volte-face et jouèrent la carte de l'apaisement en versant une subvention annuelle au roi Ubu. Ils se retournèrent ensuite contre le roi Koko. Ce dernier sollicita l'aide de ses anciens rivaux pour affronter les anglais. Mais à travers le chant le grand prêtre d'Okpoma lui rappelle les faits et ses responsabilités dans les événements.

A la différence des chants deux et trois le chant quatre est une tentative de justifier les actes du roi Koko. Les faits de 1895 restent encore vivaces dans la mémoire collective et jusqu'à présent on trouve un ou deux témoins oculaires. Avec l'évolution on ne s'appesantit que sur les thèmes généraux et l'histoire se résume à la résistance de Nembé devant l'envahisseur anglais. A la longue la soif de pouvoir du roi Koko et sa collaboration avec le colonisateur seront occultées.

Dès lors ces chants serviront de palliatif à l'historien pour exploiter les sources historiques qu'ils recèlent.

Le règne de Mingi X (1954-1967)

Le répertoire concernant l'amanyanabo Francis Oamade Joseph Alagoa dernier roi de Nembé aura un impact sur les générations futures – rend compte de sources historiques et de son vécu.

Le premier chant mis dans la bouches de ses partisans légitime la venue de Mingi X sur le trône par l'évocation de sa généalogie. En effet, ayant grandi à Omitsha dans la contrée de sa mère, il hérita du trône à Nembé en 1954 sans pour autant pouvoir s'exprimer dans la langue Nembé. Ce qui offusqua beaucoup certains de ses sujets, qui, par malveillance ne tardèrent point à lui rattacher une origine servile. En guise de réponse, le chanteur rappelle sa généalogie et légitime son pouvoir aussi bien de sa branche paternelle (chef Joseph Alagoa) que de la branche maternelle (sa mère descendante du fondateur de la dynastie actuelle). C'est la preuve que dans le milieu traditionnel, l'élite n'était pas exempte de la vindicte. On rencontre généralement ces reproches dans la poésie orale ; d'où l'urgence de recueillir ces données pour l'histoire.

Le deuxième chant rend compte de la politique de Mingi X. Il s'était attaché les faveurs de ses sujets et des élus politiques qui initiaient le culte de sa personnalité. En effet c'était un lettré, et ses sujets avaient une image positive de lui, et considéraient qu'il avait une trop grande influence qui s'étendait au-delà même du pays. En effet, c'était un homme influent non seulement dans les affaires politiques du pays mais qui réussit à bien placer ses fils.

Et enfin pour le dernier chant c'est un groupe de femmes qui chante lors des funérailles de Mingi X. Elles font la louange de leur suzerain en approuvant ses qualités de chef et d'homme, et que son règne faste est une preuve de bénédiction divine. Elles citent la réalisation de l'école secondaire avec le concours des missionnaires.

En bref, le répertoire indique que le règne qui équivaut à dix ans peut produire deux douzaines de chants. Ces chants sanctionnent positivement ou négativement le roi. Ce qui prouve qu'il y avait des chroniqueurs qui n'existent pas seulement pour le pouvoir mais des chroniqueurs de circonstances qui restituaient leurs émotions instantanément. Donc on trouve dans le répertoire

toute sorte de chant mais seuls les chefs-d'œuvre survivent au temps. En effet, ces chants peuvent être attractifs soit par la pertinence du message ou séduire par sa mélodie. La rivalité entre les producteurs était soumise à l'approbation populaire. Donc le chant apporte un supplément consistant plus que les archives et d'autres données traditionnelles. Le chant constitue un supplément omis, puisque n'ayant pas de visée historique à l'origine, ce qui lui garde un cachet objectif. De plus les ajouts sont bien vite identifiables.

En revanche, les chants comme source historique présentent leurs limites du fait que :

- Il y a des problèmes liés à la collecte des données (transcription, enregistrement). A cela s'ajoute que l'historien devra s'appuyer sur d'autres disciplines pour fournir un travail scientifique. Or le chant n'est qu'un pion du vaste échiquier qui servira à l'élaboration de l'histoire de l'Afrique ;
- A partir du vaste corpus, non encore recueilli, le fait de placer le chant dans son contexte historique s'avère ardu.

Conclusion

Finalement travailler avec les chants se révèle coûteux (argent, temps) d'autant plus qu'il faut une enquête sociologique approfondie pour conclure un rapport scientifique appréciable. Mais il y a le problème de la crédibilité dans la mesure où suivant les différentes sources, on produit les chants selon les sensibilités, les interprétations. Or si la subjectivité intervient dans les chants qui s'imposent, il y a le risque d'aboutir à des données erronées, exemple d'Onyoma dans le corpus. De plus, le chant regorge de nombreux détails comme le souligne l'auteur qu'on ne risque pas de voir dans les documents officiels. Ainsi il se pose le problème de chronologie lié au genre (sommaire), ce qui risque de créer des amalgames.

Georges Barbier-Wiesser
Comprendre la Casamance

Louis Vincent Thomas
« Les Diola d'antan »
Novembre 1993

L'organisation sociale traditionnelle des Diola de la basse-Casamance est de type anarchique (où la liberté et l'indépendance sont parties intégrantes). En effet, la société Diola est dépourvue d'un pouvoir central, de structures administratives, d'appareil judiciaire constitués.

La répartition selon le statut, ou la richesse, ou le rang n'existe pas. C'est une société sans état. Malgré cette confusion, trois structures dynamiques régissent cependant l'organisation sociale : d'abord sur le plan religieux il y a l'existence d'un roi-prêtre puissant soumis à une foule d'interdictions.

Ensuite on note l'impact des différentes classes d'âge et enfin l'importance de la parenté.

Ainsi, la personne est perçue comme un maillon du groupe d'où l'intérêt de son apport et rôle au sein de la communauté. De ce fait, la solidarité devient la plus importantes des obligations.

En revanche, la vie sociale du diola est réduite à cette dichotomie entre la nécessité de la liberté individuelle et la dépendance au groupe. Vu l'égalitarisme du système communautaire, les relations développées ne peuvent qu'être altruistes et non tournées vers une autorité quelconque. Donc la soumission revêt une approbation de toute la collectivité. Aussi, faut-il ajouter à cette organisation sociale, les traditions culturelles avec la prédominance du riz. De ce point de vue, la technique de la rizière inondée est fréquemment employée et le riz reste la base fondamentale de l'alimentation. Pour cela, le riz est engrangé dans les greniers (sorte de bâtiment séparé et surélevé).

Par ailleurs, la récolte est divisée en trois parties : une partie servant à l'alimentation est rangée dans le grenier de la femme, une autre est gardée dans le grenier de l'homme et servira de semences aux prochaines récoltes, la troisième enfin, symbolise des années de dures labeurs et reste un signe de richesse, de courage du couple, et de fécondité. Cette réserve stockée quelque fois, durant deux décennies et servira de compensation en cas de sécheresse. D'autant plus que le

diola était réticent à se défaire de son riz pour des raisons mercantiles. L'importance du riz se reflète dans la religion, où sa prépondérance est matérialisée avec la consécration d'un autel au génie intercesseur auprès d'Emitaay, pour la pluie. L'autel de ce génie appelé búsilà ou búfèlà vient immédiatement après celui des ancêtres.

La philosophie des Diola quant à elle est très riche et harmonieuse car elle peut être conçue de manière pyramidale.

D'abord, il y a l'existence de deux mondes : le monde supra humain et le monde d'ici bas.

Avec le monde supra humain la hiérarchie commence par l'être suprême « Ata Emit » qui est un être sacralisant. Ensuite viennent les « Boekin », sorte de génie qui sont les êtres sacrés par excellence. Enfin les « Kukulung » ou ancêtres sont symbolisés par l'animal totémique représentant des sacrificateurs ou des prêtres.

Quant au monde d'ici bas nous avons soit l'assemblée des fidèles, soit l'individu qui offre au prêtre sacrificateur par le biais de la technique du verbe une victime ou une offrande (végétal, animal). Avec la puissance du verbe, le sacrifice se fera au moyen d'un élément du cosmos végétal ou animal à l'autel de brousse, de village, de case.

Cette conception religieuse trouvera son pendant dans le cosmos diola. D'abord sur le plan supérieur, le degré de composition diffère avec les êtres homogènes, Dieu et les êtres fractionnables (le monde). Quant à l'essence de ces êtres, on a de prime abord le pur esprit (Dieu) ensuite viennent les hommes dotés de pouvoirs surnaturels (sorciers, revenants) et les associations hybrides : une âme affaiblie qui s'incarne dans le corps d'un animal. Il en résulte l'animal totémique.

- ou bien une âme inférieure hébergée dans un corps quelconque (objets des offrandes religieuses).
- Et enfin, il y a association d'une âme dégradée ou non avec une absence totale d'âme combinée à la matière que donne des objets.

La quantité énergétique quant à elle permet d'appréhender les forces en présence : la force sublime unique qui participe à la création du monde (Dieu). La force intermédiaire que représentent les génies, les mânes, servent de liaison, de maintien, d'exécution. Il y a aussi les

forces d'articulation et de participation que sont les sorciers, les rois, les prêtres, les initiés. Par rapport à la situation topologique, on note l'existence de différentes zones.

D'abord la zone supra humaine constituée d'une forme pyramidale. C'est la haute sphère aux étages supérieurs où évoluent Dieu et les génies.

Ensuite le deuxième niveau de la hiérarchie subdivisé en deux :

La zone humaine comprenant une zone marginale supérieure peuplée de sorciers et de revenants.

Une zone proprement humaine hiérarchisée selon le principe de séniorité représenté par le droit d'aînesse et les classes d'âge et la zone marginale inférieure symbolisée par le totem.

Enfin, il y a la zone infra humaine avec les animaux, les végétaux, les choses. L'organisation de la position génétique sous-tend les relations, avec cette conception qui veut que la créature est minime devant le créateur. Le géniteur est plus puissant que l'engendré, quelque soit l'être (génies, hommes, animaux). Toute cette organisation dépend de la signification fonctionnelle assignée à chaque être. D'abord tout au sommet de la pyramide il y a la puissance créatrice exclusivement nourissante (Dieu) les puissances par délégation qui sont nourries et nourissantes.. Avec une possibilité d'avoir des mânes et les génies des eaux nourissants mais ils sont la plupart du temps nourris.

Les puissances intermédiaires sont les puissances secondaires et dérivées. Ces dernières n'interviennent que très rarement malgré leur efficacité. Elles sont toujours nourries et sont les revenants, les sorciers, les êtres anthropomorphes. Il y a les puissances entièrement dépendantes nourries par l'intermédiaire des sacrifices (homme).

Les puissances neutres sont sans efficacité personnelle, elles sont représentées par l'animal totémique, mais agissent par analogie du destin. D'autres réalités conditionnent l'existence religieuse avec la matière des repas sacrificiels ou profanes : la nourriture et la technique humaine objet.

Dans les types d'organisation en rapport avec le monde, tout est centralisé autour du monde.

C'est ainsi que le sacré est au cœur de la vie avec la présence de Dieu Aka Emit sur le clan maximal (ethnie diola). Il est en rapport direct avec le roi des rois. Sika-Kusel qui vit en Guinée portugaise. Ata Emit règne sur tout le pays diola puisqu'il lui a donné toutes les terres. Sa

présence est matérialisée par le grand Bakin royal Kata Dey. Après lui, vient le génie royal à fonction initiatique Elinkin qui intervient dans les clans nominaux, en rapport avec les rois et grands prêtres, dans la ville ou le groupe de villages. Ensuite les génies d'initiation qui dépendent directement d'« Elinkin ». Ils interviennent dans les lignages étendus quatre à six générations « Rukin » en rapport avec les grands patriarches des villages et quartiers. Dans un cadre plus restreint, le génie du clan intervient avec son autel totémique et l'autel des ancêtres (kukulung). Il officie en rapport avec le patriarche, le chef de concession, ou le prêtre du kubulung, représentant des ancêtres. Le domaine d'action se limite dans la concession et le lignage restreint de deux à trois générations.

Quant au génie familial Hufila, il officie dans la famille conjugale bulgóg ; avec son prêtre, le père de famille et prêtre du Hufila.

Enfin les génies personnels en rapport avec l'individu prêtre de ses autels particuliers. Il se limite à la chambre grenier dans la case et éventuellement aux terres usufruities par l'individu.

Abou SYLLA
Ethiopiennes
Revue trimestrielle de culture négro africaine
2^{ème} Trim. 1987

« Mutilations sexuelles et féminité »

Le « féminisme africain » s'est très tôt érigé contre les pratiques traditionnelles portant atteinte à l'intégrité de la femme, notamment l'excision. C'est ainsi qu'après plusieurs rencontres internationales, la question de l'abolition ou du maintien de cette pratique, s'est posée. Cette interrogation entraîne d'autres du genre : à quel âge faut-il la pratiquer ? N'est-elle pas une forme ou une expression de féminité ? A-t-elle une signification qui justifie son maintien, son adaptation ou sa modernisation ? Ses fondements sont-ils culturels, machistes, ou un simple désir des hommes de dominer la femme ?

I. Origine

Pour certains spécialistes, les mutilations ont commencé au Moyen âge dans la péninsule arabique et se sont répandues avec les marchands arabes. Toujours est-il qu'elles se pratiquaient en Egypte entre 2340 et 2180 avant Jésus Christ ; la découverte des momies excisées confirme l'existence de cette pratique avant le Christianisme. Les mutilations se faisaient aussi en Afrique orientale et occidentale ainsi qu'au moyen orient avant l'avancement de l'islam qui a par la suite cautionné ces pratiques. En effet la littérature musulmane attribue à Mohamed cette phrase : « Pour l'homme, la circoncision est un devoir, pour la femme c'est un embellissement. » toujours est-il que l'excision se pratique dans plusieurs pays africains, au Moyen Orient et en Asie avec des formes différentes.

II. Les formes

Il en existe trois, réalisées traditionnellement, sans anesthésie.

- 1) La circoncision consiste dans l'ablation du capuchon et de la pointe du clitoris.
- 2) L'excision ou clitoridectomie consiste dans l'ablation du clitoris et partiellement ou totalement des petites lèvres. Certaines exciseuses vont jusqu'à inciser le vagin pour l'élargir en vue de faciliter l'accouchement.
- 3) L'infibulation consiste dans l'ablation du clitoris et des petites lèvres, puis les deux bords de la vulve sont découpés et cousus ensemble.

Deux autres formes, l'introcision pratiquée par les aborigènes d'Australie et la ceinture de chasteté ont disparu.

L'opération est pratiquée par des vieilles femmes, à l'aube, loin du regard des hommes.

La 3^{ème} forme est la plus combattue par les féministes car elle a des conséquences néfastes sur la vie sexuelle de la femme. En effet pendant la nuit de noce la jeune fille excisée doit être incisée par une vieille femme ou par le mari pour permettre les rapports sexuels qui doivent être fréquents pour empêcher la blessure de se refermer.

III. Motivations

Les fondements de l'excision sont économiques, philosophiques et religieux, politiques et sociaux. Ainsi dans beaucoup de sociétés africaines, les mutilations sont des pratiques traditionnelles qu'il faut perpétuer. Dans les milieux islamiques, c'est une prescription religieuse pour contrôler la sexualité de la femme, la contraignant ainsi à l'acquisition de bonnes mœurs, à la fidélité à son mari et à la préservation de la virginité.

Dans certaines sociétés, l'excision purifie et accroît la fécondité.

En Afrique noire, le clitoris serait l'organe masculin de la femme, donc il faut l'enlever pour lui rendre sa féminité. Les égyptiens brandissent l'argument esthétique, tandis que dans les villes africaines c'est un moyen de contrôler les naissances.

Donc les raisons avancées pour justifier cette pratique sont multiples, de même que les conséquences qui sont d'ordre médicaux, psychologiques et moraux.

IV. Effets

Ils peuvent être à long ou à court terme. Parmi les conséquences, il y a la mort due à l'hémorragie, les infections qui peuvent entraîner la stérilité, la frigidité, les complications lors de l'accouchement. A cela s'ajoute le choc psychologique pouvant entraîner, la dépression, l'apathie, et parfois le suicide.

V. Modernisation

Les conséquences néfastes de l'excision sur la santé physique et mentale de la femme qui est un vecteur de l'économie font que la question de la modernisation de cette pratique se pose de plus en plus. Les raisons avancées sont multiples. Ainsi, elle pourrait être pratiquée plus tôt, et l'opération serait moins douloureuse et guérirait plus vite. Ce qui réduirait les risques de mortalité et de stérilité. Cependant, la modernisation coûte chère (prise en charge médicale). A cela s'ajoute la perte de la productivité et les arrêts de travail issus des séquelles de l'opération. Sur le plan culturel, la modernisation ne permet pas la reproduction des modèles traditionnels avec les cérémonies et rituels d'initiation. C'est ce qui fait que malgré l'urbanisation, ces pratiques se poursuivent surtout que les populations rurales sont majoritaires dans les sociétés africaines. D'autant plus que ce sont des occasions de retrouvailles et de mobilisation de toute la communauté. Dès lors faut-il sacrifier cette dimension culturelle et sociale en abolissant ces pratiques ?

L'exemple du rituel bundu pendant lequel l'opération ne dure que quelques minutes, le reste du temps (des semaines voire des mois) étant consacré à l'initiation dénote l'importance de cette pratique. Et c'est à l'issue de cette initiation que la jeune fille est considérée comme adulte, apte à se marier.

VI. Signification sociale et sexuelle

Pour les féministes l'excision est une forme d'oppression de la femme et une forme de vengeance des vieilles femmes qui ont subi cette pratique, sur les jeunes filles afin de les priver du plaisir qu'elles n'ont pas eu. L'excision est donc une forme de répression décrétée par la collectivité.

Pour Bruno Bettelheim, c'est le passage du plaisir narcissique et égoïste, comme celui hétérosexuel et social, ce qui rejoint la conception africaine de la sexualité féminine. Chez certaines

ethnies, le clitoris permet à la petite fille de se masturber, raison pour laquelle on le tranche que quand elle atteint l'âge de procréer, afin qu'elle puisse avoir un seul rôle sexuel : celui de la mère. Le but de l'excision est de favoriser le passage à une forme de sexualité au service de la procréation et de la société en réduisant les possibilités de plaisir égoïste, et en préservant l'adolescente des tentations de perversité.

L'excision a une fonction ontologique car elle fait passer la fille du statut de fillette à celui de femme. Et ce la se fait en l'absence de la mère et des siens, ce qui est fondamental dans la formation de sa personnalité, car elle conquiert la maturité.

L'aspect social de l'excision apparaît aussi à travers le rituel qui entoure la cérémonie et surtout les festivités qui les accompagnent, avant, pendant et surtout au moment de la sortie des jeunes filles. Ainsi, les mutilations sexuelles font partie d'un ensemble de valeurs, de croyance, de coutumes qui, avec la modernité sont détruites ou abandonnées, sans que de nouvelles valeurs soient proposées. Or ces pratiques ont été fondées sur des bases psychologiques et sociologiques correspondant à des besoins réels.

Enfin, notons que se sont les intellectuelles qui condamnent l'excision, occultant la perte des valeurs de civilisation.

SEMINAIRES ET EXPOSES

SEMINAIRE N° 1 : Epopée, mythe et histoire dans *Soundjata ou l'épopée mandingue* de Djibril Tamsir NIANE

SEMINAIRE N° 2 : La question identitaire (Chez l'africain)

EXPOSE N° 1 : Rôle des chants funéraires dans les rites des femmes banjaal

EXPOSE N° 2 : *l'appel des arènes* ou l'éducation écartelée

RESUME DU SEMINAIRE DE MADAME L. KESTELOOT
EPOPEE, MYTHE ET HISTOIRE DANS *SOUNDJATA OU L'EPOPEE MANDIGUE*

La littérature orale navigue entre les genres et le séminaire se propose de démêler l'historique et l'épique ; le mythique et l'histoire en prenant comme exemple « Soundjata ou l'épopée mandingue ». Il s'agira donc de voir à travers l'épopée les rapports entre mythe et histoire puisque l'épopée est un genre mixte à cheval entre le mythe et l'histoire. Comme le conte obéit au genre, l'épopée est déclamée par le griot Djeli Mamadou Kouyaté. Convaincu d'être dépositaire de « l'histoire » du Mali, il revendique un statut d'historien. D'ailleurs, il affirme : « l'histoire n'a pas de mystère pour nous, nous enseignons au vulgaire ce qu'on veut bien en dire ». Cette déclaration montre qu'il y a une censure, une rétention d'information. De plus c'est un texte subjectif présenté et revendiqué par un historien comme Djeli Mamadou Kouyaté qui est un griot. Malgré sa perception des choses l'épopée n'est pas l'histoire. D'ailleurs l'historien est celui qui est libre de tout asservissement, il est objectif dans la recherche de la vérité. Or il affirme avec force « nous sommes au service des princes Keïta du Manding » d'où les glissements vers l'embellissement et les flatteries. Et l'histoire n'est pas seulement l'histoire des rois. Mais dans sa visée d'asseoir une idéologie, Djeli Mamadou Kouyaté obéit aux normes de l'épopée qui se veut idéologique, et son intention idéologique se profile dans sa vision traditionnelle qui affirme son objectif nationaliste, sa pédagogie se définit ainsi « afin que le savoir des anciens leur serve d'exemple ». A la caractéristique politique s'ajoute un arrière plan religieux présenté en général avec beaucoup de sublime, de grandeur, en exaltant la violence : transformation de la guerre en œuvre d'art. On note cette démesure aussi dans la présentation du héros Soundjata « Fils du Buffle et du lion contre qui les sortilèges n'ont rien pu ». Le merveilleux intervient en nous présentant un surhomme. Le roi Soumahoro l'anti-héros sera diabolisé à l'extrême, à la mesure de la grandeur du héros. Cela obéit à la logique épique : « A vaincre sans péril on triomphe sans gloire ». La mise à jour de l'histoire nécessite une attention renouvelée, une interprétation, et non avoir une vision plate c'est-à-dire construire et déconstruire le mythe. L'iconoclaste est révélé par quatre sources Fadama, Kela, Kita, Krina qui sont des villages traditionnels où l'on produit des récits de Soundjata. Trois versions s'accordent à donner à Soundjata une généalogie prestigieuse en le rattachant à Bilal le muezzin du Prophète : pour

valoriser le plus grand roi du Mali. Seule, la version de Kamissoko le lie directement aux quatre Simboms, rappelant d'ailleurs le nom clanique du père de Soundjata : Konaté.

Ce rapprochement généalogique est politique puisqu'il crédibilise le trône de Djata. Donc Soundjata à l'origine est Konaté, par la suite il sera « Keïta » qui signifie preneur d'héritage. Quant à son père le Roi Maghan Kon Fatta Konaté c'était un petit chef mandingue. C'est la raison pour laquelle personne ne s'intéressait à la généalogie de Soundjata. En réalité, le premier réunificateur du royaume c'est Soumaoro Kanté le Roi forgeron. Le mésocosme dans les quatre versions est établi avec la prophétie des deux chasseurs Traoré alliés à la femme buffle (infirmité : bossue). Ensuite il y a eu le déclenchement des forces cosmiques dans les versions de Niane et de Camara Laye. Toujours dans la jeunesse de Soundjata on signale que le roi est déjà marié à Sassouma. Si les versions de Niane et Camara Laye mettent un écart entre son frère Dankara et lui, celles de Diabaté et Kamissoko demeurent floues puisque la première signale une double naissance Dankara et Soundjata et l'autre dit que Sassouma Béréte est la première femme et Dankara l'aîné. Les choses ne sont pas claires à ce niveau. On voit des permanences et des différences. Cela pose le problème de l'héritage. Soundjata est le cadet et apparemment le roi Naré Maghan n'avait pas de frère. Le legs se faisait par droit d'aînesse. Le seul frère dont on parle est le fils de Sassouma. Donc on a un legs normal puisque c'est Dankara l'aîné, de plus Soundjata était infirme. Les causes de l'exil de Soundjata restent nébuleuses puisqu'il avait dix ans. Avait-il réclamé le pouvoir à l'époque ? Ensuite Dankara collabore avec Soumaoro. Il y avait une anarchie de petits cafu autour de Soumaoro. Les causes de la guerre entre Sosso et Niani ne sont pas seulement les visées impérialistes de Soumaoro. Cela on l'a su grâce à la version de kamissoko. Soumaoro a voulu arrêter le trafic d'esclaves et s'est opposé aux rois mandingues. Cela lui a permis de mettre sous sa tutelle les rois mandingues. Il aurait régné pendant 20 ans. C'est un personnage pas très négatif qui s'est hérissé contre le commerce des esclaves. Il est le défenseur des esclaves contre les soninkés qui incitaient les mandés à la guerre pour revendre les captifs aux maures. Donc la coalition des rois mandingues obéissait à des visées purement mercantiles, matérialistes. La répression des rois insoumis au lendemain de la victoire de Soundjata sur Soumaoro est passée sous silence. Dans la reconquête du royaume plusieurs chefs ont été exterminés. L'histoire est modifiée dans le texte épique. Les anciens rois ont voulu reprendre l'ancien système féodal. Mais en véritable conquérant Soundjata est arrivé à pacifier le

royaume avec ses chefs de guerre (Fakoli, Tyran Maghan). Il impose cette politique : ils gardent leur chefferie et payent l'acte d'allégeance au roi Soundjata.

L'épopée de Soundjata sous-tend un double mythe : la femme buffle et l'épopée des chasseurs. On a le mythe cosmogonique Dogon. En effet, la mère de Soundjata est réputée pour sa force surnaturelle au point que la prophétie désignera son fils comme héritier du trône. Le mythe allie son infirmité c'est-à-dire sa bosse au buffle magique de Dô qui terrorisait les populations. Par ce monde de chaos et de désordre, on voit la figure de Mussukoroni « force, savoir, énergie ». Mussukoroni participe de la force de Pemba et du pouvoir de Faro, des divinités gemellaires. A ce niveau on retrouve le genre de l'épopée qui installe l'idéologie d'un pouvoir féodal. Cela sert à sacraliser le pouvoir, à légitimer le pouvoir. Pour ce faire, l'histoire sacrée d'un règne nécessite qu'on passe sous silence les problèmes, qu'on taise les contradictions et les échecs. Par exemple, le père de Soundjata, hyperbolisé pour son totem le lion, n'avait en réalité qu'un royaume faible qui n'a pas d'armée car Soumaoro n'en fera qu'une bouchée. Donc sa puissance occulte ne reflétait pas sa valeur de roi. Il y a aussi Noun Fairi, le forgeron mythique de qui vient la fameuse prédication de Djata (le futur Roi au destin exceptionnel). Il sera à l'origine de l'énorme barre de fer qui constituera l'arc de Djata.

cf. « Prends ton arc Simbom
Prends ton arc et allons-y. »

L'impossible physique fait partie de l'élaboration du mythe (mythique profane) avec le Simbom car Balla Fasséké rappelle la généalogie de Djata à travers les deux frères chasseurs. Après l'épisode de l'arc, il y a le merveilleux dans le baobab déraciné et replanté devant la case de sa mère.

Il y a une mythification des tares physiques. L'auteur semble dire que l'infirmité de Sogolon (bossue) et de son fils Soundjata (paralysé) cache des dons surhumains.

Dans la schématisation du récit, on idéalise le récit puisqu'on nous présente une délégation de notables venue chercher Soundjata pour sauver le royaume qui selon leurs dires vit ses jours sombres ; aux problèmes du pouvoir interne s'ajoute l'oppression de Soumaoro. Ici le griot manipule délibérément les faits avec la diabolisation de Soumaoro. Là, le mythe du chef

soudanais est évoqué à travers la puissance du vainqueur : allusion aux sacrifices humains pour affermir et maintenir son pouvoir (sacrifice des albinos dans la sous-région). De plus, il y a le culte de la jarre de Soumaoro où vivait un énorme serpent ; qui n'est pas sans rappeler le mythe du Bida.

Toujours dans la schématisation idéalisante, nous avons la déclaration surprennante de Soundjata à Néma. « Si je dois reconquérir le royaume de mes pères que ma mère meurt ». Et par pure coïncidence Sogolon meurt le lendemain. Cet hasard troublant est sujet à une interprétation mythique. Cette mort suspecte de Sogolon s'agit-il d'un sacrifice en guise de rançon pour la réussite de l'entreprise : la reconquête du royaume.

A Kurukanfuga Soundjata fait le partage du monde conquis. La présentation de ce partage du monde cache une réalité beaucoup moins reluisante. En effet, la société était divisée en classe d'âge (les tons) où les maîtres et les parents avait droit de vie et de mort sur leurs sujets et leurs fils. Soundjata après la conquête du royaume établit la dynastie des Keïta et l'immunité du messager. Il donne les recommandations, les lois, un usage social, une chartre en somme pour humaniser et harmoniser les rapports sociaux.

A Kurukanfuga ou le partage du monde Soundjata systématise les patronymes et établit la correspondance des patronymes. Il y a lieu de se demander s'il a établi le cousinage à plaisanterie sur la base de l'arbitraire ou s'il s'agit réellement de lien de parenté et/ou de brassages qu'ont connu les différents peuples, par exemple les patronymes de N'Diaye et Diarra qui sont des cousins à plaisanterie ont en commun encore leur totem qui est le lion.

Quant au changement de son propre patronyme Konaté en Keïta, la question est de savoir s'il obéissait à une visée politique ou religieuse et à quel moment ce changement est intervenu dans la vie de Soundjata ? Etait-ce une réponse à Dankara Touma après l'exil ? Ou s'adressait-il à Soumaoro en allant à la conquête de son héritage que ce dernier avait usurpé ? Ou cela correspondait-il à un simple besoin de protection ? Puisque Djeli Mamadou Kouyaté dit : « L'homme aux noms multiples contre qui les sortilèges n'ont rien pu ».

Un autre point est à soulever concernant l'exil. Les causes de l'exil restent nébuleuses. Soundjata a dix ans en ce moment là. Représentait-il un danger pour Dankara Touma avec l'impact de la prophétie ? Ou était-il révolté contre la politique de son frère avec l'alliance politique établit avec Soumaoro (Don de son griot Balla Fasséké et mariage de sa sœur Nana Triban avec Soumaoro). Il y a un point pour le moins curieux c'est l'allusion au culte du Bida qu'entretenait Soumaoro puisqu'il se dresse contre les soninkés et entretient un culte qui vient d'eux.

RESUME DU SEMINAIRE DE MONSIEUR LY LA QUESTION IDENTITAIRE (CHEZ L'AFRICAIN)

Le deuxième séminaire a axé sa réflexion sur la problématique de la littérature et de l'identité. On s'est largement appesanti sur le terme de l'identité. Le dictionnaire de sociologie nous dit que c'est une notion vague, difficile à définir ; et l'encyclopédie universaliste corpus 9 nous présente la notion de l'identité comme indéfinissable. En revanche l'encyclopédie Quillet Larousse tente de nous donner une définition plus globalisante : « c'est l'ensemble des caractéristiques physiques, ethniques qui nous définissent : Le lieu de naissance, la caste, le pays ».

Quant Piaget, il présente l'identité sous l'angle de la psychologie générale, en affirmant que : « la notion de socialisation est le processus par lequel, les individus apprennent la façon de penser et d'agir de leur société, de leur environnement. Ils les intériorisent, les intègrent à leur personnalité devenant ainsi des membres de groupe ou ils acquièrent un statut spécifique ». C'est donc à la fois, un apprentissage progressif et une intégration pour devenir un membre du groupe à part entière. L'apprentissage se fera au niveau de la vie commune, de l'éducation, de l'école, de l'initiation et de la formation professionnelle.

Amadou Hampathé Bâ dans *Amkulell* donne l'exemple du « fedde » qui constitue une classe d'âge, en même temps un moyen d'intégration de l'individu. La conscience collective joue un rôle important, c'est-à-dire la transmission de génération en génération, de normes, de traditions, et d'éducation morale. Et pour cela, la construction d'une identité se fonde sur une dualité originelle qui oppose égoïsme et altruisme pour construire l'identité.

Dans la vie pratique, les traits minimaux (abstraites) qui définissent l'individu sont : le nom, le prénom, le sexe, ajoutés aux autres éléments physiques concrets. S'agissant des traits moraux, ils viennent en renfort, c'est-à-dire l'éducation, l'école, l'initiation, la formation professionnelle viennent épaissir l'identité de l'individu. Malgré toutes ces précautions pour la socialisation de l'homme, le poète canadien Claude Roy, ramène la réflexion à la nature humaine : « tout homme croit être le centre du monde, parce qu'il l'est ». c'est-à-dire que chaque homme perçoit le monde à travers son univers. Donc chacun a sa propre vision du monde, d'où la polysémie du mot identité. La pédagogie de Jean de La fontaine s'emploie de manière imagée à nous conter la question identitaire dans le « geai paré des plumes du paon ». pour dire que l'hybridité est source de mal-être.

Quant à Marx Webber, il présente la socialisation volontaire ou associative comme l'accord volontaire de l'individu pour la socialisation. En revanche, la socialisation institutionnelle, c'est l'imposition des règles par des pouvoirs. Donc il y aura certainement une partie de l'identité qui sera réprimée, niée. Or l'identité s'avère être un élément auquel personne n'est prête à renoncer.

Exposé de séminaire de Madame Lilyan Kesteloot

Sujet : Rôle des chants funéraires dans les rites des femmes banjaal

La hantise d'un au-delà et d'un monde surnaturel sont immanents à l'homme. Aussi, toutes les religions essaient d'y apporter des réponses à travers leur vision du monde. Cet état de fait se vérifie bien plus dans la religion traditionnelle où chaque événement tient du merveilleux. Cette angoisse existentielle est manifeste dans toutes les sociétés à telle enseigne que : « Dans toutes les cultures, se développe une tradition orale, transmise de génération en génération, récitée ou jouée lors de fêtes rituelles, par des conteurs ou certaines personnes déterminées du groupe social. Naissent ainsi les premiers récits, d'ordre mythique, religieux, et/ou littéraire »¹. Ce qui rejoint la définition de Georges Dumézil : « la notion de mythe ne relève pas, à l'origine, de la littérature mais de la religion ».

Dans la société joola par exemple les causes physiques sont rarement pris en compte. Aussi les intempéries, les accidents, la maladie, la mort, la chance, à la guerre comme à la chasse, sont souvent reliés à des forces surnaturelles. La religion animiste est omniprésente dans le quotidien des joola bien que son impact se soit quelque peu altéré au contact des religions révélées comme l'Islam et le Christianisme. D'où l'existence d'un syncrétisme où le fétichisme domine très largement.

Nous nous sommes intéressés à la place qu'occupe la femme dans ces divers rites joola. Ces rites peuvent nous paraître étranges et déconcertants à certains égards. Cela pose bien entendu le problème de la crédibilité. Dans quelle mesure l'action des femmes s'avère efficace pour toute la communauté ?

1) La marche des femmes dans la ville

C'est ainsi que par rapport à un événement social grave, les femmes sont à l'avant-garde, là où les hommes étaient pressentis. Par exemple dans la ville de Ziguinchor, lorsqu'il y a une épidémie qui menace la population, les femmes viennent consulter les "Bàkiin". Les femmes Banjaals se réunissent à Jibélor (faubourg de Ziguinchor) où elles ont leur siège. Là, elles tentent de connaître les raisons d'une telle épidémie. Est-ce une maladie naturelle ? Ou bien est-ce l'œuvre des forces

¹ Marc Lits et Gabriel Ringlet, *Récit et Société*, Communication 2132, Université Catholique de Louvain, Département de Communication, 1991-1992

occultes par le biais des sorciers ? Par rapport à l'oracle elles vont prier et offrir des présents au Bâkiin s'il s'agit d'une maladie naturelle pour l'enrayer.

Si c'est l'œuvre des forces maléfiques, elles vont demander une autorisation à la police pour leur manifestation. Une fois l'autorisation obtenue, elles se réunissent très tôt à leur siège. Là, d'autres femmes joola et les femmes d'autres ethnies viennent se joindre à elles. Le cortège s'ébranle à Jibélor, elles viennent à l'assaut de la ville où les retardataires les rejoignent en cours de route.

Elles sortent dans la ville, habillées en petite tenue : elles ne portent pour vêtement que de petits pagnes avec des perles autour des reins, aux chevilles, aux poignets ou dès fois en bandoulière. Elles ont chacune unealebasse décorée de cauris ou de perles. Elles chantent et battent lesalebasses en parcourant la ville. Certaines tiennent à la main des « e es » sorte d'instrument à percussion munie d'une manche, composé d'une tête métallique creuse où l'on introduit de petits morceaux de fer qui tintent à chaque mouvement.

Elles sortent en grand nombre. Les habitants avertis par les chants, les sons des « e es » et desalebasses ne sortent pas ou du moins évitent de rencontrer les femmes nez à nez. Car rencontrer ce grand nombre de femmes en petites tenues porte-malheur selon la croyance populaire. Selon elles, elles battent lesalebasses car les sorciers ont peur ou s'affaiblissent en entendant le bruit desalebasses, et leur accoutrement les rend vulnérables. Cesalebasses symbolisent aussi un son de ralliement pour les femmes.

Les femmes viennent en grand nombre tous âges confondus, des plus jeunes aux vieilles femmes. Elles sillonnent la ville et les plus initiées aux sciences occultes se mettent devant.

Leur premier chant est le chant de l'unité, car dans cette quête de purification, elles ont compris que ce ne sont plus les femmes Banjaals qui sont concernées mais toute la communauté de Ziguinchor. A partir de ce moment Ziguinchor cesse d'être un carrefour où plusieurs ethnies cohabitent mais devient une seule entité. Aussi est-il impératif de protéger la ville de toute agression venant des forces maléfiques, et pour cela "l'union fait la force". Cette unité concerne toutes les femmes de la ville qui viennent se joindre spontanément à la société exclusivement féminine des femmes banjaal vivant à Ziguinchor appelé "Bataïbas". (Il est à noter l'existence d'autres sociétés exclusivement féminines comme "Bagaranbuba" ; Nous en avons choisi une qui fait ici l'objet de notre étude).

Durant leur parcours, elles s'arrêtent aux endroits qu'elles jugent dangereux, là où il y a quelque chose d'impur, elles l'enlèvent. Il leur arrive au cours de leur marche de s'arrêter à un carrefour où beaucoup d'accidents se produisent pour purifier les lieux ; ou bien elles se dirigent vers l'hôpital Silence s'il y a beaucoup de morts en pédiatrie ou en maternité, là elles rentrent pour purifier les instruments qu'elles jugent souillés. Les femmes initiées réussissent à assainir mystiquement la ville. Dès fois, il leur arrive de revenir plusieurs jours au pied d'un baobab pour en venir à bout. Elles racontent qu'une société secrète de sorciers aurait confié au génie de l'arbre plusieurs âmes.

Malheureusement, il y a parfois des victimes car les forces du mal l'emportent sur elles du fait que les femmes ont réagi tardivement. Ces scènes pour le moins insolite pourrait susciter beaucoup de scepticisme pour un esprit positiviste, mais elles rythment la vie de ces femmes. Dans leur conception de la vie tout est centré dans le combat mystique entre le bien et le mal. C'est ainsi qu'elles font office d'amazone dans la défense de la cité.

Aussi il y a de cela quelques années elles ont pu résoudre un épineux problème avec l'arrivée du bateau le "Joola". En effet, le bateau le "Joola" assurait par voie maritime la liaison Dakar-Ziguinchor en observant une petite escale à Karabane. Quelques transporteurs ont vu de mauvais œil l'affluence des voyageurs sur le bateau le "Joola", car ils détenaient le monopole du commerce, et pendant plusieurs années le transport par voie maritime était quasi inexistant. Mais avec l'arrivée du bateau le "Joola" c'est la ruée parce que c'est le moyen le plus pratique pour transporter beaucoup de marchandises et amoindrir du même coup les tracasseries douanières. Raison pour laquelle bien que le voyage maritime soit plus long, les bana-banas et les voyageurs préfèrent prendre la mer. Du coup, le bateau drainait des foules, là où les transporteurs étaient en perte de vitesse et voyaient leur clientèle diminuer. De ce fait, certains esprits mal intentionnés se sont ligüés pour faire chavirer le bateau. Une fois de plus c'est sans compter avec l'intervention des femmes qui ont investi le bateau. Elles ont enlevé tout ce qui constituait un danger.

Au cours de ces rites les femmes débarrassent la ville de tout ce qui est mauvais et l'acheminement vers la mer, qui a le don de tout neutraliser selon elles. Là où un novice ne verrait rien du tout, les esprits supérieurs arrivent à repérer tout ce qui cloche et chacune rivalisant d'adresse arrivent à contrecarrer les desseins des forces occultes.

Au cours de leur expédition elles chantent les chansons des défunts. Elles invoquent les esprits des défunts (hommes comme femmes) pour qu'ils leur apportent du soutien dans la lutte contre le mal. Donc, elles sont soutenues non seulement par les *Bàkiin* mais aussi par les défunts.

2) L'interprétation des chants de deuil

En général dans ces chants de deuil, on chante ceux qui se sont le plus illustrés dans leur domaine d'activité. C'est une société où l'on accorde une place de choix au sentiment de dignité. Voilà pourquoi on glorifie les champions, les travailleurs, les paysans riches à travers des chants. Par exemple dans la chanson (ch. 2 v 1, à v 4) de *Jasuwa* (notable à Mâfavi) on rend hommage au grand chasseur qu'il était.

O' o we Jasuwa napumben o'o we o we

O' o we Jasuwa napumben o'o we o we

o'o we nabamban úwuureen

(o we *Jasuwa* a tiré un coup de fusil o we

o we *Jasuwa* a tiré un coup de fusil o o, o we o we

o we il a fini tout le bois)

La chanson dit qu'il a tiré un coup de fusil et il a fini tout le bois, par cette hyperbole on fait l'apologie du grand *simbon*, maître initié aux secrets de la forêt, pouvant pénétrer l'intimité de la nature et des animaux. Il revenait toujours de la chasse la gibecière pleine à craquer.

Ensuite on exalte l'homme élégant (ch. 3 v. 1, à v 4), que ses sœurs incitent à faire ressortir sa toilette.

Oóowe ajaw ηajoor ó o o we ajaw ηajoor ó o o we ajaw ηajoor

Gúliinool guwogoo ajaw ηajoor

Asanga naagol ajaw ηajoor

Basen élandi ηi nukaanoe

(o o il marche en se pavanant o o il marche en se pavanant

o o il marche en se pavanant

Ses sœurs lui ont dit de marcher en se pavanant

Bassène tu as revêtu ton grand chéchia rouge)

La noblesse de sa tenue est symbolisée par le port du *lândiη* c'est-à-dire un grand chapeau rouge. Ce grand chéchia rouge de Bassène était un accessoire dévolu au roi.

C'est au tour du lutteur (ch. 4, v. 1, à v. 4) d'être exalté, on s'appesantit sur l'action de soulever et de mettre sur ses épaules comme un fêtu de paille. C'est une allusion à la force herculéenne qui terrasse tous ses adversaires. On loue la bravoure de l'homme téméraire et vindicatif. L'omission de son nom dans la chanson est volontaire, c'est pour dire que sa réputation n'est plus à démontrer. Dès qu'on chante, on sait immédiatement de qui il s'agit.

Quant à Amisara (ch. 5, v. 1, à v. 2), autre notable, il rend hommage à sa femme pour son amour et son dévouement.

Amanga najoomaa abamban to

Abajut âliinaa Mariyama ándomaa amma âliinool

(Manga a fait un périple, il l'a fini et n'a pas vu ses sœurs

Mariama sa femme, c'est elle sa sœur)

Il dit qu'au cœur de la souffrance, il a voyagé un peu partout pour se soigner. Il n'a eu pour soutien que l'amour de sa femme. Aussi affirme t-il que sa femme est devenue sa seule parente. Il y a un clin d'œil au manque d'infrastructure de l'époque. Ce qui obligeait les malades à valser d'un guérisseur à un autre. Avec des conditions de voyage extrêmement difficiles. A cela s'ajoute l'incrimination de sa famille pour son manque de solidarité envers Amisara

Au sein de cette population fière par excellence, on ne pardonne aucun écart qui entraîne l'homme à perdre sa dignité. Raison pour laquelle on fustige volontiers l'homme malhonnête, le menteur, l'orgueilleux, le sorcier à travers des chansons et des surnoms. Ainsi, il y a une sanction collective à travers la raillerie qui oblige les gens à ne pas enfreindre les règles de bienséance, en même temps oblige les fautifs à s'auto corriger. Des règles tacites sont donc observées par crainte de salir son nom. Dans cette optique, on soigne l'héritage qu'on laisse à la postérité, car une fois que la réputation est entachée la honte rejaillit sur toute la famille et à travers les chansons tes descendants seront informés des faits non avouables que tu accomplis. Cette ironie incisive et

malveillante dans les chansons vise non seulement à offenser (leurs auteurs) mais à faire rire tout en les dégradant.

Il est à noter quelque chose de particulier dans ces chants. En général on chante quelqu'un en omettant volontairement son nom. La personne sera louée ou fustigée à travers sa famille. On mentionne dans la chanson soit le nom de ses tantes maternelles ou paternelles ; ou tout simplement le nom de son père ou de sa mère. Cette conception traduit le sens élargi de la famille chez les Joola. Ici la primauté du groupe l'emporte sur l'individu. En revanche, cette manière de concevoir un chant soulève un autre problème quant à la compréhension du message transmis. En effet, le transfert de sens est souvent difficile dans la mesure où il faut connaître le contexte dans lequel la chanson a été créée ou l'entourage de celui qui est chanté pour saisir globalement le message. Respecter la fidélité du texte reviendrait à obtenir une traduction hachée en général vide de sens. Donc il se pose un problème de traduction pour les chansons joola. Après un bref survol du contenu des chansons de deuil, nous nous rendons compte que ce ne sont pas des chansons tristes évoquant la séparation ou l'absurdité de la vie, mais elles évoquent le vécu, la vie quotidienne de ces hommes et femmes joola. Cette rude vie rurale qui est la leur.

3) Le phénomène de la possession

Par rapport à ces chants de deuil, on observe un autre phénomène auquel les femmes sont mêlées bien malgré elles : c'est le phénomène de la possession. En effet, lors des rites funéraires il se passe quelque fois des faits troublants. Autrefois quand un décès était litigieux comme par exemple un cas d'empoisonnement, un mauvais sort jeté par les sorciers, s'il s'agit d'une personne noyée ou foudroyée ; il y avait un rite où l'on interrogeait le mort, pour connaître les raisons profondes de son décès. A ce propos, Louis Vincent Thomas dans *Vie et Mort en Afrique* relève quelques questions qu'on pose au mort à savoir :

- « Est-ce la fin de ta vie ? »
- « Est-ce à cause de quelqu'un que tu es mort ? »
- « Qui t'a tué ? »
- « Peut-être as-tu désobéi au Bàkiin ? »²

Aujourd'hui l'influence de l'Islam et du Christianisme a fait que cette coutume a nettement reculé. On observe toujours un rituel funéraire ; mais quand un vieillard ou une vieille meurt

² Louis V. Thomas, *Vie et Mort en Afrique*, Ethnopsychologie –I, IFAN 1972, notes pages 122

c'est le déploiement de tout un faste contrairement aux jeunes et aux adultes où il y a plus de retenue. Durant l'hommage funèbre d'un défunt, on chante ses propres chants ou les chansons de ses parents défunts. A cette occasion, il arrive que l'esprit du mort vienne se réincarner dans une femme.

En général ce phénomène se déroule seulement dans le cas où la femme possède des pouvoirs. Cela ne saurait se réaliser chez les hommes, nous nous sommes enquis des causes. La réponse en est qu'un homme ne pourrait se réincarner chez un autre homme, dans la mesure où suivant la loi naturelle de la procréation l'homme n'enfante pas. C'est à la femme qu'est dévolu le privilège d'enfanter. Donc quand il se produit le phénomène de la réincarnation, il s'agit en général de l'esprit d'un défunt mâle qui pénètre dans le corps d'une femme. Et pas n'importe quelle femme mais une femme ayant des dons de voyance. Celui qui se réincarne dans la femme voyante est appelé afoka ou afoga . En fait d'où vient l'afoka ? Encore un autre mystère que Louis Vincent Thomas tente de nous expliquer dans *Vie et Mort Afrique* :

« Si le sujet défunt a été très bon, il devient aussitôt afoka, c'est-à-dire âme pure, tandis que son corps pourrit au cimetière. Ce yut ou âme ainsi libérée vit dans une agglomération invisible, près des villages dans un état de grand bonheur et surtout de quiétude, avec les Bâkiin : c'est le paradis (huku fukin. L'afoka peut intervenir indirectement dans l'existence des vivants en les protégeant des dangers possibles, notamment de ceux qui résultent des actes de sorcellerie ; Donc dans ce paradis vivent les afokas des deux sexes. Mais seuls les afokas mâles peuvent intervenir dans l'existence des vivants. »³

En revanche une femme afoka peut intervenir indirectement dans l'existence des vivants. Cette dernière étant dans l'impossibilité de se réincarner fera une requête, une commission auprès des siens à l'afoka mâle sur le point de se réincarner. En particulier dans le cadre d'une dette qu'elle a contracté et qu'elle aimerait rembourser ou au contraire quand elle revendique ses biens auprès d'un ou de mauvais débiteurs. Elle peut aussi réagir quand un malheur guette ses proches et leur apporter une solution.

En général, l'afoga se manifeste dans l'existence des vivants tout juste après sa mort, si sa mort n'est pas naturelle ou s'il est lésé dans la distribution de son héritage. C'est ainsi qu'au cours des veillées funèbres l'âme du défunt rôde autour de l'assemblée. Bien entendu seuls les initiés sont en mesure de le voir. Après avoir fait son choix, il se précipite pour posséder une femme. A ce

³ Louis V. Thomas, *Vie et Mort en Afrique*, Ethnopsychologie –I, IFAN 1972, page 116

niveau s'engage une lutte car la femme voyante dès qu'elle aperçoit l'afoga foncer sur elle, elle s'enfuit à toutes jambes pour essayer de lui échapper. La raison en est qu'aucune femme initiée ne souhaite être l'objet d'une possession dans la mesure où elle encourt un risque de mort. Dans cette lutte pour échapper à l'afoga la femme se réfugie souvent dans un endroit sale. Dans ce cas l'afoga se retire, il fait demi-tour car il abhorre la saleté. Si maintenant l'afoga est plus rapide que la femme, il se réincarne en elle. Une fois que la femme est possédée, elle entre en transe, ce qui se caractérise par des pleurs hystériques allant jusqu'à l'épuisement total, ensuite elle s'évanouit. A ce stade il faut une vigilance à toute épreuve, car les initiés procèdent à un rituel pour maintenir la femme en vie ; Cela peut durer jusqu'à trois voire même quatre jours.

Après qu'on l'aura ranimé, l'afoga va choisir lui-même son entourage. Il sera en permanence entouré de personnes initiées. Il va désigner dans sa famille soit sa tante maternelle, son propre enfant ou sa nièce pour venir l'habiller. On ceint des pagnes de couleurs noire bleue autour des reins et, comme les hommes, un autre pagne est passé par-dessus l'épaule à son buste à la manière de la toge romaine. Ensuite il est coiffé d'un chapeau rouge. Pourquoi le rouge ? Quel est son symbolisme ? Des questions posées à ce sujet sont restées sans réponse ; le leitmotiv qui revient c'est « nyinyi » c'est-à-dire c'est interdit. Toujours est-il qu'il y a un hermétisme et un mystère qui entoure l'afoga.

Etant donné que la femme possédée est une morte en sursis, cela se révèle au niveau de sa démarche. Quand elle marche ses pas sont pesants et elle est semi penchée. Elle est toujours pieds nus, on veille surtout à ce qu'elle ne tombe pas, sinon elle meurt sur-le-champ. Aussi, elle est toujours soutenue, son escorte est composé de quatre personnes initiées qu'elle a au préalable soigneusement choisies.

Après une préparation pointilleuse l'afoga va s'atteler à sa mission qui consiste à guérir mystiquement des malades, dénoncer tout ce que les sorciers tramant dans l'ombre, et éventuellement réparer une injustice dont il est victime. C'est pourquoi on assiste à des complots pour l'empêcher de dévoiler certains secrets et de mener à bien sa mission. Pour ce faire quelqu'un de malveillant vient par surprise lui verser brusquement du « gafos » c'est-à-dire un compost (aliment réservé au porc ou quelque chose de sale, de répugnant) provoquant du coup une brusque sortie de l'afoga. C'est pourquoi il choisit avec soin son entourage, mais si rien de fâcheux ne se passe, s'il arrive à contourner tous les pièges, l'afoga tient les sorciers à distance, ces derniers se tiennent coi sous peine d'être démasqués publiquement. Les plus hardis tentent de

le défier et essayent de le confondre pour saper sa crédibilité aux yeux des gens. Ils viennent voir l'afoga habillés en rouge ou emmenant dans leur poche des oeufs ou du tabac, sitôt il dit à son escorte telle personne est en route, elle a sur elle des oeufs, du tabac ou elle porte des vêtements rouges. S'il vient vous le chassez. Et cela se déroule comme il l'a prédit. L'afoga n'aime ni les oeufs ni le tabac, il déteste qu'on s'habille en rouge et trouve qu'on veut vérifier en cela, s'il s'agit d'une imposture. A cela s'ajoute aussi le fait qu'il déteste être regardé dans les yeux, car dit-on si l'on possède des dons de voyance on reconnaît l'homme mort qui s'est réincarné.

L'afoga se réincarne et conditionne les faits et gestes chez la femme possédée. Par conséquent, durant toute la période que dure la réincarnation, l'afoga ne se nourrit ni ne boit et ne fait encore moins ses besoins. Il est toujours muni d'un couteau et d'une marmite dans laquelle on lui sert à boire ; ou du moins on lui met la marmite sur la tête. Au bout de quelques instants on estime qu'il a fini de boire.

L'afoga est phénomène qui se produit rarement, si bien que, quand les gens sont informés d'un tel événement, ils viennent de partout, de différentes contrées pour se faire soigner. Il y a toujours une foule de malades à laquelle se joignent les curieux, les uns animés par l'espoir d'être guéris et les autres venus assister aux miracles et aux faits divers. Ce grand nombre d'audiences n'empêche pas l'afoga d'accomplir sa mission car au préalable le cercle d'initiés qui l'entoure après l'avoir habillé procède à son interrogatoire. En effet on lui demande :

- Toi, qui es-tu ?

Il répond :

- Je suis telle personne.

- Qu'est-ce qui t'amène ?

- Je suis venu dans le but de...

Et il donne le motif de sa venue

C'est pourquoi l'assistance d'un *afoga* n'est pas de tout repos pour les initiés, car il ne fait que donner des directives qui sont la plupart du temps contraignantes. Une fois un *afoga* avait demandé à ses assistants de l'amener à un village faisant parti du royaume banjaal. Il leur fallait donc quitter Ziguinchor jusqu'à Elubalir à pied pour élucider la mort de l'*afoga*. Avec sa démarche chancelante, l'*afoga* est toujours soutenu dans sa marche donc effectuer le voyage dans ses conditions n'était pas commode pour son escorte. Au cours du trajet, il jette en général sa

marmite là, où il juge qu'il y a quelque chose de pas net. Il fait le siège de l'endroit et entreprend ainsi son assainissement.

Les circonstances peuvent amener les gens à provoquer ou à déclencher volontairement la venue de l'*afoga*. En ce sens qu'il reste l'ultime recours à la protection de la communauté devant un danger. Ce phénomène est très rare car c'est après moult invocations et prières auprès des *Bàkiin* que le conseil des anciens décide d'y avoir recours. En effet, face à un danger qui menace la collectivité, hommes et femmes réagissent séparément pour tenter d'endiguer la menace. Si leurs efforts demeurent vains, on convoque dans un bois sacré tout le village (hommes, femmes, enfants). La présence de tout un chacun est obligatoire, sous peine d'être taxé de sorcier. Dans le bois sacré on renouvelle prières et offrandes. On cherche avant tout à se concilier la bienveillance des défunts et des ancêtres invisiblement mêlés aux vivants. Dans ce lieu les voyantes ne peuvent avoir recours à aucun stratagème, et n'ayant pas d'échappatoire, elles acceptent avec résignation leur sort. Sur place donc on peut avoir des femmes, des jeunes filles voire même des fillettes en transe possédées par l'âme d'un défunt. Voilà leur force combinée, ces *afogas* peuvent venir à bout de l'énigme qui se posait aux villageois et résoudre par là les difficultés.

Il arrive qu'un défunt longtemps décédé décide d'intervenir dans l'existence des vivants pour réguler des choses. Ce défunt choisira une femme voyante de sa lignée pour se réincarner en elle. En effet, ils veillent sur leurs descendants au même titre que les *Bàkiin*. Si bien qu'ils interviennent pour leur éviter certains malheurs.

C'est le cas d'un *afoga* qui avait décidé d'intervenir pour sauver son petit-fils. Après sa mort, son fils n'a pu jouir de l'héritage qu'il a laissé car étant à l'époque très jeune. Ses oncles se sont donc partagé l'héritage. Devenu grand il a réclamé sa part sur les terres et le troupeau. Ses oncles se sont offusqués de cette demande et l'ont trouvé impertinent. C'est ainsi qu'ils ont décidé de se liguer contre lui et ils l'ont supprimé mystiquement. Mais jugeant que son fils représentait une menace, ils lui ont jeté une maladie. Ils ont confisqué l'âme de l'enfant pour qu'il ne grandisse pas et réclame à son tour des droits sur l'héritage. Quelques temps après l'enfant est tombé gravement malade. Voyant ce qui se tramait son grand-père *afoga* longtemps décédé s'est réincarné chez sa nièce. Cette dernière possédée par l'esprit de son oncle a révélé l'endroit où il avait mis l'âme de l'enfant, et dénonçant par la même occasion son propre père qui faisait partit

du complot. Ensuite l'*afoga* a rendu public un à un les méfaits que ses frères ont pu commettre. C'est ainsi qu'il a pu sauver son petit-fils d'une mort certaine.

La période la plus délicate pour une femme possédée, c'est quand l'*afoga* a fini sa mission ; Car aussitôt il tente de regagner son monde. Pour cela il y a un rituel qui est observé. Là on assiste à une combinaison des forces, hommes comme femmes pour la maintenir en vie. Très tôt le matin les initiés vont tous à la rive, l'*afoga* devient autre. Il est heureux de regagner son monde, sa léthargie cède la place à une vivacité étonnante avec ses pagnes il se pavane et virevolte sur lui-même tel un lutteur wolof au sein de l'arène. Il n'a plus besoin d'être soutenu. Il danse au son des *tongolets* et du *monbi*. Quant aux initiés, ils forment deux files une file d'hommes et une de femmes qui se font face à face. Selon eux à chaque intervalle il y a aussi un défunt venu accueillir l'*afoga*. Là va s'engager un combat mystique entre les défunts et les vivants, car l'*afoga* va traverser au milieu des deux files très rapidement pour rejoindre la barque des ancêtres venue le chercher. Dès lors sa démarche n'est plus lente, ses pas ne sont plus pesants. Il court à la vitesse de l'éclair pour grimper dans la barque. Il fait un grand saut et retombe sur lui-même. Prompt comme l'éclair, les initiés vont le capter avant qu'il ne touche terre. Là les initiés qui forment les deux haies redoublent de vigilance, et chacun va user de ses talents pour l'empêcher de tomber. Si par malheur l'*afoga* tombe sur le parcours, il emporte avec lui la femme possédée. Ainsi l'*afoga* et la femme possédée vont rejoindre la barque des ancêtres pour l'au-delà. Si par chance l'*afoga* arrive à embarquer sans encombre, les initiés recueillent avec empressement la femme possédée.

En général, elle est toujours dans le coma après cette épreuve. Après tous ces jours de privations, elle s'affaiblit comme elle est restée plusieurs jours à jeun. On renouvelle donc tout un rituel de bains et de prières pour la ranimer.

Conclusion

Notre corpus n'éclaire pas, du moins s'avère insuffisant pour une méthode complète d'interprétation de l'histoire des institutions et des structures sociales. Il présente au moins deux niveaux de compréhension : on peut y déceler un sens simple et un sens profond. Le chant possède une fonction sociale et présente parfois une diversité thématique.

Quant au mythe, étant donné qu'il relève de la religion et se propose comme une explication des mystères et des récits du paganisme ; L'on ne saurait rencontrer dans la société joola un tel récit. Même la vaste définition de Roland Barthes qui considère tout comme un mythe puisque l'univers est suggestif, ne saurait prendre en charge intégralement la problématique des chants funéraires, bien qu'ils fonctionnent comme des adjuvants (puissance du verbe : invocation de l'esprit des défunts dans la mystique joola). En effet, ce qui est tu dans le domaine religieux est jalousement gardé par une forteresse d'interdits. Ce mutisme cultivé aussi bien par les hommes que par les femmes laisse entrevoir des légendes. Le chant joola ne sera perçu qu'en tant que modèles de comportement dans les rapports sociaux. Il se présente comme une sagesse populaire et une satire sociale. C'est le côté visible de l'iceberg de ces chants funéraires. Mais la face voilée de la vie sociale restera toujours un mystère pour le joola profane, puisque dans les chants funéraires, il n'y a rien qui fasse allusion aux pratiques ésotériques. Et pourtant dans la pratique, les femmes adoptent des comportements, face aux chants, ancrés dans une réalité vécue qui relève du domaine mythique.

L'APPEL DES ARENES OU L'EDUCATION ECARTELEE

PLAN DE L'EXPOSE

Introduction

I. Les deux mondes en présence

I-1. Le monde traditionnel

I-2. Le monde moderne

II. L'éducation traditionnelle ou le parcours initiatique

II-1. Mame Fari et Mapathé le griot.

II.1.1. Mame Fari

II.1.2. Mapathé le griot

II-2. André le vendeur de konkom

II-3. Malaw Lô le lutteur

III. Education moderne ou la formation

III-1. Diatou la mère assimilée

III-2. Ndiogou le père indécis

IV. L'éducation charnière

IV-1. Monsieur NIANG, le conciliateur

IV-2. Mame Fari, la visionnaire réconciliante

Conclusion

Introduction

Professeur de lettres modernes et écrivains, Aminata Sow FALL est un auteur émérite. La vie et l'œuvre de cette femme, au point de vue littéraire, témoigne de cet engagement, en tant que femme et éducatrice, à enseigner son peuple et plus précisément la jeune génération. En ce sens, l'appel des arènes résonne comme un cri du cœur quant à l'éducation à inculquer à l'enfant. Elle soulève ainsi une question de fond et interpelle aussi bien les parents que les éducateurs, véritables vecteurs culturels, sur le modèle à inculquer à l'enfant. Cette question de fond témoigne donc d'une situation de crise, par conséquent non désirée, d'où l'interpellation alarmante qu'elle suscite dans les milieux voués à l'éducation.

De plus, nous pouvons noter sans ambages que l'éducation devient un pari, face à un monde dans lequel les enfants sont sans cesse agressés. Cette agression, pour le moins complexe, se révèle sous les traits de l'invasion des modèles étrangers. Ceux-ci bénéficient, pour ainsi dire, de moyens fort puissants pour s'insinuer et s'imposer dans la conscience de nos enfants, voire même de la majorité de nos populations. Il convient alors de s'interroger sur l'énorme responsabilité des parents et des éducateurs.

D'abord, de nos rencontres avec d'autres peuples, d'autres cultures que sommes-nous devenus ?

En tant que parents et éducateurs, avons-nous digéré ces apports extérieurs ? où allons-nous ? quelle est notre vision du monde ? correspond-elle à notre bien-être propre ? sinon, comment créer le bonheur dans nos familles ?

Dès lors, fort de tout ce questionnement, quelle voie adopter pour choisir une éducation adéquate pour nos enfants, nos élèves ? c'est autour de toutes ces questions que s'installe la trame, l'histoire et l'éducation de Nalla. Il s'agit de notre héros, un enfant de douze ans, qui sera ballotté tour à tour entre l'éducation traditionnelle et celle-là, moderne.

Finalement, ce désordre de la vie s'épuisera devant la parole sage, symbolisée par Monsieur NIANG, promoteur d'une éducation charnière.

Il faut quand même noter que les deux éducations, bien que n'étant pas contraires, n'admettent pas de partage. C'est ainsi que l'auteur nous présente à travers le sport traditionnel qu'est la lutte, un idéal de vie, basé sur les us et coutumes. Quant à l'éducation moderne, elle est présentée dans l'évocation du foyer de Ndiogou et Diatou, où la peinture tronquée du couple moderne est dénaturée dans la présentation de la vision du père, de la mère et de l'enfant.

Il serait alors judicieux de s'intéresser d'abord à l'atmosphère générale dans laquelle baigne Nalla (à savoir les deux mondes qui se juxtaposent) avant de poser un regard plus attentif sur les deux éducations qui ne sont rien d'autre que leurs émanations respectives.

I. Les deux mondes en présence

Nalla est venu au monde sur une terre et à une époque telles qu'il sera confronté tant bien que mal, à un contexte de colonisation accomplie. Un contexte qui verra d'une part, une résistance à l'assimilation culturelle et d'autre part une adoption de cette autre culture occidentale par certaines personnes. Ce qui traduit une certaine opposition avérée entre deux modes de pensée, de conception de la vie, de culture finalement, entre deux mondes que sont le monde traditionnel et le monde moderne.

I-1. Le monde traditionnel

C'est le monde par excellence de la pensée, de la conception de la vie, de la culture africaine, sans influence étrangère manifeste. Il s'agit d'un monde qui se perpétue naturellement de lignage en lignage, de famille en famille, d'ascendance en descendance avec comme fondement, une sorte de conscience collective dont les racines se perdent dans les profondeurs d'où part l'origine de l'arbre généalogique. Ainsi, cette tradition africaine a comme principe essentiel, la primauté de la communauté sur l'individu. Ce dernier n'a de valeur réelle que si l'on prend en compte ses origines (sa terre natale, ses parents...) à partir desquelles toute sa famille élargie le blanchira ou lui nuira, du point de vue de sa réputation au moins séculaire. C'est pourquoi, on comprendra aisément qu'il se fonde surtout sur l'esprit communautaire où tout le monde est éducateur de tous les enfants. Sous l'arbre à palabre se discutent des sujets délicats et se prennent des décisions communautaires, visant l'ensemble, sans l'ombre d'un individualisme quelconque. Ce qui traduit le droit de regard que chacun a dans la vie de tout le monde. Dans ce contexte, l'isolement d'un ou de quelques éléments de la communauté équivaut à la mort symbolique, car la vie n'a de sens que par rapport à vie des autres, à laquelle on est lié.

I-2. Le monde moderne

Voici un monde qui s'imisce peu à peu mais inexorablement dans le monde africain original. Un monde qu'il faut comprendre comme étant apparu nouvellement par la force de la colonisation. En effet, l'occident, par sa politique d'assimilation et aussi de l'éblouissement, a dès lors, forcément suscité l'admiration, voire l'envie et le désir pour beaucoup d'autochtones, de suivre cette nouvelle culture qui donne, à ce moment, l'impression d'être supérieure, à celui qui est en dehors de ce canevas. Ainsi, par le biais de l'école, beaucoup d'indigènes, dès leur jeune âge, ont été formés à vivre une vie différente de celle-là traditionnelle. Cela, en apprenant simplement un nouveau code de vie qui affecte la perception même du monde et modifie considérablement la culture de l'individu. Il est à signaler que les enfants sont plus facilement influençables que les adultes qui ont eu le temps de prendre des repères sûrs dans leur vie. Ce qui occasionne la poussée d'une nouvelle génération qui entrera inévitablement en conflit avec la génération antérieure. Ainsi, le conflit de génération est un thème qui a fait couler beaucoup d'encre dans la littérature africaine (Sous l'orage de Seydou Badian KOUYATE, etc). Cela est surtout dû à l'esprit du jeune moderniste qui tend à s'individualiser dans un monde habituellement communautaire. Cela occasionne bien évidemment des blessures au niveau du tissu social dans la mesure où la chaîne harmonieuse de solidarité, de respect des anciens, de respect de l'ensemble du code de conduite subira des cassures qui se feront durement ressentir de chaque côté, mais surtout du côté traditionnel.

II. L'éducation traditionnelle ou le parcours initiatique

Notre jeune héros, Nalla, se retrouve bien entendu, dans une situation où il bénéficie de l'apport traditionnel de ce Sénégal au double visage. Ainsi, il sera encadré par certaines personnes qui joueront un rôle important dans sa vie. Il s'agit de sa grand-mère Mame Fari et son griot, de André le vendeur de *conkom*¹ et de Malaw Lô le grand lutteur.

II-1. Mame Fari et Mapathé le griot.

Mapathé étant le griot de Mame Fari, on conçoit ainsi aisément le lien logique qui existe entre l'enseignement de ces deux personnes chères à Nalla. Aussi les avons-nous regroupés pour mieux saisir leur complémentarité.

II.1.1. Mame Fari

Très attaché à sa grand-mère, Nalla voue un lien affectif très solide et transpose tout son amour filial sur elle. Il est attiré irrésistiblement vers elle, comme une énergie matricielle et par une force centrifuge, car il y est associé « le sentiment de la culture ».

Mame Fari en retour, très dévouée à son petit fils, va transposer tout son amour blessé ainsi que son manque sur Nalla. Cela est dû à la perte de son mari et de son fils (tous les deux, emportés par une épidémie de variole), et de l'absence de sa fille partie à l'étranger (précisément en France). Elle jouera le rôle de complice, de confidente. Elle manifestera régulièrement les valeurs traditionnelles auxquelles elle est attachée. Ce qui restera gravé dans l'esprit du petit fils. Mame Fari souffrait en silence des différents maux de l'existence, mais surtout de la souffrance morale qui la rongait comme un mal pernicieux et qui avait pour nom Diatou, sa fille et mère de Nalla. En revanche, elle faisait confiance en la justice divine, acceptant la volonté du créateur, et pardonnait. Mame Fari en tant que femme courageuse, vaillante et généreuse, n'hésitait pas à rendre service à son entourage malgré ses maigres moyens. Elle était très dévouée à sa petite famille et se tuait à la tâche pour subvenir à leurs besoins.

Par ailleurs, elle était très fière de ses origines et de son statut.

Elle était aussi très digne car refusant de quémander et interdisant à ses enfants de le faire.

Ce qui plaisait énormément à Nalla, c'était « les charmes d'une vie simple, sans artifice, sans contrainte, sans conventions serviles » chez Mame Fari.

Mame Fari édifiait son petit fils à travers les contes qui représentaient l'école traditionnelle. Et Nalla, pour panser ses profondes blessures comme celles provoquées par la mort d'André, se réfugiait dans les enseignements (le thème de l'oubli) de sa grand-mère et puisait ainsi la force nécessaire pour faire face à la dure réalité de la vie. La sagesse traditionnelle payait chez un enfant très tôt confronté à certains soucis qu'un adulte a généralement du mal à contenir.

Le lien qui unissait Nalla à sa grand-mère était si fort qu'il s'agissait pour lui, d'une quête véritable, que de se replonger dans les souvenirs si émouvants, de leurs relations. Ce trésor de relations était complété, voire confirmé par un homme dont la présence était justifiée par le contexte et la conception traditionnelle. Il s'agit de Mapathé, le griot.

¹ Vin de palme

II.1.2. Mapathé le griot

D'emblée, nous pouvons noter que Mapathé est un griot authentique, de par sa conception originelle de son travail. En effet, Mapathé se considère comme un griot de la vieille école dont la fonction première est d'être la mémoire de la famille et d'enseigner les valeurs de la lignée surtout dans leurs particularités. C'est à ce titre qu'il est complémentaire de Mame Fari. Il se démarque de cette nouvelle race de griot dont l'existence a été rendue possible par la force des choses liées à la modernité. Comme le dit Mapathé, cette nouvelle race de griot a surtout pour vocation, de flatter les autres. C'est un fait qu'il déplore sans réserve lorsqu'il l'exprime ainsi : « La flatterie est en train de tuer notre sang » (Page 102). Cela implique qu'il est plus guidé par l'enseignement pure des valeurs que par autre chose. Conscient de par sa valeur et de son authenticité, il se rapproche par là de Djibril Tamsir NIANE qui met en œuvre l'épopée de Soundjata KEITA en commençant d'abord par déclarer soigneusement la lignée du griot émetteur pour authentifier son récit. Cela laisse filtrer une certaine facilité d'être le détenteur des secrets d'une famille, d'être la mémoire d'une famille et de pouvoir transmettre toutes ces connaissances avec la manière, grâce à la faconde caractéristique des griots. Cela, se fera bien sûr, pour garder intact de bout en bout les valeurs mises en exergue par les ascendants, telles le courage, la bravoure, l'honneur, la dignité. Mapathé met en avant cette dernière valeur pour mener à bien ce qu'il appelle sa « Mission ». il s'agit ainsi pour lui d'un but élevé, d'un devoir à accomplir, que d'enseigner la vie à Nalla. Mapathé en arrive même à écarter Mame Fari pour lui ravir l'entière place de l'éducateur. Il déclinait, entre autres, les arbres généalogiques de la famille de Nalla. Son travail révélait un caractère sérieux car il disait qu'il préférerait « mourir que de vendre des flagorneries ». il fut remplacé un jour, comme par hasard, par André, le lutteur et vendeur de *conkom*, de manière très inattendue.

II-2. André le vendeur de *conkom*

André apparaît comme un personnage normal en tant que adjuvant de Nalla dans sa quête du savoir traditionnel. Cependant, il présente aussi une spécificité quand on considère justement cette tradition avec ses classes d'âge. En effet, la différence d'âge entre Nalla et André est importante, néanmoins, nous avons un bel exemple d'amitié entre les deux. André est d'abord et avant tout l'ami de Nalla. Un ami qui échappe au contrôle des parents de Nalla, mais qui procure une telle joie à l'enfant. On peut retenir qu'avec André, un vibrant hommage est rendu à l'amitié à travers ce lien qui les unit. C'est en fait une histoire d'amour où les rapports harmonieux se développent sans calcul, sans complexe. Une histoire dans laquelle on est avant tout soi-même. Nalla n'éprouve pas de malaise avec André comme avec ses parents. Bien au contraire, l'auteur prouve la grande affection qui les lie lorsqu'on voit l'état dans lequel s'est trouvé Nalla après la disparition tragique d'André. Ainsi, Nalla était tombé malade et ne mangeait plus. Il faisait aussi des cauchemars et tout cela, au grand dam de sa mère, Diatou, qui usait en vain de toutes ses connaissances médicales pour soigner son fils. Elle ignorait la réalité des faits. L'existence d'André lui avait été occultée par son fils, certainement par crainte de représailles car il n'incarnait pas le modèle de fréquentation que concevait Diatou pour Nalla. Ainsi ne pouvait-elle pas être au courant de la disparition d'André.

Par ailleurs on peut retenir que Nalla a reçu un enseignement traditionnel riche et varié grâce à la diversité des enseignants de par leurs origines. Avec André, Nalla reçoit des connaissances issues du Saloum et qui sont non moins complémentaires à celles de ses proches, à savoir Mame Fari et Mapathé le griot. Ainsi, André révèle son monde à Nalla. Un monde (à l'aspect) géographique

différent de Louga, le monde du petit. Le Saloum, qui n'est rien d'autre que les prémices de la verte Casamance où la végétation est abondante, voire luxuriante, est témoin de l'harmonie entre l'homme et la nature. Cette dernière, propose ses fruits aux hommes qui la respectent. Des récits qui intéressent fort Nalla lui sont proposés par André, au point qu'il se rappelle ces moments (P. 25) magiques analogues, à ceux de Mame Fari qui prodiguait des enseignements codés sous forme de cartes, tel celui de Coumba l'orpheline. André lui communiquait aussi ses valeurs intrinsèques (P. 39). C'est ainsi que Nalla, par ce qui semble être le plus grand des hasards, découvrit un monde jusque là inconnu (P. 29) dans le creuset traditionnel : celui de la lutte. Commença alors un apprentissage nouveau qui ramenait quand même toujours aux valeurs sociales comme le courage, la bravoure, la dignité, le respect, etc.

Ce premier contact avec la lutte s'était signalé comme une prémonition pour les parents de Nalla (P.32). « Ils l'attendirent tard dans la nuit, ce qui était une grande première. Nalla avait suivi les lutteurs qu'il rencontrait pour la première fois. A son retour à la maison, il reçut une correction et le dîner resta intact tellement l'atmosphère était tendu à la maison. »

André introduisit Nalla dans le monde de la lutte en le présentant à son hôte, Malaw le lutteur. Sans le savoir, le relais se faisait ainsi, vu que l'enseignement de Nalla allait se poursuivre grâce à Malaw, après la disparition tragique d'André quelques temps après.

II-3. Malaw Lô le lutteur

La présentation de Malaw Lô se fait d'une manière bien préparée. En effet, André présente d'abord le monde de la lutte au petit Nalla en lui contant les hauts faits du glorieux Mahanta Bally, considéré comme le plus grand lutteur de tous les temps. Quoique naturellement, son neveu et successeur Malaw Lô, qui ne peut l'égaliser est néanmoins le meilleur de son époque. De là une présentation en bonne et due forme qui se fit dans un climat jovial. Malaw adopta d'emblée Nalla en le prenant sur ses genoux et en le chatouillant. C'est un geste très rassurant pour le petit Nalla car il a craint un moment le très impressionnant géant qu'on lui présentait. La chaleur humaine était au rendez-vous. Ainsi Malaw se fit un devoir de s'occuper de Nalla après la perte d'André. Le petit était toujours aux basques de Malaw qui l'admit dans son cercle personnel et intime lié au sacré. Tout s'enclencha d'une manière logique avec la rencontre du sacré. Nalla, piqué par la curiosité et découvrant un intérêt subit pour ce monde où les vivants pouvaient communiquer avec les morts, pense évidemment retrouver ses proches disparus, à savoir, Mame Fari et André. L'enseignement se faisait en grande partie dans un lieu particulier, à côté du baobab sacré, symbole de la jonction entre les vivants et les morts du côté de Malaw Lô. Et Nalla était plongé dans un monde merveilleux où il prenait connaissance des récits de fondation et comprenait aussi la genèse de certains faits comme la cause d'autres événements.

Nalla était assurément entre de bonnes mains, du point de vue de la tradition. Oui, le nom de Malaw Lô demeure à jamais dans les consciences populaires, à travers les différentes chansons composées à son honneur. C'est le digne fils et le substitut de Ndiaga Lô à travers ses grandes qualités morales qui montrent la spécificité de cet être adulé et craint en même temps. Nalla, bien que choyé par Malaw, recevait de sa part une éducation à la virilité. Cette nouvelle amitié ressemble fort à celle liée avec André tout en le remplaçant. Elle supprime aussi l'action parentale, comme Malaw joue le rôle des parents sur le plan traditionnel, ou se substitue à elle, si on considère le travail du lutteur comme le prolongement de celui de Mame Fari. En effet, il décide de faire vivre à Nalla sa retraite sacrée pour l'initiation des circoncis, vu que le petit a été

circoncis sans rituel traditionnel, à l'insu de Mame Fari qui attendait pourtant avec impatience cet événement hautement important.

L'éducation traditionnelle, par ailleurs, amoindrit le choc psychologique. Ainsi Malaw Lô prépare psychologiquement Nalla à son éventuelle défaite, car il prenait trop à cœur le combat qui allait se produire avec tonnerre.

La part des choses est faite quant aux chances de réussite dans la vie, en considérant le récit sur la sœur de Malaw, nommée Anta Lô. L'échec guette toute personne qui sort des limites de son monde. Anta Lô meurt en prison après avoir été incarcérée pour homicide sur la personne de son enfant. Cela est une dénonciation en filigrane des tares de l'exode rurale, de l'envoûtement et de la désillusion de la grande ville. La ville contraste avec le monde rural et les ruraux qui appréhendent mal ce nouveau code d'évolution rencontrent souvent des écueils qui peuvent être mortels, aussi bien du point de vue symbolique que réel. Dès lors, Diaminar Lô, devient la « ville » mythique, la référence où on retrouve le code véritable originel et original de conduite. Cette ville existe dans les consciences populaires à travers l'engouement des foules pour la lutte, les tam-tam et les « simbs ». cela, du moment qu'une partie essentielle du patrimoine traditionnel est transposé en ville. Le citoyen est ainsi sauvé de l'aliénation. Nous avons alors là un palliatif qui servira de lourde mission assignée par Ndiaga Lô à son fils Malaw. En témoigne la solennité avec laquelle il envoie son fils vers la grande ville, pour y transplanter les séances de luttes. Malaw s'acquittera de sa tâche en tant que héros détenteur d'une mission salvatrice pour la grande masse des citoyens.

Malaw exploite aussi le récit de la mort d'André. Ainsi, loin de l'anéantir, il fera voir à Nalla cette belle conception de l'honneur même devant la mort. Cette mort qui n'est pas sans rappeler la devise de l'armée nationale du Sénégal : « On nous tue mais on ne nous déshonore pas ». assurément, Nalla était entre de bonnes mains. Mais c'est aussi sans compter sur ses propres parents, à savoir Ndiogou et Diatou, et leur point de vue moderniste.

III. Education moderne ou la formation

Dans ce cadre général purement traditionnel, se profile une forme de vision du monde nettement différente, contrastant même avec cette perception indigène plusieurs fois séculaire. Faut-il encore la présenter, la vision moderniste, née du contact avec l'Europe, et de quelle manière, s'impose par conséquent chez certains individus, à des degrés divers. C'est ainsi que Diatou et Ndiogou, les parents de Nalla, seront sujets à cette métamorphose par le biais de l'école française, et aussi du séjour en Europe. Nalla, confié naturellement aux bons soins de Mame Fari, mère de Diatou, se verra confronter à une situation de remise en cause des habitudes forgées auprès de sa grand-mère. L'impact de cette remise en cause se fera certainement ressentir, sur le petit Nalla, mais sera nuancé selon, le caractère et l'influence des personnes agissantes.

III-1. Diatou la mère assimilée

Diatou a subi une métamorphose si complète qu'elle a du mal à se faire comprendre. Elle est devenue autre, et cherche malheureusement à modeler son enfant dans le même moule où elle s'est entièrement projetée.

Diatou a tellement « happé » la culture occidentale qu'elle en arrive à rejeter ses origines basées sur une tradition multi séculaire. Cela entraîne ainsi les rapports conflictuels qu'elle entretient

avec sa mère. Celle-ci ne connaissait que la tradition et la vivait entièrement au moment où Diatou haïssait cette authenticité. Naturellement, la vision de Diatou, trahie par son comportement, heurte le milieu traditionnel symbolisé par le village. En témoigne ses accoutrements dans ce cadre restreint de la campagne, un milieu hostile à l'émancipation de la femme, perçu comme un dérèglement des valeurs, voire une perte de l'âme. Interpellée sur la question devant le conseil des anciens, Diatou a perdu le sens de la diplomatie, cette valeur bien du terroir, appelée le « masla ». elle criera sans détour : « Vous n'êtes ni mon père, ni ma mère, vous, n'avez pas le droit de vous mêler de mes affaires... personne n'est mon tuteur »².

Diatou franchit alors le pas ténu qui la rattachait aux siens. En effet, guidée par cette conception restreinte de la famille, limitée aux père à la mère et à l'enfant, elle bafoue l'amitié et nie les liens de parenté et de proximité, tant pour sa famille que pour sa belle famille. Le plan professionnel s'en trouve touché car elle vivra les conséquences de son arrogance et de sa suffisance vis-à-vis des voisins. En effet, le traitement humiliant qu'elle fera subir aux enfants envieux des jouets de Nalla, fera se dresser contre elle toutes les mères concernées et bien au-delà. La répercussion se fera retentissante à la maternité où elle se fera ridiculisée du fait de ses accoutrements et sera vilipendée en se faisant traiter de sorcière. Ainsi, la vindicte populaire aura eu raison de son assurance car elle aurait été accusée à tort d'avoir tué un enfant de son quartier. Ce qui l'obligea même à déménager pour atténuer l'horrible accusation, mais en vain. Telle une malédiction qui la poursuit Diatou, subira plusieurs affronts qui ne semblent que confirmer ce que le vieux Madiodio lui rétorqua ce jour où le conseil s'était réuni à son sujet : « Le diable sera ton tuteur ». Et comme le dit si bien l'adage : « Les sentences du troisième âge, sont toujours confirmées par les faits. »

Diatou devient paranoïaque et s'imagine être la cible de la presse avec la publicité faite sur le combat de lutte devant opposé tonnerre à Malaw.

² P. 118

Le personnage de Diatou ne sera pas sans rappeler celui de Binta Madiallo dans le roman de Francis Bebey, intitulé *Le Ministre et le Griot*³. En effet, Binta Madiallo a aussi bien des ressemblances que des dissemblances avec Diatou. Pour les traits de caractère commun, nous constatons qu'elle rappelle Diatou en ce sens qu'elle impose sa conception, sa vision du monde à son fils Dakouri KEÏTA. Le pire est que ce fils, au contraire de Nalla, est adulte et occupe un poste de ministre dans son pays. Malgré son statut, à tout point de vue, sa mère Binta Madiallo l'oblige à mettre en avant les idéaux traditionnels en voulant l'empêcher d'inviter pour ses fiançailles le premier ministre Demba DIABATE. Cela parce que ce dernier n'est pas un noble, mais plutôt un homme de caste, un griot. Apparaît alors, ici, le choc des valeurs entre le monde occidental et celui-là traditionnel. Le rang social ne dépend pas de la fonction, mais plutôt de la lignée, de la race, du sang. Pour Binta Madiallo, le scandale ne serait pas d'éviter le premier ministre à la table de noce des fiançailles de son ministre ; mais plutôt de l'y admettre puisque le chef du gouvernement est de rang inférieur au sien propre.

pour ce qui est des dissemblances, Binta Madiallo est l'opposé de Diatou quant à la conception culturelle. En effet, Diatou est foncièrement déracinée alors que Binta Madiallo est profondément enracinée, traditionnelle. Et c'est au nom de cette tradition, de ses règles, qu'elle méprise les conceptions modernistes qui ne s'accordent pas avec ses croyances.

Par ailleurs, une opposition peut être faite en considérant Mame Fari et Binta Madiallo. La première, Mame Fari souffre mais ne lutte pas contre les agissements de sa fille Diatou, tandis que la deuxième, Binta Madiallo, s'oppose énergiquement aux décisions de son fils, Dakoury KEÏTA.

En somme, Diatou fidèle à sa nouvelle conception du monde, affiche son déracinement total. Elle méprise tout autre forme de procès et continue à phagocyter son fils Nalla en l'étouffant avec des règles de vie allant de l'hygiène au comportement en passant par le rejet du spectacle des arènes. Tout cela se fait devant un père et un mari, Ndiogou, qui ne paraît pas avoir de position entièrement tranchée.

III-2. Ndiogou le père indécis

Ndiogou, le père de Nalla et époux de Diatou, a toujours eu un comportement mitigé face aux multiples questions qui se posent et s'imposent dans sa vie familiale, dans son environnement immédiat. En effet, c'est un homme qui affiche sa nouvelle appartenance à un monde moderniste avec un étalage évident des choses traditionnelles qu'il ne souffre plus. Il a aussi dans le même temps tendance à ne pas trop se formaliser sur certaines questions. C'est à ce niveau qu'il diffère un tant soit peu de son épouse Diatou. Ainsi, Ndiogou est un personnage indécis, perdu, sans volonté. Il est malheureusement manipulé par Diatou, son épouse. Déraciné, il l'est assurément, mais plus lucide que sa femme, il l'est aussi.

C'est ainsi qu'à la mort du petit Birama, il reprochera à Diatou d'être trop excessive dans ses positions. Ce qui leur a valu d'être marginalisés et taxé d'anthropophages mystiques ou tout simplement de sorciers.

Ndiogou a toujours rêvé de flirter avec « l'exemple réussi du renouveau que charrierait nécessairement le cours de l'histoire ». Bien sûr, il s'agit là des produits de la colonisation avec une très forte influence occidentale. Diatou correspondait parfaitement à cette définition : les sentiments aidant, Ndiogou avait trouvé sa compagne pour la vie. Avec elle, il prit ses distances par rapport au passé avec quand même des motivations différentes de celles de Diatou. Ndiogou

³ Francis Bebey, *Le Ministre et le Griot*, éd. SEPIA 1992 mars.

voulait se départir de l'aristocratie du Kajoor et du Baol, anciens royaumes du Sénégal balayés par les œuvres coloniales. Il était pourtant bien élevé, bien trempé dans cette éducation issue de ces deux noblesses, lui dont les ancêtres se sont taillés une solide réputation aux côtés des rois lors des grandes batailles. Maphaté le griot est bien placé pour rappeler ces hauts faits héroïques transmis de génération en génération par les ascendants ayant toujours côtoyé les familles royales.

Quant à Diatou, l'enjeu pour elle était de se tailler une autre aristocratie ayant comme pierre angulaire le progrès et le matérialisme. Comme le dit si bien l'auteur : «Le jeu du défi guidait Ndiogou, l'ambition d'un pouvoir nouveau aiguillonnait Diatou ». Le pacte était signé. Il ne fallait pas se baser sur le passé pour construire l'avenir. Le petit Nalla devait vivre la modernité sans se retourner. Pourtant Ndiogou pensait que c'était ce qu'il y avait de bon pour son fils. Sa femme et lui étaient un tantinet sincères dans leur démarche. Mais quand cela ne marche pas, et cela ne marchait pas, il faut revoir ce qui ne va pas.

Cette famille de type père, mère et enfant traversait une crise et cela était symbolisé par l'obscurité produite par la coupure de l'électricité : La maison était dans le noir avec un mystère qui planait sur les occupants. Les parents ne comprenaient pas leur enfant qui ne s'aventurait pas non plus à s'expliquer avec eux, persuadé qu'il était de donner un coup d'épée dans l'eau. Ils étaient aveugles dans leur obstination de maintenir le cap de l'ignorance volontaire des traditions. Cependant à force de réflexion, Ndiogou tente de rétablir le contact avec son fils car le fossé se creusait inexorablement. Cela se passa en pleine nuit, caprice ou défi ? Telle était la question qui hantait Ndiogou quand il constata l'absence de Nalla. Une fugue ! c'était plutôt une désertion nocturne. Ndiogou était jaloux car il avait deviné que Nalla était certainement en compagnie de Malaw. Comment son fils pouvait-il lui préférer la compagnie de Malaw ? Cela faisait mal car c'était une sorte de désaveu. Un enfant pour qui on faisait tout. C'est à n'y rien comprendre. Dès lors, tout un processus se mit dans la tête de Ndiogou. Ce passé qu'il réfutait s'imposa à lui par la force des choses. Comment son père à lui aurait fait s'il s'était trouvé dans la même situation que Nalla ? Son père... le passé... la tradition... tout cela, devant le blocage que son fils causait. L'éducation ancestrale préconisait une correction d'abord intime loin des regards, d'homme à homme comme le souligne l'auteur. Puis la communauté intervient dans une action collective. Ainsi, la famille élargie intervient, chacun avec ses conseils, et même les amis de même âge. La notion de classe intervient finalement suivi des voisins. Le constat est évident : chaque adulte a le droit de regard sur l'éducation de l'enfant. Cette méditation de Ndiogou est mise en parallèle avec l'attitude de Diatou face aux notables qui se sentaient offensés par sa manière de s'habiller. Le cercle des anciens qui se sentait obligé de rectifier, de corriger la jeune génération trouve une opposition scandaleuse dans la vision de Diatou. Cette vision qui est aux antipodes de la leur vexa profondément les anciens. En somme, l'auteur semble donner raison à la gérontocratie car Ndiogou ne fait que méditer sur ce retour aux sources pour remettre Nalla sur un chemin plus acceptable. A la lumière de cette réflexion, il se rendit compte qu'eux trois, étaient étrangement seuls, Ndiogou avait délibérément ostracisé sa famille avec le concours de Diatou qui n'allait pas par ses chemins. Nalla ne connaissait même pas sa famille paternelle, du grand-père à la grand-mère en passant par les tantes et autres membres de la famille. Trois personnes dans un univers, cela n'était pas aussi simple devant certaines difficultés. Et monsieur Niang qui était combattu, lui le pédagogue, qui avait compris le mal de Nalla. Ndiogou finira par se rapprocher des aspirations de son fils quand il décida d'aller aux arènes assister à un combat de lutte, celui de Tonnere et Malaw qui défraie la chronique. De là on pouvait penser au travail de l'instituteur qui proposait une éducation charnière entre le passé (la tradition) et le modernisme incarné par l'école française.

IV. L'éducation charnière

Le monde présenté faisait ressortir une situation peu évidente dans ce contexte où il était plus facile d'être accroché à l'une ou l'autre culture, plutôt que de concéder un tant soit peu de son patrimoine. Ainsi, on adoptait la nouvelle culture et on rejetait la traditionnelle, ou on conservait cette dernière et on se formait au modernisme. Encore fallait-il avoir accès à ce modernisme par le biais de l'école. Alors, choisir le juste milieu dans une démarche respectueuse des valeurs, quelles que soient leurs origines est une tâche reconnue chez monsieur NIANG ; l'instituteur. Mame Fari n'est pas en reste lorsqu'elle propose une ouverture d'esprit pour réussir la convergence des valeurs culturelles.

IV-1. Monsieur NIANG, le conciliateur

Le personnage de monsieur NIANG est le prototype de l'homme avisé, pondéré et ayant les pieds sur terre. Son souci majeur se révèle être la réussite des enfants, à qui appartiennent l'avenir. Les enfants constituent l'avenir d'une nation et leur développement, leur croissance aussi bien physique que psychologique doit être le principal ^{moteur} de l'action de l'éducation qu'on leur inculque. Cela dans le but d'avoir des futurs responsables dans la nation, bien équilibrés, ayant eu une évolution bien harmonieuse. Ainsi, monsieur NIANG, en tant qu'instituteur et conscient de sa fonction dans la société, s'applique à mettre en œuvre le meilleur du sens de la répartition pour doser comme il se doit l'héritage reçu de la tradition et celui requis par le biais de l'école française.

Ainsi, les sages paroles de Monsieur NIANG parvenait à anéantir la révolte de Nalla et à le faire revenir à de meilleurs sentiments, lorsqu'il s'en prenait à ses parents qui ne le comprenaient pas.

L'instituteur est un personnage incontournable sur qui l'auteur fonde alors son projet de société. Par sa capacité d'analyse avérée, il relaie l'auteur. Il use des moyens et stratégies dont il dispose en tant que pédagogue pour captiver l'attention de son élève Nalla. L'enracinement dans l'ouverture pose ainsi problème. Monsieur NIANG utilise alors des séances de « Bakk » enregistrées au magnétophone. Les actes posés captivent le jeune héros Nalla et il arrive par conséquent à concilier les séances didactiques données par l'instituteur et sa passion, à savoir la lutte. Ainsi, le métissage culturel se réalise joyeusement dans le cœur et le mental de Nalla qui réconcilie le savoir scolaire occidental et celui-là traditionnel.

Le constat est encourageant car Nalla ne montre plus de signe d'absence de son esprit. Il ne semble plus distrait en se sentant nettement impliqué dans ce nouveau type d'enseignement. Seulement, ses parents ne pouvaient s'imaginer que leur fils recevait des contacts de ce passé qu'ils voulaient occulter, omettre de leur nouvelle vie. Lorsque Diatou découvrit la vérité, elle s'en offusqua au point d'agir violemment en direction de Monsieur NIANG. Celui-ci garda son calme et s'en alla après avoir tout de même perdu son magnétophone brisé par Diatou (p. 81-82). Nalla s'interposa pour la première fois et brava sa mère. Cela, parce qu'il sentait son harmonie, son trésor, lui échapper en même temps que le départ de Monsieur NIANG qui devait être irrémédiable. Diatou avait chassé l'instituteur comme un malpropre, un moins que rien. Diatou reçu alors une cinglante vérité de la part de son fils. En effet, elle comprit que son fils préférait de loin Mame Fari et n'attendait plus rien d'elle, la méchante mère. Loin de se laisser décourager, l'instituteur et Diatou, chacun de son côté était obstiné dans sa démarche, convaincu qu'elle était la bonne, la meilleure. Ndiogou, quant à lui, était plus pondéré et eut pitié de sa femme, vu la passion avec laquelle s'en prenait à l'instituteur. Ce dernier continua donc à encadrer Nalla pour le plus grand bonheur de celui-ci, et à l'insu de ses parents.

Par ailleurs, on peut noter que Monsieur NIANG s'opposait à un autre instituteur nommé Lakounlé dans la pièce de théâtre de Wolé SOYINKA intitulé *Le lion et la perle*⁴. En effet, Lakounlé s'est entièrement départi de ses origines en voulant faire table rase des traditions liées à la dot pour prendre femme. Et Sidi, la promise, lui rétorquait qu'il fallait coûte que coûte honorer cet aspect des coutumes pour que le mariage fût scellé. Lakounlé incarnait le type de l'individu qui se croyait libéré des règles traditionnelles grâce à l'instruction occidentale et se donnait le droit de bafouer les croyances ancestrales. Ainsi, par rapport à Monsieur NIANG, on voit de la part de Lakounlé le manque de discernement qui devrait l'amener à plus de tact dans sa démarche. On ne se débarrasse pas du jour au lendemain de ce qui a fait figure de loi, ancré dans les mentalités, voire même dans l'inconscient collectif de tout un peuple lié par les mêmes croyances.

Le mérite de monsieur NIANG est d'avoir eu ce discernement assez net de ne rejeter aucune culture au profit d'aucune autre. Une bonne synthèse étant la voie charnière pour ne pas opérer de perte par rapport à l'une ou l'autre culture. Ainsi, Ndiogou le compris si bien qu'il vit que la séance de lutte rassemble toutes les strates de la société. Il n'y avait aucun complexe à nourrir par rapport à l'expression culturelle africaine. Rien n'empêchait d'apprendre chez l'autre tout en gardant ses traits propres qui font sa propre identité. Et tout cela, pour la plus grande joie du jeune héros Nalla qui s'épanouissait allégrement durant ces moments d'apothéose dans les arènes, véritables concentrés de valeurs traditionnelles. Des valeurs qui ne sont pas sans rappeler l'esprit de Mame Fari qui émet l'idée d'ouverture d'esprit.

IV-2. Mame Fari, la visionnaire réconciliante

On peut prêter à Mame Fari les caractères d'un personnage avisé qui malgré son analphabétisme, comprend que le monde réserve des surprises et malgré les différences culturelles, il peut y avoir des convergences entre des formes de valeur à travers les pays, au-delà même des océans. Cela se vérifie quand Mame Fari et Nalla remarque l'étrange ressemblance des deux contes : celui du « petit poucet » et celui de « banji koto ». Le premier vient de France et le second du terroir de Mame Fari. Alors, les voyages seront là pour confirmer les ressemblances entre les peuples. C'est du moins ce que Mame Fari souhaite à son petit fils Nalla.

Il est ainsi étonnant de voir que cette vieille personne, qui n'a jamais voyagé hors de son pays, ait une conception plus épanouie que sa fille Diatou qui a étudié et voyagé jusqu'en occident. Pour peu qu'il y ait entente, écoute et compréhension de l'autre, on peut envisager des solutions, des issues pour un meilleur devenir. Mais quand on se considère comme des donneurs de leçons qui doivent toujours se faire écouter, on a peu de chances alors de partager, donc d'apprendre quelque chose en retour. Ce qui rend à la longue notre savoir obsolète car au moment où on dort ses lauriers, les progrès se réalisent un peu partout autour de nous sans qu'on ne s'en aperçoive au risque d'être laissé en rade en fin de compte. Il serait plus judicieux de dire que Mame Fari, au-delà de son analphabétisme, avait acquis ce qu'on peut appeler la sagesse, à travers l'expérience personnelle et celle des autres. Cette sagesse, forgée par un partage au sein d'une famille, d'une communauté, trempée dans la douleur, récoltée le long d'un vécu, n'a rien à envier à toute autre connaissance acquise différemment. Ainsi, Mame Fari, malgré son âge, « était tout à la fois mère, père, frère et compagnon de jeu » de Nalla qui n'avait pas le temps de s'ennuyer. On peut dire que réaliser cela, relevait d'une grande connaissance des questions pédagogiques et psychologiques mûes par la pratique, le vécu et l'amour pour la personne suivie. Mame Fari avait

⁴ Wolé SOYINKA, *Le lion et la perle*, éd. C.L.E 1971

le temps de s'occuper de Nalla, d'être attentionnée au petit, de le comprendre, d'être à son écoute, en somme, de l'aimer.

Conclusion

En somme à la lumière de cette analyse, nous pouvons affirmer sans l'ombre d'un doute, que *L'appel des arènes* recèle en son sein les questions inhérentes à toute évolution culturelle ainsi que des propositions de solutions pour réaliser le sens de la fraternité, du partage.

Bibliographie générale de la thèse

Articles

- A DIAFFI (J.M.), « Les maîtres de la parole » in Magasine littéraire n° 19, mai 1983
- BERENGER-FERAUD, LAURENT (Jean Baptiste) (Dr), « Etude sur les populations de la Casamance. », Paris. Topographie A. Hennuyer. s.d. 25 cm, 17p. et in : Rev. Antrop. , t.3 1880, p. 424-440.
- BILIVOGUI (W), « Laye Camara, l'enfant noir, plon, 1953, presses pocket, réédition pocket » Notre Librairie n° 88-89.
- BOCANDE (Bertrand), « Notes sur la Guinée portugaise ou Sénégal méridionale. » in Bull. soc. Géogr., t. 11, n° 65-66, mai-juin 1849, p. 265-350, 1 carte h. t. ;t. 12, n° 67-68, juillet-août 1849, p. 57-93.
- CALAME GRIAULE (G), « Le rôle spirituel et social de la femme dans la société soudanaise traditionnelle » Diogène, 37, 1962 : 8/-92
- COLY (Dembo), « Un site à trésor en Casamance » in : Notes afr., n° 25, janvier 1945, p. 19-20.
- CONNICK (Carlish R), « Women Singers in Darfur, Sudan Republic », Anthropos, 68 (5-6), 1973: 785-800. Importance du rôle des femmes comme poètes et détentrices des traditions historiques chez les Zaghawi, les Fus et les Beni Helba des Baggara.
- DERIVE (J), « Oralité, écriture et le problème de l'identité culturelle en Afrique » in littérature francophone n° 3, Beyrouth, 1985.
- DIA (H), « Boubacar Boris Diop, le mendiant du souvenir : parcours subjectif des Tambours de la mémoire » in Ethiopiques 1^{er} trimestre 1956, vol n° 1.
- DIOP (P.S), « le roman sénégalais au carrefour de la tradition orale et de l'histoire écrite », in l'Afrique littéraire n° 83-84.
- GIRARD (Jean), « Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance (Sénégal) » Dakar, I.F.A.N, 1969, 24 cm, 372 p., Université de Dakar, Institut Fondamental d'Afrique Noire. Initiations et étude africaines, XXVII.
- GIRARD (Jean), « Diffusion en milieu diola de l'association du koumpo baïnouk », in Bull., IFAN, Tome XXVII, série B, n° 1-2, janvier-avril 1965, p. 42-98.
- GRIAULE (G. Calame), « Le rôle spirituel et social de la femme dans la société soudanaise traditionnelle », Diogène, 37, 1962, 8/-92.
- GUYON (C), « Considérations sur la Casamance. » in Bull. Soc. Géogr. A.O.F, n° 5, 31 mars 1908, p. 6-19, 1 carte ; n° 6 L. Baïnouk, diolas et mandingues, leurs coutumes.
- KOM (A), « Amadou Hampaté Bâ , Amkoullel l'enfant peulh, Mémoires 1 Actes Sud, collection Babel, 1991, 1992, 539 p, Notre librairie n° 126.
- KONE (A), « le mythe dans le récit héroïque traditionnel et leur survivance dans le roman africain moderne » in l'Afrique littéraire n° 54-55, 1980.
- LASNET (Dr.), « Casamance » in : une mission au Sénégal. Les races du Sénégal, Sénégalie et Casamance. (Paris. Challamel. 1900, 23 cm, 190 p.)p. 151-190

- LE PRINCE (Jules), « Notes sur deux tribus de la Basse-Casamance. » in : Rev. Col., 1905, p. 513-602.
- LY (A), « Boubacar Boris Diop et le roman de déconstruction : le cavalier et son ombre », Communication au colloque du Département d'Etudes Romanes de l'Université de Liège, 8 et 9 mars 1999.
- MACLAUD (Ch. Dr), « La Basse-Casamance et ses habitants » in : Bull. soc. Géogr. Comm. Paris, t. XXIX, 1907, p. 176-202.
- MINGUIN (A), « La Casamance. Côte occidentale de l'Afrique. » in : Bull. Soc. Géogr. Comm. Bordeaux, n° 14, 15 juillet 1889, p. 417-447, 1 carte.
- PELISSIER (Paul) ; THOMAS (Louis Vincent), « L'organisation foncière des diola (Basse Casamance) » 1960, Annales africaines n° 1 p. 4-8.
- SISSOKO (FD), « Enquêtes sur l'enfant noir en Afrique Occidentale Française », Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française, 20 (76), 1931 : 3-24.
- SOW (Fatou), « Les initiatives féminines au Sénégal : une réponse à la crise ? », Africa Development, Vol. XVIII, n° 3, 1993, p. 89-115.
- THOMAS (LV), « Divertissement chez les Bandial », Notes Africaines, 119, 1968 : 65-79.

Œuvres

- BETTELHEIM (B.), *Psychanalyse des contes de fées*, éd. Seuil, Paris 1976.
- BISSILIAT (Jeanne), *Face aux changements, les femmes du Sud*, l'Harmattan, Paris, 1997, 367 p.
- BRUNEL (Pierre), *Mythocritique*, PUF, Paris, 1992.
- CALAME GRIAULE (G.), *Ethnologie et langage*, NRF, le thème de l'arbre, 3 vol Selafr, Paris 1970.
- CARLTONE (Elizabeth Masland), *Enquête Sociolinguistique sur les langues diolas de Basse-Casamance*, 1993.
- DERIVE (Jean), *Collecte et traduction des Littératures orales*, Paris, Selafr, 1975.
- DESMOND (Paul), *L'émancipation de la femme en Afrique et le monde : textes et documents*, Abidjan, Dakar, NEA, 1977, 151p. 25 cm.
- DIARRA (Fatoumata), *Femmes africaines en devenir*, Paris, Antropas, 1971, 318p. 18 cm.
- DIATTA (C.S), *Parlons Joola : langue et culture* Paris, l'Harmattan, 1998.
- DIATTA (Nazaire), *Proverbes joola de Casamance* 1998, 496 DIA.
- DIOP (Boubacar Boris), *Les tambours de la mémoire*,
- DIOULDE (Laya), *La tradition orale*, Celtho, Niamey, 1972.
- DISILIAT (Jeanne), *Femme du tiers monde. Travail et quotidien*, Paris, le sycomar 1983, 122 p. 21 cm.

- DORE (Andréa) ; MORZELLE (Annie), *Révolutionnaires silencieuses*, Laval, Ed Kerdoré, 1991.
- DUJARDIN (Lacoste), *Contes Kabyles, analyse sociologique*, Maspéro, Paris 1970.
- EAUBONNE (Françoise De), *Le féminisme, histoire et actualité*, Paris, Alain Moreau, 1972.
- ELIADE (Mircea), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1989, 251 p. 18 cm.
- FINNEGAN (Ruth), *Oral literature in Africa*, Oxford University Presse, 1976.
- FRIESAN (Bety), *La femme mystifiée*, Paris, Gauthier, 1964.
- HALIMI (Gisèle), *La cause des femmes*, Paris, B. Grasset, 1973.
- KANE (Rouguiyatou), *Etudes sur les femmes et instances de décision : cas du Sénégal*, PADLOS-CICLS, 1998, 82 p.
- KESTELOOT (L.) ; DIENG (B.), *Contes et mythes du Sénégal*, Enda-IFAN, Dakar 2000.
- KESTELOOT (Lilyan), *Anthologie Nègro-Africaine, Histoire et Textes de 1918 à nos jours*, Edicef 1992.
- LONGWES (Sarah), *Consultation sur les rapports femmes/hommes dans le processus de développement*, partenariat Afrique Canada, Ottawa, 1991.
- NDIAYE (Raphaël), Archives culturelles du Sénégal, *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, NEA Dakar-1986.
- PAULME (Denise), *Morphologie du conte africain*, Gallimard 1976.
- PELISSIER (P), *Campagnes africaines en devenir*, Paris, Editions Arguments, 1995.
- PELISSIER (P.), *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Fabrègue Saint-Yrieix (Haute-Vienne), 1996, 939 p.
- SNYDER (Francis G), *Bibliographie sur les Diola de la Casamance (Sénégal)*, Bulletin de l'I.F.A.N, Tome XXXIV, série B.
- THOMAS (L.V) ; LUNEAU (R), *Les religions d'Afrique noire, Textes et traditions sacrés*, Paris, Edition Stock, Tome Premier, 1981.
- THOMAS (L.V), *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, Publication de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1968.
- THOMAS (Louis Vincent), *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar, IFAN, 1959, 2 vol., 821 p.
- TINE (A), « Esquisses d'une théorie de la littérature africaine écrite : l'oralité comme mode de représentation de la littérature africaine » in *Présence Africaine* n° 134-135 , 1985.
- VANSINA (J.), *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Musée de Tervuren, 1961.
- VIGUE, « les peuplades des rives du Sud de la Ségambie et les erreurs des ethnographes. » in : *Rev. Scient.*, n° 15, 13 oct. 1888, p. 450-464.
- ZUMTHOR (P.), *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Paris 1983.

Mémoires

DIEDHIOU (Athanas Anastase), « Les Diola de Louis Vincent Thomas : une étude critique »
Mémoire du DEA de Lettre Moderne 1982.

FALL (Amadou), « Etude comparative de la religion pharaonique et de la religion joola »,
Mémoires.

FALL (Amadou), « La conception de l’Au-delà en Egypte pharaonique et en pays joola. »,
Mémoires DEA.

MBALLO (Michel Bokar), « Le personnage du prêtre dans la société traditionnelle Diola Casa et
la société traditionnelle romaine dans ses différentes attributions. 1981, Mémoires.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.....	1
CORPUS.....	3
Berceuses	3 - 6
Chants de danses pour la nouvelle mariée	7 - 12
Chants funéraires	13 - 16
Chants d'excision.....	17 - 22
PLAN DETAILLE DE LA THESE	23
Introduction	23
Première Partie : Corpus.....	24
Deuxième partie : Présentation de l'image de la femme au travers des codes culturels du chant	24
COMMENTAIRE DES CINQ OUVRAGES	27
NDIAYE (Raphaël), Archives culturelles du Sénégal, <i>La place de la femme dans les rites au Sénégal</i> , NEA Dakar-1986.	28
DIOULDE (Laya), <i>La tradition orale</i> , Celtho, Niamey, 1972.....	49
DIOP (Boubacar Boris), <i>Les tambours de la mémoire</i> , Editions Harmattan, 1990	55
THOMAS (Louis Vincent), <i>Vie et Mort en Afrique (Deuxième Partie : Rites et attitudes), Ethnopsychologie – I</i> , 1972.....	60
PROPP (Vladimir), <i>La morphologie du conte</i> , Poétique, Leningrad Nauka, 1969.....	69
COMMENTAIRE DES CINQ ARTICLES.....	78
DUPIRE (Marguerite), « Une morale féminine ? Chants funéraires sereer ndut (Sénégal) », in Femmes plurielles Les représentations des femmes : discours, normes et conduites, Paris 1999.	79
JOURNET (Odile), « Demain les femmes ? », in Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée, Paris Karthala, 1994.....	85
ALAGOA (E. J.), « Le chant et l'histoire », in <i>La tradition orale</i> , Celtho, Niamey, 1972.	89
THOMAS (Louis Vincent), « Les Diola d'antan », Novembre 1993, in Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée, Paris Karthala, 1994.	95
SYLLA (Abou), « Mutilations sexuelles et féminité », in Ethiopiques, Revue trimestrielle de culture négro africaine, 2ème Trim. 1987.	99
SEMINAIRES ET EXPOSES	102
SEMINAIRE N° 1 : Epopée, mythe et histoire dans <i>Soundjata ou l'épopée mandingue</i> de Djibril Tamsir NIANE.....	103
SEMINAIRE N° 2 : La question identitaire (Chez l'africain)	108
EXPOSE N° 1 : Rôle des chants funéraires dans les rites des femmes banjaal	110
EXPOSE N° 2 : <i>l'appel des arènes</i> ou l'éducation écartelée.....	122
BIBLIOGRAPHIE GENERALE DE LA THESE	135 - 139