THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Sànawuyaa et *ráari*. Analyse comparative des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola de la Casamance

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

COMPOSITION DU JURY :

Mme Tal TAMARI
IMAF / IRD
Présidente du jury

Mme Odile JOURNET-DIALLO
EPHE – ED 472
Directrice de thèse

M. Sten HAGBERG
Uppsala University
Rapporteur

M. Valentin VYDRIN
INALCO
Rapporteur

Soutenue par :
Elizaveta VOLKOVA
le 18 décembre 2018

Dirigée par :
Odile JOURNET-DIALLO

École Pratique des Hautes Études | PSL RESEARCH UNIVERSITY PARIS

A la mémoire de Natalia Volkova et Viatcheslav Volkov

Remerciements

Ce travail de plusieurs années enfin arrivé à son terme, il est temps de remercier tous celles et ceux qui m'ont encouragée tout au long de ce chemin.

J'exprime mes remerciements les plus chaleureux à ma directrice de thèse Madame Odile Journet-Diallo pour son suivi assidu, son amitié, son respect et sa confiance.

Je remercie mon laboratoire, l'Imaf d'Ivry-sur Seine, pour le soutien matériel qui m'a été accordé à plusieurs reprises pour mes terrains et déplacements pour présenter ma recherche lors des colloques.

Un merci tout particulier à mes hôtes, la famille Badji à Dakar et Tangory, la famille Adams à Ziguinchor, la famille Manga à Enampor, la famille Faty à Marsassoum. Grâce à vous, j'ai un « chez moi » dans ce Sénégal lointain. Merci de m'avoir accueilli, d'avoir partagé avec moi tous les moments heureux mais aussi difficiles de mes terrains. Merci pour votre amitié et votre aide.

Je remercie de tout cœur tous celles et ceux qui m'ont consacré leur temps précieux lors de mes enquêtes et m'ont aidé à me repérer sur le terrain : M. Daman Cissokho, Mme Cornelia Giesing, M. Paul Diédhiou, Mme Korotoumou Traoré, M. Sankou Gassama, M. Abdou Manga, Mme Augustine Badji et M. Roger Manga, feu Abdoulaye Daffé, mais aussi tous celles et ceux qui ont accepté de me parler, chez eux, dans le taxi brousse, lors d'une cérémonie… Si ce travail est terminé, c'est bien grâce à vous !

Merci à tous les amis et collègues qui ont été là pendant toutes ces années, pour leur soutien, leurs conseils et leur exemple de réussite : Dacha, Aimée, Carolin, Olga, mes collègues doctorants du séminaire animé par Odile Journet-Diallo, ceux du séminaire des doctorants de l'Imaf sans oublier ceux des JCEA.

Merci à Mme Yolande Combès pour la relecture et les commentaires très pertinents qui ont amélioré mon texte de manière considérable.

Je remercie vivement mes professeurs du département des études africaines de l'Université d'Etat de Saint-Pétersbourg qui m'ont transmis le gout du métier et leur amour et intérêt pour l'Afrique.

Merci à ma famille d'avoir toujours cru en cette entreprise.

Merci à Yassine qui a su me soutenir fidèlement, me supporter sagement, me voir grandir et me montrer le chemin, qui m'a toujours encouragé dans mes choix, qui m'a attendu quand j'étais loin et qui a attendu avec patience que cette thèse soit terminée.

Je pense à mes défunts parents, Natalia Volkova et Viatcheslav Volkov, qui (qui sait ? mais je l'espère toujours) seront peut-être fiers de moi là où ils sont…

Note sur la transcription

Pour le mandinka

Pour la transcription des mots mandinka, j'emploie l'orthographe couramment utilisée notamment par les chercheurs linguistes. Les tons sont marqués sur la première syllabe du mot par un accent grave (ton bas) ou accent aigu (ton haut)[1].

On distingue les voyelles brèves ou longues qui sont orthographiées comme suit :

Brèves	*Longues*
a	aa
e	ee
i	ii
o	oo
u	uu

Les consonnes[2] :

	labiales	*dentales*	*palatales*	*vélaires*	*glottales*
plosives non voisées	p	t	c [tɕ]	k	
plosives voisées	b	d	j [dʑ]		
fricatives	f	s			h
nasales	m	n	ñ [ɲ]	ŋ	
approximante latérale		l			
vibrante		r			
semi-voyelles	w		y [j]		

Pour le joola

Pour la transcription des mots en différentes dialectes joola, je me réfère notamment aux travaux linguistiques[3].

On distingue les voyelles lâches et tendues, brèves et longues.

[1] Une justification pertinente de ce mode de transcription a été donnée dans Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007, p. xxiii.

[2] Creissels D., Sambou P. *Le mandinka. Phonologie, grammaire, textes*, Paris, Karthala, 2013, p. 24.

[3] Bassène A.-Ch. *Morphosyntaxe du jóola banjal*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2007, p. 10.

Lâches		*Tendues*	
Brèves	*Longues*	*Brèves*	*Longues*
a	aa	á	áa
e	ee	é	ée
i	ii	í	íi
o	oo	ó	óo
u	uu	ú	úu

Les consonnes se distinguent comme suit :

		labiales	*dentales*	*palatales*	*vélaires*	*glottales*
occlusives	*sourdes*	p	t	c [tɕ]	k	ʔ
	sonores	b	d	j [dʑ]	g	
nasales		m	n	ñ [ɲ]	ŋ	
fricatives	*sourdes*	f	s			
	sonores	v				
approximantes			l	y [j]	w	
vibrantes		r				

Carte du Sénégal. http://www.notreafrik.com/

Table des matières

Remerciements **3**

Note sur la transcription **5**

Table des matières **8**

Table des figures **11**

Introduction **12**

Chapitre 1 : Terrains et méthodes **36**

1. Terrains de recherche 37

Zone urbaine/zone rurale 39

Chez les Mandinka et chez les Joola 46

2. Méthodologie 56

Lire 56

Questionner 58

Observer 60

Contexte, comparaison, interprétation 62

Langage, linguistique, traduction 73

Chapitre 2 : Histoire et populations **84**

1. Repères historiques et géographiques de la Casamance 85

Histoire des migrations 87

Histoire de l'exploration et de la colonisation 93

2. Islamisation et christianisation 99

3. Repères ethnographiques 102

Pakao 102

Bandial 114

Les relations entre les Mandinka et les Joola 127

Chapitre 3 : Relation à plaisanterie entre les ethnies 130

1. Controverses autour de la notion d'ethnie 132
2. Formation des ethnies Mandinka et Joola 141
3. Relations à plaisanterie entre les ethnies en Afrique de l'Ouest 151
4. Relation à plaisanterie Joola/Sereer 156

Chapitre 4 : Clan, nom et relations à plaisanterie 173

1. Attribution du nom à l'époque coloniale 175
2. Le rôle et le fonctionnement du nom dans la vie courante 178
3. Spécificités du nom clanique et ses déclinaisons chez les Mandinka 186

Notion du clan 186

Le clan et le nom chez les Mandinka 188

Devise 195

Le nom et l'origine géographique 203

Les noms et les catégories sociales 205

5. Relation à plaisanterie entre les clans / familles / noms 206
6. Relations à plaisanterie entre les clans et relations matrimoniales 211
7. Relation à plaisanterie forgerons-Peuls 218
8. Quelques observations sur le nom chez les Joola 223

Chapitre 5 : Les relations à plaisanterie et les liens familiaux 234

1. L'avunculat et les cousins croisés: repères théoriques 235
2. L'oncle maternel : le cas des Mandinka et des Joola 244
3. Relations à plaisanterie entre les cousins croisés 257
4. Relations à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants 262
5. Relations à plaisanterie entre la femme et les jeunes frères de son mari 270

Chapitre 6 : Les relations à plaisanterie et le rapport au territoire 280

1. Le territoire et ses habitants 282
2. Plan du village 296

3. Associations des ressortissants 308
4. Territoire et relations à plaisanterie chez les Mandinka 316
5. Relations à plaisanterie entre villages et quartiers chez les Joola 321

Chapitre 7 : Relations à plaisanterie et initiation masculine 331

1. Initiation en Afrique de l'Ouest et ailleurs – repères théoriques 333
2. Initiation mandinka 342
3. Initiation joola 348
4. Relations à plaisanterie liées à l'initiation masculine 362

Conclusion 368

Bibliographie 373

Annexes 392

Table des figures

1. Carte des provinces historiques Mandinka de la Sénégambie 92
2. Carte du Pakao 103
3. *Fiñir*, autel du roi 120
4. Noms et totems correspondants 191
5. *Dànkutu* entre les clans 214
7. Disposition lors de la cérémonie 255
8. Plan satellite d'Enampor 297
9. Plan satellite de Séléky 297
10. Plan satellite de Marsassoum 298
11. Plan satellite de Samakoung 298
12. Village de Diégoune 310
13. Organigramme de l'association des ressortissants de Diégoune 311
14. Réunion de la famille Tendeng à Ziguinchor 314
15. Système des classes d'âge féminins, Dar Silamé, 1974 343
16. Système des classes d'âge masculins, Dar Silamé, 1974 343
17. Photo de l'initiation à Samakoung gardée dans une maison 345
18. Fête de *kacinen* 350
19. Danse de la femme lors de la fête du *kacinen*. 351
20. Exemples de vidéos de *bukut* 357
21. 1er type de relation à plaisanterie lié à l'initiation masculine 363
22. 2me type de relation à plaisanterie lié à l'initiation masculine 365

Introduction

S'il vous est arrivé une fois de vous retrouver au Mali, en Guinée, en Côte-d'Ivoire, au Burkina-Faso, ou encore au Sénégal, vous avez sûrement remarqué ce mode de communication ambiant et omniprésent. Les uns qui se moquent des autres. Les uns et les autres qui se taquinent entre eux. Les membres de la même famille, ou les inconnus qui se souviennent d'un lien mythique et lointain, qui leur donne cette faculté de traiter l'autre d'esclave ou de gourmand, mais aussi, à son tour, de se faire traiter d'esclave ou de gourmand.

S'agit-il de rire ? Ce que nous observons, relève-t-il de la dérision, ou bien de la plaisanterie, ou encore du comique ? Est-ce par le « sens de l'humour » que l'on saisit ces plaisanteries ?

Les relations et les plaisanteries

L'humour, nous dit Freud[4], naît soit chez une seule personne qui adopte une attitude humoristique, soit entre deux personnes. L'humour procure du plaisir : tant qu'à son auteur qu'aux auditeurs sensibles. À cela s'ajoute son caractère « libérateur », « sublime » et « élevé ». L'humour vise ainsi à affronter la réalité, à se défendre des douleurs que la réalité provoque, mais aussi d'éprouver le plaisir intellectuel que nous fournit l'esprit. Freud remarque, en ce qui concerne le mécanisme de l'humour du point de vue émotionnel, que l'attitude de l'auteur de l'humour vis-à vis de celui qui en fait objet rappelle celle d'un adulte vis-à-vis d'un enfant. Dans ce cas de figure, l'adulte reconnait les « vanités » de l'enfant, et c'est cela qui le fait rire. L'« humoriste », en termes de Freud, affirme sa supériorité via son humour, tout en reconnaissant la position inférieure des autres (relation père/enfants).

Le rire, l'humour, l'une des émotions qui permettent à la société de « faire ensemble », de contrebalancer les tendances de l'individualisation, de divers conflits, des clivages sociaux

[4]Freud S. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1930. Réimpression: Gallimard, 1971. Consulté en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/le_mot_d_esprit/freud_le_mot_d_esprit.pdf

qui divisent de plus en plus de personnes. Ce besoin de communication et de solidarité entre les personnes s'exprime, entre autres, par la plaisanterie, qui joue plutôt sur la construction ou bien l'actualisation de liens interpersonnels que sur la division ou l'opposition[5]. L'humour en tant que caractéristique humaine permet de réguler la vie émotionnelle de la personne et de ses communications avec le monde extérieur. Il diminue les traumatismes causés par des situations ou des événements faisant partie de la vie quotidienne, et permet à la personne de s'adapter et de s'intégrer avec succès au monde extérieur. La plaisanterie offre à la personne la possibilité de relativiser, de se détacher des situations de la vie quotidienne, de remplacer des réactions « négatives » par des émotions « positives ». Du point de vue psychologique, la création de la plaisanterie et la recherche du comique se distinguent par leur lien soit avec l'esprit, ou bien avec la sphère émotionnelle. Le rire est provoqué par la plaisanterie, et c'est grâce à lui que l'ordre établi des choses peut se faire bouleverser. Sans tenir compte des situations extrêmes, le rire témoigne de la satisfaction, de la situation émotionnelle confortable. L'humour est un moyen de défense qui protège la personne des traumatismes psychologiques, mais aussi a des capacités thérapeutiques, qui aident à se remettre des angoisses provoquées par la réalité. Il aide à s'adapter aux conditions de vie, à prendre du recul et trouver du comique dans des choses qui nous entourent et des situations qui nous arrivent. Au niveau de la société, l'humour assure une fonction de baisser les tensions provoquées notamment par les normes sociales. Comme l'illustre Geneviève Calame-Griaule[6] par un exemple dogon : « Dire à sa femme que la soupe est trop salée provoquerait une querelle ; lui dire que sa boîte à sel est certainement encore pleine la fait rire et détend l'atmosphère. Comment se disputer avec quelqu'un lorsqu'on vient de rire avec lui ? ».

Le rire et les plaisanteries servent à réaliser la communication dans la société, à établir et à maintenir les liens entre ses membres, et en même temps, ces relations sont souvent elles-mêmes source du rire et des plaisanteries. De même, le rire sert à réguler cette communication, il est géré par des règles : de quoi, dans quelles circonstances peut-on rire

[5] Посохова С. Т. Роль комического в современной информационно-коммуникативной среде // Знак, человек, смысл: пространства междисциплинарной рефлексии: научно-методические материалы, СПб, «Книжный дом», 2008, стр. 170-184. [Posokhova S.T. Le rôle du comique dans l'environnement moderne de l'information et de la communication, Signe, homme, sens : espaces de la réflexion interdisciplinaire, Saint-Pétersbourg, Knijny dom, 2008, pp. 170-184].

[6] Calame-Griaule G. Préface, Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 11-17.

dans telle ou telle autre société ? G. Calame-Griaule attire notre attention sur le fait que le rire est avant tout un « phénomène culturel », et la compréhension et l'adhésion à ce qui est considéré comme comique dans une culture témoigne de l'intégration de la personne. Les plaisanteries peuvent être réservées à une population, à une classe d'âge, aux représentants d'un métier ou un autre groupe[7]. En même temps, le rire peut exclure les intrus, établir des frontières, dans le cas où l'on rit de l'autre et où le rire peut se rapprocher à la dérision.

Apprendre à percevoir des plaisanteries devient un véritable apprentissage, comme lorsqu'il s'agit d'apprendre une langue étrangère. G. Calame-Griaule[8] évoque l'exemple du colloque consacré au rire, où les réactions du public différaient énormément, certains plaisanteries introduites lors des communications sur le rire des Touaregs, des Biélorusses, des musiciens, des sourds etc., ont provoqué le rire, d'autres n'ont pas été comprises (et l'explication des plaisanteries détruit leur spontanéité, et même leur sens). Une histoire drôle n'est pas drôle pour tous : le degré de compréhension de la plaisanterie permet de détecter si la personne fait partie du cercle restreint des « connaisseurs ». Et expliquer par la suite le « sel » de l'histoire à ceux qui ne l'ont pas compris ne les fait pas rire (c'est une réaction spontanée qui arrive au moment où on entend la blague), mais les informe sur ce que les autres, ceux qui ont ri, y ont trouvé de drôle[9].

Eliane Daphy[10] soulève un problème d'ordre méthodologique qu'elle a rencontré lors de ses enquêtes de terrain sur le rire des musiciens français : on s'échange des plaisanteries à l'instant, sur le coup ; il s'agit de quelque chose indéniablement lié au contexte. De ce fait, il est d'une part difficile pour le chercheur d'enregistrer son corpus *in situ*, mais d'autre part, la fixation des plaisanteries par la suite car on ne peut pas les faire répéter par les informateurs, et elles n'ont plus aucun sens en dehors des circonstances de leur emploi. Si

[7] Comme, dans les exemples de chez les Touaregs Kinnin (Tchad) présentés par Monique Jay, où certains plaisanteries ne peuvent se faire qu'entre femmes, ou encore qu'entre femmes mariées, et la violation de cette règle est considérée comme faute grave.Voir, Jay M. Rire entre femmes : parenté, alliance et sexualité (les Kinnin, Touaregs d'Abbéché – Tchad), Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 11-17.

[8] Calame-Griaule G. Préface, Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, p. 12.

[9] Voir, en ce sens, Williams P. L'histoire drôle comme instrument de connaissance. Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 77-86.

[10] Daphy E. « Et je te la fais en version courte… » ou du recueil des paroles à rire chez les musiciens, Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 11-17.

on demande de raconter une plaisanterie, on atteint le même objectif : soit le refus, soit l'oubli, soit un texte dépourvu de contexte.

Le choix du sujet

J'ai eu la chance de préparer mes deux diplômes de Master à l'Université d'Etat de Saint-Pétersbourg, et ensuite à l'Université de Provence. Mes travaux de mémoire et mes premiers terrains portaient sur les noms de famille en Casamance, la région que j'ai eu le plaisir de découvrir pour la première fois en automne 2007. Les différents patronymes, avec leurs diverses déclinaisons, avaient les partenaires de relations à plaisanterie qu'il suffisait de répertorier.

Lors de ma toute première enquête de terrain, j'ai constaté la proximité du « mode opératoire » des relations à plaisanterie dont nous avons entendu parler aux cours de bambara à l'université avec celui que j'ai pu apercevoir lors de mon rapide passage en Guinée. Arrivée chez les Mandinka, quelques jours après, j'ai commencé à découvrir, avec curiosité, que les relations à plaisanterie avaient, cette fois, quelque chose de particulier : j'avais l'impression d'en entendre parler plutôt que de les observer dans la vie quotidienne des membres de ma famille d'accueil.

Il était tout à fait naturel de comparer la réalité déjà connue (bien qu'il s'agisse de connaissances plutôt théoriques récupérées soit dans les retours d'expériences de terrain de mes professeurs, soit de quelques discussions avec des étudiants maliens) avec la réalité vécue, nouvelle et restant à découvrir.

La différence que j'ai senti au premier regard, n'était, en effet, liée qu'à des difficultés linguistiques qui ont diminué avec la familiarisation progressive avec la langue mandinka, mais aussi à quelques particularités contextuelles : d'autres noms de familles répandus sur place, d'autres populations formant des liens spécifiques entre eux. Le fond restait globalement le même, mais il m'a fallu certains efforts pour pouvoir comprendre avec certitude les spécificités des relations à plaisanterie des Mandinka.

À cette-époque-là, mes connaissances des populations joola se limitaient aux groupes qui portaient une forte influence mandinka, s'exprimaient en mandika, et ne gardaient que quelques traits de leur « culture d'origine », qui n'étaient pas évidents, n'étaient pas mis en valeur, et ne me permettaient pas de faire quelque comparaison car les distinctions même entre les deux populations étaient floues et peu précises.

Lors de ma première rencontre avec Odile Journet-Diallo en vue de préparer une thèse de doctorat sous sa direction, la question du choix de sujet de recherche s'est posée en premier lieu. Notre discussion sur les différentes possibilités d'ouverture de mes recherches antérieures a débouché sur l'idée suivante : il serait intéressant d'envisager une étude comparative, qui s'inscrirait dans le cadre des thématiques traitées dans le laboratoire (à ce moment-là, le Cemaf d'Ivry), dont le terrain principal serait la Casamance, et qui pourrait en même temps mobiliser mes quelques connaissances de l'aire mandingue et des Mandinka en particulier, tout en orientant mon intérêt de recherche vers les Joola, la population que j'avais encore à découvrir.

Le sujet qui a réussi à réunir tous ces critères était celui des relations à plaisanterie. Bien connues et largement étudiés dans l'anthropologie africaniste, les relations à plaisanterie n'ont pas fait objet de recherche exclusive sur le matériel ethnographique joola et mandinka. Je pourrais ainsi prétendre à une originalité de thématique qui pourrait apporter une contribution substantielle aux travaux ethnographiques sur la sous-région, mais aussi de faire le point sur les données dispersées concernant les relations à plaisanterie chez les Joola et les Mandinka disponibles dans des ouvrages ethnographiques et les confronter à des informations recueillies lors de mes propres enquêtes de terrain. En plus, afin de pouvoir analyser en profondeur les relations à plaisanterie chez les deux populations, il a été indispensable de réaliser un travail préalable de description des différents aspects de l'organisation sociale et familiale.

Le sujet de ma recherche peut, certes, paraître « vieillot », ou « banal », ou même peu original. Néanmoins, lors de ce travail, j'ai toujours gardé l'objectif de mettre en évidence sa pertinence pour les personnes dont je parle, son intemporalité ou encore son actualité. À la suite des écrits de Mauss et Radcliff Brown, de l'analyse de Pierre Smith, et surtout du numéro 184 des *Cahiers d'Etudes africaines*, il reste encore beaucoup d'informations non-explorées à propos des relations à plaisanterie. Ces dernières ont, bien évidemment, subi des évolutions, elles se sont introduites dans le discours politique et médiatique, dans la vie associative, elles sont présentes aujourd'hui sur les réseaux sociaux numériques. Tout cela laisse à penser que les relations à plaisanterie gardent le statut d'un fait social remarquable dans plusieurs sociétés africaines et nécessite notre attention en tant que chercheurs, sur une longue période de temps.

Le choix du sujet de la thèse étant définitivement établi, l'étape suivante consistait à déterminer le prisme auquel ce sujet devrait être traité. L'étude critique de la bibliographie disponible m'a permis de me repérer et de me positionner vis-à-vis des travaux antérieurs.

La terminologie

En ce qui concerne les Mandinka, le mot employé pour désigner les relations à plaisanterie, au sens large, est *sànawuyaa*. Le même terme est, par ailleurs, utilisé pour parler de la relation des cousins croisés – bien évidemment, cela n'est pas dû au hasard, comme nous pourrons l'observer dans le chapitre consacré aux relations à plaisanterie et les liens familiaux.

A cela s'ajoute un deuxième terme mandinka : *dànkutu*, qui, étant un sous-ensemble de *sànawuyaa*, a pour caractéristique principale l'interdiction du mariage entre les représentants des groupes concernés (par exemple, les clans). *Dànkutu* fait toujours partie de *sànawuyaa*, mais toutes les relations *sànawuyaa* ne comportent pas d'interdit matrimoniaux (même au contraire, rappelons-nous des mariages préférentiels entre les cousins croisés), et donc ne sont pas toutes *dànkutu*.

Les informateurs attribuent systématiquement des caractéristiques qualitatives à l'un et à l'autre mot. Si *sànawuyaa* et généralement connoté avec le jeu et la plaisanterie, *dànkutu*, à son tour, est décrit comme « sacré », « sérieux », « fort ». Il est éventuellement possible d'analyser la relation *dànkutu* en parallèle avec la distinction chez les Bambara de *sànankuya kunan* (amer) / *jòli* (le sang) / *jugu* (méchant), qui sous-entendent l'interdiction de mariage et sont, de manière générale, plus restrictives[11].

En expliquant les relations à plaisanterie, mes informateurs mandinka ont l'habitude de les présenter comme un lien entre les deux groupes (ou personnes) : *sànawuyaa b'ì téema* (« entre eux, il y a la relation à plaisanterie »), ou alors comme une action finalisée : *Seidikundankolu níŋ Siiseelu sànawuyaata* (« ceux de la famille Seyidi et les Siisee se sont liés de la relation à plaisanterie »). Pour *dànkutu*, cela est aussi valable : *Dànkutoo bé í níŋ mòo méŋ téema, à kòleyaata lé* (« La relation *dànkutu* qui est entre toi et quelqu'un, elle est très dure »). De la même manière, le partenaire de relation à plaisanterie est désigné

[11]Voir Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective. *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 131, H. 2 (2006), p. 221. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/25843053

comme *sànawu, sànawumaa* (le suffixe de relations réciprocales pour les termes de parenté *-maa*) et *dankutuñoo* (le suffixe de nom d'associés *–ñoo*).

Ces termes sont bien connus et n'ont jamais posé problème à mes informateurs mandinka. Pourtant, chez les Joola, je n'ai pas rencontré une telle unanimité.

Ma question de savoir comment dire en joola (en dialecte joola parlé par mes interlocuteurs) « relation à plaisanterie » laissait mes informateurs confus. Il semblait que dans leur vocabulaire ils rencontraient des difficultés à trouver spontanément le mot que je leur demandais. Souvent, la réponse était négative – le mot que nous cherchions n'existerait pas[12].

Certains de mes informateurs Joola (je prends le risque de supposer que c'étaient probablement ceux qui maitrisaient la langue mandinka ou cohabitaient avec les Mandinka) nomment le phénomène en question *asanawuya,* donc en employant le terme mandinka « joolaïsé ».

Plusieurs parmi mes interlocuteurs Joola ont reconnu le mot *ráari*[13], en rapport avec les relations à plaisanterie, mais c'est moi-même qui leur ai proposé cette option et qu'ils ont tout de suite validé : oui, en effet, on pouvait parler ainsi de ces relations.

Dans certains cas, mes informateurs joola employaient entre eux le mot wolof *kal,* qui veut dire « relations à plaisanterie ». Souvent, lorsqu'il s'agissait d'expliquer à quelqu'un l'objectif de ma présence dans cet endroit-là, donc la personne la plus informée disait aux autres que je m'intéressais au *kal*. Suivant mes informateurs, il m'est arrivé à moi-même d'employer ce terme wolof dans les cas où je me rendais compte que je rencontrais des difficultés à me faire comprendre.

Le seul mot qui, non sans difficulté, et après quelque temps de réflexion, m'a été fourni par la majorité de mes informateurs, était le terme *ageloor*, qui contenait l'idée de se moquer de quelqu'un ou bien taquiner quelqu'un sans se fâcher. D'après mes expériences, c'est bien ce dernier qui saurait le mieux exprimer l'idée des relations à plaisanterie, dans les conditions où un seul terme clair, précis et partagé par toute la population fait défaut.

[12]Ainsi, il n'existerait pas de terme pour nommer le phénomène « inexistant » dans cette société. Voir le chapitre sur les terrains et méthodes.

[13] *Ráari* (joola foñi) - s'amuser, jouer, plaisanter. Voir Segerer G., Flavier S., 2011-2018 RefLex: Reference Lexicon of Africa, Version 1.1. Paris, Lyon. http://reflex.cnrs.fr/

Les appellations françaises du phénomène qui fait l'objet de notre étude, sont par ailleurs également bien connues en Casamance. Lors d'une discussion ou un entretien en français, mes interlocuteurs parlent des « cousinages à plaisanterie », dans le cas où ils n'emploient pas le terme en langue locale : « Et quand on appartient à un clan, il y a tout de suite un autre clan qui est le clan cousin. C'est ce que vous appelez le cousinage à plaisanterie. Il va plus loin que ça. Ce n'est pas seulement « à plaisanterie ». Mais il y a un lien fondamental qui relie ces deux clans »[14]. Pour d'autres, le terme local est introduit dans la discussion en français : « Le *sànankuya* est né des conflits. Parce qu'il y avait tellement de conflits entre les hommes qu'il fallait donc trouver le *sànankuya* pour pouvoir, par exemple, raffermir les relations entre les hommes »[15].

Dans les textes ethnographiques, francophones ou anglophones, on trouve également une variété terminologique.

A.R. Radcliffe-Brown parle de « joking relationships »[16], et ce terme anglais est largement repris par les chercheurs de la tradition britannique et dans les articles rédigés en anglais[17]. Il est possible, dans la moindre mesure, de rencontrer également le raisonnement en termes de « joking alliances »[18], « joking kinship »[19], ou encore « joking pacts »[20]. Dans cette

[14]Entretien avec A.S., Ziguinchor, novembre 2010.

[15] Entretien avec D.S., Ziguinchor, novembre 2010. Cet informateur, originaire de la région de Tambakounda, emploie le terme en bambara.

[16] Radcliffe-Brown A.R. On joking relationships, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 13, No. 3, Jul., 1940, pp. 195-210. Consulté en ligne: www.jstor.org/stable/1156093

[17] Parmi de nombreux exemples des articles publiés au XXième siècle, on peut citer : Christensen J.B., Utani: Joking, Sexual License and Social Obligations among the Luguru, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 6 (Dec., 1963), pp. 1314-1327. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/668454; Hammond P.B. Mossi Joking, *Ethnology*, Vol. 3, No. 3 (Jul., 1964), pp. 259-267. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/3772882; Handelman D., Kapferer B. Forms of Joking Activity: A Comparative Approach, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 74, No. 3, Jun., 1972, pp. 484-517. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/671531; Launay R. Joking Slavery, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 47, No. 4 (1977), pp. 413-422. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/1158346; Rigby P. Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 38, No. 2 (Apr., 1968), pp. 133-155. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/1157243; Stevens P. Jr. Bachama Joking Categories: Toward New Perspectives in the Study of Joking Relationships, *Journal of Anthropological Research*, N°34, 1978, pp. 47-71. Consulté en ligne: https://www.jstor.org/stable/3629630.

[18] Davidheiser M. Joking for Peace. Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15409

[19] Galvan D. Joking Kinship as a Syncretic Institution, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006, pp. 809-834.

unanimité et entente terminologique, Tal Tamari propose de faire le point sur les différentes appellations de ce phénomène en apportant un regard critique sur ce sujet : ainsi, les relations à plaisanterie entre les groupes (tels que les clans) seraient à analyser en tant que « pactes », car elles sont basées sur une alliance fixée par un pacte de sang mythique. Celles-ci seraient à distinguer des autres pratiques de relations à plaisanterie, notamment celles qui relient les différents membres de la famille[21].

Dans la tradition francophone, le choix de dénomination de ce phénomène est beaucoup plus vaste, et varie en fonction de l'époque, mais aussi d'un auteur à l'autre.

Ainsi, au début du XXième siècle, Maurice Delafosse, en présentant la notion de clans et de totems, note l'existence de « sortes d'alliances », ou bien de « *sénékoun* » (terme bambara)[22]. Plus tard, en 1929, Henri Labouret consacre son article à la « parenté à plaisanteries », de même que Marcel Mauss, la même année[23]. Dans les ouvrages du milieu du siècle, on emploie toujours le terme local, mais on parle en même temps de la « parenté à plaisanterie »[24].

Dans les remarquables contributions des années 1930-70, l'esprit critique et analytique s'instaure dans la pensée ethnographique. Denise Paulme consacre son travail à la « parenté à plaisanteries », aux « alliances » et « pactes de sang »[25]. Marcel Griaule met en

---

[20]Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective. *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 131, H. 2 (2006), pp. 215-243. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/25843053

[21]Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective. *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 131, H. 2 (2006), pp. 220-221. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/25843053

[22] Delafosse M. *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*. Première série, Tome III, « Civilisations », Paris, E. Larose, 1912, p. 106. Consulté en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103565h/f96.vertical

[23]Labouret H. La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, No. 3, Jul., 1929, pp. 244-254. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/1155760; Mauss M. Parentés à plaisanteries, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1926, pp. 3-21. Consulté en ligne : www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1926_num_40_36_20147

[24]Molinie Lt. *Les systèmes patronymiques au Soudan central*, Centre Militaire d'Information et de Spécialisation pour l'Outre-mer, 4me trimestre 1959, pp. 9-10.

[25]Paulme D. Parenté à Plaisanteries et Alliance par le Sang en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 12, No. 4, Oct., 1939, pp. 433-444. Consulté en ligne : https://www.jstor.org/stable/1155951

doute le terme habituel et présente son analyse des « alliances cathartiques »[26] (*mangou*). Pierre Smith[27] parle des « parentés à plaisanterie », ou encore des « relations de parenté à plaisanterie ».

La nouvelle génération des chercheurs travaillant sur le phénomène en question, ont tendance à employer le terme de « relations à plaisanterie »[28], ou encore « relations de plaisanterie »[29]. Certains auteurs préfèrent parler des « cousinages » ou bien « cousinages à plaisanterie »[30]. D'autres, en revanche, préfèrent garder le terme plus fréquemment employé auparavant de « parenté à plaisanteries »[31], ou, toujours, de privilégier le terme en langue locale[32].

Tout au long de mon texte, j'emploie abondamment le mot mandinka *sànawuyaa*, tout comme le feraient spontanément mes informateurs. Pour les exemples joola, je fais le choix de privilégier le terme français « relations à plaisanterie ».

En effet, comme nous venons de le voir, un vaste éventail de choix terminologique s'offre à nous. Ceci dit, j'ai trouvé le terme de « relations à plaisanterie » plus adapté aux particularités de cette institution, notamment chez les Joola. Je rejoins les chercheurs pour lesquels la « parenté » à plaisanterie s'appliquerait plutôt aux relations spécifiques entre les membres de la famille, comme les grands-parents et les petits-enfants, ou bien les cousins croisés. Le mot « cousinage » parait difficilement employable dans le contexte joola, malgré le fait que l'emploi de ce mot peut être justifié chez les Mandingues. Le

[26]Griaule M. L'alliance cathartique, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 18, No. 4, Oct., 1948, pp. 242-258. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/3180447

[27] Smith P. Principes de la personne et catégories sociales, *La notion de la personne en Afrique Noire*, Paris, Ed. du CNRS, 1973, pp. 467-490.

[28] Fouéré M.-A. *Les Relations à plaisanteries en Afrique. Discours savants et pratiques locales*, Paris, L'Harmattan, 2008.

[29]Diallo Y. Identité et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'Ouest du Burkina-Faso, *Cahiers d'études africaines*, N°184, pp. 779-794.

[30] Smith E. Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes, *Raisons politiques*, N°13, 2004, pp. 157-169 ; Smith E. La nation « par le côté ». Le récit des cousinages au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, N°184, pp. 907-965.

[31]Hagberg S. « Bobo buveurs, Yarse colporteurs ». Parenté à plaisanteries dans le débat public burkinabè, *Cahiers d'études africaines*, N°184, pp.861-881.

[32]Canut C. Construction des discours identitaires au Mali. Ethnicisation et instrumentalisation des senankuya, *Cahiers d'études africaines*, N°184, pp.967-986.

raisonnement en termes d'alliances semble également bien pertinent dans le contexte Mandingue, mais peu adapté aux réalités joola.

C'est dans la nécessité de disposer d'un terme plutôt neutre et générique, et en même temps applicable aux deux populations étudiées, que je parlerai, dans cette thèse, des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola.

Etat de l'art et objet de recherche

Orientations théoriques générales

Depuis plus d'un siècle, les relations à plaisanterie ont fait partie des sujets bien connus de l'anthropologie. Ce sont les matériaux ethnographiques ouest-africains qui font entrer les relations à plaisanterie dans le discours savant.

Les ouvrages ethnographiques fondamentaux du début de XXième siècle nous font découvrir ce phénomène qu'on retrouve chez plusieurs populations de l'Afrique occidentale (Wolof, Toukouleur, Mossi, Peul, Bambara, Sénoufo, etc.)[33]. L'attention particulière est portée à la description de leur organisation sociale, c'est ainsi que l'on apprend l'existence des clans, auxquels sont rattachés des noms ayant, à leur tour, des différentes déclinaisons dont le totem. Certains de ces clans sont liés par une alliance appelée *sénékoun* en bambara. Cette relation a quelques caractéristiques principales que nous retiendrons :

- Possibilité, et même prescription, d'« insultes » entre les membres des clans concernés, sans qu'il y ait une réaction négative. Ce même comportement serait par ailleurs condamnable dans d'autres circonstances ;
- L'obligation de l'entraide et de l'assistance entre les membres des clans concernés.

Les exemples wolof et peul d'Henri Labouret contribuent à l'image universaliste des relations à plaisanterie qui sont présentées comme un phénomène véritablement omniprésent dans toute l'Afrique Occidentale. Ces relations concernent non seulement les clans, mais aussi certains membres de famille, notamment les cousins croisés. Chaque partenaire de relations à plaisanterie a un nombre d'obligations vis-à-vis de l'autre, par exemple, lors des démarches en vue de mariage. Ils peuvent en outre se traiter

[33]Delafosse M. *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*. Première série, Tome III, « Civilisations », Paris, E. Larose, 1912, pp. 98-107. Consulté en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103565h/f96.vertical

mutuellement d'« esclaves » et affirmer ainsi leur supériorité. Ce type de relations peut également exister entre les ethnies, parmi lesquelles nous retiendrons les Peuls et les Sereer, ainsi que les Sereer et les Joola. La relation à plaisanterie a dans son origine un pacte de sang, qui se traduit dans un récit d'origine comportant souvent le motif du sang versé qui a fait naître ce lien spécifique entre les clans et, par conséquent, entre les membres de chaque clan[34].

De nombreux chercheurs ayant travaillé en Afrique de l'Ouest ont été attirés par le système des noms claniques développé sur ce territoire, chacun de ces nom ayant des attributs tels que les équivalents, le totem, l'appartenance à un des groupes socio-professionnels, etc. Le travail du Lieutenant Molinie[35] en est un exemple pertinent. Concernant les partenaires de relations à plaisanterie, ce dernier contribue à approfondir notre connaissance sur les fonctionnalités de ces relations : les partenaires de relations à plaisanterie jouent le rôle d'intermédiaire dans des conflits, ou encore si une rupture de l'interdit a lieu, ils interviennent également dans les démarches matrimoniales. Dans certains cas, il n'est pas possible de se marier avec son partenaire de relation à plaisanterie, ce qui n'est pas néanmoins une règle générale.

Tout un nombre de travaux qui sont considérés comme « classiques » dans l'étude des relations à plaisanterie, ont construit la base de notre compréhension de ce phénomène. Une discussion scientifique à ce sujet se déroule au cours de plusieurs années entre M. Mauss, D. Paulme, A.R. Radcliffe-Brown et M. Griaule, sur les pages de la revue *Africa: Journal of the International African Institute*.

Denise Paulme[36] analyse l'alliance *mangou* chez les Dogons, qui relie les groupes. Elle remarque quelques particularités qui distinguent le *mangou* et le *sanankuya.* Le premier peut également s'établir entre les régions, entre les Peuls et les forgerons, ou encore au sein de la famille, entre un homme et les femmes qui peuvent éventuellement devenir ses épouses (femmes de ses frères, sœurs de sa femme et leurs filles, femme de son oncle

[34]Labouret H. La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, No. 3, Jul., 1929, pp. 244-254. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/1155760

[35] Molinie Lt. *Les systèmes patronymiques au Soudan central*, Centre Militaire d'Information et de Spécialisation pour l'Outre-mer, 4me trimestre 1959, pp. 9-10.

[36] Paulme D. Parenté à Plaisanteries et Alliance par le Sang en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 12, No. 4, Oct., 1939, pp. 433-444. Consulté en ligne : https://www.jstor.org/stable/1155951

utérin), entre les grands-parents et les petits-enfants. On découvre l'interdit d'agresser physiquement son partenaire de relation à plaisanterie et même de voir son sang. D. Paulme présente diverses possibilités d'expression de cette relation : insultes, comportement déviant lors des cérémonies funéraires. L'explication de cette tradition met en avant la problématique de pacte de sang.

Marcel Mauss[37] propose une analyse symbolique et psychologique des relations à plaisanterie : c'est le « besoin de détente » en réponse aux contraintes et tensions de la vie quotidienne. Les facteurs « juridiques », économiques ou religieux peuvent expliquer le fonctionnement de l'attitude respectueuse entre certains membres de famille, mais aussi les relations à plaisanterie entre d'autres. Mauss propose d'approfondir la réflexion sur les relations à plaisanterie, en se basant sur l'analyse produite par ses prédécesseurs et sa critique, tout en mettant en évidence la nécessité de chercher la particularité de chaque relation de parenté qui explique sa fonction. Les relations à plaisanterie se rapprochent, selon Mauss, à des « droits réciproques » qui doivent être analysés au prisme du symbolique : le mythique détermine la position de la personne dans son groupe, mais aussi la qualité et la fonction de l'alliance qui les relie les unes aux autres.

A.R. Radcliffe-Brown[38], en reprenant les conclusions de D. Paulme, introduit dans l'analyse l'idée du « respect », de l'évitement et de l'affinité, et ce en essayant d'expliquer de ce point de vue les relations à plaisanterie entre les membres de la famille sous le prisme de la structure sociale. Son approche fonctionnaliste et comparatiste l'amène à réfléchir sur la fonction médiatrice des relations à plaisanterie, tout en affirmant la nécessité de leur analyse sous l'angle de système et structure sociaux. Les relations à plaisanterie, tout comme les relations d'évitement, ont pour objectif de pallier à des situations conflictuelles déterminées par la position sociale de chaque membre de la famille. Les différentes possibilités d'alliances sont à distinguer, selon Radcliffe-Brown, et leurs combinaisons présentent un vaste champ de recherche sur les structures sociales.

[37] Mauss M. Parentés à plaisanteries, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1926, pp. 3-21. Consulté en ligne : www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1926_num_40_36_20147

[38] Radcliffe-Brown A.R. On joking relationships, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 13, No. 3, Jul., 1940, pp. 195-210. Consulté en ligne: www.jstor.org/stable/1156093

Marie-Aude Fouéré[39] note par ailleurs que les travaux de cette période présentent les relations à plaisanterie dans une perspective « juridique » : ces relations sont comprises en tant que lois ou prescriptions ordonnées dans la société.

Dans la même continuité des travaux fondamentaux sur les relations à plaisanterie, Marcel Griaule[40] adopte une approche critique vis-à-vis des travaux de ces collègues, mais aussi donne une nouvelle orientation à l'étude de ce phénomène. Les travaux mentionnés ci-dessus avaient souvent tendance à souligner le caractère universel des relations à plaisanterie. M. Griaule, en revanche, n'approuve pas cette approche en faisant une célèbre comparaison avec les « cérémonies à cloches », définition générique que l'on pourrait, en principe, donner aux mariages et enterrements, toujours accompagnés par le son des cloches. L'idée est donc de se méfier de réunir des phénomènes à expression semblable sous la bannière des « relations à plaisanterie », terme qui ne saurait bien dénommer une relation sociale aussi profonde et complexe, et qu'il est proposé de remplacer par « alliances cathartiques » au vu de leurs fonctions. C'est l'étude au cas par cas de chaque type de relation serait, en son sens, la plus pertinente. L'analyse de Griaule s'appuie de manière considérable aux principes religieux et mythiques. En se basant sur l'exemple des Dogons et leur relation à plaisanterie *mangou*, Griaule fait découvrir sa fonction « cathartique » : ces relations sont analysées au prisme de la notion de la personne chez les Dogons, où *mangou* sert à exécuter une purification, mais aussi d'augmenter sa force *nyama,* et enfin à rétablir l'ordre. Au cours de sa réflexion, Griaule introduit le principe de la complémentarité sur lequel sont fondées les relations *mangou* : la gémellité étant à la base de la conception de la société dogon, les partenaires de *mangou* ont besoin les uns des autres pour leur existence, c'est grâce à *mangou* qu'ils s'affirment en tant que tels, et servent à compenser l'absence de jumeau mythique perdu.

Pour Germaine Dieterlen[41], les relations à plaisanterie sont indéniablement liées aux principes mythiques de la personne. En mentionnant les cas de ces relations, elle note celle entre les clans et entre les ethnies. Le comportement dans le cadre de *senanku* est analysé

[39] Fouéré M.-A. *Les Relations à plaisanteries en Afrique. Discours savants et pratiques locales*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 57-61.

[40] Griaule M. L'alliance cathartique, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 18, No. 4, Oct., 1948, pp. 242-258. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/3180447

[41] Dieterlen G. *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF, 1951, pp. 83-85.

non pas du point de vue social, mais du point de vue religieux. L'obligation d'assistance, dans le cadre de certaines cérémonies en particulier (mariage, naissance, etc.) et d'insultes ne s'explique que par son rôle purificateur ou « cathartique », par le « mouvement de forces » vitales, notamment de *nyama*. Si on ne se fâche pas contre les insultes de son *senanku*, si on écoute attentivement sa parole lors d'un conflit, c'est parce que le *senanku* s'adresse à cette partie de soi qui est en nous.

Cette approche symbolique est reprise par Pierre Smith[42] qui poursuit l'analyse des relations à plaisanterie au prisme du mythe et des principes de la personne. Dans la pensée de Griaule, les insultes rituelles dans le cadre des relations à plaisanterie ont pour objectif de « récupérer » la partie manquant à l'autre ; ces plaisanteries sont destinées à la partie de soi-même dans l'autre. Pour P. Smith, le principe de la complémentarité qui découle du mythe des jumeaux (mythe dogon) détermine l'ordre des choses. Les jumeaux mythiques étant des ancêtres des deux groupes liés des relatons à plaisanterie, pour former ces deux groupes sont obligés de se déterminer en tant que tels en levant l'ambigüité originelle, et donc de renoncer à la partie de soi chez l'autre. Les récits qui expliquent l'origine du pacte de sang, source des relations à plaisanterie, suivent le même principe. L'échange de sang décrit dans ces récits représente, de la même manière, une partie de soi chez l'autre. P. Smith applique ce modèle aux relations à plaisanterie entre les cousins croisés. Ces derniers sont en même temps enfants d'une sœur et d'un frère, d'où l'ambigüité originelle, comme dans le cas des jumeaux mythiques. À cette explication des relations à plaisanterie s'intègre le principe du don qui contribue à la création d'une hiérarchie : c'est bien le donateur qui occupe une position hiérarchique supérieure par rapport à celui qui reçoit le don. Cela s'applique notamment au cas des cousins croisés où c'est l'oncle maternel qui est donateur de la femme au fils de sa sœur. Ce même principe de don se reflète en insultes rituelles et en comportement dépassant les limites habituelles ; de la même manière, la faculté de prendre n'importe quelle chose appartenant à son cousin à plaisanterie témoigne également de l'intention d'interpeller la partie de soi dans l'autre.

En conclusion de son article, Smith fait une remarque fort intéressante : les relations à plaisanterie sont une institution sociale importante, mais se caractérisent par une certaine souplesse : « En fait, le fonctionnement même du modèle implique qu'il ne soit pas

[42]Smith P. Principes de la personne et catégories sociales, *La notion de la personne en Afrique Noire*, Paris, Ed. du CNRS, 1973, pp. 467-490.

généralisé à toutes les relations concernées ; en attirant l'attention sur les plus spéciales d'entre elles, il indique de la façon la plus efficace de quoi il ressort quand on parle de complémentarité et peut ainsi être abstrait d'un contexte pour être reporté sur d'autres »[43].

Ainsi, les travaux cités ci-dessus avaient pour objectif d'abord de déterminer les phénomènes connus comme « relations à plaisanterie ». A l'étape suivante, l'analyse s'est orientée plutôt vers l'étude du phénomène au prisme du courant fonctionnaliste, mais aussi en s'appuyant sur le système symbolique et religieux.

Au début des années 2000, on constate une nouvelle vague d'intérêt vis-à-vis des relations à plaisanterie[44]. C'est la période de parution de nombreux articles et ouvrages qui, en se détachant de l'anthropologie dite classique, rendent ce sujet à nouveau d'actualité. En effet, cet intérêt serait né en réponse à la reprise du concept des relations à plaisanterie dans le discours médiatique et politique des pays africains, quand ces relations sont mises en valeur en tant que symbole de démocratie locale et moyen traditionnel de médiation[45].

Ainsi dans la recherche des années 2000, ces relations sont présentées non seulement en tant que production psychologique ou mythique ayant un nombre de fonctions rituelles et sociales, mais surtout comme un facteur de construction identitaire, nationale, s'inscrivant dans la vie médiatique et politique, et ayant la fonction de résolution de conflit qui est particulièrement mise en avant.

À ce moment-là, les chercheurs proposent une systématisation puis une lecture critique des travaux sur les relations à plaisanterie. Nous proposons de n'en étudier que trois plus en détails.

À ce propos, nous pensons, sans doute, au numéro 184 de *Cahiers d'études africaines* « Parentés, plaisanteries et politique »[46] consacré aux relations à plaisanterie, devenu un

[43] Smith P. Principes de la personne et catégories sociales, *La notion de la personne en Afrique Noire*, Paris, Ed. du CNRS, 1973, p. 489.

[44]Cécile Canut et Etienne Smith citent un nombre de colloques de recherche sur les relations à plaisanterie organisés entre 2002 et 2005 en France, en Allemagne et aux Etats-Unis. Voir, Canut C., Smith E., Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne **:** http://journals.openedition.org/etudesafricaines/6198

[45]Voir, par exemple, Sissao A.J. *Ethnicité et culture : l'Alliance à plaisanterie comme forme de culture ciment entre les ethnies au Burkina Faso,* Ouagadougou, Sankofa & Gurli Éditions, 2002.

[46] *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4.htm

recueil de référence contemporain sur le sujet. Ce numéro de revue a réuni les articles qui proposent une approche sociale et socio-politique aux relations à plaisanterie. Dans le contexte postcolonial et sur le matériel ouest-africain pour la plupart, la discussion lancée cherche à interroger le concept des relations à plaisanteries, devenu presque banal, dans les conditions des états africains modernes. Les fonctionnalités et la pratique de cette « tradition » sont également confrontées aux notions de l'état, de l'identité, de citoyenneté, de l'appartenance ethnique, des stéréotypes, des rapports de pouvoir et des hiérarchies sociales.

L'introduction au numéro 184 des *Cahiers d'études africaines* par Cécile Canut et Etienne Smith[47] nous offre tout d'abord une synthèse critique des travaux sur les relations à plaisanterie du XXième siècle pour enchaîner ensuite avec des orientations que peut prendre l'étude des relations à plaisanterie de nos jours. Le discours théorique des relations à plaisanterie a progressivement subi des modifications au cours des années. Il se trouve que le concept des relations à plaisanterie est très hétérogène et peut définir tout un nombre de liens (familiaux, interclaniques, interethniques, etc.), de pratiques (insultes rituelles, entraide, rôle rituel et cérémoniel), d'interdits (mariage possible ou pas). Au final, le choix de signification de ce terme est laissé aux bons soins de chaque chercheur. Un répertoire plutôt complet des ouvrages consacrés au sujet des relations à plaisanterie, permet aux auteurs de les subdiviser en quelques courants. Ceux de l'école « griaulienne », en traitant des relations à plaisanterie, négligent « leur dimension politique au profit d'une lecture excessivement culturaliste ». D'autres, s'intéressant au lien entre les relations à plaisanterie et l'organisation sociale des sociétés étudiées, mais laissent de côté la dimension historico-politique. Les travaux les plus récents, félicités par les auteurs, se caractérisent par cette approche contemporaine : « certains travaux d'anthropologie politique ont déjà proposé de rompre avec les approches cathartiques et fonctionnalistes antérieures, pour souligner l'historicité de ces alliances à plaisanterie, leur rapport au politique, les relations de pouvoir et les négociations et conversions identitaires dans lesquelles elles s'imbriquent »[48]. L'analyse novatrice des relations à plaisanterie au prisme de

[47]Canut C., Smith E., Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/6198

[48]Canut C., Smith E., Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/6198

l'anthropologie politique annoncée dans le numéro de revue met l'accent sur les pratiques observées « dans des contextes sociaux en transformation (ville, administration, vie politique, médias, mais aussi zones rurales soumises aux transformations globales) ». Parmi les sujets s'inscrivant dans ce paradigme, on trouve les divers usages et fonctionnalités modernes des relations à plaisanterie ; le processus de leur promotion et leur patrimonialisation dans les pays africains ; l'instrumentalisation de ces relations et leur application à la résolution des conflits ; leur rôle dans la construction nationale. Les travaux sur les relations à plaisanterie « en vogue » à cette période-là, adoptent la nouvelle approche socio-politique en l'appliquant à leurs matériaux de terrain, majoritairement ouest-africains (Claude Fay[49], Cécile Canut[50] et Denis Doyon[51] sur les exemples du Mali, Sten Hagberg[52] et Youssouf Diallo[53] sur le Burkina, Etienne Smith[54] et Dennis Galvan[55] sur le Sénégal, Marc Davidheiser[56] sur la Gambie).

Dans sa monographie[57], Marie-Aude Fouéré fait une présentation très complète de la pensée scientifique sur les relations à plaisanterie, pour en faire le lien avec les relations *utani* répandues en Afrique de l'Est, faisant l'objet de ses terrains et ses recherches. Ce travail interroge le concept des relations à plaisanterie en général, en illustrant ce propos

[49]Fay C. Sang, lait, distance et plaisanterie. Articulations et « assèchements » des alliances au Maasina (Mali), *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-755.htm

[50]Canut C. Construction des discours identitaires au Mali. Ethnicisation et instrumentalisation des senankuya, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-967.htm

[51]Doyon D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-883.htm

[52]Hagberg S. « Bobo buveurs, Yarse colporteurs ». Parenté à plaisanterie dans le débat public burkinabè, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-861.htm

[53]Diallo Y. Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-779.htm

[54]Smith E. La nation « par le côté ». Le récit des cousinages au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-907.htm

[55]Galvan D. Joking Kinship as a Syncretic Institution, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-809.htm

[56]Davidheiser M. Joking for Peace. Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-835.htm

[57] Fouéré M.-A. *Les Relations à plaisanteries en Afrique. Discours savants et pratiques locales*, Paris, L'Harmattan, 2008.

avec l'exemple tanzanien de *l'utani*. L'auteur porte un regard critique à la vision « ancienne » des relations à plaisanterie en tant que tradition ou coutume figée, bien déterminée et structurée, dont la pratique est pensée au prisme juridique des droits et obligations. L'exemple *utani* démontre qu'à côté de la tradition, la réappropriation des pratiques a bien eu lieu, ces dernières se sont adaptées au contexte social et politique moderne. Il se trouve ainsi impossible de répertorier ces relations, car, influencées par les circonstances historiques et sociales, elles sont susceptibles de se reproduire et se modifier. L'approche ethnographique, à son tour, subit une critique car il est nécessaire de revoir les notions clés que l'on applique à notre étude, telles que l'ethnie, le clan ou encore l'identité. Les identités sont renégociées et réactualisées dans le cadre des relations à plaisanterie, mais ces dernières n'ont pas pour objectif de les établir, mais de signifier une tension. Pour le cas *utani*, nous explique l'auteur, ce n'est pas l'appartenance spécifiquement ethnique ou clanique qui initie le comportement dans le cadre des relations à plaisanterie, mais les facteurs « autres qu'identitaires », autres logiques d'appartenance (notamment urbaine), telle que le voisinage, relation entre collègues, etc.

En même temps, à côté des travaux inspirés par l'anthropologie politique, apparaissent d'autres, privilégiant l'approche plus ethnographique[58]. On peut prendre pour l'exemple le texte de Jean-Louis Siran qui analyse très minutieusement l'articulation des catégories bien connues en ethnologie : filiation, mariage, résidence, chez les Vouté du Cameroun. J.-L. Siran dénoue et met en évidence des corrélations très subtiles entre clans, lignages, règles de mariage, et relations à plaisanterie qui concentrent en soi les non-dits de la société.

Dans son article de 2006, Tal Tamari[59] fait une synthèse très détaillée des travaux existants sur les relations à plaisanterie dans une perspective historique et politique. Ce travail vise à remettre en valeur le concept de « pacte de sang » qui semble avoir été laissé de côté dans les recherches récentes sur le sujet. Le principe de pacte s'applique en particulier aux relations interclaniques ou interethniques. Ceux-ci se caractérisent par l'idée partagée d'une alliance accompagnée d'échange de sang qui s'est établie entre les ancêtres des deux groupes (par exemple, les deux clans). En effet, dans certaines langues de la sous-région, le terme qui désigne la relation à plaisanterie entre les groupes n'est pas le même que l'on

[58] Voir, par exemple, Siran J.-L. Idéal du mariage et plaisanterie, *L'Homme*, N° 180, 2006. Consulté en ligne : http://www.cairn.info/revue-l-homme-2006-4-page-73.htm

[59] Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective, *Zeitschrift fur Ethnologie*, N°131, 2006, pp. 215-243.

emploi pour les relations à plaisanterie entre les différents membres de la famille, ce qui met en évidence leur particularité et leur origine différente. Les relations ayant à l'origine un pacte de sang se rapprochent sur plusieurs critères des relations entre les personnes « nobles » et celles de caste : notamment l'interdiction de mariage pour certains, la perpétuité de l'alliance, l'interdiction de verser le sang d'un membre de l'autre groupe concerné, la hiérarchisation, l'obligation de l'échange de dons, peuvent intervenir en cas de conflit (sous certaines conditions), etc. Les relations à plaisanterie entre les clans étant primaires et contribuant à la stabilité des relations entre les groupes, ils sont d'autant plus d'actualité dans les conditions d'aujourd'hui, faisant face à la situation de l'affaiblissement de l'état.

Recherches sur les relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola

Les informations sur les relations à plaisanterie chez les Mandinka n'ont pas fait objet de travaux fondamentaux exclusifs. Néanmoins, dans les ouvrages ethnographiques et historiques consacrés à cette population, il est possible de trouver un nombre d'informations précieuses qui ont permis d'orienter et de compléter mes recherches de terrain. Ces informations sont présentées généralement dans l'optique de l'ethnologie dite classique, en lien avec l'organisation sociale[60], ou bien dans l'approche historique ou ethno-historique[61], ou encore en lien avec la tradition orale[62].

Les Mandinka en général n'ont pas fait partie des populations privilégiées par l'attention des chercheurs. Les spécialistes travaillant sur le Sénégal sont souvent plus intéressés soit par les cultures présentant plus d'enjeux (religieux, sociaux, etc.) – les Wolof, les Sereer, les Peul, soit par le conflit en Casamance (les Joola).

[60] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980.

[61] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007 ; Schaffer M. Pakao book. An introduction to Pakao expansion and social structure by virtue of an indigenous manuscript, *African languages* n° 2, 1976; Quinn Ch. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion*. London, Longman, 1972.

[62] Schaffer M. *Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal*. Leiden, Brill, 2003; Innes G. *Kaabu and Fuladu. Historical Narratives of the Gambian Mandinka*. London, SOAS, 1976; Innes G. *Three Mandinka Versions*, Rootledge, 2005; Cissoko S.-M., Sambou K., *Recueil des traditions orales des Mandingue de Gambie et de Casamance*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale, 1974.

Les Joola, au contraire, on fait l'objet d'une vaste production scientifique. Il s'agit non seulement d'ouvrages ethnographiques de référence[63], mais aussi d'un nombre de travaux historiques, consacrés aux différents aspects de la vie religieuse et rituelle de cette population[64], de leur agriculture[65], tradition orale[66], etc.

La question des relations à plaisanterie chez les Joola a également été traitée dans les travaux de recherche. Nous avons rencontré certaines informations sur les relations à plaisanterie qui existent chez les Joola dans les textes ethnographiques (tels que, par exemple, les travaux de L.-V. Thomas), mais, n'étant pas un point déterminant de la culture joola (à la différence de la culture mandingue), et vis-à-vis de leur vie rituelle, savoir-faire agricole etc., elles portent un caractère plutôt marginal et assez dispersé.

L'intérêt des chercheurs vis-à-vis de cette question a été suscité par le conflit séparatiste en Casamance, et par les initiatives de résolution de ce conflit qui ont été prises en se basant sur la relation à plaisanterie entre les Joola et les Sereer. Au Sénégal même, les publications à ce sujet commencent à apparaître[67]. De nombreux travaux publiés à cette

[63] Voir, par exemple, Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958 ; Pélissier P. Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance, Imprimerie Fabrègue, St-Yrieix-La Perche, 1966 ; Diédhiou P. *L'identité jóola en question (Casamance)*. Paris, Karthala, 2011 ; Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007 ; Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973.

[64]Voir, parmi de nombreux autres travaux, Sapir J.D. Kujaama: Symbolic Separation among the Diola-Fogny. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6, Dec., 1970; Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, pp. 472-490. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/485950; Ki-Zerbo F. *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala, 1997, pp. 42-23 ; Journet O. Un rituel de préservation de la descendance : le *kanyaalen* joola. *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*. Paris, L'Harmattan, 1991, p. 19-40 (22) ; Fassin D. Rituels villageois, rituels urbains La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal. *L'Homme*, tome 27 n°104, 1987, pp. 54-75. Consulté en ligne :http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1987_num_27_104_368894

[65]Voir, par exemple, Marzouk Y. *Socio Economic Study of Agriculture in Lower Casamance*. Paper Presented for the Workshop on Sahelian Agriculture Department of Agricultural Economics Purdue University, May 1980, pp. 117-153. http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnaaq337.pdf

[66]Diatta N. *Proverbes joola de la Casamance*, Paris, Karthala, 1998.

[67] Sambou S. Mécanismes et stratégies socioculturelles traditionnelles dans la résolution des conflits : l'exemple de Aguène et Diambone, *Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la*

période touchaient d'une manière ou d'autre aux relations à plaisanterie joola, mais ces dernières sont souvent traitées de manière unilatérale, et ne tiennent compte que de la relation à plaisanterie Joola-Sereer, en l'analysant au prisme de l'anthropologie politique et sans tenir compte des autres relations existantes, mais aussi des problématiques des sociétés joola qui leur sont propres indépendamment du conflit en Casamance[68]. Enfin, la thèse de doctorat d'Etienne Smith[69], consacrée aux « parentés à plaisanteries » au Sénégal, s'inscrit également au courant « contemporain » mettant en valeur l'étude des relations à plaisanterie sous l'angle de l'anthropologie politique. Malgré la qualité indéniable de son matériel ethnographique, ce travail semble fortement influencé par la culture urbaine wolof, et l'analyse politiste de ces relations, qui se focalise sur les questions de la nation et des identités, semble partielle, et les données sur les Mandinka et les Joola mériteraient d'être approfondies.

Ce bref aperçu de l'état de l'art sur le thème des relations à plaisanterie me permet à présent de situer ma recherche par rapport à ces travaux et déterminer les objectifs de mon travail ainsi que sa problématique.

Problématique

Cette thèse représente une étude comparative des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola de la Casamance (Sénégal).

Comme nous avons pu le voir dans le paragraphe précédant, les relations à plaisanterie ont fait partie des sujets préférés de l'anthropologie du XXième siècle. La place particulière dans ces recherches a été attribuée aux populations de l'Afrique de l'Ouest, et notamment à celles parmi elles qui possèdent une organisation sociale similaire : hiérarchique, à clans et à castes.

---

gouvernance et la prévention des conflits. Conakry, 2005. Consulté en ligne : https://www.oecd.org/fr/csao/evenements/38516109.pdf

[68] Awenengo S. À qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétition s et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal), *Journal des anthropologues*, №104-105, 2006, pp. 79-108; Darbon D. La voix de la Casamance…une parole diola. *Politique africaine*, N°18, pp. 125-138; Foucher V., 2005, Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise, *Cahiers d'études africaines*, №178, consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/5443 ; Marut J.-C. *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes.* Paris, Karthala, 2010; Smith E. La nation « par le côté ». Le récit des cousinages au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, № 184, 2006, pp. 907-965.

[69] Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*, Thèse de doctorat. Paris, Sciences Po, 2010.

Je propose, dans cette thèse, de comparer les populations proches du point de vue géographique – les Mandinka et les Joola habitent à côté les uns des autres, à une distance tout à fait franchissable, voire même dans les mêmes villages. Chacune des populations se distingue très fortement du point de vue de son organisation sociale, de sa vie religieuse et rituelle, de ses modes de production. Néanmoins, les uns et les autres ont développé ces liens, que nous appellerons « relations à plaisanterie », et ce, à plusieurs niveaux.

Notre premier objectif était de fournir une ethnographie de qualité de ces relations dans chacune des sociétés. C'est pour cela qu'une place aussi importante est consacrée, dans cette thèse, aux questions de méthodologie et de travail de terrain, ses difficultés et ses enjeux, à la positionnalité du chercheur sur le terrain. J'ai ainsi visé à mettre mes interlocuteurs, mes informateurs au centre de cette recherche, de leur donner la parole chaque fois que cela semblait pertinent.

À partir de ces ethnographies, j'ai essayé de repérer de différents types de relations à plaisanterie, que l'on découvre tant chez les uns que chez les autres, ou bien seulement chez une seule des populations étudiées.

À chaque fois, je me donne la tâche de décrire chaque type de relation, de le confronter aux recherches existantes, pour pouvoir produire une conclusion sur leur raison d'existence, sur l'apparition de telle ou telle autre relation dans une ou bien dans les deux populations étudiées, sur d'éventuels emprunts ou interinfluences.

Lors de mon travail sur cette thèse, je n'avais pas d'ambition de proposer une nouvelle théorie des relations à plaisanterie en général. Il s'agissait plutôt de s'intéresser à une (des) pratique(s), de les observer à leur niveau, de les décrire, pour pouvoir disposer d'une analyse comparative, systématisée et contextualisée. C'est ainsi que mon travail s'articule autour de la pratique institutionnalisée et ses expressions. Le lien de cette pratique avec l'organisation sociale me semble primordial, car, nous allons le découvrir, ce phénomène social apparait dans les « nœuds » à tension dans la société, là où il y a « quelque chose » : une relation ambigüe, une alliance mythique, une attache rituelle… Il s'agit tout d'abord de décrire – pour comprendre les spécificités des relations à plaisanterie dans chacune des sociétés au prisme de leurs organisations sociales et familiales, des éléments du symbolique et religieux qui déterminent les deux sociétés. Ensuite, je procède à la

comparaison des différents aspects du phénomène, dans sa présence, sa fréquence, ses origines, son rôle dans les deux sociétés étudiées.

En outre, cette thèse, malgré le fait qu'elle traite des sociétés modernes, ne s'intéressera que peu aux sujets liés à l'Etat, à la politique et au développement. J'ai expressément choisi cet angle de vue. Mon objet de recherche pouvant en effet être analysé à plusieurs niveaux, je propose, tout au long de mon travail, d'apporter une attention particulière au niveau « micro », aux échanges, aux paroles, aux situations de la vie quotidienne qui ont, assez souvent, pas grand-chose à voir avec l'Etat et la Nation, mais assurent un certain équilibre social, toujours à ce même niveau « micro ».

Chapitre 1 : Terrains et méthodes

La question du terrain se pose inévitablement dans chaque recherche qui prétend inscrire son travail dans le champ de l'anthropologie. L'enquête de terrain est un moment clé pour le chercheur non seulement parce qu'elle permet d'accumuler le matériel et des données nécessaires qui feront par la suite le corps de son travail, mais aussi parce qu'elle offre la possibilité de confronter ses hypothèses, ses lectures, ses présupposés à la réalité tangible de ses interlocuteurs. Enfin, c'est une expérience personnelle enrichissante qui, au fil des années, avec ses découvertes, ses dangers, ses choix plus ou moins réussis, ses hors-sujets et ses questionnements, contribue progressivement à une initiation fondamentale qui consiste à tenter à *comprendre* l'autre le mieux possible.

Nous allons présenter dans ce chapitre le travail de terrain qui nous a fourni le matériel de base pour cette thèse. Nous avons privilégié la réalisation de nos enquêtes de terrain dans une seule et même région (la Casamance). Pour inscrire notre travail dans une démarche comparatiste, nous avons effectué notre travail de terrain chez deux populations voisines, aussi bien dans des zones rurales que dans des zones urbaines. Cette démarche nous a ouvert la possibilité de comparer, confronter, et ainsi de proposer une analyse approfondie des relations à plaisanterie dans cette région du Sénégal.

1. Terrains de recherche

Lors de l'élaboration du projet de la thèse, j'ai été confrontée à l'impossibilité d'effectuer une enquête de terrain s'étalant sur une très longue période, comme il est de coutume de procéder au sein de la communauté anthropologique. Cela était dû à diverses raisons tant d'ordre organisationnel qu'administratif ou financier. J'ai donc, dès le départ, prévu plusieurs missions de terrain d'une durée minimale d'un mois et ceci sur plusieurs années. Ainsi, de 2007 à 2016 j'ai effectué 5 séjours. J'ai débuté ma première enquête en 2007 en Guinée et au Sénégal, dans le cadre de mes études Master, en passant la majeure partie du temps dans le village de Samakoung (à 120 km environ de Ziguinchor) et le reste du temps dans la ville de Ziguinchor. Plus tard, en 2010 – début 2011, j'ai privilégié comme terrain uniquement la ville de Ziguinchor (sans compter un court séjour à Dakar), en passant quelques jours fériés de la fête de Tabaski dans le village de Tenghory (situé aux environs de la ville de Bignona, à une trentaine de kilomètres de Ziguinchor). Fin 2012, bloquée à Paris par des démarches administratives, j'ai été contrainte de dévier du plan initialement prévu et de limiter mon séjour à la ville de Ziguinchor. En 2014, j'ai finalement réussi à effectuer une deuxième mission en zone rurale, dans le village d'Enampor (à 27 km de

Ziguinchor). Enfin, fin 2015-début 2016, j'ai eu la chance de travailler à nouveau à Enampor, mais aussi à Marsassoum (village situé à 60 km de Ziguinchor). Les trois dernières missions de terrain ont eu la chance d'être réalisées grâce au soutien financier de l'IMAf d'Ivry-sur-Seine.

Ces précisions de distance ne permettent pas de percevoir à quel point l'accès physique à mon terrain de recherche dépendait du fonctionnement des transports en commun. Notamment, le lien entre Dakar et Ziguinchor s'effectue par la voie maritime, la voie aérienne et par le transport routier, chacun de ces moyens de transport ayant ses contraintes de prix, de temps ou de sécurité. En outre, pour rejoindre certains villages, il existe un réseau bien développé de taxis et de cars directs qui circulent plusieurs fois par jour (le cas d'Enampor). Pour rejoindre les villages plus éloignés (comme Samakoung), le temps de route s'étend sur une journée entière et demande plusieurs correspondances, plusieurs heures d'attente du bac et plusieurs kilomètres de marche là où le transport en commun ne peut pas accéder.

Il est nécessaire de préciser que certaines parties de la Casamance restent toujours classées comme zones « dangereuses » (zones rouge et orange dans les recommandations du ministère des affaires étrangères de la France[70]). Ces restrictions sont dues aux répercussions du conflit séparatiste en Casamance. Ce conflit a éclaté en 1982 et oppose officiellement les forces gouvernementales au Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). À partir de 1982 le conflit s'est manifesté par des périodes d'affrontements plus ou moins violents. De nombreux cessez-le-feu ont été signés, notamment en 1991, 1996, 1999, 2004. Ces dernières années, on a tendance à qualifier ce conflit de « conflit à basse tension ». Compte tenu de la situation, tout au long de cette recherche j'ai dû garder une certaine vigilance et suivre l'actualité et l'évolution de la situation sur place. Au cours de mes premiers terrains (avant 2013), les attaques sur les routes aux environs de Ziguinchor étaient très fréquentes, ce qui avait considérablement limité mes possibilités de déplacement dans la région. Les attaques se poursuivaient majoritairement sur la route de Bignona et la route Transgambienne. Le plus souvent ses attaques n'avaient guère le rapport avec de discours indépendantiste ; il s'agissait plutôt de banditisme, de l'extorsion d'argent et de biens aux passagers des bus et des taxis. Pourtant,

[70] « Rouge » : formellement déconseillé ; « orange » : déconseillé sauf raison impérative. http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/conseils-aux-voyageurs/conseils-par-pays/senegal-12357/

de temps en temps, des affrontements violents avec l'armée sénégalaise survenaient. Notamment, le 27 décembre 2010, cinq militaires sénégalais ont été tués lors d'un affrontement dans les quartiers périphériques de Bignona. Cet événement m'a contrainte à annuler mon départ pour Samakoung prévu pour le lendemain. Nous avons appris plus tard que suite à cette montée de l'insécurité, les assises, qui devraient réunir les principaux acteurs de la résolution du conflit en janvier 2011, avaient été annulées.

Zone urbaine/zone rurale

Comme il a été mentionné ci-dessus, j'ai effectué une partie de mes recherches de terrain dans une zone urbaine et une autre partie dans des zones rurales. Ces deux types de terrain impliquent chacun son mode opératoire spécifique, en termes de choix des interlocuteurs, d'analyse des enjeux à prendre en compte et détermination des objectifs. Je n'ai pas cherché à privilégier une zone de recherche, dans la mesure où chaque espace contribue à sa manière à la compréhension du fonctionnement des relations à plaisanterie chez les deux populations étudiées.

Le premier point qui m'a particulièrement marqué et qui permet de distinguer la recherche de terrain en ville de celle effectuée en zone rurale est celui de la connaissance des langues locales.

Nous allons voir ci-après que le français est utilisé dans les situations plutôt formelles. Pourtant, d'après mon expérience, en ville, le taux de connaissance du français est manifestement plus élevé que dans les villages dans lesquels j'ai eu la chance de travailler. Cela entraine la conclusion suivante (bien qu'elle puisse être évidente) : la connaissance (ou son absence) des langues vernaculaires influence d'une manière substantielle le résultat de la recherche de terrain.

Dans le paragraphe ci-dessous sont expliqués plus en détails les avantages et les inconvénients du travail soit avec des informateurs francophones uniquement, soit avec des informateurs non-francophones sans intermédiaires et à l'aide des traducteurs bilingues. Tout au long de mon travail j'ai régulièrement eu recours à ces trois options, en optant, dans la mesure du possible, pour le travail en mode de communication et observation dans les langues que je maitrise et en réduisant le recours aux intermédiaires aux situations dans lesquelles il m'était impossible de m'en passer. Il est ici utile de préciser que je maitrise le

bambara et le mandinka[71]. L'apprentissage du wolof aurait pu paraître être opportun pour un chercheur travaillant sur le Sénégal. Pourtant, vu le fait que mon centre d'intérêt se concentre sur la Casamance, il ne m'a pas semblé primordial d'exploiter cette piste pour atteindre les objectifs de cette recherche. Enfin, s'est posée la question de la nécessité de l'apprentissage du joola. Il est important de noter à cette occasion qu'il n'existe pas de 'langue joola' à proprement parler. Cette unité, si l'on se permet d'en parler ainsi, comprend plusieurs dialectes[72] avec un degré d'intercompréhension très varié. En pratique, il se trouve que deux personnes parlant 'le joola*'* peuvent ne pas se comprendre. C'est pour cela que j'ai décidé d'en acquérir préalablement quelques notions à travers des lectures pour pouvoir ensuite régler le problème linguistique une fois sur le terrain. En voici le résultat : si, en travaillant à Dakar et Ziguinchor j'ai été plutôt amenée à communiquer avec les ressortissants du Foñi (souvent ayant une très bonne connaissance du mandinka), lors de la recherche à Enampor, j'ai été confrontée à une réalité linguistique différente, celle du joola bandial. Après avoir mesuré les pour et les contre, j'ai pris la décision de consacrer mes efforts aux thématiques de ma recherche en priorité, et en second temps à l'apprentissage de la langue. J'ai réussi tout de même à acquérir au cours de mes missions des notions de la langue qui m'ont offert les bases de la sociabilité tant nécessaire pour une bonne insertion sur le terrain.

Il est nécessaire de préciser, en parlant de mon insertion sur le terrain, de la multitude d'étiquettes qui m'ont été attribuées sur place. Mon statut en ville et en village n'était pas le même, ce qui influençait le déroulement du travail de recherche. En ville, grâce au lien d'amitié établi avec mes familles d'accueil au cours de mes plusieurs séjours parmi ses membres, j'avais avant tout le statut (par l'ordre d'importance) : 1) de l'amie de la fille cadette de la famille 2) d'une personne « qui connait la Casamance » et 3) d'une personne dont la présence s'explique par les objectifs de sa recherche. J'étais d'abord perçue comme « amie de la famille », et ensuite comme chercheur. Cette position a ses points forts (un

[71] L'apprentissage de ces deux langues s'est fait entre 2003-2009, pendant mon cursus de licence et ensuite du master au sein du département d'études africaines de la faculté d'études orientales de l'Université d'Etat de Saint-Pétersbourg, en Russie.

[72] D'après la classification proposée par David Sapir, on distingue les dialectes suivants: foñi, casa, huluf, kuwataye, her, esulalu, bandial, diamat, calequisse, hulôn, buluf, blis/karon, bayot (voir page web personnelle de David Sapir http://people.virginia.edu/~ds8s/Kujamaat-Joola/). Le catalogue *Glottolog* propose de distinguer les dialectes suivants : kasa, ejamat, kerak, karon, mlomp, kuwaataay, bandial, gusilay, fogny. Le bayot est considéré par les auteurs du catalogue comme ayant moins de connexion avec les langues joola. Pour plus de précisions, voir Hammarström H., Forkel R., Haspelmath M., Nordhoff S. 2014. *Glottolog 2.3.* Leipzig, Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology (http://glottolog.org).

niveau de confiance plus élevé, le contact plus facile comme on n'est plus considéré comme 'étranger'), ainsi que ses défauts : le risque de sortir du cadre de la recherche. Même si mon âge et mon statut social de départ me permettait d'être classée parmi les « adultes » au sein de cet entourage, le fait d'être étudiante, célibataire et sans enfants, et amie de la fille cadette de la famille m'a classé automatiquement dans la catégorie des « enfants ». Cela a peut-être considérablement limité mon autonomie, mais en revanche j'ai gagné de la sécurité et de la confiance de la part de mon entourage proche.

En parlant de construction de mon identité sur le terrain, et plus précisément de la perception de mes interlocuteurs à mon égard, il serait probablement intéressant de dire quelques mots sur l'articulation de mes origines[73]. Le fait d'être Russe (« Soviétique », d'après certains), avec tout l'exotisme que peut représenter ce fait dans le contexte d'une recherche de terrain en Casamance, m'a été favorable et a permis de créer des affinités. Cela serait lié, d'une part, au fait de notre non-implication au lourd « passé colonial » ; d'autre part, le fait de venir « de loin », d'un pays « pauvre » de renommée « communiste » toujours connue au Sénégal, d'un pays « en transition » qui ne serait pas un pays occidental à part entière, tous ces aspects me rapprochaient de mes interlocuteurs[74].

En ce qui concerne mon insertion en zone rurale, j'ai été soumise au départ à une réglementation stricte et difficile à contourner. Il s'agit, par exemple, de l'accès au terrain chez les Mandinka, quand le lendemain de notre (mes camarades étudiantes, notre professeur et moi-même) arrivée, l'assemblée des notables et chefs des familles en présence du chef et de l'imam du village a été convoquée à la place publique, où on a expliqué aux villageois les raisons, les objectifs et les sujets de nos recherches respectives.

[73] La question du positionnement du chercheur sur son terrain en fonction de ses origines a bien été évoquée par les anthropologues tant occidentaux que « du cru ». Voir, par exemple, Diawara M. Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou L'inconvénient d'être du cru *in Cahiers d'études africaines*, Vol. 25 N°97, 1985, pp. 5-19.

[74]A la différence de la France, la Russie n'a pas de liens historiques aussi profonds avec le Sénégal. Pourtant, plusieurs jeunes sénégalais depuis l'époque soviétique ont fait leurs études dans des universités de l'URSS et de la Russie. Certains de mes interlocuteurs se souviennent qu'un membre de leur famille, un ami ou une connaissance était diplômé d'une université russe/soviétique/d'un ancien pays membre de l'URSS. On fait généralement référence à l'ancien consul de la Guinée Bissau à Ziguinchor qui, dans sa jeunesse, aurait aussi étudié en URSS. Pour une analyse plus détaillée des relations entre la Russie et le Sénégal, voir Волкова Е.В., Огородникова Д.А. Сенегал // Отношения населения и элиты африканских стран к ведущим мировым державам (Россия, США, Китай), Москва: МГИМО, 2011, стр. 89 [Volkova E.V., Ogorodnikova D.A., Sénégal *in* Le rapport des populations et des élites des pays africains vis-à-vis des puissances mondiales (Russie, Etats-Unis, Chine), Moscou, MGIMO, 2011, p. 89].

Cette présentation a, d'un côté, considérablement facilité notre accès aux informateurs dans la mesure où il suffisait de dire à un informateur potentiel : *ŋ nàata kàccaa* (je suis venu parler). De l'autre part, une partie de la recherche en zone urbaine demande souvent la négociation des contacts avec les informateurs, notamment s'il s'agit de personnes ayant un certain statut social : grand griot du quartier, employé d'une ONG, responsable d'une association, chef religieux, professeur, ou tout simplement un « aîné ». En plus, en zone rurale (indépendamment de l'appartenance ethnique de sa population), une grande partie de temps devait nécessairement être consacré aux activités de « protocole » : visites de courtoisie au chef du village, les chefs religieux, l'instituteur, discussions prioritaires avec les personnalités auxquelles la société a attribué le statut du « connaisseur de la tradition » (« les vieux », « les aînés »), etc.

Pourtant, il n'est pas rare que le statut personnel du chercheur soit négocié en fonction de sa position sociale réelle. Dans le milieu villageois, la place de la personne dans l'échelle sociale se définit par les critères suivants : le sexe, l'âge, le statut initié/non initié, le statut matrimonial, la présence ou l'absence d'enfants, etc. Dans mon cas, ces critères étaient également pris en compte en ce qui concerne mon insertion sur le terrain. Concrètement, une corrélation existe entre toutes les caractéristiques énumérées ci-dessus, et un certain comportement est attendu en fonction de cette corrélation.

Les villages dans lesquels j'ai eu la chance de travailler représentent des unités de taille plus ou moins restreinte. C'est pour cela que ma présence était particulièrement visible, et mon insertion sur le terrain nécessitait un suivi plus strict, par rapport à mes séjours en ville, des règles locales de l'étiquette, du savoir-être et du savoir-vivre. Le respect de ces règles fait objet d'un apprentissage progressif, grâce à l'expérience et aux échecs possibles de communication et de comportement. À titre d'exemple très simple et largement connu, on peut mentionner le rituel de salutations. Il s'avère particulièrement important, tant chez les Mandinka que chez les Joola, de saluer toute personne qu'on a en vue quand on se déplace à l'intérieur du village. Plus précisément, c'est la personne qui est en train de marcher qui a l'obligation de saluer ceux qui restent assis. Par conséquent, la personne qui a manqué à cette obligation (même par inattention) est considérée comme impolie, mal élevée, « qui ne salue même pas les gens ». On peut ajouter à cela des règles de

comportement « à table »[75] : il est inconcevable, chez les Mandinka musulmans, de manger avec la main gauche ; c'est l'aîné qui partage la viande/la sauce entre les cadets ; il faut manger la nourriture qui est devant soi, ne pas aller se servir chez le voisin de plat ; il est préférable de ne pas finir le plat, etc. Les restrictions du même ordre concernent également les questions liées au code vestimentaire. Dans les zones rurales ces normes sont imposées au chercheur et leur suivi est constamment contrôlé par l'entourage.

A ce propos, un passage de l'article de Sarah H. Davis m'a particulièrement intéressé, il souligne le procédé plutôt humain qui, avec l'auto-réflexion, le travail avec les stéréotypes et l'interaction permet un travail de terrain efficace non seulement du point de vue scientifique, mais aussi du point de vue humain :

« […] it is important to incorporate into our solutions the fact that confronting cultural difference can never simply be logical or reasonable. If it were, then visiting anthropologists would simply identify the gaps between their understanding of the world and the local ones, analyze them, and temporarily change their behavior…Where logic, analysis, and self-reflection fail, experience, affection, and time come into play. We do find our feet, become more or less accepted and accepting. Communication happens. And, perhaps most surprisingly, we ourselves change »[76].

Il m'est arrivé de remarquer que l'insertion sur le terrain dans une zone rurale demande d'autant plus de participation concrète dans les activités quotidiennes des personnes qui m'accueillent. La contribution notamment aux tâches ménagères des femmes, telles que les petits travaux de cuisine (éplucher les oignons, piler les condiments, arracher les feuilles de la tige) ou de ménage et même l'aide à la récolte du riz m'a permis non seulement de contribuer avec gratitude à la vie de la société, mais aussi d'atteindre des objectifs pratiques tels que l'apprentissage de la langue, l'observation et l'instauration des contacts.

Bien évidemment, l'insertion sur le terrain a ses limites, et mon statut d'étrangère[77] se fait connaitre tout au long de ma recherche. Ce statut particulier m'a permis, au cours de mes

[75] Ce n'est qu'une figure de style, puisque le repas est pris autour d'un plat installé par terre ou sur un tabouret, il ne s'agit donc pas de « table » au sens strict du terme.

[76] Davis S.H. Becoming Human *in* Davis S.H., Konner M. (Ed.) *Being There. Learning to Live Cross-Culturally*, Harvard University Press, 2011, p.6.

[77] Le dictionnaire définit parfaitement ce statut ambigu de quelqu'un arrivé d'ailleurs : **étranger** 1- Personne venue de loin et que l'on accueille provisoirement chez soi. Visiteur, invité. L'appellation peut désigner toute personne qui est extérieure à la famille même un ami proche. 2- Qui a trait à une personne extérieure à la

recherches dans les zones rurales, d'être dispensée de certaines normes qui devraient *a priori* nous être strictement appliquées. A titre d'exemple, lors de notre travail dans le village mandinka, nous prenions les repas ensemble avec mes collègues étudiantes et le chef de la famille, tandis que normalement les aînés de la famille, les hommes avec leurs grands fils, les femmes et les enfants mangent séparément. En outre, nous étions autorisées à assister à la grande prière de la fête de Korité[78] à la place qui est prévue pour les chefs de famille[79].

La gestion du temps a été particulièrement difficile au cours de mes différents terrains tant dans la zone urbaine que dans la zone rurale. Cela s'explique non seulement par le temps limité de mes missions, mais aussi par la perception spécifique du temps dans les milieux d'accueil[80]. J'ai découvert que la journée était divisée en périodes marquées, par exemple, par les prières musulmanes. Alors, dans l'approche de mes interlocuteurs, le temps était mesuré par périodes de temps prolongées. Cela, faute d'habitude, rendait des fois ma tâche compliquée. Il était des fois difficile de concrétiser l'heure. Même si j'y arrivais, très souvent les heures fixées des rendez-vous n'étaient pas respectées. Le rapport au temps en général est beaucoup plus « lâche » que la manière dont les occidentaux l'appréhendent. Le temps est beaucoup plus « flou » par rapport au temps « européen ». On n'a pas peur de perdre le temps ou de faire perdre le temps. Il faut avouer que cette différence de rapport au temps n'a pas particulièrement facilité nos relations avec des informateurs, surtout lors de mes toutes premières missions. Cependant, avec le temps on réussit à mieux comprendre ces codes temporels, à les appliquer dans les cas de nécessité et agir en fonction de ces codes.

---

famille et que l'on accueille (d'après Lafage S. *Le lexique français de Côte-d'Ivoire*, n16-17, 2002, http://www.unice.fr/bcl/ofcaf/16/16.html).

[78] Appellation locale de la fête d'Aïd- el-Fitr, fête de la fin du mois de Ramadan.

[79] Cette tolérance vis-à-vis des manquements aux règles de l'étiquette ne reste pas toujours sans conséquences pour le chercheur. « Anthropologists may be both cultural and politic aliens, but by the very definition of our situation we are *innocent* aliens. Sometimes one's initial naiveté is taken into account generously by indigenous people we visit, sometimes it trips us up, and more often than we are aware, surely, it enables us to proceed quite blithely in situations that, if we understood them fully, might well deter us". Boehm Ch. Insult and Danger *in* Davis S.H., Konner M. (Ed.) *Being There. Learning to Live Cross-Culturally*, Harvard University Press, 2011, p. 111.

[80] Voir, en ce sens, Cissé Diaw A., Penser le temps : vers un nouvel imaginaire du développement in Diagne S.B., Kimmerle H. (ed.), *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*. Amsterdam-Atlanta, Podopi B.V., 1998, pp.225-238; Diagne S.B., Le sens du temps *in* Diagne S.B., Kimmerle H. (ed.), *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*. Amsterdam-Atlanta, Podopi B.V., 1998, pp.5-10.

Il est important de mentionner une particularité d'emploi de temps qui serait commune aux zones à climat tropical : le travail le plus important est réalisé, de préférence, avant midi. L'après-midi est le moment de la sieste. Alors, il m'a fallu prévoir des visites formelles, notamment lors des enquêtes en ville (les bureaux, l'université, les interlocuteurs officiels, les fonctionnaires, etc.) le matin. Pour des visites informelles, il existe aussi des particularités (qui relèvent également de l'ordre du savoir-vivre) à respecter si on vise le bien vivre ensemble et la meilleure sociabilité sur le terrain : entre 9 et 11 heures, les femmes font les courses au marché pour le repas de midi, donc il y a le risque de ne pas les trouver à la maison ; si on entre dans une concession au moment du repas, on risque d'y être convié ; en s'imposant dans une maison à l'heure de la sieste, on risque de trouver son interlocuteur endormi ; il est préférable de ne pas se déplacer au moment des prières musulmanes, mais d'attendre que la prière soit terminée, etc.

En outre, la majorité de mes terrains ont coïncidé avec une ou plusieurs fêtes et cérémonies. J'ai eu l'occasion de participer tant aux fêtes nationales et religieuses qu'aux cérémonies familiales : Noël et jour de l'An, la Tabaski, la Korité, les fêtes et réunions de la paroisse, la cérémonie de la première communion, les mariages (religieux et « traditionnels »), le baptême catholique et la cérémonie musulmane correspondante, les funérailles joola. La participation à ces cérémonies a été particulièrement profitable tant par rapport à l'observation que par rapport à l'identification des bons informateurs, puisqu'elles supposent une grande sociabilité et la mobilisation des différents groupes (familiaux, ethniques, villageois). C'est notamment au cours de ce genre d'événements que les relations à plaisanterie connaissent leur essor et deviennent particulièrement visibles. Par contre, les périodes de fêtes font obstacle quant à l'accès aux informateurs issus des structures et institutions officielles pour raison des congés et absences liés aux jours fériés.

Il résulte donc de ce qui précède que « [l]a durée de l'enquête n'est pas la temporalité de la vie culturelle et sociale locale. Elle possède à priori des contraintes matérielles, humaines, financières ou administratives qui n'ont rien à voir avec les rythmes et les obligations de la communauté d'accueil. Il y a donc un apprentissage et une adaptation à ces contraintes locales : périodes de l'année, emploi de temps journalier et quotidien (diurne et nocturne), occupations plutôt masculines ou féminines, activités publiques, privées, secrètes et

interdites, ou permises. Bref, l'ethnologue doit s'adapter à plusieurs niveaux de temporalité, de sociabilité, et se débrouiller pour les maîtriser progressivement[81]».

Chez les Mandinka et chez les Joola

En effet, indépendamment du lieu de terrain, la recherche au sein de chacune des deux populations qui font l'objet de ce travail m'a demandé deux approches différentes pour atteindre mon objectif comparatiste. À chaque étape, ce travail a exigé des procédés et des qualités spécifiques permettant l'intégration sur tel ou tel autre terrain précis. Il semble important de rappeler que chaque terrain ainsi que chaque population (même les voisins les plus proches) ont leurs spécificités. Elles tiennent non seulement aux différenciations linguistiques, mais aussi à l'organisation sociale et familiale, l'organisation de l'espace habité, l'emploi du temps journalier et annuel, le cycle agricole, etc. Il est donc d'une importance cruciale de tenir compte de ces particularités, tant pour la réussite de la recherche que par respect de l'environnement social d'accueil, et en fin compte, pour trouver les moyens d'une insertion la moins douloureuse possible dans cet environnement nouveau et pas toujours facile d'accès.

Un des premiers pas de la recherche ethnologique et en particulier de la recherche sur les relations à plaisanterie (étant, elles, un fait social) est l'intégration à la structure sociale de la population. Chez les mandingues, cette intégration passe le plus souvent par l'attribution d'un nom clanique local au chercheur[82]. Rappelons que le nom clanique en milieu mandingue est un marqueur clé de l'identité de la personne, puisqu'il entraîne un nombre de déclinaisons qui nous renseignent sur l'appartenance ethnique ou géographique de notre interlocuteur, sa place dans le système hiérarchique de la société (appartenance au groupe des personnes « libres » ou « nobles » - *fóro,* ou bien l'origine de caste – groupe socio-professionnel endogame d'artisans - *ñàmaala*[83]). L'attribution du nom inscrit

[81] Copans J. *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1998, p. 26.

[82] Ce procédé n'est pas tout de même spécifique aux Mandingues. Parmi de très nombreux exemples possibles, on peut citer celui de Melvin Konner qui avait travaillé chez les !Kung de Botswana et qui mentionne dans son article d'abord que ces deux enfants avaient des prénoms locaux d'après les personnes proches à la famille : « I introduced Susanna (also named N!guka, Nisa's real name), Adam (!Khoma, after my friend and trance master, and (« this young woman has already taken a husband ») Jeff », et explique plus loin comment son beau-fils lui aussi a été 'baptisé' : « Kau gave his name to Jeff, who now had a place among the people ». Voir Konner M. Two Women, *in* Davis S.H., Konner M. (Ed.) *Being There. Learning to Live Cross-Culturally*, Harvard University Press, 2011, pp. 66-83.

[83] L'appartenance au troisième groupe des descendants d'esclaves - *jòŋ* ne pourrait pas être établie d'après le nom clanique.

automatiquement une personne étrangère à la population dans le cadre de la structure sociale complexe. « A *jamu*[84] is a necessity for anyone in Mande who aims to be taken for serious in building up social relations ; without a *jamu* one does not have an identity. A *jamu* gives a link to the past and to other members of society. It's a prerequisite for decent behavior »[85].

Plusieurs chercheurs confirmés travaillant chez les Mandingues se sont vus appeler par un *jàmu* ou *kòntoŋ*[86], sous lesquels ils sont largement connus tant sur le terrain qu'en dehors de ses limites. Il est tout de même rare qu'un nom « de caste » soit attribué à un étranger, vu la place hiérarchique et les fonctions spécifiques que les *ñàmaala* occupent dans la société. L'exception peut être faite par exemple à un chercheur qui travaille précisément sur ces groupes endogames et opte pour l'apprentissage approfondi de leur travail et leur rôle dans la communauté[87].

Précisons ici que cette « adoption » du chercheur par la société d'accueil par l'intermédiaire de l'attribution d'un nom et d'un prénom, relève en quelque sorte du registre de « jeu », on adopte cette nouvelle identité « pas pour de vrai », mais cet effort d'intégration nous permet de nous approcher à l'objet de notre recherche dans des conditions les plus proches possibles du vécu de la communauté étudiée.

Clemens Zobel et Jan Jansen (qui ont d'ailleurs signé leur article par leur noms d'adoption – Brehman Diabate et Sidiki Kouyate) lancent une discussion fort intéressante sur « the consequences of having a *jamu*, in relations to the presentation of the self in the field as well as in the relation to the collection of data »[88]. Ces deux chercheurs présentent les stratégies d'auto-identification et autoreprésentation qu'ils ont développées au cours de leurs recherches au Mali « sous » leurs noms griots. En effet, chacune des deux stratégies – l'appropriation totale de son identité d'adoption dans le premier cas et la distanciation de cette identité dans le deuxième – a ses qualités et ces défauts, tant du point de vue très

[84] Nom clanique en bambara.

[85] Diabate B. (Zobel C.), Kouyate S. (Jansen J.). The researcher and his host in Mande *in* Jansen J. (Ed.) *Mandé-Manding: Background Reading for Ethnographic Research in the Region South of Bamako*, 2004, p. 118.

[86] Nom clanique en mandinka.

[87] Voir, en ce sens, Diabate B. (Zobel C.), Kouyate S. (Jansen J.). The researcher and his host in Mande *in* Jansen J. (Ed.) *Mandé-Manding: Background Reading for Ethnographic Research in the Region South of Bamako*, 2004, pp. 118-130.

[88] *Ibid*., p. 118.

pratique du déroulement de l'enquête, d'accès aux informations, des enjeux méthodologiques, des résultats de la recherche, que du point de vue 'social' de l'insertion, des réactions de la population d'accueil, du comportement attendu, du positionnement du chercheur, etc. L'acceptation du *jàmu* détermine inévitablement notre position dans cette société et nous demande à redéfinir constamment notre statut. Les auteurs disent en conclusion que le *jàmu* est « négociable » et « lié au contexte ». L'usage du *jàmu* doit tout de même s'effectuer avec prudence, vu son importance dans la société mandingue ; les négligences pouvant mettre le chercheur dans des situations embarrassantes au cours de son travail de terrain.

Pour moi, il s'agissait en l'occurrence du nom de *Fántà Jàra,* le nom qui m'a été donné au cours de mon travail avec les Bambara, et que j'ai préféré garder par la suite[89]. Avec ce nom à consonance malienne, dans le milieu mandinka j'étais considérée comme *tìliboŋka* (« personne de l'est », terme utilisé notamment pour désigner les Bambara), mais grâce au système d'équivalences entre les noms des différentes parties de l'Afrique de l'Ouest, j'ai pu profiter de toutes les vertus de l'intégration qu'offre un nom d'adoption.

L'intérêt qu'a présenté pour ma recherche le fait d'avoir un nom et un prénom d'adoption s'explique par la possibilité de participer au fonctionnement quotidien des relations à plaisanterie sur un même pied d'égalité. Plus précisément, j'ai eu l'occasion de plonger dans l'univers extraordinaire des insultes rituelles où la limite entre le permis et l'inadmissible, le drôle et le grossier, le jeu et la réalité est très subtile. Cela m'a également donné l'occasion d'apprendre à manipuler ce dispositif des relations à plaisanterie entre les clans. L'essentiel est que l'on n'entame pas une communication dans le registre des relations à plaisanterie si l'on n'est pas assuré du fait que son interlocuteur est conscient de l'existence de cette relation particulière qui relie les groupes auxquels on appartient et qu'il est consentant à suivre les « règles du jeu ».

Au contraire, le milieu joola n'offre pas une telle possibilité d'intégration par le nom. En l'absence de structure clanique et de groupes sociaux hiérarchisés, le nom de famille serait une acquisition relativement récente dans la société joola et ne jouerait pas de rôle aussi symbolique que les noms *jàmu* et *kòntoŋ* chez les Bambara et les Mandinka. De ce fait, la

[89] Jan Jansen mentionne que le fait de « garder » sa première appellation locale par respect à son premier hôte qui lui avait donné le nom était bien approuvé par ses interlocuteurs sur le terrain. Voir, en ce sens, Diabate B. (Zobel C.), Kouyate S. (Jansen J.). The researcher and his host in Mande *in* Jansen J. (Ed.) *Mandé-Manding: Background Reading for Ethnographic Research in the Region South of Bamako*, 2004, p. 125.

communauté ne cherche pas particulièrement à attribuer un nom pour introduire la personne au sein du système social – puisque les fondements du système sont autres, l'accès se fait bien évidemment par des procédés différents et plus complexes. Lors de notre premier contact, mes interlocuteurs ont « essayé » de m'attribuer des prénoms joola, mais aucun d'entre eux ne m'a finalement été vraiment attribué.

Les différentes problématiques linguistiques liées à mes enquêtes de terrain ont déjà été évoquées ci-dessus.

En parlant du déroulement de ma recherche, il faut préciser un fait qui semble important. Après avoir travaillé pendant plusieurs années sur l'aire mandingue et après avoir accumulé certains acquis linguistiques et 'ethnologiques' de ces populations, je me suis d'abord retrouvée à travailler avec les Joola ressortissants du Foñi, les personnes fortement 'mandinguisées' non seulement du point de vue de la langue (plusieurs Joola Foñi maitrisent parfaitement la langue mandinka), mais aussi par le fait d'avoir emprunté chez les Mandinka les concepts et les éléments de la structure sociale et religieuse qui ne sont pas du tout propres à la société joola. Il s'agit, par exemple, comme nous l'avons déjà évoqué ci-dessus, de l'existence chez les Foñi d'une certaine structure clanique d'après le modèle mandingue, qui est prise en compte notamment dans le système des relations à plaisanterie. Ainsi, les Badji seraient les cousins à plaisanterie des Sonko, les Jeju – ceux des Saanee et des Manga, les Jata – ceux des Daafee, des Darame et des Koli, les Tamba - ceux des Manga, etc. De la même manière, on retrouve des traces de l'influence de la structure clanique mandingue en analysant l'inventaire des noms claniques que j'ai réalisé lors du travail sur mon mémoire de Master. On se rend donc compte du fait que les informateurs attribuent aux « noms claniques » joola les mêmes déclinaisons que comportent les noms claniques mandingues (telles que le système des équivalents, les totems, la devise - les informations que nous fournit normalement chaque nom clanique faisant partie du système). Ainsi, par exemple, les Ñaasi auraient comme devise l'expression « *ñaasi koli* » ; les Manga seraient équivalents à Gueye, Jeju, Koli et Saanee, et leur devise serait : « Manga Masaale » ; les Manbure et les Sambu appartiendraient à un groupe socio-professionnel des *sènelaa* (agriculteur en mandinka ; ce qui pourrait sous-entendre les *fóro,* hommes libres/nobles, qui ont le droit prioritaire à faire de l'agriculture).

Les Foñi, voisins des Mandinka, eux aussi de fervents adeptes de l'Islam dans la région, leur ont emprunté certains comportements et modes de vie qui découlent de ce fait, à commencer par la mise à l'écart des pratiques rituelles propres aux Joola[90].

Tout cela a imposé, au cours de ce travail, un cadre de communication et de comportement spécifique avec des règles de savoir-vivre indispensables à respecter au cours d'un travail ethnographique.

Plus concrètement, ce mode d'interaction spécifique intervenait aux moments les plus divers de la vie quotidienne que j'étais amenée à suivre. Par exemple, la séparation très visible du monde 'masculin' et 'féminin' : le repas est pris par les groupes de même sexe ; les lieux de discussion, lieux de loisirs sont strictement séparés (par exemple, le thé *ataya,* importante occupation de loisir et lieu de discussions, est consommé majoritairement par groupes d'hommes ou de jeunes garçons ; tandis que les femmes se réunissent pour s'offrir du *jíi kàndo,* litt. 'de l'eau chaude', boisson à base des feuilles de kénkiliba), la communication apparente des jeunes gens de sexes opposés est limitée. La violation, même involontaire et par négligence, de ces règles de comportement entraîne un rappel à l'ordre de la part des membres de la communauté, par le moyen d'une remarque : *wò máŋ béteyaa* ; *wò máŋ báraka*[91].

Dans ce contexte-là, mon statut social était un enjeu important, si ce n'est pour le déroulement de l'enquête, mais pour mon insertion sur le terrain. D'où viennent de nombreuses discussions et remarques sur mon statut matrimonial célibataire et l'absence du contrôle familial et parental.

Dans les conditions évoquées ci-dessus, j'ai dû adopter un mode vestimentaire spécifique. Chez les Mandinka des villages éloignés et les Foñi il était quasiment impossible du point de vue du savoir-vivre local de se montrer en vêtements 'occidentaux' (pantalon, vêtements relativement courts ou transparents) ; il a fallu que l'on opte absolument pour l'habillement conforme aux habitudes locales (pagne, longue robe), et que l'on surveille et évite de manière stricte toutes les négligences vestimentaires (par exemple, le pagne qui se

[90] Certains de nos interlocuteurs cherchaient à nous expliquer leur colère et leur mépris vis-à-vis des incitations de certaines personnes à régler leurs problèmes de santé en sollicitant les instances joola.

[91] En mandinka : ce n'est pas bien ; ce n'est pas béni.

soulève au moment où l'on s'assoit en faisant apparaitre les chevilles). Tout manquement à ces règles est évidemment réprimé par une remarque.

En ce qui concerne le découpage de la journée, cela se faisait en corrélation avec les horaires des prières musulmanes. Le suivi de l'emploi de temps est très réglé. Il est nécessaire de se réveiller très tôt, entre 4 et 5 heures du matin ; il est souhaitable de passer la majorité du temps non pas à l'intérieur de la maison, mais dehors, à la terrasse ou à la 'cuisine'. Il est préférable de ne pas rester inactif, seul ; de mettre ses mains sur la tête, de plier ses orteils ; il est nécessaire de se laver, il ne faut pas saluer les gens le matin avant avoir fait sa toilette, etc.

Toutes ces petites règles étaient néanmoins très importantes, et lors de mes séjours sur le terrain il était primordial pour moi de les suivre.

J'ai eu à confronter, à effectuer la « triangulation » (selon l'expression de J.-P. Olivier de Sardan[92]) des informations reçues des sources différentes, à déduire et mesurer les incohérences entre les différentes explications données par mes interlocuteurs et leur véracité. Si dans les années 1970 Matt Schaffer a affirmé que le chef du village mandinka peuplé majoritairement par les nobles ne peut être d'origine « castée »[93], comment se fait-il que dans ce village précisément le chef est forgeron ? Pourquoi aurait-on l'impression que les « équivalents » des noms claniques, les appartenances ethniques des clans, les noms des clans partenaires de relations à plaisanterie sont donnés au hasard, comme si c'était pour se débarrasser de moi ? Pour quelle raison nous cache-t-on l'existence des instruments de musique au village, en faisant référence à l'Islam, et on nous incite à ne pas assister aux cérémonies nocturnes accompagnées de musique et de chants ?

Ainsi, l'expérience de terrain développée ci-dessus a inévitablement formé en moi une perception particulière du fonctionnement de mes terrains, m'a appris à utiliser certains codes de communication précis qui se sont montrés efficaces tout au long de ce travail de recherche. Je croyais donc contrôler parfaitement le déroulement de mon travail. Il me semblait avoir acquis une certaine expérience et « maturité » de terrain nécessaires pour

[92] Olivier de Sardan J.-P. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique.* Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2008, pp. 79-82.

[93] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p.64.

continuer les enquêtes sans difficultés majeures. Je me sentais donc prête à aborder un terrain qui m'était nouveau, mais tout de même déjà très familier, à ce qui pourrait paraître.

Malgré toute ma confiance et quasi-certitude de mes capacités d'adaptation et de ma connaissance du terrain, mon travail dans le pays Bandial a été pour moi un vrai choc culturel. Raja Choueiri dans son article présente une définition peut-être la plus courante de ce phénomène : « [p]ar « choc culturel » est désigné avant tout un mécanisme personnel, subjectif et objet de l'idiosyncrasie personnelle. C'est le processus anodin par lequel tout un chacun découvre, étonné ou intrigué, ce qui lui est nouveau et autre »[94]. L'ethnologie étant la « discipline même des chocs culturels »[95], on a plutôt l'habitude d'avoir affaire au « choc » qu'on subit au contact avec une culture autre, par rapport à sa propre culture d'origine. Dans mon cas, on peut plutôt parler du « choc » entre ma perception de la culture joola au prisme manding, et la réalité que j'ai découvert sur le terrain, lors de mon arrivée au pays Bandial avec mes idées et mes présupposés du fonctionnement de cette société que je pouvais avoir, ainsi que des règles de la vie quotidienne, de la topographie ; et les hypothèses concernant l'objet de ma recherche et l'accès même aux informations le concernant.

Déjà, du point de vue géographique la différence était frappante. L'organisation et l'aspect du village mandinka avait très peu de points communs avec les villages bandial que nous avons eu l'occasion de visiter (voir le Chapitre 6). Dans les premiers on distingue très nettement les rues, les concessions (*kòrdaa*) sont installées d'une manière compacte les unes à coté des autres, entourées de clôtures, les *kòrdaa* se distinguent par le nom clanique du patrilignage qui y habite. Les seconds ont une logique particulière d'organisation : au premier regard, on a l'impression que le village est 'perdu' dans la forêt. Les concessions sont très dispersées, ouvertes ; le point de repérage au niveau du village est le quartier qui a son nom et plusieurs surnoms ; le déplacement à l'intérieur du village s'effectue par des sentiers qui sont difficilement repérables et reconnaissables pour un étranger. Malgré l'existence d'une église et d'une mosquée, une vie religieuse *autre* est très visible : tout au centre du village est dressé le sanctuaire féminin *ballega*, dans tous les coins du village on

[94] Choueiri R., « Le « choc culturel » et le « choc des cultures » », *Géographie et cultures* [En ligne], N°68, 2009, URL : http://gc.revues.org/801.

[95] *Id*.

en voit d'autres. Toute la vie du village est subordonnée aux différentes interactions avec ces instances.

On se rend rapidement compte de ce qui est appelé dans la littérature anthropologique « l'égalitarisme joola ». Le 'chef du village' n'est qu'un fonctionnaire d'état, sans aucun rattachement à l'histoire du village ou son héritage politique. A la différence des Mandinka, la distinction des mondes masculin et féminin s'articule d'une manière complètement différente chez les Joola[96], cet écart est beaucoup moins visible dans la vie quotidienne : si on prend le même exemple des règles de savoir-vivre, on découvre que chez les Joola il n'existe pas d'habitude de prendre le repas avec les personnes de même sexe (mais les personnes âgées prennent toujours un plat à part) ; les contacts des jeunes gens des sexes opposés ne sont pas réprimés, il est fréquent de trouver les jeunes filles avec les jeunes hommes en train de discuter ensemble autour du thé, ou même du vin de palme. Aucun mode vestimentaire n'est imposé, ni souhaité, ni prescrit (et ceci indépendamment de l'âge et du sexe de la personne).

Un trait particulièrement caractéristique qui distingue les deux populations, c'est une place importante accordée à la culture du vin de palme (et d'alcool en général) dans la vie quotidienne et rituelle des Joola.

Si chez les Mandinka les interdits qu'il fallait respecter étaient plutôt de l'ordre du savoir-vivre et concernaient, comme on l'a expliqué ci-dessus, les modalités vestimentaires, alimentaires, d'emploi de temps, etc., chez les Joola j'étais confrontée à des interdits d'ordre rituel (il fallait éviter certains endroits sacrés du village), ainsi que certaines questions auxquelles il ne leur était pas possible de répondre (il serait utile de rappeler à ce

[96] La construction d'un homme et d'une femme représente un processus marqué par l'acquisition des modes d'interaction avec les instances, les rapports qui marquent tous les aspects de la vie : « De part et d'autre, la construction de l'identité sexuée s'opère en plusieurs temps, lors desquels sont mises en œuvre des opérations complexes qui combinent séparation, apprentissages et révélations, épreuves et positionnement spécifique dans l'espace religieux, notamment sacrificiel » (Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 177).

sujet la notion de *ñiiñi* ‘interdit, dangereux’, expliquée d’une manière détaillée par Odile Journet-Diallo[97]).

Il est important d’apporter quelques précisions à propos de l’accès aux informations et des réactions de nos informateurs vis-à-vis de notre objet de recherche.

En effet, chez les Mandinka, et les Mandingues en général, les relations à plaisanterie font une partie intégrante de la vie quotidienne. Elles sont visibles, couramment employées ; elles s’inscrivent dans le mode de communication utilisé, avec ses limites, ses règles, ses vertus de médiation et autres. Elles subissent même des tentatives de patrimonialisation[98], de mise en avant de leur caractère « local », « démocratique », etc. Tout cela contribue au fait que les taquineries dans le cadre des relations à plaisanterie ainsi que le phénomène même deviennent un sujet facile à aborder. En général, on connait bien les partenaires de relations à plaisanterie de son groupe (clan, ethnie), ainsi que celui de ses proches, ses voisins, ses amis, indépendamment de son âge et de son sexe. On se rappelle facilement, et avec le sourire, des situations dans lesquelles on a recours à ce lien particulier, et en tant que chercheur on profite pour commenter des situations pareilles dont on a été témoin. On accepte sans réticence d’expliquer les généralités, d’essayer de théoriser sur le sujet, de débattre. On accueille avec bienveillance le souhait de comprendre ce phénomène, d’y prendre part, on salue l’intérêt profond qu’on exprime à ce sujet. On adhère à l’importance cruciale des relations à plaisanterie dans ces sociétés, leurs *cultures.* Ce sujet est sans ambigüités, et quasiment tout le monde prend plaisir à apporter son avis, son exemple, son histoire, son explication à la discussion (sans tout de même d’oublier de déléguer la parole à un certain moment à « des aînés », « son père », les griots, etc.). Ainsi, en résumé on peut dire que l’accès aux informations concernant les relations à plaisanterie est plutôt facile chez les Mandinka, c’est un sujet de conversation et de discussion très gratifiant pour un chercheur. Il ne faut pas oublier, tout de même, que le discours de patrimonialisation des relations à plaisanterie est à prendre avec précaution puisqu’il ne se limite le plus souvent qu’à la fonction de médiation communautaire de ses relations.

[97] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau),* Brepols, Collection de l’École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 177-223.

[98] Voir, par exemple, Koyaté S. *Le cousinage à plaisanterie : notre héritage commun*. Ganndal, 2003.

Pourtant, dans le pays Bandial, la situation était complètement différente de celle rencontrée chez les Mandinka et les Foñi. En effet, j'ai eu eu du mal à accéder aux informations concernant mon sujet de recherche. Au cours de mon travail, je me suis rendue compte que ce phénomène, bien qu'il soit présent dans la vie de la population, ne représente pas néanmoins un centre d'intérêt pour habitants. Mes informateurs évitaient ou refusaient d'en parler, en me faisant comprendre à plusieurs reprises que ce n'était pas un sujet de conversation souhaitable dans le cadre d'une recherche « sur la culture joola ». Des explications qui m'ont été fournies étaient multiples : d'après certains de mes informateurs, les relations à plaisanterie ne seraient qu'une « affaire des Mandingues », ou n'existeraient absolument pas chez les Joola, ou bien elles existaient, mais ne mériteraient pas notre attention en tant qu'un fait insignifiant et non-caractéristique. Pour la première fois, il m'a donc été difficile d'aborder le sujet et d'en parler.

En effet, le Bandial, et le village d'Enampor en particulier ont suscité ces dernières années l'intérêt des voyageurs. Sa position proche de Ziguinchor, la facilité de déplacement, la richesse de la nature, ainsi que sa culture « authentique » y ont attiré plusieurs touristes, notamment des Européens. Pour cette raison, tout un dispositif touristique local a été mis en place : à Enampor, ainsi que dans les villages voisins, on trouve des campements prêts à accueillir les visiteurs ; la mise en valeur des cases *impluvium* représentant les sites à visiter, si ce n'est le patrimoine historique et culturel local ; le répertoriage des différents villages du Bandial dans des guides touristiques, la présence sur place de guides prêts à faire découvrir aux visiteurs la culture villageoise ; l'organisation des manifestations culturelles qui visent à attirer des touristes et des fonds.

Tout cela a donc contribué à la formation, la composition d'un discours culturel réglementé qui est fourni par défaut à toute personne qui s'intéresse à la « culture joola ». Ce discours a surtout été repris par les détenteurs de la parole plus ou moins officiels : les hommes plus ou moins âgés, occupant une position sociale plutôt élevée au niveau du village ou même la sous-région, réputés d'être « connaisseurs de la tradition ». Dans ce discours culturel « officiel », on privilégie des sujets tels que la royauté, la démocratie, l'égalitarisme joola, quelques données ethnographiques (sans pourtant toucher aux sujets classés *ñiiñi*), les questions du développement, de la tradition et modernité.

Dans ces circonstances, mon intérêt vis-à-vis d'un sujet périphérique, qui ne fait pas partie des thématiques du discours officiel, avait provoqué une certaine réticence, hésitation,

déception et même mécontentement auprès de certains de mes interlocuteurs. Il ne serait pas possible de parler de la culture joola avant d'aller visiter la case *impluvium*. Les relations à plaisanterie ne seraient qu'un fait mandingue, ou bien imposé par les Mandingues[99] (plusieurs de mes interlocuteurs, en abordant le sujet des relations à plaisanterie, commencent, en hésitant : « on nous a dit que… »). Ce n'était même pas la peine de venir chercher ce phénomène dans le Bandial, puisqu'il n'y en aurait pas.

A ce niveau-là, encore une fois, la solution est le croisement des informations. Le fait de privilégier des interlocuteurs qui ne sont pas détenteurs de la parole officiels, notamment les jeunes et les femmes, m'a permis de contourner les barrières de la « ligne du parti » et me rapprocher de la compréhension du fonctionnement du phénomène des relations à plaisanterie dans une société joola. Les discussions moins formelles, en dehors du cadre d'un entretien officiel, ont également montré leur efficacité. Le recours à l'observation m'a en outre permis de recueillir des informations précieuses.

Ces quelques épisodes évoqués de mon travail de terrain ne cherchent qu'à justifier et illustrer ma démarche de recherche, non seulement dans sa dimension du simple recueil des informations sur un sujet précis, mais aussi dans sa dimension d'apprentissage à vivre dans une telle ou telle autre société précise.

2. Méthodologie

Comme il a déjà été évoqué ci-dessus, au cours de ce travail j'ai opté pour une méthodologie de recherche propre à l'ethnologie.

Lire

En premier lieu, une exploration de données bibliographiques a permis d'établir l'état de l'art concernant mon sujet dans la recherche anthropologique.

En plus des ouvrages et des articles des revues, j'ai eu l'occasion d'effectuer une recherche bibliographique dans les Archives nationales d'outre-mer à Aix-en-Provence. Ce travail,

[99] Faut-il rappeler qu'il existe, chez une partie de population, une idée stéréotypée assez répandue à propos des Mandinka qui seraient une société cherchant à 'assimiler' les autres. On nous a expliqué, par exemple, que si dans un village les Mandinka cohabitent avec d'autres groupes, ces groupes seront obligés de parler mandinka, tandis que ces derniers ne feront pas d'effort pour parler la langue des autres. Certaines de mes connaissances préfèrent ne pas avouer leur maitrise de la langue mandinka pour combattre cette injustice.

malgré le fait qu'il n'ait pas débouché sur une découverte majeure, m'a tout de même permis de prendre contact avec les matériaux d'époque inestimables.

En outre, j'ai également exploité la piste de la presse ouest-africaine francophone mise en ligne et d'autres web-médias ouest-africains francophones. Ainsi, j'ai pu avoir accès à certains articles des éditions sénégalaises, maliennes et burkinabés consacrés à mon sujet. Cette source représente d'autant plus d'intérêt pour cette recherche, qu'elle est en soi un matériel de première main libre d'influence directe ou indirecte de la présence du chercheur et illustrant bien les processus de la patrimonialisation des relations à plaisanterie et leur usage dans le discours politique et médiatique.

Il faut également évoquer à ce propos la petite rubrique intitulée « *Àn ká yélɛ dóoni* » (« Rions un peu ») dans le journal malien « *Kibaru* » publié en bambara. Cette rubrique réunit les histoires drôles envoyées par les lecteurs du journal et donne entre autres les exemples d'expression des relations à plaisanterie en milieu mandingue.

Les réseaux sociaux numériques sont une source inestimable qui permet de comprendre les règles, le contenu, les techniques des insultes rituelles. On en trouve dans des groupes consacrés spécifiquement à ce sujet. Les groupes "Kiang VS Baddibu Joking Relationship" (« Relation à plaisanterie entre Kiang et Baddubu », provinces historiques en Gambie) et « Niumi VS Jarra Joking relationship » (« Relation à plaisanterie entre Niumi et Jarra », provinces historiques en Gambie) réunissent, respectivement, 17 et 2,5 mille participants. Les groupes « Joking Relationship between Touray Kounda and Ceesay » (« Relation à plaisanterie entre les familles Touré et Cissé ») ou « Signateh and Sabally Joking » (« Plaisanterie des familles Signaté et Sabaly ») comptent quelques dizaines d'adeptes. Le groupe « Cousinage à plaisanterie (sinankouya) » avec ses 208 000 participants et plus de 10 publications par jour témoigne du vif intérêt des internautes à se réunir autour de la question des relations à plaisanterie, ainsi que de la possibilité que cela offre de réactualiser cette relation en se taquinant comme le veut la tradition.

Sur les réseaux sociaux, ce qui compte en particulier, ce sont des relations à plaisanterie entre les groupes : ethnies (Peul et Sereer), clans (Touré et Cissé), villages ou provinces historiques (Jarra et Niumi). Les thématiques des plaisanteries s'inscrivent toujours dans le répertoire utilisé dans la vie réelle : ancienneté, âge, gourmandise, intelligence,

développement… Mais les « techniques » de l'emploi de ces plaisanteries ne sont pas les mêmes, les règles de politesse semblent beaucoup plus souples.

Ainsi cette tradition de relations à plaisanterie, relevant jusqu'aux derniers temps de l'oralité, de la communication, de l'interaction « sur le coup », se retrouve, dans le contexte des réseaux sociaux, écrite et fixée.

Mon travail de mémoire de master sur la thématique des enjeux des noms en Casamance a présenté pour moi un important support. Au cours de ce travail, j'ai élaboré un inventaire des noms de famille qui compte une centaine d'entrées environ et comprend des informations issues tant des sources bibliographiques que de mes propres matériaux de terrain. Lors du travail sur cette thèse, je me référais souvent à cet inventaire et notamment aux déclinaisons des noms telles que l'appartenance ethnique et les partenaires des relations à plaisanterie. En plus, j'ai consulté et partiellement copié quelques registres de mariages de la ville de Ziguinchor. Ce travail m'a permis de dresser une trame de questionnements ultérieurs sur l'existence des relations à plaisanterie entre les clans et les ethnies, la possibilité d'intermariages, etc.

Enfin, j'ai eu recours à certains documents officiels en libre accès, tels que les rapports des ONGs (ENDA) et les documents produits par les organisations internationales et régionales.

Tous ces documents bibliographiques ont permis d'élaborer une base théorique et méthodologique de ma recherche, mais aussi m'ont aidé à construire l'appareil argumentatif et illustratif tout au long du travail sur cette thèse.

Questionner

Une importante partie de mon travail a été effectuée à partir des entretiens semi-directifs et informels. Il s'agit concrètement des entretiens plus ou moins élaborés et préparés à l'avance avec un questionnaire ou la trame du questionnaire, mais aussi des discussions spontanées qui s'entament tout naturellement autour d'un thé en famille, dans une cérémonie, pendant un long trajet dans le car, etc.[100]

[100] On rejoint notamment le mode de recueil des informations sur le terrain de Marie-Aude Fouéré qui avait travaillé sur les relations à plaisanterie en Tanzanie. Voir, en ce sens, Fouéré M.-A. *Les relations à plaisanterie en Afrique. Discours savants et pratiques locales.* Paris, L'Harmattan, 2008, pp.28-29.

« L'observation participante, aussi importante soit elle pour la discipline, est cependant loin d'être évidente. R. Pottier (2003 :51) rappelle ainsi que, si cette approche a pour finalité de saisir des significations, le problème – comme l'avait souligné avant lui D. Sperber (1981) – est que ces dernières ne sont pas directement observables de sorte qu'il faut passer à un moment ou à un autre par le langage pour se faire expliquer les choses »[101] (souligné par moi-même). Les relations à plaisanterie étant un phénomène social qui ne peut être observé que dans les interactions, il m'était néanmoins nécessaire d'accumuler également des discours des porteurs de cette tradition pour essayer d'analyser, de situer ce phénomène dans les deux sociétés de la Casamance.

En ce qui concerne le choix des informateurs, je n'en ai exclu aucune catégorie.

Pour des raisons exposées ci-dessus, il y avait un certain nombre d'informateurs « présupposés », « préférables », considérés comme détenteurs de la tradition et ayant la légitimité de s'exprimer sur les particularités du fonctionnement de la société, y compris les relations à plaisanterie.

J'ai réussi, à la mesure de l'avancement de mes recherches de terrain et ma familiarisation avec le milieu, d'établir des relations de collaboration et d'amitié avec quelques personnes-ressources. Ces relations ont été d'une utilité inestimable pour moi et pour mon travail puisqu'on avait la possibilité de discuter et ajuster sur place la logique de ma recherche, demander des explications ou des éclaircissements sur les points que je n'ai pas réussi à saisir, débriefer les résultats intermédiaires de mes enquêtes, régler les situations de malentendus ou de difficultés, ainsi que vérifier mes hypothèses et améliorer mes traductions.

Au cours de mon terrain de 2012 à Ziguinchor, j'ai travaillé d'une manière intensive avec un griot mandinka. Ce personnage occupant une place clé dans la culture mandingue et jouant le rôle du gardien de la tradition et maître de parole, il était bien enrichissant pour ma recherche, en m'offrant l'occasion de recueillir sa version, issue de la tradition orale, des origines des relations à plaisanterie, et de leurs différentes caractéristiques (notamment les différences entre les relations à plaisanterie *sànawuyaa* et *dànkutu*). Notons à ce propos que le travail avec un griot représente un procédé spécifique et différent d'un entretien

[101] Leservoisier O. L'anthropologie réflexive comme exigence épistémologique et méthodologique *in* Leservoisier O. (dir.) *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête.* Paris, Karthala, 2005, p. 10.

classique. Sa présence sur place a été objet de plusieurs négociations. Dans mon cas, le discours du griot était sous forme de monologue, avec des particularités stylistiques propres à ce genre de tradition orale, notamment des répétitions ; son accompagnement de « commentateurs » était quasi nécessaire pour pouvoir réaliser ce recueil.

Parmi mes informateurs, on peut mentionner, en outre, certains « acteurs » du processus de paix en Casamance que j'ai pu rencontrer. Il s'agit notamment des anciens membres actifs de l'Association culturelle Aguène et Diambogne, des participants de l'initiative des Socio-cultures, des femmes membres de l'association Usoforal, des employés des ONG, ainsi que certains universitaires et intellectuels qui sont (ou étaient) souvent d'une manière ou d'une autre impliqués dans le discours de la paix. Cette catégorie d'informateurs a permis de découvrir l'instrumentalisation des relations à plaisanterie, les tentatives de leur adaptation à la résolution du conflit séparatiste en Casamance, la conciliation du travail sous forme d'« organisation » ou d'« association » avec l'idée des relations à plaisanterie et ses fonctions. L'accès à ces informateurs a également demandé de renégocier mon statut et les objectifs de mon travail, par contre mon implication personnelle à l'activité de ces organisations n'était pas nécessaire.

D'autres catégories d'informateurs qui ont partagé avec moi leurs connaissances et expériences précieuses des relations à plaisanterie sont difficiles à classer. J'ai mené des discussions quotidiennes et des entretiens de recherche tant avec les « personnes-ressources », les personnes que je connaissais et avait qui j'ai pris l'habitude de travailler, qu'avec les inconnus.

Une partie de mes entretiens a été enregistrée et partiellement retranscrite. Le reste a été fixé sous forme de journal de bord dont j'ai pu utiliser quelques extraits tout au long de mon développement.

Observer

Comme il a déjà été évoqué ci-dessus, les relations à plaisanterie ne sont visibles que lors des interactions interpersonnelles. C'est pour cela que le travail d'observation, outil essentiel dans notre discipline, se réincarne dans mon cas en « entendre », plutôt qu'en

« voir ». C'est tout d'abord en ce sens que la question linguistique s'avère non négligeable dans cette recherche[102].

Toute la charge symbolique des relations à plaisanterie ne peut pas être saisie seulement à travers les paroles, s'y ajoutent des comportements spécifiques qu'il est nécessaire d'apprendre à reconnaitre, décoder et interpréter. Mais au contraire, il est particulièrement important d'éviter le danger de ne se limiter qu'à la pratique « visible » des relations à plaisanterie en laissant de côté toute l'élaboration du rôle et des origines de ces relations en tenant compte de leur rapport avec la structure de la société, de la famille, du système symbolique etc.

C'est pour cette raison que j'ai fixé comme objectif de prendre note le plus minutieusement possible de tous les comportements dans le cadre des relations à plaisanterie. J'ai ainsi répertorié dans mes carnets de terrain un grand nombre de situations spontanées ayant rapport aux relations à plaisanterie. Cela m'a permis de reprendre mes notes pour avoir par la suite un retour concernant ces situations, mais aussi de revoir mon travail du début de mes enquêtes de terrain à travers le prisme de l'expérience de terrain et de recherche que j'espère avoir accumilé progressivement.

A part les approches classiques majoritairement utilisées par les anthropologues d'hier et d'aujourd'hui, qui se basent notamment sur les méthodes qualitatives et l'observation, ces dernières années on rencontre de nouvelles approches basées sur les méthodes quantitatives appliquées à l'étude des relations à plaisanterie. La thèse d'Etienne Smith a recours à cette approche novatrice : l'auteur a effectué une enquête par questionnaire dont les données ont été analysées par les moyens propres à la statistique.

Ainsi, nous avons présenté de multiples événements qui ont contribué en tant que circonstances spécifiques à la phase de l'acquisition et de l'accumulation des informations qui ont été à la base de ce texte. Mon travail de terrain s'est déroulé tant en zone rurale qu'en ville, tant chez les Joola que chez les Mandinka. Le travail dans chaque « zone » (et leurs croisements) a demandé certains outils communicationnels que j'ai acquis grâce à une familiarisation progressive avec le terrain. Il a été nécessaire non seulement d'intégrer les règles indispensables du savoir-vivre, mais aussi d'apprendre à faire le tri entre divers

[102] Voir, en ce sens, le paragraphe consacré aux questions de langues.

niveaux d'information verbale, à contourner le discours du « vouloir paraître », à choisir les informateurs en fonction du type de l'information que l'on cherche à obtenir.

Contexte, comparaison, interprétation

Notre travail de recherche comporte plusieurs phases de développement. Nous allons, dans ce paragraphe, essayer de suivre chacune de ces phases. Nous proposons ici de présenter les outils théoriques et épistémologiques auxquels nous avons eu recours lors de notre travail de recherche pour réaliser le choix de l'objet, l'élaboration des hypothèses et la construction des objets de la comparaison. Pour ce faire, nous avons dû, dans un premier temps, justifier l'intérêt de choisir la comparaison en tant que problématique de recherche dans le contexte de notre étude et expliquer comment on peut déterminer les critères de la comparaison. Puis, il nous a semblé important d'évoquer les problèmes de l'interprétation des *textes,* notamment des données de terrain, et questionner la place du chercheur dans le processus de la comparaison scientifique. Dans un second temps, nous nous sommes attachés à approfondir les questions de langage, linguistique et traduction voire de la traductibilité, en rappelant les problèmes de langue et d'identité en Casamance qui sont étroitement liés à ce sujet.

Notre approche représente en soi une tentative de comparaison d'un même phénomène qui existerait chez deux populations différentes. C'est pourquoi il me paraît nécessaire de préciser, en préalable, les mécanismes de la production comparative, du sujet, des objets de la comparaison et la place de l'interprétation dans notre entreprise.

En sciences sociales, la comparaison est un outil unique permettant de décrire les objets en mettant en forme leur dynamique et leurs transformations. Les sciences sociales utilisent la comparaison pour trouver les traits distinctifs des époques historiques, des groupes sociaux, des pratiques en les croisant avec d'autres époques, groupes ou pratiques[103].

La démarche productive en sciences sociales peut être déterminée ainsi : description critique, comparaison, généralisation. C'est la comparaison qui est tout de même un procédé central qui se trouve au cœur de la démarche[104]. Ainsi, l'étude comparative des

[103] Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I., Pas de réflexivité sans comparaison // Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), Faire des sciences sociales. Comparer, Paris, ed. de l'EHESS, p. 17.

[104] Joulian F., Comparer l'incomparable : des vertus et des limites de la comparaison hommes/primates. Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), Faire des sciences sociales. Comparer, Paris, ed. de l'EHESS, p. 100.

relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola réclame non seulement la compréhension de l'objet même d'étude, mais aussi une étude descriptive de plusieurs éléments sociaux concernant les deux populations et leur analyse avant que je ne puisse aboutir à une conclusion sur l'existence, le fonctionnement et les traits spécifiques des relations à plaisanterie.

Une expérience très intéressante a été entreprise dans le cadre du séminaire *Comparer le proche* qui s'est tenu en 2005-2008 au Centre d'études des mondes africains d'Ivry. L'objectif était d'interroger les terrains proches sur les thématiques du territoire et de la division sexuelle du travail rituel, mais aussi de confronter le matériel ethnographique issu des terrains des Rivières du Sud à celui des sociétés voltaïques. En étudiant les *Chroniques d'atelier*[105], les comptes-rendus de ces séances, on découvre un exemple de travail ethnographique comparatif avec ses avantages et ses limites. L'idée du « proche » peut comprendre tant les sociétés réellement proches, mais aussi des sociétés éloignées mais présentant des faits communs ou semblables ans leur représentations rituelles. La proximité géographique peut s'accompagner de fortes divergences culturelles et linguistiques, dont témoignent les exemples des Joola et des Manjak présentées lors du séminaire. La réflexion entamée par les participants nous appelle tout d'abord à la prudence : la proximité ne signifie toujours pas la ressemblance. Le problème de la diversité linguistique entre les sociétés est également à tenir en compte. Les traits semblables que nous retrouvons chez de différentes populations sont à analyser en profondeur : la ressemblance visible peut néanmoins cacher des divergences profondes au fond. Les faits diffusés par expansion chez plusieurs populations peuvent également jouer sur les résultats de l'analyse comparative.

L'incommensurabilité des objets est un obstacle auquel le chercheur est confronté quand il se risque à développer une approche comparative. L'incommensurabilité qui caractérise l'absence de commune mesure ne permet pas de procéder à la hiérarchisation, au classement des objets. Néanmoins, elle n'exclut pas la possibilité de la comparaison. C'est dans cette perspective que le choix des objets de la comparaison est un moment crucial de la production comparative. Ce choix s'avère un acte très personnalisé qui influence de par sa subjectivité le résultat de la recherche.

[105] Les Chroniques sont disponibles sur : http://cemaf.cnrs.fr/spip.php?article727

Objets de la comparaison

La question qui précède toute comparaison est le choix des objets à comparer qui doivent être 'comparables', c'est à dire, avoir un nombre de caractéristiques qui nous permettent de trouver des rapprochements et des divergences, cette première étape permet de passer ensuite à un niveau supérieur d'interprétation et capitalisation. « Il est donc nécessaire de définir des unités : cultures, sociétés, communautés, nations, Etats, régimes, le comparatisme prenant généralement pour base des entités socialement reconnues et identifiées comme telles, qu'elles désignent des ensembles de pratiques, (langue, coutumes), et de références communes (comme les cultures nationales), ou qu'elles portent sur les modes d'organisation bureaucratique (Etats) ou politiques (régimes) »[106].

La comparaison nécessite l'inscription des entités étudiées dans un cadre supérieur plus général ce qui permet de comprendre les interactions et des corrélations qui existent entre les objets ainsi que les degrés et les nuances de leur présence dans les sociétés étudiées. En l'occurrence, lors de notre travail de comparaison des relations à plaisanterie dans deux sociétés distinctes, nous sommes amenés à inscrire ces relations dans le cadre général des structures, alliances et interactions de l'ordre social, symbolique et géographique. On fait référence ici, plus précisément, à l'inscription nécessaire de notre objet d'étude dans son environnement « naturel » en corrélation avec les notions de la « famille », du « clan », du « village », de l' « ethnie », etc. Puisque ce sont concrètement ces variables qui déterminent la spécificité du fonctionnement du phénomène étudié dans chacune des deux sociétés, ce qui représente la problématique de notre recherche, il nous est nécessaire de l'observer dans ce contexte hiérarchique.

Le choix des objets de comparaison et la définition de leur positionnement dans un système plus général se poursuit par l'établissement d'indicateurs ou d'éléments de comparaison. L'approche comparative nécessite de recourir tant aux méthodes quantitatives (c'est-à-dire le traitement des données statistiques) qu'aux méthodes qualitatives (l'utilisation de données recueillies par le moyen des entretiens et de l'observation). Cela permet d'assurer le travail exhaustif de la description et de l'explication de l'objet soit en étudiant des écarts et des variations quantifiables ou en interprétant, en « donnant sens » aux informations recueillies. Le changement d'échelle en passant par le niveau micro, méso et macro du

[106] Sapiro G., Comparaison et échanges culturels. Le cas des traductions. Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), Faire des sciences sociales. Comparer, Paris, ed. de l'EHESS, p. 193.

phénomène étudié, en changeant ainsi de point de vue, permettent au chercheur de changer d'angle de sa comparaison et d'enrichir ainsi sa recherche. La comparaison sur les différents niveaux s'inscrit dans une perspective diachronique qui permet d'évaluer les différents états du phénomène ainsi que son originne et son évolution historique et spatiale.

Pour Anna Boschetti, « […] les objets de la comparaison ne sont pas des essences, mais des processus, souvent imbriqués et constamment en évolution »[107]. C'est pour cela que les objets de la comparaison ne doivent pas être saisis comme des entités stables, fixes, inertes, isolés et sans structure interne. L'appréhension de cette idée contribue à une construction réussie de l'objet de la comparaison, et l'analyse de plusieurs dimensions favorise une exhaustivité plus grande. Dans le même chapitre, l'auteur attire notre attention sur le fait que le chercheur, au cours de son travail de recherche, puisse commettre des erreurs en généralisant un cas isolé, celui qui a été l'objet de son étude. En effet, si on prend l'exemple d'un anthropologue, le chercheur, notamment lors de son travail de terrain, peut être tenté de généraliser les données les plus accessibles en les appliquant à toutes les situations possibles qui concernent l'objet de sa recherche. Pour éviter cette erreur, les hypothèses doivent être confrontées à des configurations différentes du phénomène étudié pour éviter qu'un cas particulier devienne généralité. Il faut donc construire son objet de recherche comme un cas de figure parmi d'autres cas possibles et le confronter avec les autres cas[108]. Cette démarche impliquant la construction des objets de la comparaison et leur inscription dans un contexte hiérarchique plus généralisé a pourtant ces limites. La solution à ce problème serait de nouveau le travail de comparaison qui nous permet d'avancer en mettant en valeur un schéma fiable reflétant la multitude des interactions hiérarchiques.

Marcel Detienne[109] propose de construire l'objet de la comparaison en confrontant l'histoire et l'anthropologie. Il s'agit de déterminer les *comparables* : les « entrées », les « mécanismes de pensée », les conceptions de différentes entités faisant partie de la vie humaine qu'on retrouve sur les terrains éloignés dans le temps (Grèce antique) et dans l'espace (les terrains « classiques » de l'anthropologie : Afrique, Amériques, Asie…).

[107] Boschetti A., Pour un comparatisme réflexif, L'espace culturel transnational, Paris, Nouveau monde, 2010, pp. 7-51.

[108] Boschetti A., Pour un comparatisme réflexif, L'espace culturel transnational, Paris, Nouveau monde, 2010, p. 9.

[109] Detienne M., *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000, pp. 42-62.

« Oui, comparons. Non pas pour trouver ou imposer des lois générales qui nous expliqueraient enfin la variabilité des inventions culturelles de l'espèce humaine, le comment et le pourquoi des variables et des constantes. Comparons entre historiens et anthropologues pour construire des comparables, analyser des microsystèmes de pensée, ces enchaînements découlant d'un choix initial, un choix que nous avons la liberté de mettre en regard d'autres, des choix exercés par des sociétés qui, le plus souvent, ne se connaissent pas entre elles »[110]. L'auteur prend l'exemple de « fonder » ou « faire territoire » telle qu'elle est comprise dans de différentes cultures. Cette conception présente un nombre important de déclinaisons (notion de territoire, notion d'appartenance, mythe d'origine, village/brousse). Ce regard novateur sur l'approche de la comparaison a fait preuve de sa pertinence, notamment dans des ouvrages et différents travaux comparatifs ayant pour sujet les thématiques hellénistes d'une part et les problématiques africaines de l'autre. La réflexion sur les objectifs et le déroulement du travail de la comparaison à laquelle nous entraîne le texte de Marcel Detienne a été bien résumée, non sans ironie, par Boris Solinski par l'intermédiaire d'une citation de Grégory Bateson : « Les zoologistes se réfèrent à deux types de comparaisons entre organes : l'homologie et l'analogie. Les organes sont dits homologues quand on peut prouver qu'ils ont une structure similaire ou qu'ils ont des relations structurales similaires avec d'autres organes, la trompe de l'éléphant, par exemple est homologue au nez et aux lèvres de l'homme, parce qu'elle a le même rapport formel avec d'autres parties : les yeux, etc. ; mais, en même temps, elle est analogue à la main de l'homme, puisque les deux ont les mêmes fonctions. [...] Pour moi, en tout cas, l'idée était nouvelle et je la sentais mienne : j'avais découvert comment penser »[111].

La comparaison étant un exercice de réflexion, le chercheur, en comparant ses objets, ne peut pas se passer de l'interprétation. Sans l'effort comparatiste, la recherche se transformerait en « production idéologique »[112]. Dans la mesure où la comparaison permet

[110] Detienne M., *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000, pp. 60.

[111]Bateson G., Comment penser sur un matériel ethnologique .*Vers une écologie de l'esprit*, tome I, Paris, Éd. Le Seuil, [1940] 1973, pp. 112-113, cité par Solinski B., « Marcel Detienne, Comparer l'incomparable », Questions de communication, N°18, 2010, 278-280, consulté en ligne : http://questionsdecommunication.revues.org/300.

[112] Boschetti A., Pour un comparatisme réflexif, L'espace culturel transnational, Paris, Nouveau monde, 2010, p. 9.

de confronter les objets, les idées et les données tout en permettant d'éviter une généralisation abusive, elle est une partie indéniable de la recherche.

Si, dans l'anthropologie, la comparaison consiste en mise en valeur, du point de vue synchronique ou diachronique, des points communs et des divergences des sociétés ou des cultures différentes, en droit, on compare des systèmes juridiques des nations différentes. Les juristes comparatistes arrivent à des conclusions qui peuvent nous être utiles du point de vue théorique et méthodologique. La comparaison juridique est représentée par deux courants : fonctionnaliste et culturaliste[113]. Pour les fonctionnalistes, les droits sont similaires, donc, la même question peut être posée aux deux traditions juridiques comparées pour avoir les équivalents d'un phénomène. La démarche culturaliste suppose la mise en valeur des différences *culturelles* des deux droits comparés ainsi que la prise en considération de l'environnement culturel des entités comparées.

Problème du contexte

L'importance de la question du *contexte* dans notre recherche est indéniable. La démonstration produite par Stanley Fish nous permettra d'aborder le sujet.

Une étudiante, après avoir suivi l'intervention de S. Fish, demande à un autre professeur : « Y a-t-il un texte dans ce cours ? ». C'est autour des deux réponses possibles (où il s'agit soit du *texte* comme livre d'appui au cours recommandé par le professeur, soit du *texte* comme concept de la théorie de la littérature) que l'auteur démontre « l'instabilité du texte et l'invalidité des significations déterminées »[114].

En effet, la réponse à la question n'est pas évidente à un locuteur *lambda*. L'interprétation de l'énoncé ne dépend pas des normes fixées dans le langage. Pour S. Fish, les normes qui déterminent l'interprétation font partie d'une structure où les textes sont préalablement organisés selon leurs objectifs. La signification du texte obéit aux strictes exigences qui s'appliquent à toutes les interprétations possibles de l'énoncé[115]. Les phrases sont incluses dans un cotexte et comprises en la fonction de celui-ci. Il ne peut pas y avoir confusion de l'interprétation, puisqu'il n'y a qu'une interprétation possible d'une phrase donnée dans des circonstances concrètes.

[113] Zweigert K., Kötz H., *An Introduction to Comparative Law*, 3e éd., trad. par Tony WEIR, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 34-36.

[114] Fish S., Quand lire c'est faire, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 31.

[115] Fish S., Quand lire c'est faire, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 33.

Le présupposé de la personne est toujours présent et n'est jamais réfléchi. L'homme agit et interprète en fonction des normes et valeurs auxquelles il tient. Si ses normes et valeurs changent, son interprétation va aussi être affectée. « [...] Si le relativisme est une position qu'on peut envisager, ce n'est pas une position qu'on peut tenir »[116].

Une autre démonstration fournie par Stanley Fish nous paraît devoir être convoquée. L'auteur a laissé sur le tableau un devoir qu'il a donné à un de ses groupes d'étudiants, sur le tableau s'affichait une liste des noms des chercheurs. Il a expliqué à un autre groupe d'étudiants que ce texte était un poème et leur a demandé d'en donner une interprétation.

Puisque le cadre de réflexion a été imposé aux étudiants, chaque étudiant a pu analyser le texte qui était écrit sur le tableau en se servant de l'outillage propre à l'analyse littéraire. Le texte a été traité en tant que texte poétique, et chaque étudiant a découvert des traits et caractéristiques propres à l'entité des *poésies*.

Cet exemple amène l'auteur à la conclusion suivante. Si le système auquel nous appartenons exerce une contrainte sur nous en nous fournissant des catégories d'analyse et de compréhension, c'est avec ces catégories que nous désignons et « façonnons » les objets de notre étude. « […] Tout autant que les poèmes et les sujets de devoirs, nous sommes les produits de schèmes de pensée sociaux et culturels »[117]. C'est en ce sens que la question de l'objectivité n'est plus d'actualité, puisque cette caractéristique n'aurait plus de valeur et ne serait plus un enjeu quant au texte : « […] l'opposition entre objectivité et subjectivité est fausse puisque ni l'une ni l'autre n'existe dans la forme pure qui donnait sa valeur à l'opposition »[118].

« De l'interprétation »

Tout au long de cette thèse, la question de l'interprétation s'est posée, d'où l'intérêt d'approfondir ce sujet sur le plan épistémologique. Cette notion, empruntée à la philosophie et aux sciences littéraires et du langage, s'applique par défaut au texte, à l'énoncé, au produit littéraire créé par un auteur et consommé par des lecteurs. La spécificité de notre sujet, notre objet de recherche ainsi que notre problématique nous amène, en nous référant à Clifford Geertz, à appliquer l'idée du 'texte' à la réalité sociale

[116] Fish S., Quand lire c'est faire, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 49.

[117] Fish S., Quand lire c'est faire, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 69

[118] Fish S., Quand lire c'est faire, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 69.

et culturelle qu'on cherche à représenter ici. Nous partirons de la question suivante : si la culture est considérée comme un « assemblage de textes », que pouvons-nous apprendre sur les principes d'un fait culturel distinct en l'analysant ? « La culture d'un peuple est un ensemble de textes, qui sont eux-mêmes des ensembles, que l'anthropologie s'efforce de lire par-dessus l'épaule de ceux à qui ils appartiennent en propre »[119]. La culture comme objet de l'anthropologie peut donc être considérée en tant qu'entité qui se compose d'unités qui peuvent être analysées en tant que textes. Plus précisément, on peut appliquer à des faits faisant partie de la culture les mêmes outils d'analyse qu'on applique dans la recherche interprétative des énoncés. On peut effectivement choisir, parmi plusieurs pistes, celle proposée par cet auteur. Il paraît possible d'étudier, en suivant l'approche proposée par Clifford Geertz, étudier le combat des coqs balinais non pas en tant que 'rite' ou 'passe-temps', mais selon une lecture textuelle interprétative, cela nous permet d'apporter des éléments importants. Que peut apporter cette méthode et quelles en sont les limites ? Malgré son apport considérable au développement de la théorie de l'anthropologie, le travail de Geertz a néanmoins été objet de plusieurs critiques. On pourra nommer parmi elles la partialité de ses données et exemples ethnographiques compte tenu de son ambition théorique. Sa « lecture » des sociétés qu'il propose, arrive, des fois, à une décomposition des unités dont la corrélation n'est pas évidente[120]. Il emprunte à la philosophie analytique la notion de la description mince et la description épaisse qui, en son sens, devient l'outil principal de l'anthropologie. Cette description épaisse a pour objectif de décrire et analyser en même temps, en présentant un discours interprétatif visant à refléter la réalité de manière la plus pertinente. Pourtant on y trouve une contradiction car la « description » épaisse a en effet plus de valeur interprétative, le côté descriptif du travail étant atténué[121].

Le déroulement du processus interprétatif peut être analysé au-delà de l'échelle interpersonnelle. Les plus grandes entités, les sociétés font également un travail interprétatif qui conditionne leur choix précis parmi les idées étrangères à être implantées sur leur terrain. Ainsi, en parlant de l'internationalisation de la vie intellectuelle, Pierre Bourdieu souligne, en ce sens, la spécificité de la circulation des idées. Dans ce cas, le

[119] Geertz C., *Bali. Interprétation d'une culture*. Paris, Gallimard, 1983, p. 215.

[120] Guermonprez J.-F. C. Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture*. *L'Homme*, 1985, tome 25 n°94. pp. 182-185. www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1985_num_25_94_368585

[121] Descombes V. La confusion des langues, *Enquête*, N°6, 1998, URL : http://journals.openedition.org/enquete/1403

‘texte’ se détache de son champ de production pour être réinterprété par les récepteurs en fonction de leur position dans le champ de réception. Le choix des idées étrangères à retenir et leur marquage social dans la société d’adoption déterminent le sens et la fonction du texte étranger autant que l’aurait fait le ‘champ’ d’origine[122].

Cette interprétation de la circulation des idées scientifiques entre la France et l’Allemagne, bien qu’elle soit très éloignée de notre thématique, nous offre un cadre d’analyse permettant d’évaluer comment sont réinterprétés les emprunts des ‘idées’ culturelles produites par une société par la société qui les adopte. Le choix de ces ‘textes’ (qu’on peut prendre au sens large) ne se fait pas par hasard et est subordonné à un nombre de variables (sociales, politiques, culturelles) dont il faut particulièrement tenir compte dans le cadre d’une analyse des phénomènes de ce genre.

« La liberté à l'égard des catégories nationales de pensée - à travers lesquelles nous pensons les différences entre les produits de ces catégories - ne peut venir que d'un effort pour penser, et rendre explicites, ces catégories ; donc d'une sociologie et d'une histoire sociale réflexives et critiques - au sens de Kant - qui se donneraient pour objet de porter au jour, pour les maîtriser, par une socio-analyse scientifique, les structures de l'inconscient culturel national, de dévoiler, grâce à l'anamnèse historique des deux histoires nationales, et plus spécialement de l'histoire des institutions éducatives et des champs de production culturelle, les fondements historiques des catégories de pensée et des problématiques que les agents sociaux mettent en œuvre, sans le savoir («L'inconscient, c'est l'histoire », disait Durkheim), dans leurs actes de production ou de réception culturelles »[123]. C’est ainsi que Pierre Bourdieu résume l’activité de comparaison, le procédé nécessaire à déterminer les corrélations entre la production culturelle et son interprétation et réception dans un espace étranger, ainsi que le cheminement des idées, concepts, systèmes de pensée d’une société à l’autre.

[122] Bourdieu Pierre. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 145, décembre 2002. La circulation internationale des idées. pp. 3-8, consulté en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2002_num_145_1_2793

[123] Bourdieu Pierre. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 145, décembre 2002. La circulation internationale des idées. pp. 3-8, consulté en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2002_num_145_1_2793

Anna Boschetti développe cette conception de Pierre Bourdieu en mettant l'accent sur l'influence de la position de la structure sur l'*agent* qui en fait partie. D'après Ferdinand de Saussure qu'elle cite, « bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet ». Il est nécessaire de comprendre, au cours de la recherche, comment la structure et la place que l'acteur occupe à intérieur decelle-ci influencent sa perception. Si les acteurs font partie de plusieurs *champs* indépendants, pour comprendre leurs points de vue, il faut analyser « l'ensemble des espaces et des niveaux impliqués – locaux, nationaux, transnationaux – ainsi que les dynamiques, les possibles et les intérêts spécifiques associés aux diverses inscriptions des agents »[124]. La reconstruction des dynamiques entre les différents niveaux devrait nous permettre d'expliquer comment les contradictions, les tensions entre les niveaux rendent possible les diverses appartenances des acteurs.

Cependant, il ne faut pas oublier que si toutes les frontières sont les produits de l'histoire, le concept des *champs* n'est, quant à lui, qu'une construction scientifique, malgré sa banalisation et son applicabilité aux domaines et discours très larges. L'autonomie des champs culturels est limitée et relative[125].

La place du chercheur dans la recherche comparative

Le problème de la place du chercheur s'impose à chaque étape de la recherche, tant sur le plan épistémologique que sur le plan tout à fait pratique de l'insertion sur le terrain. La question même de la comparaison, selon Igor Stramignoni, pose le chercheur au centre de la problématique : « […] si au cœur, au centre, de toute connaissance ayant l'Autre pour son propre objet ne se trouve pas, en fait, un « même » de retour qui, de quelque manière que ce soit, précède et forme ce qu'on voit de l'Autre »[126]. Le regard du chercheur serait là l'indicateur de l'interprétation : l'idée de l'Autre ce n'est que ce qu'on voit (en fonction de nos *a priori* historiques et culturels), et il reste à comprendre dans quelle mesure elle reflète ce qu'est l'Autre. C'est ainsi que l'Autre devient le reflet de nous-mêmes qu'on retrouve chez lui.

[124] Boschetti A., Pour un comparatisme réflexif, L'espace culturel transnational, Paris, Nouveau monde, 2010, p.21.

[125] Boschetti A., Pour un comparatisme réflexif, L'espace culturel transnational, Paris, Nouveau monde, 2010, p.35-49.

[126] Stramignoni I., Le regard de la comparaison. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p. 161.

Si on compare deux entités étrangères, c'est-à-dire, les entités dont on ne fait pas partie, l'objectif devient encore plus compliqué à atteindre. Le présupposé culturel et historique représente, dans notre cas, un double prisme : celui de notre *propre* culture d'origine ainsi que celui de la société à laquelle on fait référence mais dont on a une connaissance relative en termes de connaissance linguistique, et vu l'ancienneté relative de notre présence sur le terrain et de l'expérience relative accumulée qui en découle. Nous sommes donc amenés à chercher chez l'Autre les « mêmes » traits par l'intermédiaire du regard façonné d'abord par *notre* contexte, et ensuite par le contexte de l'Autre, ce qui représente une comparaison du second degré avec tous ces traits caractéristiques épistémologiques dont il faut tenir compte lors de notre développement. Pierre Legrand[127], en reprenant une citation de Jacques Derrida, affirme que pour qu'il y ait dialogue, il faut que les deux entités communicantes parlent la même langue. Il s'agit ici non seulement de la langue au sens strict du mot, mais au sens plus large, au sens « métaphorique ».

Pierre Legrand parle, en ce sens, de la « projection » du *background* du chercheur sur la société étudiée. L'influence des « préjugés » qu'il propose d'appeler, d'après le philosophe Rudolph Bultmann, « pré-entendements », est inévitable, et l'objectivité de la recherche ne serait donc qu'une illusion.

Dans la chaine reliant l'objet, le chercheur avec son interprétation et le texte produit par le chercheur, s'inscrit encore une entité indéniable qui nécessite une attention particulière – il s'agit du consommateur du texte, de son lecteur. La production comparative étant subjective et ne représentant qu'une 'version' du monde (voir le paragraphe sur le langage et la traduction), il est difficile de donner une appréciation de l'exactitude et de la qualité de comparaison. Puisque chaque lecteur lui aussi a son 'prisme' d'analyse et est « situé » dans un temps et espace précis qui conditionnent sa perception, il a plus d'affinités avec un texte comparatif donné qu'avec un autre. L'attractivité du texte comparatif s'explique par son « rendement interprétatif » ou « rendement herméneutique » qui serait, selon Pierre Legrand, « la capacité explicative d'une interprétation »[128] : si une interprétation d'un phénomène permet de l'expliquer mieux qu'une autre interprétation d'un même phénomène, c'est celle-là qui fournit le meilleur rendement interprétatif. On parle ici de

[127] Legrand P., La comparaison des droits expliquée à mes étudiants. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p. 211.

[128] Legrand P., La comparaison des droits expliquée à mes étudiants. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p. 216.

l'herméneutique puisqu'elle permet d'intégrer le contexte dans l'interprétation. « Traiter d'herméneutique plutôt que d'interprétation, c'est donc prendre position sur l'impossibilité d'une interprétation « objective ». C'est donc admettre que toute interprétation est située, que toute interprétation passe par un pré-entendement »[129].

On revient ici aux postulats de l'herméneutique, le courant de la pensée qui définit par excellence les règles et les conditions de l'interprétation d'un *texte*. Nous interprétons la réalité en donnant du sens, en disant « quelque chose » de l'objet de l'interprétation. Pour Paul Ricœur, « d'un côté, l'herméneutique est conçue comme la manifestation et la restauration d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message, d'une proclamation ou, comme on dit quelquefois, d'un kérygme ; de l'autre, elle est conçue comme une démystification, comme une réduction d'illusions »[130]. L'interprétation est le processus qui suit celui de la réflexion. Bien évidemment, si on admet d'attribuer au chercheur et à son travail d'interprétation ainsi qu'à la comparaison qui le sous-entend, le droit à la subjectivité (en nous servant de l'argumentaire présenté ci-dessus), et si on admet également que plusieurs modes de travail de réflexion qui sont à l'origine de cette interprétation sont possibles, on arrive à la conclusion, que plusieurs interprétations sont possibles, et il nous est impossible de mesurer la « proximité » de l'interprétation aux faits concrets de la réalité objective étudiée.

Langage, linguistique, traduction

Les questions d'ordre linguistique occupent une place importante dans notre approche méthodologique. Il s'agit de considérer avant tout des questions linguistiques théoriques, des problèmes de terminologie, de traduction et de traductibilité, et enfin le travail de terrain qui demande (ou pas) des connaissances des langues vernaculaires. Ce dernier point réclame la prise en compte de la situation de plurilinguisme en Casamance, puisque cette situation spécifique porte une influence importante sur toute la réalité socio-linguistique et identitaire du terrain étudié qui implique un type d'analyse particulier.

La langue et la comparaison

[129] Legrand P., La comparaison des droits expliquée à mes étudiants. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p. 217

[130] Ricœur P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 37.

Raluca Bercea[131] présente d'une manière schématique deux types de langage développés en philosophie du langage. Il s'agit d'une part du langage référentiel qui est censé refléter la réalité et décrire les objets du monde réel, et du langage fictionnel qui, au contraire, n'est pas doté d'objectivité. Les frontières entre les deux types de langage sont cependant devenues de plus en plus floues. Il n'est pas possible de distinguer une description « factuelle » d'une description « fictionnelle ». Chaque description présente une « version » du monde, et c'est la somme de ces différentes versions qui est la « réalité » objective.

La comparaison suppose un travail de création d'un « texte », celui-ci est produit par un auteur, et dont la « vérité » et l'« objectivité » sont validées par l'auteur même qui devient ainsi partie constituante de son texte. Une des caractéristiques de ce texte comparatiste est sa référentialité : le texte doit se référer à son objet et le refléter correctement.

Notre objet, ainsi que le droit dans l'exemple de R. Bercea, se caractérise par l'absence de dénotation. Autrement dit, l'idée des « relations à plaisanterie » a un sens, mais n'a pas de référent réel.

L'exercice de comparaison pousse le chercheur à choisir des « signes distincts » qui, dans les deux entités comparées, sont censées être référents de la même réalité. C'est lui qui choisit, guidé par sa subjectivité ou le conditionnement extérieur, les objets à comparer parmi d'autres, qui, pour un autre chercheur auraient paru plus intéressants ou pertinents. L'importance de la comparaison ne tient pas uniquement aux objets comparés en soi, mais surtout au discours comparatistes qui recréent les objets. « Ainsi comprise, la re-présentation comparatiste implique non pas tant la formulation d'une ressemblance (qui serait d'ailleurs nécessairement inadéquate) qu'une *interprétation*, soit une version plutôt qu'une copie de ce qui est re-présenté »[132].

La question du plurilinguisme en Casamance

Aborder des questions de langue, de traduction et de traductibilité oblige à présenter la réalité linguistique des informateurs rencontrés. Il convient de repérer les marqueurs de la *réalité* de nos interlocuteurs sur le terrain, cette dynamique nous engage à utiliser les outils

[131] Raluca Bercea, Toute comparaison des droits est une fiction. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, pp. 41-68.

[132] Raluca Bercea, Toute comparaison des droits est une fiction. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p.62

de la traduction et de l'interprétation, et nous oblige à repenser les questions liées à l'identité « ethnique » et « linguistique ». Tout d'abord, il convient de parler du plurilinguisme, le phénomène très présent au Sénégal et plus précisément en Casamance. Au cours des échanges avec la population sur le terrain, j'ai pu constater que mes interlocuteurs possèdent un répertoire des langues locales et/ou européennes (plus ou moins selon les individus). Mais si dans le contexte européen où chaque personne peut généralement dire avec certitude quelle est sa langue maternelle et, dans le cas où elle maitrise plusieurs langues, elle peut exprimer son niveau de maitrise pour chacune d'elles. La situation linguistique au Sénégal (cette conclusion peut bien évidemment être appliquée à d'autres pays de la sous-région) est marquée par la caractéristique suivante : plusieurs langues sont acquises par la population de manière simultanée, souvent très jeune et dans un contexte extra-scolaire (en famille, lors des communications dans les groupes d'âge ou dans le voisinage, lors des migrations, etc.), et toutes les composantes de ce répertoire linguistique sont actualisées et utilisées simultanément et spontanément dans les communications quotidiennes. Au vu de ces précisions, il serait donc difficile (et même pas pertinent du point de vue épistémologique) de définir la (une) langue maternelle pour chaque interlocuteur et encore de moins de lui demander d'évaluer son niveau des autres langues sa propre maitrise des langues « étrangères » (langues qui ne peuvent pas, pour lui, être considérées comme étrangères au sens propre du terme). Sur ce sujet, nous sommes à nouveau confrontés à la problématique de l'interprétation et au « présupposé » du chercheur dont il a été question dans le chapitre précédent.

Aussi la manière dont Caroline Juillard a présenté ses données m'a paru intéressante, elle expose ainsi la situation linguistique à Ziguinchor : « A Ziguinchor le plurilinguisme est beaucoup plus équilibré, autour de trois langues majoritairement utilisées : diola, wolof et manding, et d'une diversité d'autres langues régionales également présentes en ville : peul, mancagne, manjak, créole portugais, balant, etc. L'expansion du wolof y est récente, son usage progresse du centre ville, commercial et administratif, à la périphérie, au mode de vie proche de celui du monde rural avoisinant ; cette langue tend à prendre la position dominante dans la nouvelle configuration multilingue »[133]. Nous rencontrons donc ici une

[133] Dreyfus M., Juillard C., Le jeu de l'alternance dans la vie quotidienne des jeunes scolarisés à Dakar et à Ziguinchor (Sénégal), *Cahiers d'études africaines*, 163-164, 2001, consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/115

diversité de langues parlées par la population et dont la fonctionnalité sociale est gérée par quelques règles de l'ordre social plutôt que par la qiestion linguistique.

Le français ayant le statut de langue officielle du Sénégal, son utilisation spontanée touche un nombre de contextes de la vie quotidienne assez restreint. Les données recueillis pas Mc Laughlin et citées par Friederike Lüpke[134] démontrent que le français ne serait utilisé que par 10 % de la population. Les conversations faites uniquement en français ont lieu majoritairement dans des contextes officiels, tandis que l'utilisation des mots et expressions françaises dans des conversations quotidiennes faites en langues locales se font de plus en plus fréquentes, surtout chez les jeunes. En même temps, selon les recherches que nous avons consultées, l'apprentissage du français se fait de moins en moins par le moyen des institutions scolaires. En effet, le rôle principal de la transmission de la connaissance du français est joué par le « wolof urbain » qui comporte en soi un nombre important d'emprunts du français. On trouve dans le texte de F. Lüpke et A. Storch mentionné ci-dessus un commentaire suivant concernant la langue wolof : cette langue, n'ayant pas développé de grandes variations dialectales, a néanmoins développé deux parlers. Il s'agit du wolof « pur », langue qui reprend les caractéristiques des régions historiques du Cayor et Baol, et du wolof « urbain » ou « dakarois » qui est largement parlé sur le territoire du Sénégal, langue aux origines urbaines, avec beaucoup d'emprunts lexicaux du français. Ainsi, le wolof est perçu comme langue vernaculaire (langue « ethnique ») par seulement 40% de la population, et il est en train de s'établir en tant que langue véhiculaire (langue de communication inter-communautaire) dans plusieurs régions du Sénégal. Ce processus contribue, entre autres, au fait que la langue wolof devienne de plus en plus indépendante de l'ethnie et de l'identité wolof.

La spécificité linguistique de la Casamance se caractérise par la coexistence concentrée de plusieurs langues « locales » qui appartiennent majoritairement à deux grands groupes : langues mandingues et langues atlantiques. La langue mandinka faisant partie du groupe mandingue sort de son usage strictement ethnique et tend à occuper une place de langue à communication interethnique. Denis Creissels lui attribue même une place parmi les langues véhiculaires en Casamance[135]. Le groupe des langues atlantiques qui comprend 50

[134] Lüpke F., Storch A., *Repertoires and Choices in African Languages*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2013, p. 14.

[135] Creissels D., *Eléments de la grammaire de la langue mandinka*, Grenoble, Université des Langues et Lettres, 1983, p. 8.

langues environ[136] réunit tant les langues à large dispersion (comme, par exemple, le wolof) que celles parlées par des groupes de taille plus restreinte. On retrouve dans ce groupe notamment les différents dialectes des langues joola.

Il est important de préciser de nouveau que les recherches socio-linguistiques récentes ont cherché à démontrer quelle langue faisant partie de cet éventail de langues qui constituent le répertoire de chaque personne serait susceptible d'être utilisé dans un contexte spécifique de la vie quotidienne en Casamance[137]. Par exemple, s'il s'agit d'un contexte nouveau ou inconnu, la personne va très probablement entamer la conversation en français ou wolof. Friederike Lüpke atteste également que parmi les Joola le choix est fait en faveur du français contrairement au wolof qui aurait pour ces populations une connotation régionale (Nord du Sénégal) et religieuse (Islam). Pourtant, selon nos observations faites sur le terrain, la langue spontanément utilisée pour une communication en contexte nouveau et intercommunautaire reste le wolof, et non pas le français, y compris chez la population Joola. En effet, même si on maitrise d'autres langues, dans la majorité des cas on choisira le wolof en tant que langue de communication.

Les autres langues 'locales' ont une image très différente de celle des langues telles que le wolof, le mandinka ou même le joola. D'après l'exemple fourni par F. Lüpke, Il est fréquent que les habitants de Ziguinchor apprennent un peu de balante ou de manjak dans leur voisinage. Par contre, si les Baïnounk ont souvent une connaissance des autres langues, les représentants d'autres groupes parlent rarement une des langues baïnounk.

Il est extrêmement intéressant dans le cadre de notre recherche de suivre les différentes corrélations identitaires en Casamance, en parlant des perspectives linguistiques et plus précisément des questions du plurilinguisme. Pour les raisons liées à la situation du plurilinguisme, l'identité ethnique de la personne ne correspond pas souvent à l'identité linguistique, tel qu'on l'entend dans le monde occidental. Plus précisément, la personne ne s'identifie pas toujours au groupe dont elle maitrise parfaitement la langue, voire même à sa langue maternelle (avec toutes les limites que l'utilisation de ce terme peut avoir dans le contexte de notre recherche, qui ont été exposées ci-dessus). Ce processus, comme

[136] G. Tucker Childs, The Mande and Atlantic groups of Niger-Congo : prolonged contact with asymmetrical consequences, *Journal of Language Contact*, n°3, 2010, p. 19.

[137] Voir, en ce sens, Lüpke F., Storch A., *Repertoires and Choices in African Languages*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2013, p. 13-47.

l'explique très explicitement F. Lüpke, est extrêmement complexe et prend en compte plusieurs facteurs ou situations tels que les mariages exogames (l'épouse qui s'installe dans le milieu linguistiquement étranger de son mari), le fait très répandu de confier les enfants à une famille de parents plus ou moins proches ou de « tuteurs » (la langue maternelle de l'enfant n'est pas alors celle ou une de celles pratiquée(s) par ses deux géniteurs), certaines productions rituelles, notammen le *kañaleen*[138] (le rituel féminin qui traite l'infertilité et la mortalité infantile, il existe sous différentes formes chez plusieurs populations de la Casamance, notamment les Joola et les Mandinka[139]), la mobilité et les migrations de toutes sortes, l'apprentissage des langues voisines au sein de groupes d'âge, de classes d'âge.

Traduction et traductibilité sur le terrain

Au cours de nos recherches de terrain ainsi que de notre travail d'interprétation des données recueillies, nous étions constamment confrontés à la problématique de la traduction et la traductibilité.

Il n'y a aucun doute que le travail anthropologique, que ce soit au niveau d'élaboration de la problématique, de la préparation ou du déroulement de la recherche de terrain, est bien facilité par la connaissance d'une ou de plusieurs langues locales. La recherche en Afrique francophone, bien évidemment, offre à un chercheur francophone un atout qui lui permet d'effectuer son travail dans sa langue natale ou la langue qui lui est bien familière (comme c'était le cas pour notre recherche). Néanmoins, il est important de tenir compte de la spécificité de notre terrain où l'utilisation de la langue française uniquement (en fonction des informations sur le multilinguisme et notamment le rôle du français fournies dans le paragraphe précédant) limiterait l'éventail de nos informateurs potentiels plutôt à des personnes jeunes et scolarisées, des fonctionnaires d'Etat, en en excluant, surtout s'il s'agit des zones rurales, les personnes âgées et les femmes. Ce problème de langue commune influence directement le choix des informateurs, ce qui, en fin de compte, détermine inévitablement les résultats de l'enquête, bien qu'il soit toujours possible, en cas de doute, d'avoir recours à l'aide des interprètes.

[138] A propos de *kañaleen*, voir Journet-Diallo O., La quête de l'enfant, *Journal des africanistes*, vol. 51, 1981, pp. 106-114.

[139] *Káñáleŋ*-femme qui a des problèmes d'enfants et qui se comporte de façon particulière pour conjurer le mauvais sort (Creissels D., Lexique mandinka-français, http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique_mandinka_2011.pdf)

Nous avons eu plusieurs types d'expériences de travail puisque nous avons utilisé nos propres connaissances linguistiques ou nous avons travaillé avec les 'guides' ou les interprètes bilingues, ou bien avec des informateurs francophones. Nous pouvons donc établir les inconvénients et les avantages de tous ces modes de communication.

Tout d'abord, il est évident que la connaissance de la langue vernaculaire est une condition clé de l'insertion du chercheur dans la société étudiée. Les exemples des terrains de longue durée exigeaient de l'anthropologue de consacrer un certain temps à l'apprentissage de la langue locale. Cela permet au chercheur d'établir les premiers contacts sur le terrain, de se familiariser au contexte de son enquête, de légitimer sa présence sur place, etc. En plus, l'effort de l'apprentissage de la langue locale, qu'il précède la recherche de terrain ou s'effectue sur place, est majoritairement très apprécié par les informateurs.

Ainsi, en 2007, notre premier terrain dans le milieu mandinka s'effectuait dans une zone où la maitrise de la langue française était relativement faible. Donc, l'acquisition rapide d'un niveau de mandinka relativement bon était une condition primordiale pour la réalisation de notre enquête et surtout pour l'obtention des résultats fiables. Le fait d'avoir acquis lors de mes études un bon niveau de bambara (langue appartenant au même groupe linguistique Manding) mais aussi des notions de mandinka pendant le semestre universitaire précédant notre voyage, a considérablement facilité notre tâche. La condition handicapante a été celle du temps car je suis restée une période relativement courte, ce qui m'a obligé à cumuler pendant ce séjour l'apprentissage de la langue et mes activités de recherche. Pour l'apprentissage de la langue mon principal référent était chef de la famille d'accueil. On commençait naturellement par la maitrise des salutations, la présentation, le procédé des repas. La connaissance des correspondances régulières existantes entre le bambara et le mandinka m'a permis d'élargir considérablement le vocabulaire, et, par la suite, de pouvoir procéder à des discussions plus approfondies sur les thématiques qui concernent ma recherche.

Lors de mes recherches de terrain postérieures, j'ai toujours essayé de privilégier l'approche utilisant les langues vernaculaires, notamment le bambara et le mandinka. Quand je suis arrivée au pays bandial, mon terrain de comparaison, à quel point la communication était difficile étant donné les difficultés linguistiques considérables que j'ai rencontrées au départ. Il faut préciser ici que mes contacts préalables avec les Joola se limitaient soit aux citadins parfaitement francophones, soit aux originaires du Foñi,

territoire sous une forte influence de la culture mandingue où l'on parle souvent mandinka comme deuxième langue natale. N'ayant pas de base suffisamment solide au moins d'un des dialectes joola pour pouvoir développer ma maitrise de la langue sur place, j'ai été contrainte à organiser mon travail compte tenu de cette condition. D'une part, il s'agissait d'avoir recours à l'aide des interprètes et d'autre part, de conduire les enquêtes auprès des personnes francophones. Aucune de ces deux solutions ne répondait parfaitement aux objectifs de ma recherche. Les informations transmises par un intermédiaire portent toujours un reflet de son interprétation, de son point de vue, et manquent souvent d'objectivité et de précision (voir chapitre précédent). En plus, les possibilités de demande de précision ou d'éclaircissement sur certains points deviennent limitées, ainsi que le décryptage des réactions verbales d'informateurs à certaines questions ou aux problématiques soulevées.

Valérie Gelézeau consacre quelques pages de son article[140] à la question de la traduction et de la traductibilité, elle insiste sur le fait que cette situation reste sans doute inévitable dans une démarche comparative. Au cours de son travail comparatif dans une équipe internationale sur le sujet des espaces publics, l'auteur a été confronté au problème de traduction terminologique. En effet, les chercheurs ont découvert qu'en Corée du Sud il n'y avait pas d'équivalent direct à la notion d' « espace public », par contre, il existe au moins trois expressions qui, avec des nuances sémantiques considérables, peuvent décrire l'idée que nous avons de l'espace public en Occident. A cela s'ajoutent des particularités linguistiques, telles que l'homophonie, compliquant la tâche des membres d'équipe de recherche à trouver un équivalent convenable. Elle expose les tentatives de trouver un compromis terminologique en utilisant l'approche socio-anthropologique et notamment en essayant de percevoir la conception locale d'espace.

Lors de cette recherche, j'ai été confrontée à cette même problématique de traduction terminologique. Hormis la notion des relations à plaisanterie à laquelle est consacrée une place dédiée dans l'introduction, je vais essayer ici d'illustrer cette question à l'aide de quelques exemples. Le travail ethnographique, malgré son esprit *à priori* englobant et fluide, nécessite en réalité une grande rigueur terminologique. D'abord, une bonne connaissance des langues locales permet de détecter la polysémie de certains mots qui

[140] Gelézeau V., La Corée dans les sciences sociales. Les géométries de la comparaison à l'épreuve d'un objet dédoublé. Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), *Faire des sciences sociales. Comparer,* Paris, Ed. de l'EHESS, 2012, pp. 255-284.

n'est pas toujours évidente à exprimer pour un locuteur natif mais qui peut, quand le chercheur arrive à la déceler, apporter une aide considérable quant à la définition et la délimitation de certaines notions ou concepts. À titre d'exemple, « sànawuyaa » en mandinka veut dire « relation à plaisanterie », mais à cela s'ajoute une deuxième signification – « cousinage croisé ». La connaissance de cette polysémie nous amène à des conclusions importantes en nous invitant déjà à étudier la spécificité des cousins croisés chez les Mandinka et à établir une hypothèse concernant un éventuel rapport entre les deux significations du « sanawuyaa ».

« D'ailleurs, le mot « traduire », qui provient du verbe latin « *traducere* » (« faire passer »), comme l'allemand « *übersetzen* », qui signifie en outre « *übertragen* » (« transporter »), rendent bien compte de l'idée selon laquelle la traduction aurait pour objectif premier d'assurer un transfert ou un déplacement de sens »[141]. Simone Glanert développe une idée très importante qui révèle les difficultés de la traduction : la non-correspondance des champs sémantiques dans des langues différentes. L'exemple qu'elle présente dans son texte démontre que le terme français « pain » et le terme allemand « Brot » renvoient chacun aux différentes entités propres aux deux langues, et donc ces termes ne peuvent pas être considérés comme totalement interchangeables. De fait, il n'existerait pas d'expression dans deux langues différentes qui pourrait exprimer la même idée avec exactitude. Il y a toujours une nuance, une connotation, une réduction de sens ou un sens élargi. De plus, si on passe au niveau inférieur, c'est l'interaction avec les autres signifiants qui donne sens à chaque signifiant dans une langue. Le texte, en ce sens, est composé de ses signifiants qui sont en interaction constante avec les autres signifiants d'ordre historique, social, politique, économique ou autre. Il est confronté à une contextualisation en ce qui concerne son auteur, sa 'situation' et son consommateur. Cette position est bien illustrée par la célèbre citation de Jacques Derrida, selon laquelle « il n'y a pas de hors-texte ». Ainsi, le texte comporte en lui tous ces éléments contextualisant ses diverses corrélations et le situant par rapport à son auteur et son lecteur, et il doit être analysé en fonction de tous ses éléments.

En vue de tous ces éléments, on peut déduire que la traduction ne peut pas être exacte et présenter objectivement le texte initial. Par contre, le traducteur est obligé de

[141] Glanert S., Comparaison et traduction des droits. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p.283.

« transporter » le sens du texte d'une langue en une autre, en essayant de rapprocher l'auteur du texte original de son lecteur en version traduite.

Le développement de Simone Glanert se révèle d'une importante actualité pour notre travail. Notamment, c'est la question de la non-conformité des champs sémantiques des univers linguistiques différents qui a attiré particulièrement mon attention. Le « transfert du sens » dans le cas étudié a été d'autant plus difficile qu'il existe déjà des équivalents établis de certaines notions en langue française, et, faute d'équivalent meilleur on est obligé soit de continuer d'utiliser des traductions peu fiables, soit d'introduire dans le texte le mot en langue locale accompagné de précisions nécessaires et d'explications approfondies.

Ainsi, le mot *koridaa* en mandinka est traduit en français comme «concession ». Il existe également le suffixe *–kundaa* qui peut exprimer en même temps l'idée de la famille et l'endroit qu'elle occupe, la cour avec les habitations (*Daafekundaa* – la concession de la famille Dafé).

Les termes de parenté demandent également des précisions au cours de leur traduction car il n'y a pas de correspondance entre les deux champs sémantiques : chez un locuteur francophone, le mot « mère » fait le plus souvent référence à une seule personne, alors que dans le milieu mandinka le mot *báa* peut concerner tout un groupe de personnes (« toute femme de la génération de ma mère », par exemple, ou bien « la co-épouse de mon père »).

En outre, le mot joola bandial *àvi* est traditionnellement traduit en français par « roi », et le territoire qui lui est asservi est nommé « royaume ». Pourtant, le roi sacré joola n'a aucun attribut de la monarchie européenne que nous connaissons (pouvoir politique absolu, titre hérité, la cour, les bals…), mais possède un certain nombre de particularités qui relèvent du champ sémantique propre à sa culture et son territoire (maitre de la pluie, désignation par les instances, plusieurs interdits liés à son existence…).

Un autre exemple – le mot mandinka *jòŋ* qui définit les personnes de « statut servile »[142] occupant une place à part dans la hiérarchie mandingue. Ces personnes étaient souvent des captifs de guerre integrés dans des familles des vainqueurs ou leurs descendants. Ils travaillaient généralement dans les champs appartenant à la famille d'accueil, et c'est le

[142] Voir, en ce sens, Tamari T., *Les castes de l'Afrique Occidentale*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 13.

chef de la famille qui était chargé de leur trouver une épouse. Il est évident que toutes ces caractéristiques ne correspondent pas au même champ sémantique que le mot “esclave” que l’on utilise en tant qu’équivalent de *joŋ*.

Le « quartiers » qu’on rencontre dans les villages joola n’est pas qu’un groupe de bâtiments limité par deux voies. L’entité en question a un nom, plusieurs surnoms, une subdivision en sous-quartiers, une place commune, une certaine unité non seulement résidentielle, mais aussi sacrificielle. En parlant de la problématique religieuse, on ne peut pas éviter de s’arrêter rapidement sur le mot bandial *eꝑaŋ* qui est majoritairement traduit par « fétiche ». Il s’agit néanmoins d’une instance ainsi que de sa représentation physique comme aire sacrificielle, ayant son propre champ d’intervention, ses détenteurs désignés par une procédure particulière.

A cela s’ajoute un large éventail de termes et notions appartenant à des champs sémantiques différents. La solution au problème de traductibilité serait de restituer à chaque fois la notion dans son environnement, c’est-à-dire d’avoir une démarche explicative qui pourrait rendre compte de toutes les nuances de la réalité ethnographique analysée. Concrètement, dans notre cas, nous allons essayer d’utiliser, tant que cela s’avérera possible et adapté à chaque situation donnée, les termes en langues locales plutôt que les traductions françaises ‘connotées’, en ayant le souci d’apporter les précisions linguistiques ou anthropologiques nécessaires. Nous espérons ainsi atteindre par ce procédé un niveau plus élevé d’exactitude en rendant notre *version* de la réalité des relations à plaisanterie plus proche de la réalité que j’ai vécu, en introduisant les perceptions locales qui nous seront d’une utilité indéniable pour la construction de nos objets de la comparaison à plusieurs niveaux.

Chapitre 2 : Histoire et populations

1. Repères historiques et géographiques de la Casamance

La région de la Casamance, qui occupe une place centrale de cette thèse, nécessite une brève présentation.

La Casamance est située au sud du Sénégal actuel. Elle est limitée à l'Ouest par l'océan Atlantique, à l'est par la rivière Kuluntu, au nord par la frontière de la Gambie et au sud par celle de la Guinée-Bissau. La Casamance est coupée du reste du territoire du Sénégal par l'enclave de la Gambie.

Le mot Casamance viendrait du nom de roi des Kassa, Kassa Mansa[143]. La Casamance a eu un passé historique important. Dans cette région ont coexisté de nombreuses populations qui ont crée des royaumes. Les premières informations sur ces peuples ont été recueillies par les voyageurs et explorateurs européens. Plus tard, trois puissances coloniales ont lutté pour l'influence dans cette région : le Portugal, la France et la Grande-Bretagne.

D'après Annie Chéneau-Loquay, il est préférable de parler « des » Casamance – l'auteur souligne ainsi une hétérogénéité extrême de cette région. « Située au sud-ouest du Sénégal, séparée du « nord » du pays par la Gambie, la zone géographique dite « Casamance » couvre près de 30 000 km carrés, soit près de 15% du pays et rassemble quelque 15% de ses habitants, soit à peu près 1 000 000 de personnes. L'auteur […] distingue bien « les » Casamance, le bas pays, celui des rivières du sud, traditionnellement diola, animiste et rizicole, le moyen pays (qui s'en approche) mandingue et cultivant aussi bien l'arachide que le riz, et le haut pays, peul, plus sec et consacré à l'élevage »[144].

Aujourd'hui, la Casamance se compose de 3 régions : celle de Ziguinchor (523 840 habitants[145]), celle de Sédhiou (434 877 habitants) et celle de Kolda (633 675 habitants).

---

143 Cette version a été soutenue notamment par Jean Boulègue. Boulègue J. Aux confins du monde malinké : le royaume du Kasa (Casamance). Communication présentée au Congrès d'Etudes Manding, Londres, juillet 1972, Département d'histoire, Université de Dakar, cité par Roche Ch. *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985, p. 23.

144 Chéneau-Loquay A. La raison. Géographie « des » Casamance *in* Barbier-Wiesser F.G. Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée. Paris, Karthala, 1994, p. 47. Données statistiques datent du 1992.

145 Données du Rapport provisoire du Recensement général de la population et de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage du Sénégal du 2013, voir http://www.gouv.sn/IMG/pdf/Rapport_provisoire_RGPHAE_2013.pdf

Si l'on adhère à l'idée de l'hétérogénéité de la Casamance, on comprend alors que l'histoire de la région devient d'autant plus hétérogène. La bibliographie assez abondante qui existe sur le sujet partage en sa majorité la même caractéristique : l'approche locale et parfois ethnique à l'histoire de la région, le manque de l'approche globale. Comme le souligne Lilyan Kesteloot, « [l]orsqu'on dit Casamance, les Européens comprennent souvent Diola »[146]. Pourtant, d'après le même auteur, le taux des Joola dans la population de la Casamance s'élève à 35% environ, avec 30% de Peuls, 20% des Mandingues et 15 % des Balante, Baïnounk, Beafada, Pépel, Bassari, Coniagui, Badiaranké, Mandjak, Mancagne et autres.

Ainsi, on trouve une vaste production scientifique qui aborde les sujets de l'histoire de la Casamance à l'époque coloniale[147] jusqu'à sa fin, l'histoire des royaumes mandinka[148], l'histoire à travers les sources orales et écrites[149], l'histoire des Peuls[150], l'histoire des Joola, avec une attention particulière aux causes et résultats du conflit casamançais[151]. Il est évident que l'histoire de la région est difficilement présentable d'une manière linéaire, simple et précise. Cela est dû, entre autres, à l'hétérogénéité et à la différence de nature des sources (archives coloniales, récits des voyageurs, sources écrites et orales locales).

---

146 Kesteloot L. Les Mandingues de Casamance. Kankourang, castes et kora in Barbier-Wiesser F.G. Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée. Paris, Karthala, 1994, p. 99.

147 Roche Ch. Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920, Paris, Karthala, 1985 ; Trincaz P.-X. Colonisation et régionalisme. Ziguinchor en Casamance, Paris, Orstom, 1984.

148 Quinn Ch.A. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion*. London, Longman, 1972 ; Niane D.T. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala-Arsan, 1989 ; Quinn Ch. A. Niumi: A Nineteenth-Century Mandingo Kingdom *in Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 38, No. 4, Oct., 1968, pp. 443-455.

149 Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*, Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007 ; Innes G. *Sunjata - Three Mandinka Versions*, London, School of Oriental and African Studies, 1974; Cissoko S.M., Sambou K. *Recueil des Traditions Orales des Mandingues de Gambie et de Casamance*, Niamey, Centre regional de documentation pour la tradition orale, 1974.

150 Voir, par exemple, Ngaïdé A. *L'esclave, le colon et le marabout : le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936*. Paris, L'Harmattan, 2012.

151 Awenengo Dalberto S. *Les Joola, la Casamance et l'Etat (1890-2004). L'identisation joola au Sénégal*. Thèse de doctorat d'histoire, 2005 ; Marut J.-C. Les racines mondiales du particularisme casamançais. *Canadian Journal of African Studies*, vol.39 №2, 2005, pp. 313-337 ; Marut J.-C. *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*. Paris, Karthala, 2010; Awenengo S. À qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal). *Journal des anthropologues*, №104-105, 2006, pp. 79-108.

Nous nous limiterons ici à une brève note présentant quelques repères historiques et ethnographiques permettant de situer et contextualiser les populations qui font l'objet de notre étude.

Histoire des migrations

«Les ethnicités n'étaient pas des données amorphes et permanentes, mais bien des constructions sociohistoriques»[152]. En effet, en essayant de mettre en contexte notre recherche ainsi que les populations dont il s'agit, on se retrouve non seulement devant le passé historique d'une région, mais aussi devant une histoire des populations qui se perdent derrière des ethnonymes, autonymes et hétéronymes souvent changeants selon les locuteurs et leur position.

Dans le volume « Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes » publié sous la direction de Gérald Gaillard[153] on retrouve une approche particulièrement intéressante de l'étude de l'histoire de la région des « Basses Côtes des deux Guinées »[154]. Il s'agit en effet de comprendre l'histoire non seulement en tant que chaîne d'événements historiques, de guerres, de l'essor et du déclin des états, mais l'histoire dans son aspect d'histoire du peuplement, des migrations des populations sur ce territoire , de l'intégration des migrants, la construction identitaire et les contacts entre les groupes. Cette approche semble particulièrement appropriée à la situation de la Casamance compte-tenu de l'hétérogénéité mentionnée ci-dessus. L'étude des ethnonymes, ainsi que l'analyse linguistique peuvent également être utiles dans cette entreprise[155].

L'histoire de la population se trouve souvent étroitement liée à celle des relations sociales et c'est alors que le principe d'ancienneté devient un véritable enjeu dans la construction

---

152 Foucher V. Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise, *Cahiers d'études africaines* № 178, 2005, p.431.

153 Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000.

154 Gaillard G. Présentation *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, p. 7.

155 Voir, par exemple, Crowley E. L. Institutions, Identifies and the Incorporation of Immigrants within Local Frontiers of the Upper Guinea Coast *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000.

identitaire. La relation « hôte-invité » (ou « hôte-étranger ») devient alors une relation sociale principale[156].

Ainsi, si on parle de l'ancienneté, les Baïnounks[157] et les Biafade[158] seraient les populations autochtones les plus anciennes de la région. Ils se seraient en grande partie mandinguisés au XIX siècle. Aly Dramé explique[159] à ce propos que les Baïnounk arrivés en Casamance du côté de la Guinée-Bissau actuelle auraient fondé des « royaumes », à la différence de leurs voisins à l'organisation dite acéphale. L'auteur classe parmi les « royaumes » baïnounk le Buguendo, le Bichgangor, le Jase, le Jagra, le Fogny, le Kassa et le Pakao (et seraient devenus par la suite les territoires mandinka).

Selon D.T. Niane[160], l'expansion des Joola en Basse Casamance s'est produite suite à la progression des Mandingues après le développement de l'empire du Mali au XIII siècle. La progression de l'Islam aurait également contribué à la poussée des populations vers la côte. Les Baïnounk et les Biafade détenant le contrôle du commerce du sel, de l'indigo et des tissus, ils se trouvent repoussés de cette activité par les Mandingues. Leur déclin s'aggrave par le fort développement démographique des Joola et des Balante qui intervient au XVIième siècle.

En parlant de l'histoire du peuplement des territoires considérés aujourd'hui comme Joola, Marie-Christine Cormier-Salem[161] rappelle que les données archéologiques existantes ne nous donnent pas de réponse précise quant au lien entre les très anciennes populations qui peuplaient la mangrove et les actuelles. Odile Journet-Diallo montre par ailleurs que l'on ne peut pas non plus se fier aux informations fournies par la tradition orale « soit qu'elles réfèrent à des événements récents, soit qu'elles reproduisent le stéréotype fort répandu

---

156 Voir, en ce sens, Timmer B. They came from Sankarang : Oral traditions in a gambian village *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, p. 65.

157 Niane D.T. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala-Arsan, 1989, p. 9.

158 Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau),* Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 26.

159 Dramé A. The Early Development of Islam in Precolonial Middle Casamance *in* Diouf M., Leichtman L. (ed.) *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Feminity*. New York, Palgrave MacMillan, 2009, p. 170.

160 Niane D.T. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala-Arsan, 1989, pp. 9-10.

161 «L'identité humaine des Rivières du Sud : unité historique et situation d'interface », *Rivières du Sud.Sociétés et mangroves ouest-africaines* (M.-C. Cormier-Salem ed), IRD, 1999.

d'une origine moyen-orientale, soit enfin qu'elles admettent tout bonnement que « dieu les a fait tomber sur cette terre » (*Emitey ebetelo bukanaku di etaamay*, comme le disent les Kujamaat) »[162].

A partir du XV siècle, les voyageurs portugais commencent à explorer les côtes guinéennes. Les témoignages de ces premiers explorateurs nous apportent quelques informations concernant la vie des Joola. Au XV siècle, les explorateurs Diogo Gomes et Alvise Ca'Da Mosto, n'ayant pas pénétré à l'intérieur des terres, ne rapportent que peu. Plus tard, dans le XVI siècle, André Alvares de Almada note les informations sur l'organisation de travail des Feloup, la riziculture, la pêche. Valentim Fernandes et Francisco de Lemos Coelho ont fourni des descriptions plus ethnographiques de la population. Pourtant, les récits des voyageurs laissent quelques questions aux historiens, notamment sur la corrélation des toponymes et ethnonymes mentionnés par les explorateurs à la situation réelle, mais aussi sur la participation de ces populations à la traite[163].

Francis Snyder, en s'appuyant sur les travaux antérieurs, affirme que le lieu d'origine « authentique » des Joola serait le pays Bandial et Feloup. Ainsi, l'auteur présente d'abord le témoignage du docteur Maclaud du 1907 (1907 :75-76) : « Le seul endroit où l'on retrouve cette peuplade sans mélange, c'est sur la rive droite de la rivière de Cajinolle, notamment au village de Séléki ». Selon Paul Pélissier, (1966 : 663) : « [i]l peut être considéré comme certain que la région située entre la rive méridionale de la Casamance et le Rio Cacheu est celle où l'implantation diola est la plus ancienne ; aux yeux des autres Diola, le pays Floup et la région de Kamobeul-Séléky sont le berceau de leur groupe »[164].

On distinguera, suivant Gérald Gaillard, trois vagues de migrations mandingues dans la région : « Les plus anciennes pulsations dont parlent en général les linguistes ; suivent celles accompagnant la construction des premiers royaumes (dont Ghana n'a dû être qu'un

---

[162] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 26.

[163] Voir, Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 27-34.

[164] Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 45.

cas), enfin, « l'onde malinké », contemporaine de l'avènement de Sundiata et de Mali »[165]. La tradition orale, exploitée en masse par les chercheurs, fixe l'origine des populations mandingues à l'Est (*Tìliboo, Tìliboo Manding, Manding Mali,* à la diférence du *Tìlijii*[166]), ce qui fait notamment référence au bien connu empire du Mali.

Le développement de Cornelia Giesing[167] nous fournit un éclaircissement concernant cette notion du *Tìlijii* (ouest, « Occident » chez l'auteur) en opposition à *Tìliboo* (est, « Orient » chez l'auteur). Avant tout, on apprend de ce texte, que les deux notions ne sont pas stables, et peuvent regrouper, selon le cas, des entités variées :

Tìlijii	*Tìliboo*
« l'ensemble des régions à la périphérie occidentale du monde mandé »	« les régions orientales à partir du Bundu, du Tenda et du Fuuta Jalon (au Sénégal Oriental, au Mali et en Guinée) »
- « Nom mandinka pour désigner le royaume des *Baynunka Soninke* » - Royaume situé au sud du royaume de Kasa	- empire du Mali - Gana, Soso, Jaara - Provinces : Khasso, Tenda, Bambuk, Sankaran, etc.

Il serait important de préciser à ce propos quelles sont les différentes catégories d'habitants mandingues du *Tìlijii*, que l'on les retrouve dans les sources orales. Cornelia Giesing explique les jeux identitaires complexes qu'on retrouve à ce sujet, en présentant un travail terminologique très fin et détaillé. Plus particulièrement, il existe les ethnonymes Mandinka et Soninké qui sont, si on les regarde de près, « des termes complémentaires et polyvalents »[168]. L'opposition hiérarchique entre les deux catégories se base sur l'idée que

165 Gaillard G. Présentation *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, p. 11.

166 Giesing C. Fari Sangul, Sankule Faring, migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers *koring* de la Sénégambie méridionale *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, p. 243.

167 Giesing C. Fari Sangul, Sankule Faring, migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers *koring* de la Sénégambie méridionale *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, p. 250.

168 Giesing C. Fari Sangul, Sankule Faring, migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers *koring* de la Sénégambie méridionale *in* Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, p. 247.

les *Mandinka* seraient des « représentants d'un mode de vie avec les valeurs de l'Islam »[169], tandis que les *Soninke* seraient des païens-sacrificateurs (à l'époque de la *soninkeyaa,* « l'époque héroïque des monarchies et du paganisme »). Dans la tradition orale, le terme Mandinka réunit en son sein tous les musulmans, et les populations converties, ayant adopté la langue mandinka. En plus, Les Mandinka sont les guerriers qui soutiennent le pouvoir du Mali sur les régions occidentales. Ici donc apparait l'opposition entre les Mandinka - guerriers venus de l'est et les Soninke – chefs locaux de l'ouest. Les narrateurs distinguent également les Baynunka Soninke et les Jola Soninke (premiers migrants de l'est), mais aussi les Mandinka Soninke (partisans de la domination politique du Mali).

Kaabu[170]

Charlotte Quinn distingue plusieurs royaumes mandinka qui existaient sur le territoire sénégambien. Le royaume qui a connu le plus grand essor est celui du Kaabu. En outre, on connait les royaumes suivants ayant existé sur le territoire de la Sénégambie: Nioumi, Baddibu, le Haut Niani, le bas Niani, Wuli, Kombo, Fonyi, Kiang, Diarra, Niamina, Eropina, Djimara, Toumana, Kantora. S'y ajoute le royaume sereer de Saloum voisin. Certains d'entre eux étaient provinces du Kaabu. Ces royaumes vivaient du commerce de sel, ensuite de la traite des esclaves, et après l'abolition de l'esclavage de la production de l'arachide et de cire d'abeilles[171].

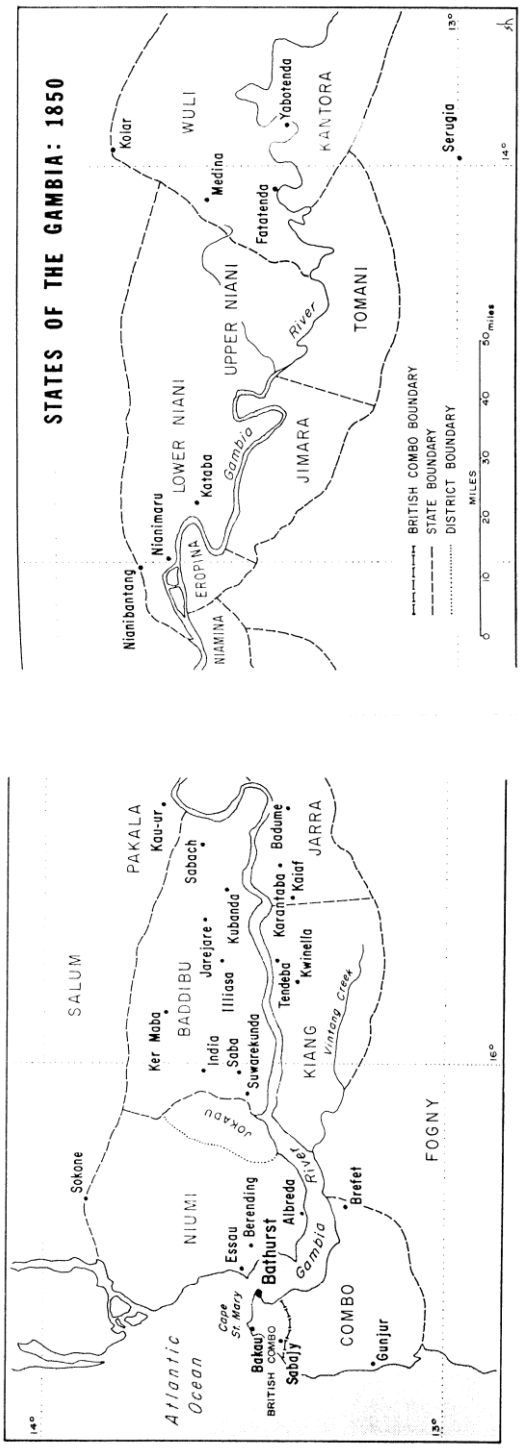
Le territoire initial du Kaabu est partagé entre la Gambie, le Sénegal et la Guinée-Bissau actuels. Le Kaabu a connu son essor à la période du développement de l'esclavage.

La mémoire du Kaabu est toujours présente dans la région. Certains noms claniques (notamment Maanee, Seyidi, Fati) sont toujours définis par nos informateurs comme *kaabunka* – habitant du Kaabu.

169 *Ibid*., p. 248.

170 Le nom de ce royaume peut varier, selon la source: Kaabu, Gabu, Gabou, Ngabu, etc.

171 Quinn Ch.A. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion*. London, Longman, 1972, pp. 30-32.



1. Carte des provinces historiques Mandinka de la Sénégambie. Quinn Ch.A. Mandingo *Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion*. London, Longman, 1972.

La fondation du Kaabu est liée au nom de Tiramagan Traoré. Le chef de l'empire du Mali Soundiata Keita avait envoyé Tiramagan à la conquête du royaume Jolof au XIII s. Plus tard les quatre fils de Tiramagan – Manni, Toumani, Badiani et Sama sont devenus chefs des provinces du Kaabu – Manna, Toumanna, Patiana et Sama. L'empire du Mali confiait le pouvoir du Kaabu au chef *faring*[172]. Le *faring* habitait non loin du fleuve Gambie et recevait son profit du contrôle du commerce dans la région. Au XVI siècle, suite à l'affaiblissement de l'empire du Mali le *faring* du Kaabu devient indépendant. À partir de ce moment, on l'appelle *mansa*[173].

L'organisation politique du Kaabu représentait d'une part une confédération décentralisée composée de plusieurs provinces, mais en même temps elle était fortement hiérarchisée et dirigée par l'aristocratie militaire. Le pouvoir central était assuré par le chef *mansa* choisi parmi les aristocrates militaires matrilinéaires *ñànco*. Le pouvoir du *mansa* était contrebalancé par le pouvoir des aristocrates des provinces divisées à leur tour en «forteresses» et quelques «enceintes», centres administratifs et militaires. Le nombre des provinces du royaume de Kaabu varie, selon les sources, entre 12 et 47, ce qui s'explique par les changements que le territoire du royaume a du connaitre tout au long de son existence. En 1600-1750, le Kaabu connait son essor grâce au développement de la traite d'esclaves. Vers 1870 le royaume est tombé en déclin.

Histoire de l'exploration et de la colonisation

L'histoire de la présence européenne en Casamance commence par l'arrivée des voyageurs portugais qui ont été les premiers à exploiter la région en laissant des témoignages écrits. Ces textes portent bien évidemment l'empreinte de l'époque : les descriptions des populations autochtones sont souvent incomplètes et à tendance ethnocentriste, ils mettent l'accent sur le profit économique possible. Les explorations portugaises datent du XV-XVII ss. Rappelons brièvement quelques principales expéditions portugaises.

---

172 *Farim* dans les sources portugaises, voir Kesteloot L. Les Mandingues de Casamance. Kankourang, castes et kora *in* Barbier-Wiesser F.G. *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. Paris, Karthala, 1994, p. 101.

173 Cissoko S.M., De l'Organisation Politique du Kabu, *Ethiopiques*, №28, 1981.

En 1456, le navigateur Alviso da Mosto a effectué un voyage au long de la rivière au sud de la Gambie. Il a découvert lors de cette expédition que ce territoire était dirigé par le roi Kasa Mansa.

En 1570, André Alvarez Almada a remonté le fleuve Casamance. Ses récits de voyage contiennent déjà des informations sur de nombreuses ethnies de la région. Il note par ailleurs l'existence du village Birkama, centre de commerce de la cire et d'esclaves.

Francisco des Azevedo Coelho a également laissé un témoignage décrivant le commerce dans la région suite à son voyage en 1669.

La Casamance est présentée dans les récits de voyageurs comme une terre riche en potentiel commercial (cire, peaux, miel, ivoire), mais aussi comme ayant du potentiel dans la traite d'esclaves[174].

Ainsi, suite à la découverte des côtes par les voyageurs portugais, les relations commerciales (et de traite) s'établissent avec les populations locales, principalement les Baïnounks. Tout au long des voies commerciales les villages avec des postes fortifiés ont été fondés par les Portugais. Ainsi, 1588 est la date de la fondation du poste de Cacheu devenu en 1641 la Capitainerie générale dirigée par un Capitaine nommé par le roi du Portugal. En ce moment un changement crucial intervient : si avant 1642 le commerce avec la Casamance ne pouvait être fait que par l'intermédiaire des iles Cap-Vert, en 1642, le commerce a été ouvert à tous les Portugais. Le village de Ziguinchor fondé vers 1645 est devenu un centre de commerce et de traite. En 1675 la Compagnie de Cacheu a été crée. Pierre-Xavier Trincaz décrit ainsi les caractéristiques de l'influence portugaise dans la région. En effet, jusqu'à 1530 c'est le Portugal qui détient le monopole sur le commerce dans la région. De 1530 à 1840 les grandes Compagnies esclavagistes européennes s'installent en Casamance. Le Portugal perd ainsi son influence. De 1840 à 1932 avec l'abolition de la traite des esclaves on développe la production locale de l'arachide. Les compagnies allemandes et françaises s'approprient le monopole commercial portugais.

Ainsi, en suivant l'argumentaire de Trincaz, on peut faire le résumé suivant. Au début, la Casamance attire les premiers explorateurs qui se font des illusions sur l'accessibilité facile

[174] Voir, en ce sens, Trincaz P.-X. *Colonisation et régionalisme. Ziguinchor en Casamance,* Paris, Orstom, 1984, pp. 14-15.

des ressources de la région (notamment des esclaves). Cependant, les Portugais rencontrent une forte résistance des populations locales. C'est l'Angleterre avec sa pénétration en Gambie qui fait concurrence avec succès au Portugal sur le marché des esclaves. Les ressources économiques insuffisantes et le manque d'intérêt de la métropole ont fait de la Casamance un comptoir «misérable». C'est l'Amérique qui attire plus d'intérêt, la colonisation portugaise de la Casamance connait alors une période de stagnation qui dure jusqu'au XIX siècle[175].

Plus tard, la France fait son apparition dans la région en tant qu'un deuxième acteur des luttes d'influence. A partir de 1828, les commerçants français de Gorée et de Saint-Louis commencent à s'intéresser à la Casamance. Vers le milieu du XIXième siècle, les Français acquièrent le contrôle de tout le fleuve Casamance : sans rencontrer une grande résistance de la part des Portugais, ils s'installent sur l'île Carabane (cette île est déclarée française par le Gouverneur du Sénégal en 1837), et pour marquer définitivement la présence française un terrain a été acheté dans la zone mandinka, non loin de Sédhiou actuel. Ainsi, Sédhiou et Carabane deviennent des centres de commerce. Quant à Ziguinchor, ville portugaise située entre les deux, elle vit de l'impôt qu'elle perçoit des bateaux français se déplaçant entre Carabane et Sédhiou. La France installe progressivement son autorité dans la région, notamment par l'interaction avec les chefs locaux et les « missions » visant à prévenir la résistance et percevoir les impôts en légitimant ainsi son présence sur le territoire et se procurant des alliés contre les Portugais.

Le 12 mai 1886 le Président de la France Jules Grévy et le Roi du Portugal Louis I ont signé une Convention d'après laquelle Ziguinchor est cédée à la France, et le Portugal a obtenu les droits de pêche à Terre Neuve et le Rio Cassini. Ainsi, la France a gagné le contrôle politique de la Casamance. Cette région a été rattachée administrativement aux possessions coloniales de la France au Sénégal[176].

Les observateurs de l'époque coloniale font très attention notamment à ce que produisent les populations (cuire, ivoire, café), c'est-à-dire, en quelle mesure elles peuvent être utiles pour l'administration coloniale. De plus, ils cherchent à comprendre si une ethnie donnée peut collaborer avec l'administration, s'il s'agit de musulmans ou d'adeptes des cultes

[175] Trincaz P.-X. *Colonisation et régionalisme. Ziguinchor en Casamance,* Paris, Orstom, 1984, pp. 24-25.

[176] Trincaz P.-X. *Colonisation et régionalisme. Ziguinchor en Casamance,* Paris, Orstom, 1984, pp. 29-33.

traditionnels, si la société connaît l'existence des esclaves[177]. L'intérêt des administrations coloniales vis-à-vis des différentes populations n'était pas identique. Les habitants de la Casamance tels que les Mandingues et les Peuls présentaient une structure hiérarchique ; en plus le fait qu'ils aient formé des unités politiques les rendait plus impliqués au projet colonial et mieux connus. Avec la pénétration dans la région, l'administration coloniale utilise comme modèle et repère le système social wolof qui était le mieux connu. Les autres sociétés étaient étudiées en grande mesure en comparaison avec les Wolofs. À titre d'illustration, on peut citer ici un extrait du texte produit par l'Administrateur en chef des Colonies L. Geismar[178] : « La [race] soudanaise qui aurait occupé la première le Fouta-Toro aurait été celle des Sérères que les indigènes considèrent comme un rameau de la [race] sossé (mandingue). Les différentes [races] du Sénégal ont des caractères ethniques assez tranchés. Le peuple politiquement le plus évolué, lors de l'occupation française, était celui des Toucouleurs...Dans l'administration aussi bien que dans le commerce, le Ouolof est le collaborateur préféré de l'Européen ».

C'était le moment de découverte et de l'instrumentalisation des « traditions », des « pratiques identitaires » ou symboliques, de l'histoire, de la création des hiérarchies économiques et stratégiques en vue de les appliquer par l'administration coloniale.

Le processus de la connaissance, de la familiarisation avec les populations autochtones se déroulait suivant les axes de l'exploration de la région, notamment de l'est à l'ouest (de la côte à l'intérieur du continent) et du nord au sud (de Saint-Louis à la Casamance). Les premiers à être connus sont les Maures, les Wolofs et les Sereers, ensuite on « découvre » les Peuls et les Toucouleurs, les Sarakolé et les Mandings, plus tard – les Joola (appelés à l'époque les Flup) et les autres populations de la Casamance. Ce processus se poursuit par la création des oppositions ethniques basées sur les traits caractéristiques qu'on attribue à l'époque à telle ou telle autre population. Ainsi, les Maures de teint clair étaient opposés aux autres populations « noires », les Wolofs ayant une organisation sociale élaborée étaient opposés aux Sereers considérés comme société anarchique, les Peuls et les Toucouleurs se divisaient en nomades et païens et musulmans sédentaires, les Toukouleurs musulmans dévoués étaient opposés aux Mandinka païens et musulmans modérés. Les

[177] Voir, en ce sens, Glasman J. Le Sénégal imaginé. Évolution d'une classification ethnique de 1816 aux années 1920, Afrique & histoire №2, 2004, p.111-138.

[178]Geismar L. *Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal,* 1933, p.22.

populations étaient donc classées, et les préférences de l'administration coloniale s'imposaient ainsi par la suite[179].

Comme l'explique Christian Roche[180], la fin du XIXième siècle a été marquée par la délimitation entre les possessions françaises et britanniques dans la région. Entre 1880 et 1889 la France et la Grande Bretagne partagent les territoires entre les fleuves Gambie et Casamance. On cherche à convaincre les chefs locaux à passer sous l'influence d'une ou de l'autre puissance coloniale. Pour les Français, la présence anglaise en Gambie faisait obstacle. Le fleuve Gambie était une voie favorable pour accéder aux territoires intérieurs. De plus, l'enclave anglaise gênait la communication de la Casamance avec le reste de la colonie du Sénégal. Les gouverneurs du Sénégal insistaient que les autorités métropolitains négocient avec les Anglais l'échange de la Gambie. Mais les commerçants britanniques en Gambie se sont opposés à ce projet et ont exigé la délimitation des frontières entre les territoires françaises et britanniques dans la région. Le 10 août 1889, la France et la Grande Bretagne ont signé un accord qui prévoyait de céder à la Grande-Bretagne une zone de 10 kilomètres de chaque côté du fleuve Gambie entre la côte et le site de Yarbatenda. Les deux gouvernements devraient créer les commissions pour tracer sur les lieux la frontière entre les possessions françaises et anglaises. Les commissions ont commencé leur travail en 1891. La première mission de 1891 a rencontré des problèmes liés à l'opposition des territoires indépendants et leurs chefs. La deuxième mission a été formée en 1896. La frontière ne devrait pas être située à moins de 10 km du bord de fleuve, ce qui était difficile à réaliser puisque le fleuve était courbé et formait des boucles. La commission a pu trouver une solution pour délimiter la frontière. La troisième mission a été effectuée en 1899. Le 8 avril 1904, un nouvel accord a été signé entre la France et la Grande Bretagne. La frontière a été déplacée à 8 km de Yarbatenda, ce qui assurait à l'administration française l'accès au fleuve Gambie.

En 1892, la Compagnie Française de l'Afrique Occidentale s'installe à Ziguinchor. On commence à développer le commerce des produits locaux, tels que la cire et le cuir, mais

[179] Pour une explication détaillée de la construction ethnique au Sénégal à l'époque coloniale, voir Glasman J. Le Sénégal imaginé. Évolution d'une classification ethnique de 1816 aux années 1920, *Afrique & histoire* №2, 2004, p.112-115.

[180]Pour un développement historique détaillé voir Roche Ch. *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985, pp. 222-229.

aussi le caoutchouc. En 1907, la région subit une nouvelle division administrative : elle se compose désormais de la Haute Casamance avec le chef-lieu à Sédhiou et de la Basse Casamance avec le chef-lieu à Ziguinchor. En 1908 Ziguinchor devient la capitale de toute la Casamance.

Les habitants de la Casamance ont été recrutés pour les combats lors de la Première Guerre Mondiale. Les 112 hommes de la 17ième compagnie de Bignona ont été tués sur le front Nord.

Après la guerre, la Casamance reprend son développement. Le problème le plus urgent est celui de l'infrastructure, puisque la voie la plus utilisée pour les déplacements dans la région reste la voie fluviale. Pour faciliter le déplacement des militaires de leurs postes à la périphérie au chef-lieu et pour favoriser la production de l'arachide, on a construit des routes qui relient Kamobeul à Ziguinchor, Bignona à Diouloulou, Bignona à Tobor, Kolda à Marsassoum, Ziguinchor à Bignona et Sédhiou (à partir de 1922). Les lignes téléphoniques relient Ziguinchor à Dakar. En 1927, le quartier européen de Ziguinchor est électrifié.

Pendant la Deuxième Guerre Mondiale, la Casamance a souffert de nouveaux recrutements militaires, de la baisse du commerce qui provoque des révoltes et l'exode rural. Avec la fin de la guerre, le développement économique reprend son cours[181].

Dans les années d'après-guerre, le Sénégal acquiert progressivement son indépendance. En 1946, le Sénégal se voit accorder le statut de territoire d'Outre-Mer. En 1958, le Sénégal fait partie de la Communauté française en tant que république. En 1959, il se réunit avec le Soudan français (le Mali actuel) dans le cadre de la Fédération du Mali. Enfin, après la dissolution de cette entité, le Sénégal accède à l'indépendance en 1960 avec Léopold Sédar Senghor à sa tête.

À partir du début des années 1980 la région de Casamance est déstabilisée par le conflit entre les forces indépendantistes et les forces gouvernementales. De nombreuses tentatives de la résolution du conflit ont été entreprises tant par les dirigeants étatiques que par les acteurs de la société civile. À ce jour, on n'a pas réussi à retrouver la « paix définitive », bien que l'état actuel du conflit puisse être défini comme celui de basse tension.

[181] Trincaz P.-X. *Colonisation et régionalisme. Ziguinchor en Casamance,* Paris, Orstom, 1984, pp. 49-54.

2. Islamisation et christianisation

Il convient de rappeler brièvement le positionnement des populations dont il est question dans cette thèse par rapport à l'islam et au christianisme. Ce volet n'occupera peut-être qu'une place réduite dans notre travail, mais il est tout de même indispensable pour la mise en contexte de l'objet de notre recherche. Nous n'allons pas nous arrêter dans ce paragraphe sur les problématiques des pratiques rituelles et systèmes religieux dits « traditionnels », puisqu'on y reviendra dans notre développement.

Les premiers villages musulmans commencent à apparaitre en Moyenne Casamance au XVIIème siècle. Au milieu du XIXème siècle, la présence de l'islam est massive et définitive.

L'islamisation commence avec l'arrivée de la migration mandingue, suite à l'expansion de l'empire du Mali et des royaumes mandingues. Aly Dramé[182] résume l'apport des Mandinka en Casamance en l'introduction du système social hiérarchisé, du pouvoir centralisé et de l'Islam.

À la différence des Joola et des Balantes (qui n'approuvaient pas notamment les mariages de leurs femmes obligées de se convertir à l'Islam avec les Manding,), les Baïnunks semblaient être plus souples quant à la coopération et cohabitation avec les Manding[183]. Les migrants musulmans représentaient en soi un certain prestige : ils étaient sollicités pour leur savoir islamique, les divinations, la production des talismans, etc., mais aussi en tant que source de l'aisance économique. Pour Aly Dramé, ce sont les intermariages qui on joué un rôle crucial dans la propagation de l'Islam.

En outre, la position géographique (les bras de mer, les mangroves qui assurent l'accessibilité réduite de la région) protégeait les populations de la Basse Casamance, et notamment les Joola de l'influence des Manding.

[182] Dramé A. The Early Development of Islam in Precolonial Middle Casamance *in* Diouf M., Leichtman L. (ed.) *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Feminity*. New York, Palgrave MacMillan, 2009, p. 170-171.

[183] Cette souplesse serait notamment responsable de leur dissolution partielle sous l'identité joola, mandinka ou balante, voir *Id*.

La diffusion de l'Islam dans la région est souvent liée avec le commerce de longue distance[184] qui représente un facteur important avec l'essor en XVIII siècle des états islamiques au Fouta Tooro et Fouta Jalon et les *djihads* du XIX siècle[185]. Dans ce processus, le rôle des commerçants et intellectuels musulmans était remarquable. Installés avant tout en tant que hôtes accueillant les commerçants en déplacement, ces personnages assuraient les fonctions de connaisseurs de l'Islam, d'enseignants, de marabouts, c'est eux qui étaient chargés de tisser les liens avec la société d'accueil.

En présentant la situation en Basse Casamance en particulier, Robert Baum[186] donne des exemples très pertinents pour illustrer l'interaction de l'Islam avec les Joola de cette partie de la région. L'auteur démontre que le développement du commerce a nécessité le recrutement massif par les comptoirs des Luso-Africains, des Mandinka et des Wolofs pour participer aux activités commerciales avec les Joola. C'est ainsi que le pays Esulalu (se trouvant dans l'embouchure du fleuve Casamance) voit s'installer de nouveaux voisins musulmans qui ont fondé ce que Baum appelle « stranger villages » : Djeromait (fondé par les commerçants sereer, wolof et mandinka), Loudia-Ouloff (fondé par les commerçants wolof), Sam Sam (fondé par les Toukouleurs), Efissao (fondé par les musulmans originaires de Loudia-Ouloff). Les musulmans installés dans ces villages établissaient des relations matrimoniales avec les femmes joola. Cela sous-entendait que ces femmes étaient converties à l'Islam[187]. D'après R. Baum, le seul intérêt que la religion musulmane suscitait chez les populations joola locales était lié avec les activités maraboutiques des « étrangers », notamment la confection des gri-gris protecteurs. Certains villages autorisaient l'installation des autels joola et même toléraient la participation des musulmans dans certaines cérémonies joola telles que l'initiation masculine, d'autres (Loudia-Ouloff) s'y opposaient.

---

[184]Voir Searing J.F. *West African Slavery and Atlantic Commerce : The Senegal River Valley, 1700-1860*. Cambridge University Press, 1993, pp. 90-92, et pour une analyse plus approfondie voir Wilks I. The Juula and the Expansion of Islam into the Forest *in* Levtzion N., Pouwels R. L. *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, pp. 93-117.

[185] Pour plus d'informations sur les *djihads* en Afrique de l'Ouest, voir Robinson D. Revolutions in the Western Sudan *in* Levtzion N., Pouwels R. L. *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, pp. 131-152.

[186] Voir Baum R. M. Shrines of the Slave Trade. *Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, Oxford University Press, 1999, pp. 150-153.

[187] Notons à ce propos le rôle important qu'Aly Dramé attribue aux mariages intercommunautaires dans l'islamisation.

Francis Snyder note que l'islamisation des Joola s'effectue à la fin du XIXème siècle et passe d'une part par l'offensive de Fodé Kaba et d'autre part d'une manière pacifique dans l'époque coloniale. L'islamisation des Joola par les populations musulmanes qui ne seraient pas d'origine mandingue surviendrait entre 1925 et 1935[188].

Si l'implantation de l'Islam concerne avant tout les Mandinka, et en moindre mesure les Joola, la question de la présence du christianisme en Casamance est actuelle plutôt pour les populations Joola.

Jean-Baptiste Manga distingue dans sa thèse deux vagues de la pénétration de la religion chrétienne en Casamance : « le christianisme des comptoirs commerciaux » et « le christianisme de colonie ». Ces deux étapes suivent en effet le courant de l'histoire de la région[189].

Le christianisme des comptoirs commerciaux est fortement lié à la présence portugaise dans la région. Ses fondements portaient l'empreinte des Jésuites et des Capucins, ainsi que des religions dites traditionnelles (mais aussi le recours aux pratiques médicinales, les amulettes musulmans, etc.) et du judaïsme. Le christianisme devient, à cette étape, un important marqueur de l'identité portugaise ou luso-africaine. Pourtant, on à cette époque on constatait le manque d'institutionnalisation chrétienne : dépendant hiérarchiquement du Cap-Vert, les chrétiens luso-africains de la Casamance manquaient de clergé et des lieux de culte[190].

La présence catholique s'officialise avec la création du vicariat des deux Guinées en 1842 et le rattachement au vicariat de la Sénégambie en 1847. L'arrivée des missionnaires provoque l'interférence avec le christianisme à l'influence portugaise déjà existent sur le terrain, les adeptes de ce dernier étant considérés comme non-instruits. Ainsi, le christianisme de colonie est surtout lié aux activités des missionnaires français qui participent à la promotion de la religion chrétienne depuis les comptoirs français de

[188]Snyder F. G. L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal), thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 19.

[189]Manga J.-B. V. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal).* Thèse de doctorat. EHESS, 2015, pp. 240-.

[190]Robert Baum ajoute, à ce propos, que les mariages étaient souvent célébrés selon le rite local, en l'absence du clergé compétent. Voir : Baum R. M. Shrines of the Slave Trade. *Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, Oxford University Press, 1999, pp. 133-135.

Carabane et Sédhiou (une mission a été ouverte en 1876 à Sédhiou et en 1880 à Carabane). Cette période est marquée par les activités des Pères du Saint-Esprit, ainsi que par le rôle croissant du clergé local.

Après la cession aux français du comptoir de Ziguinchor, cette ville (préalablement centre du christianisme luso-africain) devient progressivement un centre catholique français. Les missionnaires recherchent des adeptes non seulement parmi les chrétiens luso-africains, mais aussi chez les populations au Nord de Ziguinchor (où ils trouvent de la concurrence vis-à-vis de l'implantation de l'Islam). La formation des catéchistes et du clergé local est devenu un objectif premier du fonctionnement des missions. À Ziguinchor, dans le Fogny et à Oussouye leur travail a fait preuve d'efficacité.

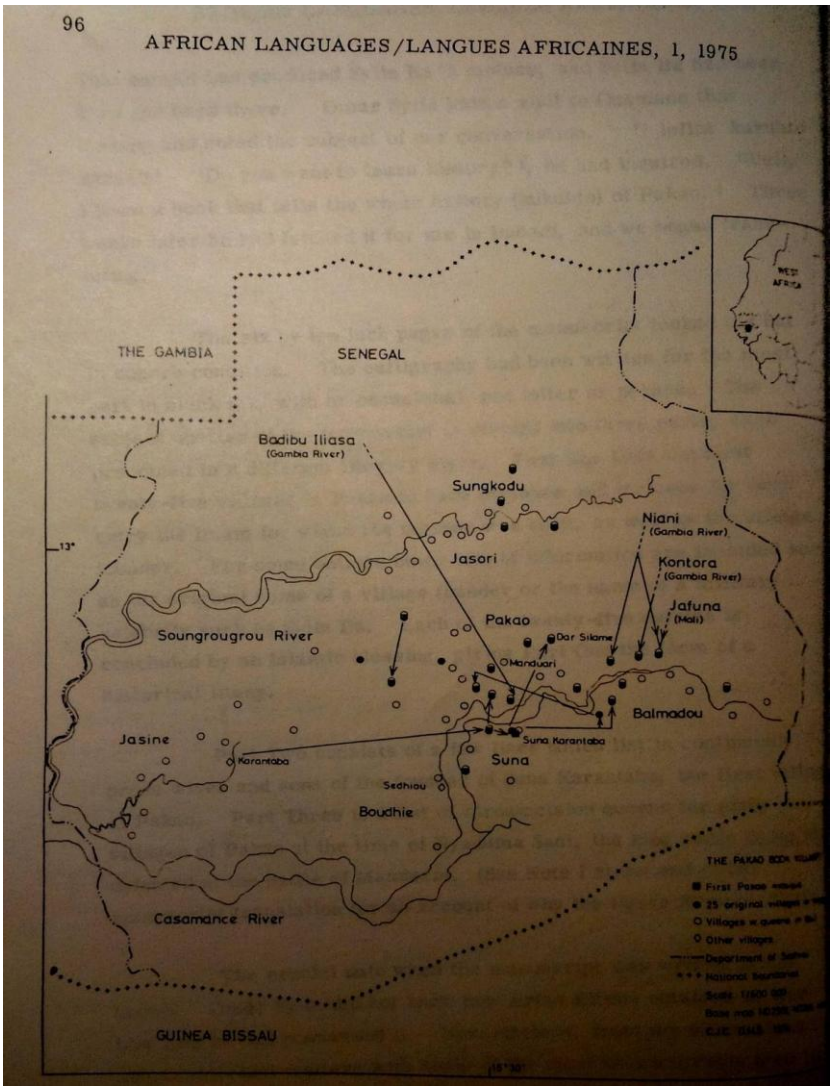
Si les religions monothéistes se sont répandues en Casamance depuis un temps relativement long, leur implantation effective dans la vie sociale reste en constante interaction avec les religions dites traditionnelles. Ce constat serait évidemment plus pertinent pour le cas des Joola, les Mandinka étant majoritairement fort islamisés.

3. Repères ethnographiques

Pakao

La région historique de Pakao, bien qu'elle soit bien connue, n'a pas de place sur la carte du Sénégal actuel. Elle fait, en effet, partie de la région de Sédhiou et comprend 64 villages[191]. Ce pays faisait partie, précédemment, des royaumes mandinka de la Sénégambie.

[191]Schaffer M. « Pakao book. An introduction to Pakao expansion and social structure by virtue of an indigenous manuscript ». *African languages* n° 2 (1976): p. 32-59.



2. Carte du Pakao, d'après Schaffer M. "Pakao book. An introduction to Pakao expansion and social structure by virtue of an indigenous manuscript". African languages n° 2 (1976), p. 96.

Le « centre » du pays de Pakao est formé par les trois villages : Dar Silamé, Mankono Ba et Soumboundou. Dans la pensée populaire, ils représentent le foyer composé de trois pierres.

Il parait que l'islamisation de ce territoire s'était produite assez tôt et d'une manière assez profonde. Le Pakao est réputé d'être un centre de culture islamique ainsi que lieu de pèlerinage. Matt Schaffer cite à ce propos les données de Weil et Hecquard qui prouvent que les mosquées mandinka les plus anciennes se trouvent à Pakao[192]. En 1843-1844, le

[192] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 5.

Pakao avait lancé un *djihad* dans la région, et vers 1850 presque toute la population de la région était convertie. Le pays remonte ses origines à l'empire du Mali (comme c'est de coutume chez les populations mandinka).

La région vit principalement de l'agriculture, mais aussi de l'élevage. On y cultive le riz, le mil, le maïs, les arachides. La culture du riz est un travail exclusivement féminin. Les femmes cultivent également des légumes qu'elles utilisent pour la préparation des sauces ou dont elles font un petit commerce entre voisines. Les femmes participent à l'élevage des poules. Les hommes s'occupent de la culture du mil, de l'arachide et du maïs, mais aussi de tous les travaux d'élevage[193].

Quelques principes de l'organisation sociale

La société mandinka est hiérarchisée. Cela sous-entend qu'elle est organisée en plusieurs groupes ayant une place ou une fonction spécifique dans la hiérarchie sociale. Ces principes se reflètent, bien évidemment, dans les relations à plaisanterie dont il est question dans ce travail. Ainsi, nous allons présenter brièvement quelques groupes-clés et les notions que nous mobiliserons dans la suite de notre développement. Alice Bellagamba note, en ce sens, que dans la représentation des Manding, des Peuls, des Sarakolés, des Wolofs la société est fondée sur le principe de différence et de hiérarchie : un homme est plus qu'une femme, un homme noble est plus qu'un homme de caste, un homme de caste est plus qu'un esclave, un vieux est plus qu'un jeune, un ancien habitant est plus qu'un nouveau-arrivé[194].

Dans la société mandinka, chaque personne a, dès sa naissance, une position bien précise dans la structure sociale. Cette position détermine souvent les choix matrimoniaux, le métier, la situation de la personne dans la société. On distingue donc trois groupes : les hommes libres ou nobles, les hommes de caste et les esclaves.

Aujourd'hui on a tendance à observer la diminution progressive de l'importance de l'origine sociale qui cède sa place à la mise en valeur de l'aisance financière. Néanmoins, on constate toujours leur prégnance et le fort attachement des populations aux institutions sociales qui s'articulent notamment lors des cérémonies. C'est en ce moment-là que les

[193]Voir Ogorodnikova D. Ethnographie de l'alimentation des Mandinka de la Sénégambie. Mémoire de Master, Saint-Pétérsbourg, Université d'Etat de Saint-Pétérsbourg, 2009.

[194] Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, l'Harmattan, 2002, p. 80.

différences entre les groupes sont ressenties, et on peut se rendre compte des positions que chaque groupe occupe dans la société. Ainsi, pendant les fêtes, les griots chantent, jouent de la musique, font des louanges. Les hommes de caste et les descendants des esclaves tuent et partagent les animaux. Leurs femmes préparent la nourriture[195].

«Nobles/libres» (*fóro*)

Le groupe qui est habituellement appelé « nobles » ou « libres » est celui qui occupe la position la plus élevée dans la hiérarchie sociale. Les activités traditionnellement rattachées à ce groupe sont l'agriculture et l'élevage. Les hommes nobles ont le droit d'accès prioritaire au pouvoir. Ils n'y arrivent pas tous, mais en principe c'est eux seuls qui peuvent y prétendre[196]. Ce groupe réunit en soi la majorité de la population.

Hommes de caste *(ñàmaala)*

Ce groupe est composé des castes qui représentent des groupes endogames de spécialisation professionnelle. Cette division n'est en aucun cas spécifique pour les sociétés mandingues : on trouve les castes également chez leurs voisins – notamment les Wolofs et les Peuls.

Il existe trois castes principales : les griots, les forgerons et les cordonniers. En fonction des sociétés, les autres groupes peuvent s'y ajouter, par exemple, les tisserands, ou les pêcheurs.

Dans les ouvrages anthropologiques, on a tendance à affirmer que dans la hiérarchie sociale, les hommes de caste occupent une position intermédiaire entre les « nobles/libres » et les « esclaves ». De plus, entre les différentes castes il existe aussi des rapports hiérarchiques.

Cette hiérarchie est souvent formée par les arguments subjectifs : le statut du premier installé dans la région, celui du nouvel arrivé, *etc*. Selon Tal Tamari, le plus souvent ce sont les griots et les forgerons qui occupent une place plus privilégiée dans la hiérarchie sociale par rapport aux autres castes. Certaines familles des griots se croient occuper une meilleure position hiérarchique par rapport aux familles nobles auxquelles elles sont

[195]Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, l'Harmattan, 2002, p. 79.

[196] Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 13.

rattachées. Cela serait lié au sentiment de prestige que les griots auraient gagné dès le début des recherches européennes notamment consacrées à la tradition orale[197].

Les gens de caste ont le droit de manipuler les substances sacrées : la parole, le fer, l'argile, les peaux[198]. Plusieurs personnes d'origine de caste n'exercent pas le métier prescrit pour leur groupe par la tradition en optant pour l'agriculture et le commerce. Par contre, les « nobles » ne peuvent en aucun cas travailler le fer ou le cuir, qui sont les matières dont la manipulation est réservée aux hommes de caste. On considère, en effet, que le travail avec ces matières ferait perdre aux « nobles » leur statut et les rendrait égaux aux personnes d'origine de caste[199]. De plus, avant, les gens de caste n'avaient pas le droit de porter les armes. Les griots accompagnaient le chef au champ de bataille, mais ne participaient pas aux combats.

Les gens de caste, tout comme les « nobles » peuvent participer aux activités des sociétés de chasseurs. De plus, ils participent aux réunions des jeunes hommes et des jeunes filles au niveau du village. Pourtant, ils ne peuvent pas y occuper une position de *leader* (sauf les villages à la majorité de la population de caste). Dans les réunions des jeunes ils jouent le même rôle que leurs parents à l'échelle du village. Notamment, les jeunes griots servent d'intermédiaires pour les communications avec les ainés.

Tal Tamari explique, concernant la propriété, que les hommes de caste ont les mêmes droits que les « nobles ». Ils possèdent des terres, des constructions, des marchandises, le bétail, des esclaves[200].

Un principe substantiel qui distingue les castes est celui de l'endogamie. En effet, ces groupes ont un grand nombre de règles et restrictions touchant au domaine matrimonial. Concrètement, les personnes de caste ne peuvent pas se marier (voire avoir des relations sexuelles) avec les « nobles », mais aussi avec les personnes appartenant à une caste

197 Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 41.

198 Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, l'Harmattan, 2002, p.84.

199 Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 42.

200 Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 43.

différente de la sienne. On croit que le non-respect de cette règle est sanctionné par une maladie ou même la mort des protagonistes.

Pourtant, certains ouvrages nous confirment qu'il existe des exceptions à cette règle. Notamment, d'après Ed Van Hoven, dans le royaume de Wuli, la veille de son intronisation, le roi devrait passer la nuit avec une femme originaire de la caste des cordonniers[201].

Isabelle Leymarie-Ortiz démontre que les mariages entre les membres des différentes catégories sociales d'une même population sont plus rares que les mariages interethniques des personnes issues de la même catégorie sociale. « As a result, alliance networks tend to spread horizontally and cross-culturally, rather than vertically »[202].

Du point de vue formel, les hommes de caste ne peuvent pas accéder au pouvoir puisqu'ils ne doivent pas, en principe, gouverner les «nobles». Par contre, les griots pouvaient être conseillers du chef et avoir une grande influence politique. Un homme de caste ne peut devenir chef du village que si tous les habitants de village sont les gens de caste et leurs «esclaves». Cette idée est d'ailleurs confirmée par Matt Schaffer qui retient de son expérience de terrain à Pakao que « in any noble village, however, only nobles may become chief or *imam* ; members of the other two castes[203] are ineligible »[204] (notons par ailleurs l'adoption du même principe pour le pouvoir religieux). Pourtant, force est de constater que l'on retrouve également des exemples contradictoires. Notamment, lors de notre recherche de terrain en 2007 dans le village de Samakoung[205] le chef du village en question était Ibrahima Saajo. La famille Saajo, d'après nos informations, est la famille des forgerons, tandis que la majorité de la population de Samakoung est d'origine « noble ».

---

201 Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi: la formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*, Leyden, Research School CNWS, 1995, p. 26.

202 Leymarie-Ortiz I. The Griots of Senegal and Change. *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l 'Oriente*, Anno 34, No. 3 (SETTEMBRE 1979), pp. 183-197, consulté en ligne http://www.jstor.org/stable/40759177.

203 Il est important de préciser, à ce propos, que Matt Schaffer, dans son ouvrage cité dans ce chapitre (p. 62), réunit sous le nom de « caste » toutes les catégories sociales : les nobles, les artisans-chanteurs de louanges et les esclaves. Cette vision se diverge avec la division que nous adoptons ici : les libres/nobles, les castes, les esclaves.

204 Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 62.

205 Samakoung se trouve en effet dans la même région que le terrain de Matt Schaeffer des années 1970.

Le statut des personnes de caste est strictement défini dès leur naissance et ne peut pas changer sous l'influence des circonstances. Plus précisément, les hommes de caste ne peuvent pas devenir esclaves. En cas d'une défaite militaire, les captifs de caste avaient le choix : soit de rester chez les vainqueurs en gardant leur statut initial, soit de retourner chez eux[206]. Tal Tamari mentionne les cas où les captifs de guerre «nobles» faisaient semblant d'appartenir à une caste pour éviter l'esclavage[207].

Il est particulièrement important de souligner le rôle des gens de caste, notamment des forgerons et des griots, dans la résolution des conflits et des disputes. En effet, les personnes issues de ces catégories sociales sont supposées avoir les capacités et le statut particuliers pour agir avec efficacité en tant qu'intermédiaires lors de divers différends.

Dans les sociétés musulmanes les gens de castes peuvent faire des études religieuses, cependant ils n'atteignent pas souvent le sommet de l'hiérarchie musulmane. Il existe parmi les écoles coraniques celles qui admettent les élèves des familles de caste, celles qui les refusent, mais aussi celles où les élèves et les professeurs sont d'origine de caste. Il arrivait que les élèves d'origine «noble» refusent de faire leurs études coraniques auprès du professeur de caste. Quel que soit le rapport entre l'origine de caste et l'accès à la carrière religieuse et l'éducation coranique, l'entrée à la mosquée et la participation aux fêtes religieuses est ouverte à tous les croyants indépendamment de leur catégorie socioprofessionnelle[208].

La catégorie sociale intervient souvent dans les règles de résidence au niveau du village. Selon les données de Matt Schaffer qui concernent plusieurs villages de Pakao, on y trouve des villages entièrement « nobles » (Karantaba et Mankono Ba) où, au moment de son enquête, il n'y avait aucune famille de caste, les villages « nobles » où il y a au moins une famille de caste, des villages « mixtes » et des villages fondés, gouvernés et habités par une majorité d'origine de caste[209]. En plus, les schémas des villages fournis par l'auteur nous

---

206 Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 147.

207 Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 47.

208 Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 50.

209 Voir, en ce sens, Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp. 62-67.

démontrent le fait que les hommes de caste forment leurs quartiers qui se trouvent souvent en périphérie du village[210].

Chez les Mandinka de Pakao, comme l'explique Matt Schaffer[211], il est une importante figure féminine de caste[212] qui intervient lors des cérémonies liées aux grandes étapes de la vie de la personne : la naissance, l'initiation, le mariage, la mort, et, pour résumer, contrôle l'appareil rituel féminin au niveau du village. Il s'agit de *mùsomansa*[213], le terme que Schaffer traduit par « queen » (reine) ou « circumcision queen » (reine de la circoncision). D'après l'auteur, elle est souvent l'épouse du chef de la circoncision. Puisque c'est un forgeron qui est dans la majorité des cas responsable de l'initiation masculine, on peut en déduire que sa femme a aussi beaucoup de chances d'être originaire de la caste des forgerons. Elle est élue par l'assemblée des femmes du village et son statut est confirmé après l'organisation et la tenue de sa première initiation féminine.

Plus concrètement, *mùsomansa* s'occupe de l'organisation de l'initiation féminine et souvent de l'excision elle-même. Elle remplit également les fonctions de sage-femme et consulte les femmes aux sujets relatifs à la santé et les enfants. Elle participe au rite funéraire en lavant le corps et les vêtements du défunt. C'est elle qui accompagne la jeune mariée dans la chambre nuptiale. En outre, cette femme doit faire partie de « *dembajasa* »[214], l'organisation rituelle féminine dont l'objectif est de remédier à l'infertilité ou mortalité infantile.

Nous allons poursuivre notre développement par une brève présentation de quelques caractéristiques clés de chaque catégorie sociale.

---

210 Voir les schémas des villages Karantaba, Soumboundou, Dar Silamé, Mankono Ba (Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 46-49).

211 Voir, pour plus d'informations, Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp. 58-62.

212 L'auteur note tout de même que bien que la grande majorité des *mùsomansa* appartienne aux castes, il lui est arrivé de rencontrer sur le terrain les informations sur l'existence des femmes esclaves et « nobles » dans cette catégorie.

213 Il s'agit bien de « femme-chef », la « femme du chef » devient *mànsa musoo*.

214 Cela correspond, en principe, au rituel *kañalen* chez les Joola. Dans le « Lexique mandinka-français » de Denis Creissels on trouve, par ailleurs, le mot *káñáleŋ* : « femme qui a des problèmes d'enfants et qui se comporte de façon particulière pour conjurer le mauvais sort ». Pour l'analyse détaillée du phénomène de *kañalen*, voir : Journet-Diallo O. La quête de l'enfant : représentation de la maternité, rituels de stérilité dans la société diola de basse-Casamance. *Journal de la Société des africanistes*, vol. 51, 1981, pp. 97-115.

Forgerons (*nùmu*)

Ce groupe réunit en son sein les personnes dont le métier traditionnel est lié avec la manipulation du fer et du feu. Les hommes de cette caste sont forgerons, les femmes – potières. Au cours de son travail, le forgeron est aidé par les autres forgerons ou esclaves. Mais c'est toujours le forgeron qui effectue les tâches les plus difficiles et importantes. Les forgerons produisent et réparent tout le matériel agricole utilisé dans le village, et aussi les armes. Certains forgerons travaillent l'or, l'argent et le cuivre, et se spécialisent ainsi en production de bijoux. Les forgerons travaillent également le bois et participent à la production des masques et autres objets rituels ainsi que de pirogues.

Les personnes issues de cette caste jouent un rôle indéniable dans les activités initiatiques. C'est elles qui sont responsables de l'organisation et du déroulement de la circoncision des garçons et l'excision des filles.

Matt Schaffer explique que l'esprit d'honnêteté attribué aux forgerons leur permet de jouer un rôle important dans les activités de médiation. Pour cette même raison ce sont eux qui sont chargés de la distribution des noix de cola et de la bouillie de riz lors des cérémonies et jouent le rôle du trésorier dans les associations d'agriculteurs.

Griots (*jàli*)

Ce groupe réunit les griots – les musiciens et les conservateurs de l'histoire, les « maîtres de parole ». Certains d'entre eux sont attachés aux familles des «nobles» dont ils conservent et glorifient l'histoire. Les griots agissent en tant qu'hommes de confiance et intermédiaires auprès des familles «nobles». Ils jouent le rôle clé dans les cérémonies de fiançailles et de mariage, de « baptême », de l'initiation. Les griots étaient chargés non seulement de la survie de la tradition historique de la société, mais aussi du renforcement du statut des familles « nobles » auxquelles ils étaient attachés[215].

Les griots jouent de plusieurs instruments de musique qui se distinguent par leur prestige. Le répertoire des griots est composé des épopées, des devises et des chants-louanges, des récits sur l'histoire du village, du clan, etc.

Matt Schaffer distingue, chez les griots des Mandinka de Pakao, quelques sous-groupes, notamment « *fino* » (dans le dictionnaire de Creissels : « *fìna* : griot qui récite des poèmes

[215] Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, l'Harmattan, 2002, p.85.

d'inspiration religieuse ») et « *joka* » (dans le dictionnaire de Creissels : « *jòokaa* : le fait de chanter pour animer les travaux collectifs »). Pourtant, l'auteur ne mentionne pas le mot « générique » *jàli* qu'on utilise pour parler du griot (par contre, nos informateurs mandinka n'employaient que le terme *jàli*). Les *fìna* sont surtout spécialisés en chant de louanges et chants coraniques. Marloes Janson se demande, à ce propos, s'il serait possible de distinguer les *fìna* en tant qu'un groupe à part, et non un sous-groupe des griots, compte tenu de leur rapprochement avec le savoir islamique. Dans la pensée locale, semble-t-il, les deux groupes sont bien distingués en fonction de leur spécialité et origines[216]. L'art de *jòokaa* consiste en composition de phrases rythmées chantées accompagnées de percussions. Matt Schaffer observe qu'il ne reste plus beaucoup de griots joueurs de kora ou de balafon dans les villages de Pakao. Ce constat semble être confirmé par nos observations.

Souvent la figure du griot est associée à l'idée de l'argent. En effet, le griot reçoit une récompense de la part de l'assistance de la cérémonie, du publique lors de sa présentation ou de la part de la personne à laquelle le griot s'adresse avec les louanges.

Matt Schaffer parle d'une certaine réticence vis-à-vis des griots qu'il relie en partie avec la « frivolité » que la société attache à ses activités distractives, qui sont considérées comme peu compatibles avec la piété religieuse. Nous avons remarqué sur le terrain que dans le discours « officiel » les interlocuteurs parlent avec désapprobation de la musique et de la performance en instruments de musique en se référant également à la religion. A l'époque, il n'y avait pas de griots dans le village de Samakoung, on les faisait venir des villages voisins à l'occasion des cérémonies où leur présence était nécessaire.

Cordonniers (*karankee*)

Les cordonniers travaillent le cuir et produisent les sacs, les chaussures, les amulettes et l'équipement du cheval. Selon Tal Tamari, ils peuvent aussi teindre les tissus, et dans certaines régions ils deviennent coiffeurs ou dessinateurs sur la peau. Matt Schaffer, à son tour, souligne le rôle des cordonniers dans la production des amulettes, notamment, de l'emballage en cuir qui cache le texte protecteur écrit par le marabout. En effet, plusieurs cordonniers s'associent avec un marabout qui leur fournit du travail plus ou moins stable,

[216] Janson M. Pleasing God and Pleasing the Patrons: A Portrait of a Female Finoo in the Gambia. Canadian *Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 41, No. 1, 2007, pp. 38-65. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/40380186

et eux, à leur tour, s'engagent à ne pas recopier la formule sacrée écrite par le marabout. Dans la hiérarchie sociale, la position des cordonniers semble être inférieure à celle des forgerons.

«Esclaves» (*jòŋ*)

Le groupe des « esclaves » réunit des personnes de statut servile. On considère, généralement, que cette catégorie se place en bas de la hiérarchie sociale.

Dans la langue mandinka le mot *jòŋ* («esclave») a une connotation péjorative. Selon l'étiquette mandinka, on n'emploie pas ce mot en s'adressant à une personne, sauf dans les situations des insultes rituelles dans le cadre des relations à plaisanterie. Selon Matt Schaffer, les habitants des villages mandinka préfèrent ne pas mentionner en public qui parmi les villageois sont les esclaves. D'après notre expérience, les habitants du village évitent les questions concernant les esclaves et préfèrent même de ne pas se prononcer à ce sujet.

Le groupe d' « esclaves » fait référence le plus souvent aux descendants des captifs de guerre incorporés suivant une logique spécifique à la société du vainqueur.

L'«esclave» peut implorer, mendier, se comporter d'une manière obscène. Les «esclaves» sont dépendants des hommes libres, ils reçoivent leur nom, ils ne peuvent pas être responsables d'eux-mêmes et répondre à leurs besoins. Alors, cette infériorité sociale les pousse, entre autres, à chercher à accumules les richesses. L'homme libre, à la différence d'un «esclave», ne doit pas se permettre de faire de la mendicité, se plaindre, parler à haute voix et faire le travail considéré comme « sale »[217].

Les données recueillies par Ed Van Hoven[218] dans le village du Pathiab[219] donnent un aperçu de la la situation des esclaves. Dans le royaume de Wuli, la plupart de la population était représentée par les «esclaves» (les captifs de guerre et leurs descendants). Après une défaite militaire certains captifs pouvaient être vendus aux marchés ou intégrés dans la société des vainqueurs. Dans ce cas-là ils étaient rattachés à une famille «noble» dont ils

[217] Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, l'Harmattan, 2002, p.82.

[218] Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi: la formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*, Leyden, Research School CNWS, 1995, p. 27.

[219] Pathiab est un village mandinka qui se trouve au Sénégal Oriental, dans la région de Tambacounda. Ce village remonte son histoire au royaume mandinka de Wuli qui fait partie des royaumes étudiés par Charlotte Quinn.

recevaient le nom clanique. La relation qui reliait le chef de la famille «noble» et l'«esclave» imitait le lien entre les ainés et les cadets : l'«esclave» appelait le chef de famille «père», celui-ci s'occupait de lui, ses femmes et ses enfants, payait les impôts pour lui. Tout comme les autres membres de famille, les «esclaves» travaillaient sur les champs communs. Ils avaient tout de même le droit de posséder des champs. Le chef de la famille «noble» était chargé du paiement de la dot et de l'organisation du mariage de ses jeunes frères et ses «esclaves». Au Wuli, certains «esclaves» avaient accès aux fonctions politiques et militaires importantes. Il s'agit des «esclaves du roi» (*mànsa jòŋolu* en mandinka) qui pouvaient devenir conseillers du roi ou occuper d'importants postes d'administration ou militaires.

Comme d'autres catégories sociales, les esclaves ont des restrictions quant au choix de leur partenaire matrimonial. Selon Ed Van Hoven, les «nobles» et les «esclaves» ne pouvaient pas, en principe, se marier entre eux. Pourtant, un homme «noble» pouvait prendre la quatrième femme d'origine «esclave», mais leurs enfants héritaient le statut de leur mère. Une autre source indique que tous les hommes peuvent épouser les femmes «esclaves», mais les hommes « esclaves » ne peuvent pas épouser les femmes « libres »[220]. Matt Schaffer, quant à lui, avait observé, dans les années 1970, les changements qui commençaient de pénétrer dans les règles qui gèrent le domaine matrimonial. L'auteur avait recensé quelques cas de mariages des « esclaves » avec les personnes issues des autres catégories, dont la majorité était des mariages entre un homme « noble » et une femme « esclave ». Le mariage entre une femme « noble » et un homme « esclave » est possible, selon lui, dans le cas où l'homme a l'intention d'être « libéré » par la famille à laquelle il est rattaché. « In 1966, a slave man named Keluntan Gitte wished to marry a noble girl. After protracted negotiations, he was allowed to pay his owner, Arfan Sanji Cisse, a sum of $16 (4000 CFA), called "freedom money." This is a sizable amount of money for a Pakao farmer, who considers himself lucky if he earns more than $100 annually. Arfan Sanji, the headman of Cisse hamlet, had inherited the ownership of Keluntan along with the other members of his Gitte subhamlet. To accept the freedom money, Arfan Sanji hosted a ceremonial meeting attended by the men of Dar Silame. In front of Arfan Sanji's house, Keluntan's head was shaved, and he was pronounced free by

[220] Seibert K., Sidibé B. Problems and potentials of ten villages of the URDP project area, final report, national Council for Arts and Culture, Research and documentation division, 1992, p.6. cité par Bellagamba, 2008:109

his former owner. The meeting was concluded with *dua* and the distribution of rice dough »[221].

Aujourd'hui il n'existe pas beaucoup de différences visibles entre les «nobles» et les «esclaves» dans le mode d'habillement, dans le comportement, dans leur situation financière. Mais ces deux groupes font partie système de «dons» où le rôle du donateur et du donataire sont bien définis. Dans les entretiens recueillis par Ed van Hoven au village de Pathiab, les habitants définissent ainsi les rôles de chacun d'entre eux (en mandinka): « le groupe des «nobles» est devant le groupe des «esclaves» (*fórokundaa bé jònkundaa ñáato*), « le groupe des «nobles» est situé devant le groupe des «esclaves» (*fórokundaa bé lòoriŋ jònkundaa ñáato*)[222]. Ainsi, les «nobles» sont donateurs, les «esclaves» - donataires. En plus, les relations entre les «nobles» et les «esclaves» semblent se rapprocher des relations entre l'enfant de la sœur et l'oncle maternel : les «nobles» jouent un rôle précis dans les mariages des «esclaves», notamment ils payent une partie de la dot ou fournissent une femme de la famille des «esclaves» qui est rattachée à leur famille. Les «esclaves» servent d'intermédiaires dans l'organisation du mariage des «nobles» et vice-versa[223].

Bandial

Le groupe Bandial représente un des groupes de la communauté Joola. Les recherches linguistiques démontrent que l'ensemble Joola réunit en son sein un grand nombre de langues ou dialectes qui ne sont pas toujours inter-compréhensibles. D'après la classification proposée par David Sapir[224], on distingue les dialectes suivants: foñi, casa, huluf, kuwataye, her, esulalu, bandial, diamat, calequisse, hulôn, buluf, blis/karon, bayot. Le catalogue Glottolog propose de distinguer les dialectes suivants : kasa, ejamat, kerak, karon, mlomp, kuwaataay, bandial, gusilay, fogny. Le bayot est considéré par les auteurs du catalogue comme ayant le moins de connexion avec les autres langues joola[225]. Louis-

221 Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 62.

222 Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi: la formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*, Leyden, Research School CNWS, 1995, p. 81.

223 Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi: la formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*, Leyden, Research School CNWS, 1995, p. 232.

224 Voir page web personnelle de David Sapir : http://people.virginia.edu/~ds8s/Kujamaat-Joola/

225 Pour plus de précisions, voir Hammarström H., Forkel R., Haspelmath M., Nordhoff S. 2014. *Glottolog 2.3.* Leipzig, Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology (http://glottolog.org).

Vincent Thomas, en se basant sur les critères « anthropologiques, historiques, folkloriques et linguistiques » compte 16+2 groupes joola : les Floup, les Diamat, les Diola Her, les Diola Dyiwat, les Diola de la Pointe-Saint-Georges, les Diola Brin-Séléky, et encore deux groupes apparentés – les Bayot et les Baïnounk (rive gauche du fleuve Casamance) ; les Karone, les Bliss, les Djougout, les Kalounay, les Kadiamoutay, les Narang, les Diola Kombo, les Diola Fogny, les Djiragone (rive droite du fleuve Casamance). En s'appuyant plutôt sur le critère linguistique, il ne garde que les Bliss-Karone, les Diola Fogny, les Floup, les Diamat, les Dyiwat, les Her, les Diola Pointe-Saint-Georges, les Diola Brin-Séléky, auxquels l'auteur ajoute les Baïnounk et les Bayot[226].

Le territoire Bandial s'étend sur la rive sud du fleuve Casamance, à 27 km environ de la ville de Ziguinchor et comprend 10 villages principaux (de 15 000 d'habitants environ) : Enampor (2300 habitants), Essyl, Kamobeul, Etama, Bandial, Grand Badiate, Séléky, Elubalir, Batinière 1 et 2. Du point de vue de la division administrative moderne, ils font partie de l'arrondissement de Nyassia du département de Ziguinchor, de la région de Ziguinchor. Les conditions géographiques de la région sont caractéristiques de la Basse-Casamance qui « est constituée par une suite de basses terres avec de nombreux bras de mer ou marigots affectés par la marée »[227]. Tout comme les autres groupes Joola, les principales productions agricoles des Bandial sont le riz, l'arachide, les noix de cajou, le vin de palme et le vin de cajou. La riziculture chez les différents groupes Joola n'est pas qu'une activité agricole banale assez répandue d'ailleurs chez d'autres populations de la région. Cette activité joola par excellence, est unanimement admirée depuis les premiers voyageurs aux chercheurs contemporains[228]. La pratique de la riziculture inondée demande la forte participation tant des hommes que des femmes[229]. Les activités rizicoles joola deviennent un des traits caractéristiques et distinctifs de ces populations, et portent une forte influence dans plusieurs domaines de l'organisation sociale, vie économique et pratiques religieuses. Notamment, nous verrons par la suite que c'est la recherche des

[226] Thomas L.-V. Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance. Mémoires de l'IFAN n°55, Dakar, 1958, pp. 12-13.

[227] Seck A. La Moyenne Casamance. Etude de géographie physique. *Revue de géographie alpine*, Vol. 43, n°43-4, 1955, p. 708. Consulté en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rga_0035-1121_1955_num_43_4_1198

[228] Voir, en ce sens, Pélissier P. *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Imprimerie Fabrègue, St-Yrieix-La Perche, 1966.

[229] Rappelons à ce propos que chez les Mandinka la culture du riz est réservée aux femmes.

rizières qui détermine les migrations des populations, c'est les rizières qui sont au centre de plusieurs conflits inter- et intra-villageois, la vie rituelle est subordonnée au cycle agricole, et même la puissance suprême *Emitey* n'est que la pluie tant nécessaire pour des récoltes fructueuses.

Ainsi, pour Paul Pélissier, « les Diola sont essentiellement des riziculteurs ; leur société est faite d'hommes socialement libres, parfaitement étrangers à toute organisation politique coutumière »[230]. Les Joola n'ayant pas développé en effet des entités politiques puissantes qui auraient dominé la région, à la différence des Mandinka, il semble difficile de retracer en détail les données historiques qui dépasseraient les informations sur les migrations que nous avons déjà fournies ci-dessus. Francis Snyder[231] explique, quant à la perspective historique des populations Bandial, que ces dernières faisaient partie de l'empire du Mali, et que dès son déclin, d'importants « mouvements de populations » ont lieu dans la région. Il convient de rappeler ici les deux hypothèses concernant l'origine de ces populations. La première, soutenue entre autres par Paul Pélissier, met en avant l'idée du « peuplement-refuge » : le développement du Mali et des vagues de migration du Mandé aurait conduit les populations joola à s'installer dans les territoires côtiers des mangroves et à développer leur savoir-faire rizicole. D'après la deuxième hypothèse argumentée, par exemple, par Olga Linares, ces populations seraient originaires de ces terres de mangroves (notamment le territoire entre la rive gauche du fleuve Casamance et le rio Caheu), les migrations et expansions s'effectuaient localement, et les techniques de riziculture sont plus anciennes que les adeptes de la première hypothèse ne les considèrent[232].

L'étape suivante qui attire l'attention des chercheurs en ce qui concerne les Joola est celle des grandes explorations européennes, suivie par la période de la traite et de la colonisation.

---

230 Pélissier P. *Les Diola : étude sur l'habitat des riziculteurs de Basse-Casamance*. Travaux du département de géographie n°6, Dakar, 1958, p. 4.

231 Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 11.

232 Voir, Journet-Diallo O. A propos des modes de construction du territoire en pays joola :sources écrites, traditions villageoises, et matériaux ethnographiques, *Afriques*, N°2, 2010, consulté en ligne : http://journals.openedition.org/afriques/845 ; DOI : 10.4000/afriques.845

L'implantation des Bandial dans la région s'est produite suite à des migrations de la population de courte distance. Francis Snyder[233] note parmi les raisons possibles de ces migrations les deux cas de figure. Suite à un conflit armé, le groupe des vaincus dirigé par l'homme le plus âgé se déplaçait à la recherche de nouvelles rizières. Dans le deuxième cas possible, une forte croissance de la population provoquant l'insuffisance des rizières, « les plus faibles » des habitants envoyaient une personne chercher des rizières et s'y installaient par la suite.

En effet, plusieurs déplacements de la population à l'intérieur du pays Bandial avait pour cause de nombreux conflits entre les villages et les quartiers liés à la possession et l'exploitation des rizières.

L'ancienneté des villages du pays Bandial est une question difficile à résoudre, compte tenu d'abord du manque de documentation historique et des traditions historiques locales qui prévoient que chaque village s'attribue l'ancienneté et la primauté de l'installation dans le pays. En essayant de synthétiser les versions possibles, F. Snyder soutient plutôt Essyl ou Séléky en tant que les villages les plus anciens de la région.

Mof evvi

Le pays Bandial est également connu sous le nom de *mof evvi* – « la terre du roi ». Cette notion définit les pays Bandial en tant qu'unité « spatio-résidentielle », selon l'expression de Francis Snyder.

Il est important de retenir, à ce propos, l'existence de la figure *d'evvi* (le mot qu'on a tendance de traduire comme « roi », ce qui reflète mal, en effet, les caractéristiques et les fonctions de ce personnage[234]). Il s'agirait plutôt d'un « roi sacré » dont les fonctions ne se limitent qu'au domaine religieux et rituel et qui, à la différence des chefs de villages (*àlkali*) mandinka n'a aucun pouvoir politique ou administratif. Si, chez les Mandinka, *àlkali* est doté non seulement d'un pouvoir « traditionnel », mais aussi du pouvoir administratif concret (service d'état-civil : enregistrement des naissances et des décès, service des impôts, *etc*.), chez les Bandial, le « roi » n'assume aucune responsabilité

233 Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 46.

234 Francis Snyder note, à ce propos, que « le mot 'roi' ne sert qu'à suggérer très grossièrement son importance » (p. 56). Voir, en ce sens, notre chapitre sur les langues.

politique ; toutes les questions relatives à la gestion du village sont réglées par le « chef du village », fonctionnaire d'état, élu par la population en fonction de ses qualités d'administrateur. Notons par ailleurs que le chef du village joola est tout de même censé être une référence quant à l'histoire du village, par exemple, mais son rôle extérieur est visible, surtout si on le compare avec la figure de *àlkali.*

Lors de notre travail dans le pays Bandial, le poste *d'evvi* était vacant depuis plusieurs années. Le roi devant être indiqué, ou choisi par les instances au sein du lignage « royal », la population villageoise reste en attente de leur décision. Malgré l'absence actuelle du « roi », son autel est continuellement servi par son détenteur lequel n'a pas, cependant, le statut *d'evvi.*

Le dernier « roi » du Bandial était Affilejo Manga, décédé en 1968. Les habitants gardent précieusement la mémoire du feu chef rituel. Il nous a été indiqué que les « rois », étaient toujours choisis parmi les hommes de la famille Manga (famille des fondateurs du village dont le nom porte la majorité de la population d'Enampor[235]). Pourtant Constant Vanden Berghen note, à ce propos, que le roi est fourni alternativement soit par la famille Manga d'Enampor, soit par la famille Sagna d'Essyl[236]. Si on retient donc que le dernier *evvi* était Affilejo Manga d'Enampor, et celui d'avant Sibaye Sondo d'Essyl[237], ce mode de fonctionnement de rotation des familles fournisseurs du « roi » semble être confirmé.

Les indices pouvant indiquer le nouveau *evvi* sont connus par la majorité de la population. En effet, le futur « roi » ne sera pas mouillé lorsqu'il marche sous la pluie, l'eau qu'il boit se transformera en vin.

La fonction principale rituelle du « roi » est la gestion des pluies tant nécessaires pour la bonne marche de la riziculture. En plus, *l'evvi* doit « préserver l'intégrité sacrale et la pureté de mof *evvi »*[238]. Enfin, le « roi » est chargé de la redistribution symbolique du riz.

---

235 Les problématiques liées aux clans et noms claniques seront traitées ultérieurement.

236 Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 180.

237 Manga J.-B. V. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal).* Thèse de doctorat. EHESS, 2015, p. 307.

238 Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 120.

Il subit, en outre, de nombreuses restrictions qui relèvent du domaine notamment de la vie quotidienne. Ainsi, on ne doit pas voir le « roi » dormir, manger et boire ; on ne peut pas s'approcher de lui ni le toucher ; le roi ne doit pas entrer à l'intérieur des maisons ; on ne peut pas voir le roi cultiver (tout son travail agricole est fait pour lui par ces co-villageois), etc. Après sa nomination, le « roi » se sépare de son épouse et de ses enfants. Il pourra tout de même se remarier, ayant droit à 6 femmes. Les épouses du « roi » ne peuvent pas se remarier dans le Bandial après sa mort. Les enfants *d'evvi* n'ont pas de privilèges particuliers liés à leur statut. Ils se présentent à l'initiation avec les autres hommes du village. Puisque la transmission de la « royauté » n'est pas généalogique, les fils d*'evvi* ne pourront pas devenir *evvi* après la mort de leur père. Pourtant, d'après Constant Vanden Berghen, ils jouent un rôle particulier dans la procédure de la dénomination du nouvel *evvi*[239].

Le roi vit dans un certain isolement, dans la maison qui lui est construite dans le bois sacré, à l'écart de la maison de son prédécesseur.

Le « roi » se distingue par la possession de symboles particuliers qui marquent son statut : le banc, le balai et le bonnet rouge, mais aussi le bol et la cuillère qu'il utilise pour manger, et le *gauut*, le récipient cérémoniel pour les libations rituelles de vin de palme. À part son bonnet rouge, le « roi » porte un pagne indigo autour de la taille et un autre sur ses épaules.

L'evvi est assisté, selon les informations de L.-V. Thomas et C. Vanden Berghen, par un détenteur des autels qui remplit la fonction de surveillant et conseiller, mais aussi est le seul à avoir le droit de raser la tête du « roi ».

[239] Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 186.

3. *Fiñir*, autel du roi. Sénégal, Enampor, 2014.

Le mot *mof* (terre), à son tour, renvoie plus concrètement à l'idée de la limite. Ainsi, si l'on revient à l'expression *mof evvi*, on se rend compte, en réunissant tous les éléments disponibles, que cette locution « exprime le fait qu'il existe une portion de terre délimitée associée à la personne et au statut *d'evvi* »[240]. On retiendra à ce propos l'existence d'un lien symbolique qui se forme entre le « roi », *evvi*, la terre, et les habitants.

Si on essaie de rétablir quelques repères historiques de *mof evvi*, on se rend compte qu'il est difficile de dater la fondation de cette entité.

Plusieurs informateurs soulignent l'existence d'une certaine division de travail entre les villages du pays Bandial, toujours en fonction du lien entre le « roi » et le territoire.

Ainsi, selon mes informations, le village de Séléky fournissait la milice du « roi » ; les habitants de Kamobeul étaient chargés des travaux agricoles au profit du roi ; ceux d'Essyl et d'Enampor construisaient la maison royale ; ceux de Bandial et Elubalir confectionnaient le plafonnage et la clôture de la maison. Constant Vanden Berghen[241],

[240] Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 56.

[241] Vanden Bergen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 181.

quant à lui, attribue aux habitants de Séléky la construction des murs et du plafonnage, les travaux de charpente à ceux du Bandial, la préparation de la paille aux habitants de Kameubeul et d'Essyl, et la confection de la toiture aux habitants d'Enampor. Quoi qu'il en soit, il est essentiel de retenir ici l'importance de la participation déclarée de chaque village à l'installation du nouvel *evvi* et de leur inscription par cet intermédiaire au sein de l'entité de *mof evvi*.

Ainsi, le premier niveau pertinent de l'organisation que l'on rencontre dans le pays Bandial est celui de *mof evvi*. C'est l'entité au sein de laquelle se reconnaissent les habitants de plusieurs villages, qui exprime leur rapport d'une part au système rituel, et de l'autre part au territoire, le fait qui nous sera particulièrement utile plus loin dans notre développement.

Organisation sociale

Si on compare les quelques informations sur l'organisation sociale des Mandinka présentées ci-dessus avec celle des Joola, on découvre une différence cruciale. En effet, les Joola n'ont pas élaboré une structure sociale hiérarchique pareille. « Il doit cependant être noté que […] les Bandial ne connaissent qu'une très faible hiérarchisation sociale »[242].

Ainsi, les Joola étant présentés comme une société acéphale, non-hiérarchisée, c'est les liens résidentiels qui sont caractéristiques pour ces sociétés, et en moindre mesure les liens parentaux. Nous retiendrons cette idée qu'il nous sera indispensable de développer plus loin, en parlant de son rapport indéniable aux thématiques liées aux relations à plaisanterie.

Bien que les besoins d'une population majoritairement agricole nécessitent la présence d'artisans au sein de la société (les forgerons pour produire et réparer les outils agricoles, par exemple), chez les Joola un métier traditionnel n'est pas rattaché à un groupe endogame. On ne naît pas artisan ou musicien, mais on peut le devenir, si on le souhaite.

Il existerait tout de même des exceptions. Notamment, il nous est arrivé d'entendre, de la part de nos informateurs, y compris les Bandial, que la famille Joola Diédhiou serait une famille de forgerons[243].

---

242 Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 362.

243 Information confirmée dans la thèse d'Etienne Smith : Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal),* Thèse de doctorat.

Louis-Vincent Thomas, quant à lui, classe également parmi les forgerons (qu'il détermine, dans le cas des Joola en termes de « pseudo-caste ») la famille Diédhiou, mais aussi la famille Lambal. Les Diédhiou sont soumis à la règle de l'exogamie, donc ne peuvent pas se marier entre eux. En plus du droit exclusif de manipuler le fer et le feu qui se transmet entre générations, les Diédhiou seraient connus pour leur capacité de soigner la lèpre (faculté absente les autres forgerons de la région, selon L.-V. Thomas). Mis à part leurs activités de forgeron, ces familles poursuivent les travaux agricoles tout comme les autres habitants des villages. Le travail de fer est « géré » par un autel spécifique qui demande des sacrifices notamment au moment de la construction d'une nouvelle forge[244].

Odile Journet-Diallo précise, en ce qui concerne la division socio-professionnelle chez les Joola : « Ainsi, dans les cas de figure où l'accès à une fonction spécialisée – telle celle de forgeron, fossoyeur, ou sculpteur de tambour – est conditionné par l'appartenance à certains segments de lignage, interviennent toujours des mécanismes électifs ou des rites d'acquisition du sanctuaire voué à cette activité qui en interdisent la transmission directe. Les autres activités artisanales ou musicales peuvent indifféremment être pratiquées par tout villageois qui s'y révèle habile »[245].

Les informations dépendent bien évidemment de l'angle de vue. Ainsi, lors de notre travail sur les noms claniques chez les Mandinka, ces derniers classaient systématiquement les noms Joola dans la structure sociale hiérarchique qui leur est propre.

En l'absence d'une structure sociale hiérarchique de type mandingue, il nous sera nécessaire de comprendre quelles sont les entités clés qui forment la société joola et quelles sont les caractéristiques qui nous permettent de distinguer cette société en tant que telle. A ce propos, nous nous adresserons à nouveau à la thèse de Francis Snyder dont nous retiendrons une description détaillée de l'organisation des Bandial.

Nous retiendrons que cette organisation s'articulera tout d'abord autour de l'appartenance à certains groupes parentaux et résidentiels.

Paris, Sciences Po, 2010, pp. 257, 313. Pourtant nous pouvons supposer que cette information serait susceptible de varier en fonction de la région et peut-être aussi de la proximité de l'influence mandingue.

244 Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Mémoires de l'IFAN n°55, Dakar, 1958, p. 39.

245 Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 49.

Le premier niveau de cette organisation est *yaŋ* (maison, à la base – une case à impluvium) qui désigne également à l'origine « soit le groupe de parenté le plus étendu à base de patrifiliation, soit le groupe de collatéraux agnatiques partageant le même patronyme et la même espèce d'animal totémique »[246]. Ce groupe réunissait notamment les personnes qui cultivent les mêmes rizières. Les femmes mariées dans cette maison font également partie de *yaŋ.* Les habitants de *yaŋ* sont appelés *buga yaŋ* (ceux de la maison).

Plusieurs *saŋ* (pluriel du *yaŋ*) forment l'unité de *fulumet* (pluriel: *ulumet*) – une concession qui réunit les collatéraux agnatiques qui remontent leur déscendance au même ancêtre. Les membres de cette unité partagent l'espace commun *gandoŋ*. Plus tard, les *ulumet* se transforment en *galol* (quartier). Ces unités se forment, selon Francis Snyder, suite à des migrations qui favorisent l'installation compacte des nouveaux arrivants n'ayant pas de lien de parenté avec les villageois présents sur place, mais aussi suite à la propagation des religions monothéistes dont les convertis fondent leurs propres quartiers, et enfin, suite à la croissance démographique tout simplement.

Plusieurs *yaŋ* forment l'entité *esuh* (le village). Les composantes du village entretiennent les relations matrimoniales, économiques et autres entre elles.

Une autre unité, formée plus récemment, est celle de *sundo-* (cette notion signifie, à l'origine, « l'intérieur d'une maison, y compris chambres, greniers et autres salles, par opposition à *fuhalab*, la cour derrière la maison, d'une part, et à *tiyaŋ*, l'entrée devant la maison, de l'autre »[247]. Ce groupe se forme au moment du mariage, quand le jeune couple quitte la maison paternelle pour fonder leur propre foyer, indépendant du père du jeune mari, et peut réunir donc l'homme avec sa femme et leurs enfants, plus d'une manière facultative un parent d'un des époux habitant avec eux.

Il est important de préciser que chez les Joola, les groupes d'appartenance ont avant tout une connotation spatiale/résidentielle, souvent avec la référence à la gestion et l'appropriation des rizières, et ensuite une connotation de parenté.

---

246 Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 54.

247 Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 58.

Le premier point est pourtant présent chez les Mandings : si l'on prend l'exemple des Bambara, le mot *dú* peut renvoyer soit à la concession, soit à la « famille », c'est-à-dire, aux habitants du *dú*.

Du point de vue de l'appartenance aux groupes de parenté, on distingue, chez les Bandial, les groupes auxquels on se rattache par la filiation patrilinéaire, ceux auxquels on se rattache par la filiation matrilinéaire, et enfin les groupes auxquels on adhère suite au mariage.

On présentera d'abord les groupes de la filiation patrilinéaire.

Le premier groupe et le *fiil* : il s'agit d'un groupe étendu patrilinéaire qui remonte à un ancêtre commun mais inconnu.

Le grand *fiil* est divisé en plusieurs entités *fiil* ou *yaŋ.* Ce n'est pas un groupe résidentiel, ses membres peuvent vivre d'une manière dispersée. Chaque *fiil* ou *yaŋ* a son propre animal double qui est hérité. C'est à ce groupe que les règles d'exogamie son imposées : on ne peut pas se marier avec une personne ayant le même double animal, donc, appartenant au même *fiil* ou *yaŋ.* Pour Francis Snyder, la fusion des deux termes était liée au développement de la riziculture. En effet, le groupe de parenté *fiil* s'est rapproché sémantiquement de *yaŋ,* qui était le terme réservé à un groupe résidentiel.

Le terme *yaŋ* en tant que groupe de parenté peut également renvoyer à la notion du lignage: comme l'explique F. Snyder, « c'est le groupe de collatéraux agnatiques y compris hommes et femmes »[248]. Les femmes mariées gardent toujours le lien avec son *yaŋ* d'origine et y appartiennent. Pour F. Snyder, ce groupe se limite à trois générations. Chaque *yaŋ,* à son tour, se compose de plusieurs *sundo*-.

Concernant les groupes matrilinéaires, on en distinguera trois.

Le premier groupe réunit les femmes de la génération du père appartenant au même *yaŋ (-liin payil).*

[248] Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 65.

Le deuxième groupe est celui d'origine de la mère, le groupe des « oncles maternels » pour lequel la personne est considérée comme « enfant de la sœur ». Le rattachement à ce groupe suppose une relation spécifique entre les protagonistes, tant dans le domaine économique et foncier que dans les interactions interpersonnelles. Cette relation est traduite par la notion de *–shil-* (commander, être responsable, avoir un pouvoir).

Le troisième groupe est celui où est mariée la sœur de la personne. C'est dont la même relation entre l' « enfant de la sœur » et « l'oncle utérin » qui s'instaure dans ce cas.

Enfin, par l'intermédiaire du mariage, la personne est rattachée au groupe dénommé *baolay*. Les Bandial ont tendance à la résidence virilocale ou néolocale. Francis Snyder souligne le fait que cette dernière appartenance sera différenciée par le sexe de l'Ego, d'où la différence des « conséquences » suivant le mariage : l'homme qui cultive les champs de son futur beau-père avant le mariage ; la femme qui quitte sa maison pour s'installer soit dans la maison parentale de son mari, soit dans la maison conjugale.

Supaŋ

Le dernier point important que nous retiendrons concernant les Joola Bandial est leur rapport aux instances appelées *supaŋ* (singulier *epaŋ*). En effet, en pays joola, tout espace sacrificiel et rituel commun englobe l'espace social : c'est la présence et la manipulation des autels et le déroulement des cycles rituels et initiatiques qui déterminent au premier chef l'organisation sociale en l'absence des catégories que l'on a l'habitude de retrouver chez les populations mandingues.

Ainsi, la vie rituelle des Joola en général et des Bandial en particulier s'articule autour des entités nommées *epaŋ* qui représentent « le centre d'insertion ou d'implantation du groupe social dans l'espace »[249]. En effet, on retrouve les entités accomplissant le même rôle dans la société chez tous les groupes Joola : on peut citer, à titre d'exemple, les *ukiin* (singulier *bákin*) chez les Kujamaat et les *sineetii* (singulier *eneetii*) chez les Foñi. Le même terme est employé pour définir l'instance ainsi que sa représentation physique. Certains *supaŋ* sont facilement reconnaissables: ils sont souvent entourés d'une clôture de forme très caractéristique ; on y retrouve les pots, cuillères de calebasse ou autre matériel de libations, les récipients de vin vides, *etc*. Ces instances assurent le lien entre le créateur et les

[249] Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 86.

hommes et ont chacune une ou plusieurs aires de juridiction qui concernent tous les domaines de la vie de l'homme et peuvent remédier aux problèmes auxquels l'homme fait face le long de sa vie. Les interactions avec les instances peuvent se faire d'une manière collective, ou individuellement. Lors des sacrifices, chaque *epaŋ* est « nourri » par les sacrifiants suivant les règles rituelles spécifiques de fonctionnement de chaque instance, mais aussi en fonction des circonstances qui exigent tel ou tel sacrifice. Ainsi, il est possible de sacrifier un bœuf, un porc, une chèvre, une poule, du riz, du vin de palme ou du vin rouge. Certains biens exigés par une instance seront interdits par une autre.

Les interactions nouées avec les *supaŋ* sont effectuées par l'intermédiaire des détenteurs des autels. Chez les Bandial, les hommes aussi bien que les femmes peuvent jouer ce rôle rituel[250].

Nous tenons à souligner le fait que la vie de chaque habitant du pays Bandial est constamment confrontée à ses rapports avec les instances qui sont gérés, ou réglés, selon un cycle sacrificiel sans cesse renouvelé. La maladie, la fertilité, la mort – tout demande un sacrifice qui réaffirme le lien d'une personne à ses *supaŋ,* et donc à son village où est enterré son placenta, où lui-même sera initié et inhumé.

Parmi les *supaŋ,* on distingue, avant tout, l'*ufuluŋ* – l'instance rattachée à *yaŋ.* C'est cette instance qui réunit le *yaŋ* en tant que groupe, qui le définit, qui est, selon F. Snyder, « le point focal de la détermination du groupe ». Par exemple, une femme en tant que membre de son *yaŋ* d'origine, bien que mariée ailleurs, doit présenter son enfant à son *ufuluŋ.* L'*ufuluŋ* est avant tout sollicité par les membres du groupe pour leurs affaires liées aux travaux agricoles. Ainsi, les sacrifices sont faits à *ufuluŋ* pour l'abondance des pluies et le succès de la récolte. Les sacrifices sont accompagnés de danses caractéristiques représentant les gestes des femmes lors des travaux agricoles dans les rizières. On peut également solliciter son *ufuluŋ* en cas de problèmes de santé ou tout autre problème survenu au sein du groupe.

[250] Les questions relatives à la division sexuelle dans le domaine de la vie rituelle chez les Kujamaat ont été analysées d'une manière exhaustive par Odile Journet-Diallo. A titre d'illustration, voir le tableau synthétique résumant cette division sexuelle ainsi que les modes d'accès à la « gestion » des sanctuaires : Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau),* Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 251.

Chaque *ufuluŋ* est doté d'un nom et un ou plusieurs surnoms. Il peut notamment être nommé d'après le prénom de son détenteur. Snyder donne l'exemple d'un *ufuluŋ* nommé *gusana* (d'après le mot –sana- « fromager ») puisque le *yaŋ* que desservait cette instance se trouvait, autrefois, à côté d'un fromager.

Un *ufuluŋ* peut également avoir des annexes : ainsi, dans le développement de Snyder on trouve l'exemple d'*ufuluŋ* royal installé dans le village de résidence d'*evvi,* et ayant son annexe dans le village où il habitait auparavant.

Un *ufuluŋ* en tant qu'autel a les mêmes traits que tout autre *eɒaŋ* : il peut se trouver à l'intérieur de la maison ; il est toujours entouré d'une clôture ou tout simplement d'un bord ; il contient un endroit prévu pour les libations et sacrifices ainsi que l'outillage prévu à ce sujet (calebasse, cuillère, poterie, *etc*.). Les sacrifices se font assez fréquemment, généralement c'est un poulet dont le sang est versé sur l'autel et le corps est consommé par la suite, du vin rouge ou vin de palme versé sur l'autel à l'aide des récipients.

Les relations entre les Mandinka et les Joola

Dans le cadre de notre comparaison, il serait opportun de dire quelques mots sur les relations qui auraient dû s'établir entre les deux populations. En analysant quelques données historiques et ethnographiques dont on dispose, il nous sera possible de tirer quelques conclusions à ce propos.

Bien que, pour la facilité de présentation et de lecture, nous ayons choisi à un certain moment, de décrire les traits de chaque population séparément, il convient de résumer brièvement quelques caractéristiques des relations entre les deux populations.

Il est bien évident que les deux populations occupent les territoires voisins, et parfois le même territoire. Nous avons eu tendance plutôt à observer la cohabitation des Mandinka et des Joola sur la rive droite de la Casamance, à Ziguinchor, mais aussi plus loin vers Bignona et dans la région de Pakao.

Les relations entre les deux populations se sont également exprimées au cours de l'histoire dans le domaine religieux. L'histoire de la pénétration de l'islam dans la région, étroitement liée, entre autres, aux Mandings, avait eu une certaine influence sur une partie de la population Joola.

Dans les villages dits mandinka (ayant la population majoritairement d'origine mandinka et se trouvant dans la zone habituellement considérée comme celle des Mandinka) il n'est pas rare aujourd'hui de trouver des familles joola. Dans ces endroits-là, la question linguistique nous apporte quelques éléments concernant la relation entre les deux populations. En effet, on y retrouve un taux très élevé de la bonne maîtrise de la langue mandinka par la population d'origine joola. Pourtant, on tient à rappeler, à ce propos, l'analyse faite par F. Lüpke et A. Storch[251] concernant les problématiques du multilinguisme au Sénégal et les enjeux du choix de la langue employée dans telle ou telle autre situation de la vie quotidienne.

Les situations d'influence réciproque se créent, bien évidemment, au cours de cohabitation physique. Ainsi, on constate des liens plus profonds entre les Mandinka et les Joola qui habitent à leurs côtés, notamment les Foñi. Il convient de préciser que ces influences nécessitent une étude beaucoup plus approfondie. On peut, à titre d'illustration, reprendre l'exemple des Joola qui auraient emprunté aux Mandinka le terme *asanawuya* (de *sànawuyaa* – relation à plaisanterie et relation entre les cousins croisés), et des Mandinka qui ont dans leur vocabulaire ainsi que dans leur pratique le rite du *káñáleŋ* (du joola *kañaleen,* rituel féminin dont il était question dans le paragraphe consacré aux hommes de caste mandinka).

Pourtant, on peut constater que l'implantation des Mandinka parmi les Joola, dans le pays majoritairement joola en Basse-Casamance, n'est pas aussi répandue. Même si on ne peut pas parler d'endogamie stricte, puisque des mariages mixtes se font tout de même de plus en plus fréquents, on se rend compte qu'il est assez inhabituel de rencontrer dans le pays Bandial une personne d'origine mandingue. Les informateurs expliquent ce fait par la présumée inaptitude des Mandingues à s'inscrire dans le cadre rituel joola, par leur incapacité à effectuer le travail rituel nécessaire et même leur réticence à ce propos. Comme il a déjà été dit, l'idée stéréotypée attribuée aux Mandinka est celle de fervents adeptes de l'Islam, mais aussi celle d'assimilateurs imposant leur culture et langue à tous

[251] Lüpke F., Storch A. *Repertoires and Choices in African Languages*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2013, p. 13-47.

sans exception. Signalons au passage un lien relativement fort que les habitants du pays Bandial maintiennent avec ceux d'Oussouye et de Youtou[252].

La pénétration des Mandings dans le pays Bandial se faisait par la voie commerciale : avec la construction des voies menant aux villages faisant partie du pays, les commerçants mandingues commencent à se faire apparaitre parmi les Joola[253].

[252] Il s'agit notamment des relations commerciales (voir Vanden Bergen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 171), mais aussi des ressemblances et interactions d'ordre structurel et religieux (voir Manga J.-B. V. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal).* Thèse de doctorat. EHESS, 2015, pp. 71, 138), et encore des liens matrimoniaux.

[253] Vanden Bergen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 171.

Chapitre 3 : Relation à plaisanterie entre les ethnies

Dans l'éventail de types des relations à plaisanterie qui existent, notamment chez les populations de l'Afrique Occidentale, on en retrouve un commun aux relations entre Bozo, Somono et Dogons, Peuls et Bambara, Peuls et Sereer, Peuls et Bozo, Soninké et Peuls, Gourmantché et Mossi, etc.

Ainsi il sera question, dans ce chapitre, des relations à plaisanterie entre ethnies. La relation à plaisanterie entre les Jóola et les Sereer serait la relation à plaisanterie connue par excellence, qu'il s'agisse de la Casamance ou des Jóola en particulier. Ce fait social a connu un essor de popularité tant locale qu'internationale à la suite de son « implication » dans la médiation du conflit séparatiste en Casamance. De nombreux recours à sa présumée fonction médiatrice ont réitéré son poids dans la société. C'est à cause de ces événements que ce type de relation à plaisanterie a suscité une attention inattendue de la part des chercheurs, en particulier en histoire et sciences politiques.

Le terme « ethnie » a connu une désaffectation à la fin des années 1980, certains chercheurs ayant cherché à repenser sa définition, notamment vis-à-vis de son application au matériel *ehtnographique* africain. Nous aurons inévitablement besoin de nous référer rapidement à cette discussion scientifique pour comprendre quel sens nous attribuerons à ce label « ethnie ».

Nous allons essayer de comprendre, tout au long de ce chapitre, les principes de ce type de relations à plaisanterie. Nous nous intéresserons, en particulier, à ce qui a contribué d'une part au développement de cette relation chez les Joola, et d'autre part, à son absence chez les Mandinka.

Nous prêterons une attention particulière aux origines de cette relation, telle qu'elles sont connues par nos informateurs, mais aussi reprises par les médias et discours politiques et de patrimonialisation.

Enfin, il sera question des particularités de l'expression de cette relation dans la vie quotidienne, dans son rapport à la vie matrimoniale ou de voisinage.

1. Controverses autour de la notion d'ethnie

La question des relations à plaisanterie entre les ethnies nous amène tout d'abord à consacrer quelques pages de ce travail à cette notion qui a été considérée à la fois comme ambigüe, et comme indispensable.

Les premières controverses liées à cette notion apparaissent, par exemple, dans l'article « Ethnie » rédigé par A. C. Taylor pour le Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie[254].

« Dans l'usage scientifique courant, le terme « ethnie » désigne un ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine taille […] », nous indique le dictionnaire en question. Le terme bien connu et utilisé en ethnologie (qui lui doit d'ailleurs son nom) a pourtant subi une déconstruction et une analyse approfondie, considéré, par moments, comme terme à connotation « colonialiste », et même non recommandé à l'emploi. A l'époque, les « ethnies », ensemble avec les « races » étaient pensées comme des formes d'organisation sociale propres aux sociétés non-européennes (ces dernières étant les seules à être dotées de « nation »).

La discussion sur la notion de l'ethnie se distingue dans les différentes traditions scientifiques. Par exemple, dans le discours théorique ethnographique russe, la discussion sur l'ethnie est posée à partir de la question de son existence (peut-on parler de l'« ethnie », ou de l'« ethnicité », de « peuples », etc.), de sa possible origine (biologique, sociale), du moment d'ethnogenèse, de la corrélation entre ethnie et nation, ethnie et langue, ethnie et auto-identification, ethnie et politique, etc[255]. Pour Tichkov, cette entité représente « un groupe de personnes dont les membres ont un nom et des éléments de culture communs, qui possèdent un mythe d'origine commun et la mémoire historique commune, qui s'associent à un territoire et ont un sentiment de solidarité »[256].

---

[254] Taylor A.C. Ethnie, Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991, pp. 242-244.

[255] Voir, par exemple, Tichkov V.A. *Requiem pour l'ethnie. Recherches en anthropologie socio-culturelle*. Moscou, Nauka, 2003 (Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., Наука, 2003).

[256] Voir, par exemple, Tichkov V.A. *Requiem pour l'ethnie. Recherches en anthropologie socio-culturelle*. Moscou, Nauka, 2003 (Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., Наука, 2003), p. 60.

On retient également qu'une ethnie est étudiée dans l'opposition aux autres ethnies qui se considèrent comme telles.

Dans la tradition anglo-saxonne, on parle plus souvent de l' « ethnicité » (*ethnicity*), ou bien de « groupes ethniques » (*ethnic groups*). Ces entités ont les mêmes caractéristiques que les ethnies. Cependant, ces termes ne se sont pas aussi largement répandus dans la tradition française[257].

Une réflexion théorique approfondie au sujet des groupes ethniques a été fournie par Fredrik Barth et ces collègues à la fin des années 60[258].

Barth commence son analyse par l'introduction de la définition « courante » du groupe ethnique[259] qui se représente comme une population ayant les caractéristiques suivantes : communauté de culture et de valeurs culturelles, espace de communication et d'interaction commun, identification des membres du groupe comme tels de l'intérieur et de l'extérieur du groupe, perpétuité biologique. Sa critique de la définition classique s'appuie sur le fait que cette dernière ne nous renseigne pas sur l'inscription du groupe ethnique dans une culture et dans une société, mais aussi, elle ne tient pas compte de l'origine, de la composition et du rôle de ces groupes. En plus, ce qui distingue cette théorie de Barth, c'est l'attention prêtée à la question du maintien des frontières entre ces groupes ; ce à quoi la définition classique ne s'intéresse que peu, devient chez Barth la question centrale de sa théorie de l'ethnicité. Il propose donc d'observer les ethnies non pas de manière isolée, chacune avec ses particularités, comme un groupe fermé sur soi, mais étudié à partir des différentes interactions qu'il noue avec l'extérieur, des différents processus qui interviennent tant à l'intérieur du groupe que lors des contacts avec des groupes voisins.

Barth propose de s'interroger sur les caractéristiques du groupe ethnique qui ont toujours été prises comme telles dans les définitions. Il s'agit notamment de l'idée de partage des traits culturels par les membres du même groupe. Barth prouve que, dans la réalité, la situation peut être bien plus complexe, et la corrélation entre le « groupe ethnique » et la

[257] Les raisons de cela sont traitées de manière détaillée dans la conclusion : Poutignat Ph., Streiff-Fenart J. *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, pp. 188-191.

[258] Barth F. (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

[259] Barth F. Les groupes ethniques et leurs frontières, Poutignat Ph., Streiff-Fenart J. *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

culture » n'est pas toujours évidente. Il est important de considérer certains traits culturels comme « significatifs » non seulement en se basant sur les différences culturelles « objectives », mais aussi en tenant compte de ce qui est considéré comme « déterminant » par les populations-mêmes. Il s'avère donc très difficile d'établir les limites d'un groupe ethnique uniquement en fonction du partage des caractéristiques culturelles spécifiques.

La question des frontières des groupes ethniques devient donc centrale dans l'analyse de Barth. Il propose, en effet, de mettre l'accent sur cette caractéristique du groupe ethnique parmi d'autres, ce qui permet, selon lui, de faire un pas en avant dans la compréhension de ce phénomène de l'ethnicité. Ces frontières, certes, prennent en considération les facteurs territoriaux, mais elles sont prioritairement d'ordre social. C'est le maintien des frontières qui assure le maintien du groupe ethnique comme tel, qui distingue ce groupe précis des autres. C'est dans les modalités des relations interethniques que s'établissent les règles qui gèrent ce contact, la délimitation des domaines d'intervention mutuelle qui permettent d'assurer une cohabitation « stable ». Nous retiendrons cette idée qui nous sera indispensable dans notre analyse des relations à plaisanterie entre les ethnies. Ainsi, les interdépendances des groupes ethniques impliquent que les frontières entre ces groupes persistent et inversement.

En parlant de ces nouvelles théories de l'ethnicité, Philippe Poutignat et Joceline Streiff-Fenart arrivent à la conclusion que, si on peut constater une avancée théorique, le nombre et la variation des phénomènes auxquels peut s'appliquer le terme « ethnicité » reste encore très vaste, il apparait extrêmement difficile aujourd'hui d'éviter les confusions et les controverses pour arriver à une théorie cohérente et universellement applicable[260].

Malgré les critiques qui peuvent être faites aux théories de l'ethnicité, on peut retenir l'idée que l'ethnicité correspond à une forme d'organisation sociale étudiée en mettant l'accent sur les frontières et les interactions entre les groupes en question, ce trait caractéristique n'étant qu'un parmi d'autres possibles. Il est intéressant également que la question de la langue n'apparaisse pas spécialement dans l'analyse de Barth, serait-ce puisque la langue fait partie de ces valeurs culturelles partagées ?

Au milieu des années 1980, le débat sur la notion de l'ethnie se poursuit également dans la recherche africaniste française. Le célèbre ouvrage « Au cœur de l'ethnie » paru sous la

[260] Poutignat Ph., Streiff-Fenart J. *Théories de l'ethnicité,* Paris, PUF, 1995, pp. 132-133.

direction de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo en 1985, s'interroge sur le terme « ethnie » et analyse sa place dans le discours scientifique contemporain.

L'« ethnie » est donc présentée ici avant tout comme une construction (de l'administration) coloniale qui a pour objectif de classer les populations gouvernées, construction qui serait plus tard reprise par les chercheurs, mais aussi par les populations, contribuant aujourd'hui à des luttes pour le pouvoir dans les Etats africains.

Jean-Loup Amselle[261] introduit son propos en constatant que la problématique de l'« ethnie » en tant qu'objet de l'anthropologie a systématiquement connu un « oubli » ou « désintérêt » de la part des chercheurs : on consacre plutôt des efforts à l'étude de ces attributs, tels que la parenté, l'économie, etc. Le problème posé par l'auteur est le suivant : la réalité de l'« ethnie » peut correspondre à des entités très variées, chez les différents chercheurs, tandis que la définition de l'ethnie, à quelques détails près, lui paraît bien établie depuis un certain nombre d'années. L'identification ethnique a le droit d'exister, mais il faut se rendre compte des évolutions de ce « label » au cours des différentes périodes historiques et ne pas le prendre comme une entité figée.

Amselle propose d'aborder la notion de l'ethnie à travers le prisme historique. « Les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles-mêmes ensuite réappropriées par les populations »[262]. Dans cette perspective historique, il est proposé d'analyser la situation précoloniale non pas en termes d'ethnies, mais sous l'angle de relations inter-sociales de plus grande échelle, en tant que réseau. L'opposition entre les « sociétés englobantes » et les « sociétés englobées » permet d'analyser ces groupes dans une perspective politique, économique et spatiale.

J.-L. Amselle propose de raisonner plutôt avec un nouveau terme – celui de « chaines de sociétés », qui permet, selon lui, de tenir compte du caractère mouvant des entités en question, mais aussi des « stratégies sociales précoloniales ».

[261] Amselle J.-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, pp. 11-48.

[262] Amselle J.-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, p. 23.

Dans le même volume, Jean Bazin analyse, dans une perspective historique, l'ethnonyme Bambara[263] pour illustrer l'idée que l'introduction de l'ethnie avait pour l'objectif de classer les populations. Ce classement était indéniablement lié avec des confusions, des inexactitudes, des rapprochements, des stéréotypes.

On découvre comment, au cours des siècles, le terme « bambara » changeait progressivement de contenu. On trouve ce nom dans différentes oppositions, dans différents contextes : les "païens", les habitants de l'endroit entre les Niger et le Kong, etc. À l'époque coloniale, ce nom aurait subi l'opération d'« invention » de l'ethnie. Ce mot, certes déjà employé localement, a été utilisé comme ethnonyme pour des classifications que l'administration coloniale avait établies. On cherche par la suite à employer ce terme au sens « strict », en mettant de côté tous les différents attributs et idées stéréotypées que le mot « bambara » a pu accumuler au fil des années. Enfin, le mot est censé perdre toutes ses définitions autres que l'ethnonyme. C'est ainsi que le mot « Bambara » se serait retrouvé dans le discours ethnographique.

Cela nous amène à nous interroger sur la corrélation entre l'ethnonyme et les personnes auxquelles il s'applique. Ce qu'on retiendra, c'est qu'il est indispensable de tenir compte de la perspective historique d'un terme qui, notamment dans le contexte africain, a pu subir des modifications et réutilisations considérables, liés tant qu'aux processus historiques qu'aux processus politiques et idéologiques. Les ethnies comme les ethnonymes ne sont pas des entités figées. « Que les ethnies deviennent éventuellement des sujets, que des découpages coloniaux se transformant en références culturelles indispensables et « évidentes » pour les acteurs contemporains, cela ne doit pas impliquer qu'on en projette la figure dans un passé où elles n'avaient pas de sens, qu'on leur accorde, sous couvert de légitimation, le bénéfice de l'éternité »[264].

La réflexion sur la problématique de l'ethnie se poursuit dans l'ouvrage dirigé par Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier « Les ethnies ont une histoire » dont l'objectif était de

[263] Bazin J. A chacun son Bambara. Amselle J.-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, pp. 87-127.

[264] Bazin J. A chacun son Bambara. Amselle J.-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, p. 125.

« réagir à des sollicitations, d'ailleurs en partie contradictoires, aussi bien sur le plan scientifique que sur le plan de l'actualité africaine »[265].

Cette nouvelle contribution vise à interroger à nouveau l'appareil terminologique existant (ethnie, ethnicité, tribu…) et à définir les pistes et les outils pour interpréter de manière pertinente les identités ethniques. Les chercheurs sont surtout appelés à la modération : « […] le rôle du chercheur est de remettre en perspective, de s'interroger sur les racines des adhésions d'aujourd'hui, de combiner le doute systématique avec le plus grand respect pour les sentiments et les convictions vécus dans les groupements étudiés »[266].

Plusieurs exemples issus des différentes cultures africaines soutiennent le fait que plusieurs constructions ethniques datent de l'époque précoloniale. Mais la logique des solidarités et des regroupements multiples serait à étudier à plusieurs niveaux, tout en tenant compte de leur souplesse et mobilité[267].

La défaillance de l'« ethnie » revendiquée par les contributeurs d'*Au cœur de l'ethnie* est ainsi mise à l'épreuve. Mohammed Sekou Bamba et Gilbert Gonnin[268] démontrent, en se basant sur le matériel ivoirien, que le problème dont il est question ne relève que de l'ordre épistémologique, mais la « conscience ethnique » est bien présente dans la perspective historique, même lointaine. Par contre, la faculté de modification doit être placée parmi les caractéristiques principales de l'ethnie et le début de la formation des ethnies ne peut pas être rattachée uniquement à la période coloniale, mais a des origines beaucoup plus profondes. « Une ethnie est donc un ensemble ouvert qui se construit et se déconstruit sans cesse ; elle se définit aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur »[269].

Le débat théorique se poursuit en 1997 par la contribution de Luc de Heusch[270]. L'auteur émet un avis critique sur le discours péjorant de ses collègues vis-à-vis de la notion de

[265] Chrétien J.-P. Dimension historique de l'ethnicité en Afrique. Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989, p. 5.

[266] Chrétien J.-P. Dimension historique de l'ethnicité en Afrique. Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989, p. 9.

[267] Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989, pp. 101-102.

[268] Bamba M.S., Gonnin G. Dynamique historique de deux ethnies de Côte d'Ivoire. Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989, pp. 159-175.

[269] Bamba M.S., Gonnin G. Dynamique historique de deux ethnies de Côte d'Ivoire. Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989, p. 16 9.

[270] Heusch L. de. L'ethnie : les vicissitudes d'un concept, *European Journal of Sociology*, Vol. 38, No. 2, Interdits comparés, 1997, pp. 185-206.

l'ethnie de ses collègues. En se basant sur divers exemples africains, il arrive à concilier les arguments « contre » (découpage des ethnies fait par l'administration coloniale ; nécessité de prendre en compte la dimension historique ; correspondance partielle des limites culturelles et ethniques) avec les arguments « pro ». Il propose de raisonner en termes d'*aires culturelles* qui semblent pouvoir remédier au problème épistémologique posé. L. de Heusch arrive à la conclusion que nous approuvons : « […] l'ethnie, en tant que groupe culturel, et quel que soit son mode de formation, est une donnée anthropologique incontournable »[271].

La question de l'ethnie et de l'ethnicité se pose non seulement dans les recherches en études africaines. A titre d'exemple, en Amérique Latine la thématique d'ethnicité est abordée sous un angle différent. Ici, la dimension ethnique est indéniablement présente dans le discours politique[272]. Le facteur « ethnique » dans la vie politique et sociale est bien reconnu, on se rend compte que les chercheurs emploient les termes d' « ethnie », d'« ethnicité » et même de « race ». Pour l'historienne Geneviève Verdo et le sociologue Dominique Vidal[273], le contexte politique des constructions identitaires nouvelles (liées à des revendications politiques notamment des populations amérindiennes) attire plus l'attention des chercheurs que « les rapports sociaux ordinaires », malgré le fait que ces derniers jouent un rôle particulièrement important dans cette construction identitaire. Au cours des siècles, la « gestion » de la diversité ethnique par les administrations coloniales, ensuite par les autorités étatiques ont contribué au contexte actuel[274]. La ségrégation pendant la période coloniale, l'« exaltation du métissage » et la primauté de l'identité nationale, les revendications identitaires des groupes spécifiques dans les années 1960-70, la reconnaissance au niveau national, dans les années 1990, du caractère multiculturel des

[271] Heusch L. de. L'ethnie : les vicissitudes d'un concept, *European Journal of Sociology*, Vol. 38, No. 2, Interdits comparés, 1997, p. 98.

[272] Voir, en ce sens, Laurent V. Indianité et politique en Amérique Latine. *Transcontinentales* n°4, 2007, pp. 59-76, consulté en ligne : http://transcontinentales.revues.org/609

[273]Verdo G., Vidal D. L'ethnicité en Amérique latine : un approfondissement du répertoire démocratique ?. *Critique internationale*, 57,(4), 2012, pp. 9-22. Consulté en ligne : doi:10.3917/crii.057.0009.

[274] Dans le contexte latino-américain, le terme « indien » se trouve, au cours de l'histoire, soit produit de la période coloniale, soit objet de revendications politiques des populations autochtones. Pour une analyse détaillée, voir : Morin F. Introduction. Indien, indigénisme, indianité. *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Paris, Les Éditions du CNRS, 1982, pp. 3-9. Consulté en ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/morin_francoise/indien_indigenisme_indianite_intro/indien_indigenisme_texte.html

Etats – tout cela témoigne du long processus de la formation des identités ethniques. Tout comme dans les exemples du continent africain, les identités qui semblent bien connues et définies, se retrouvent mouvantes et confuses : « Après plusieurs siècles d'un métissage intense et continu, les termes « indien » et « noir » ne sauraient désigner, selon cette approche, des individus à l'origine et aux caractéristiques clairement définies. Ils doivent plutôt être compris comme le produit de rapports de force entre acteurs – parmi lesquels ceux qui sont l'objet desdites catégorisations – pour désigner une population à discriminer ou à mobiliser »[275].

Le processus de revendication identitaire est tellement actif dans les pays d'Amérique Latine que la recherche anthropologique est mise au service de ce processus : « les thèmes de la participation politique des Indiens et des Afro-descendants, de l'inclusion de ces derniers dans les politiques multiculturelles, de la judiciarisation des luttes indigènes, des défis que représente la mise en œuvre du pluralisme juridique ou d'une éducation pluriculturelle, ainsi que l'articulation entre autodétermination indigène, environnement et biodiversité, sont autant de thématiques abordées par les spécialistes actuels de l'ethnicité »[276].

Si la première moitié du XXe siècle a été marquée par une production anthropologique abondante, on constate, depuis les années 1980, la nécessité de repenser les concepts existants, de les interroger, de les mettre à l'épreuve. L'ethnie, la culture – ce sont des mots très communs dans la recherche en sciences sociales, qui sont devenus tellement communs que l'on ne se pose plus la question de savoir quelles réalités on met derrière ces termes, de quel sens on leur donne.

Pour positionner notre recherche par rapport à ces différents cadres théoriques, il faut, à notre avis, distinguer les problèmes d'ordre terminologique et épistémologique, de ceux d'ordre social. Si on se rapproche de notre terrain, les ethnies y sont bien une réalité. Ce type d'organisation sociale, comme tout autre type d'identité que nous pouvons rencontrer sur le terrain, à savoir, les clans, les groupes socio-professionnels, les sociétés secrètes etc.,

[275] Verdo G., Vidal D. L'ethnicité en Amérique latine : un approfondissement du répertoire démocratique ?. *Critique internationale*, 57,(4), 2012, pp. 9-22. Consulté en ligne : doi:10.3917/crii.057.0009.

[276] Verdo G., Vidal D. L'ethnicité en Amérique latine : un approfondissement du répertoire démocratique ?. *Critique internationale*, 57,(4), 2012, pp. 9-22. Consulté en ligne : doi:10.3917/crii.057.0009.

sont susceptibles de subir des manipulations (politiques, militaires, séparatistes, culturalistes…)[277]. Ce sont des organisations complexes, souvent hiérarchiques, qui n'ont pas, en effet, des frontières fixes, qui se modifient dans le temps et l'espace tout en gardant un « noyau » de stabilité ayant des caractéristiques particulières qui permettent de distinguer un groupe précis d'autres du même niveau de classification. Comme le note Marshall Sahlins, « [s]till, at the same time that the peoples' identity rhetoric is deemed all too stabilizing, it is conversely all too 'negotiable' and 'manipulable'. What is called culture or tradition is strategically adaptable to the pragmatic situation, especially to the class interests of acculturated elites, even as it leaves individuals free to change their identity when it serves them »[278].

Le terme « ethnie » peut, si nécessaire, être substitué dans le discours scientifique, par un autre terme, moins « connoté » à l'époque coloniale. Mais est-ce que cela serait susceptible de remédier aux problèmes de la discipline qui, au départ, était elle-même jugée par certains comme une science coloniale ?

Certes, les groupes en question sont en effet des produits d'un travail de construction identitaire, d'ethnogenèse, d'événements historiques, de guerres, de manipulations idéologiques, ou encore d'interventions politiques. Il s'agit, d'ailleurs, non seulement de modification externes, mais aussi de changements liés aux questions de prestige, de changement de mode de production ou autres changements économiques – l'ethnie se trouve, au final, une caractéristique ambivalente, très stable mais en même temps très relative, qui peut être oubliée, rejetée, remplacée par ses porteurs même[279].

Pour notre objectif d'étude des relations à plaisanterie entre les ethnies, cette dimension nous sera indispensable. Néanmoins, nous ne rejoignons pas l'idée de « bannir » ou « ruiner » le terme « ethnie » du discours scientifique. Il apparaît indispensable par contre de spécifier ce que nous mettons derrière ce terme. Du moment où on constate que ce

[277] Pour une analyse détaillée de la dimension ethnique dans la construction de la « nation » au Sénégal, voir, Smith E. La nation "par le côté: Le récit des cousinages au Sénégal, *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 46, Cahier 184, 2006, pp. 907-965.

[278] Sahlins M. Two or Three Things that I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 3, 1999, pp.399-421. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/2661275

[279] Voir, en ce sens, Gallais J. Signification du groupe ethnique au Mali. *L'Homme*, tome 2 n°2, 1962, pp. 106-129, consulté en ligne : http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1962_num_2_2_366487, et Fay C. « Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali). *Cahiers des sciences humaines*, N° 31 (2), 1995, pp. 427-456.

niveau d'organisation sociale existe bien dans la réalité objective, on a le droit de le placer parmi les objets potentiels de l'anthropologie. En ce qui concerne l'ethnie, nous, pour notre part, n'irons pas chercher loin : « aucune définition et aucun terme nouveaux ne paraissent pouvoir s'y substituer. Tout au plus, dans le cas d'espèce, peut-on formuler un triple constat : l'ethnie est hétérogène (à tous points de vue y compris linguistique), historique et singulière »[280].

Ce niveau de l'organisation sociale s'inscrit donc dans un tissu complexe d'interactions diverses à plusieurs niveaux et qui relève d'un processus historique controverse. « [C]ette représentation, à l'origine étrangère, qu'est l'ethnie, a bien été appropriée par les « assignés », qu'elle a fini par faire et fait toujours système »[281].

2. Formation des ethnies Mandinka et Joola

Comme nous le savons déjà, la population de la Casamance actuelle est résultante de nombreuses migrations, relations commerciales, guerres, ainsi que la colonisation. Les ethnies de la Casamance que nous connaissons comme telles ont connu une longue histoire de création et de composition.

Les Mandinka habitent majoritairement en Gambie, au sud du Sénégal, et aussi en Guinée-Bissao. Ils pratiquent l'islam et sont réputés dans la région comme des musulmans fervents. Par ailleurs, l'histoire des Mandinka est étroitement liée à l'histoire de la dispersion de l'islam dans la région. Il est important également de prendre en compte l'histoire des « royaumes » qui ont existé sur ce territoire, leurs interactions, leurs conflits.

Le mot *màndinka* peut être traduit littéralement par 'originaire du Manding'. Le dictionnaire mandinka-français de Denis Creissels indique que c'est le « nom que se donnent à eux-mêmes les Mandingues habitant les régions relevant historiquement du royaume du Kaabu (Gambie, Casamance, Guinée-Bissao) ».

Une importante source de l'histoire des Mandinka est la tradition orale, notamment les récits d'origine des villages ou des familles. Dans la plupart de ces récits figurent les noms de quelques personnages principaux connus. Le premier est Tiramagan Traoré, le chef de guerre envoyé par Soundiata Keita combattre le Jolof, qui aurait été à l'origine d'une

[280] Verdeaux F. Au cœur de l'ethnie : anthropo ma non topo. *Politique africaine*, N° 26, 1987, p. 119.

[281] Verdeaux F. Au cœur de l'ethnie : anthropo ma non topo. *Politique africaine*, N° 26, 1987, p. 119.

migration mandingue de masse dans la Sénégambie. Le deuxième est Sora Musa, un autre compagnon de Soundiata, envoyé dans l'ouest pour une campagne et installé à Baddibu. La troisième figure importante est celle d'Amori Sonko, chef de guerre ayant combattu le Jolof et qui a fondé les royaumes de Jarra et Niumi[282].

Matt Schaffer, dans son introduction, se pose la question suivante : qui sont les Mandinka ? La caractéristique principale mise en avant est leur origine de l'empire du Mali, notamment dans le cadre des opérations menées par Tiramagan Traoré dans le 13ième siècle[283]. Entre le 13ième et le 17ième siècle l'histoire des Mandinka se développe dans les royaumes qui ont existé sur le territoire de la Sénégambie tout au long de cette période, et ceci jusqu'au début de la période de la colonisation britannique, française et portugaise. Le deuxième trait très important des Mandinka est leur islamisation et la reconnaissance de la profondeur de leurs compétences religieuses. Enfin, Schaffer note que "Senegambian Mandinko are too widespread to be studied extensively in one ethnography", ce qui fait penser au caractère hétérogène, ou plutôt à l'existence des particularités régionales au sein de ce groupe[284].

Pour Ed Van Hoven, les Mandinka sont, avant tout, « les parleurs du mandingue », mais aussi les originaires du Manding. Il définit les Mandinka comme « a group of Manding-speaking (*Mandinkooli*) communities […] »[285], ce qui présente les Mandinka comme une superstructure identitaire réunissant des différents groupes. L'auteur note la possibilité de devenir Mandinka, en donnant l'exemple d'une famille Peul de Guinée dont les ancêtres se sont installés dans le village de Pathiab et dont les descendants se considèrent comme Mandinka, se marient avec les Mandinka et parlent leur langue[286].

La population connue sous le nom Mandinka a déjà été attestée dans les récits de voyage des explorateurs européens dès le 15ième siècle. Pourtant, la réalité qui est mise derrière ce

[282] Wright D. Beyond Migration and Conquest: Oral Traditions and Mandinka Ethnicity in Senegambia, *History in Africa*, N° 12, 1985, pp. 336-337.

[283] Voir notre chapitre sur l'histoire de la région.

[284] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp. 3-5.

[285] Van Hoven E. Local Tradition or Islamic Precept? The Notion of *zakat* in Wuli (Eastern Sénégal), *Cahiers d'études africaines*, Vol. 36, N°144, 1996, pp. 703-722, consulté en ligne : http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1996_num_36_144_1863

[286] Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leyde, Research School CNWS, 1995, pp. 75-77.

nom semble plutôt confuse. La langue mandinka était largement parlée dans la région côtière et jouait son rôle de *lingua franca*. De plus, la majorité de la population avait en effet l'identité « politique et culturelle » mandinka, qui était « supplémentaire » et « réversible »[287].

D'après les récits présentés dans le commentaire du *Ta:rikh Bijini* par Cornelia Giesing et Valentin Vydrine[288], l'installation des familles musulmanes dans la Sénégambie suivait le modèle suivant : parmi les populations autochtones *sòoninkee* (Joola, Biafada, Baïnounk) se sont installés les savants musulmans d'origine mauritanienne qui ont adopté l'identité mandinka. Ils enseignaient le Coran et se mariaient dans les familles de leurs élèves qui devenaient Mandinka eux aussi[289]. Plus tard, les commerçants musulmans sont arrivés pour s'installer dans la région, eux aussi considérés comme Mandinka[290].

La tradition orale ainsi que les récits des voyageurs européens (à partir du 15ième siècle) indiquent que les musulmans qui s'installaient parmi les païens semblaient appartenir à deux catégories. Les premiers, identifiés comme « maîtres coraniques » ou « membres des confréries mystiques », vraisemblablement originaires de la Mauritanie. Ils auraient adopté l'identité mandinka par l'intermédiaire de la deuxième catégorie : les commerçants mandings, soninké et jakhanké[291].

Retenons parmi ces éléments de l'histoire l'importance des liens et échanges commerciaux. Dans la Sénégambie, les commerçants musulmans mandingues étaient présents tout d'abord, de manière alternée, en faisant des allers-retours sous la protection des chefs locaux non-convertis. Plus tard, ils s'y sont installés en *móorikundaa*, accompagnés des

[287] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 238, 249.

[288] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 225-318.

[289] Aly Dramé présente de manière détaillée les différents modèles de diffusion de l'islam dans la région, notamment l'éducation, le mariage, la transmission de l'image positive, attirante de l'islam. L'instauration des préférences matrimoniales (et des règles matrimoniales en général) entre les différents partenaires de relation à plaisanterie (membres de certains clans, cousins croisés) aurait également porté sa contribution à l'islamisation de la région. Voir, Dramé A. The Early Development of Islam in Precolonial Middle Casamance *in* Diouf M., Leichtman M. (eds.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Feminity*, New York, Palgrav McMillan, 2009, pp. 169-188.

[290] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 239.

[291] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 237-239.

ñàmaala, qui sont devenues des noyaux de l'islam dans l'environnement non-converti. Ils jouaient un rôle particulier auprès des chefs sur place en s'occupant du commerce, de l'artisanat, du conseil ou des activités maraboutiques[292]. Le commerce en question impliquait l'or, les tissus, les noix de cola, le sel et les esclaves.

Cet environnement qui accueillait les commerçants et les marabouts était composé des *sòoninkee* (ce qui signifie 'païen' en mandinka), qui ne sont pas, en l'occurrence, les représentants de l'ethnie Soninké, ou bien Sarakolé (ces derniers appelés *sàrrakullee* en mandinka). Les *sòoninkee* mentionnés dans la tradition orale sont donc les populations autochtones non-islamisées (qui regroupaient plusieurs ethnies), dans le cas de Bijini, il s'agit tout d'abord des Baïnounk (considérés, rappelons-le, comme les premiers habitants de la Casamance) et des Biafada.

Les Mandings de la Sénégambie font remonter leurs origines à Tombouctou, soit au *Tìliboo* (Est). Le déplacement et l'installation des familles musulmanes dans la région se faisait donc le l'est vers l'ouest. Les traditions orales nous rapportent que le lieu à regagner leur apparaissait dans un rêve, et la destination devrait être symboliquement confirmée ("le bœuf qui se couche dans l'endroit destiné" ; "les chiens parlant"[293]).

Ainsi, l'identité « Mandinka » se présente de façon hétérogène et comprend les composantes tant linguistiques et religieuses que culturelles ou politiques. Les Mandinka étaient donc les musulmans/commerçants arrivés du Manding[294], mais aussi des populations non-musulmanes locales ayant adopté cette identité (et convertis à l'islam). Pour les populations autochtones, le choix de se convertir à l'islam ainsi que celui d'adopter l'identité mandinka s'explique par plusieurs raisons. Tout d'abord, cela leur offrait un statut social plus privilégié et prestigieux. Ensuite, au niveau supérieur de l'ordre politique, il était avantageux, pour les chefs locaux, de s'inscrire dans un cadre plus large

[292] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 231-233.

[293] Voir, pour précisions : Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 234-235.

[294] C. Giesing et V.Vydrine notent, par ailleurs, que la localisation du « Manding » auquel fait référence la tradition orale, a changé au cours des siècles. Aux moments différents, il pouvait s'agit de l'empire du Mali, ou bien des royaumes mandinka de la rive nord du fleuve Gambie. Voir, Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire de Mandinka et des Sòoninkee du Kaabu*. Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 251.

du monde musulman d'une part, et de faire partie d'une superstructure politique puissante (l'empire du Mali) d'autre part.

Donald Wright[295], quant à lui, met en question la prédominance de la masse migratoire dans la construction de l'ethnie mandinka. Pour lui, les migrations du Manding dont témoigne notamment la tradition orale, ont bien eu lieu. Pourtant, leur importance et l'abondance des populations concernées auraient été exagérées. Le travail de dispersion de l'identité mandinka se passerait pour lui par adhésion et adoption culturelle : l'auteur présente plusieurs exemples issus de son travail de terrain qui expliquent comment les familles d'origine non-mandinka au départ se sont retrouvées sous l'identité mandinka, en adhérant à une partie de leurs « traits culturels », langue, récit d'origine et autres. Il faut noter que ces familles ou personnes gardent toujours la mémoire de leur « vraie » origine ethnique. Comme dans les cas cités précédemment, cette adoption de l'identité mandinka passe en particulier par le mariage (dans les exemples de D. Wright, une femme joola marié à un homme mandinka se considère comme Mandinka, ainsi que leurs enfants, parle le mandinka, etc.).

Aujourd'hui, l'ethnogenèse Mandinka se poursuit toujours. On parle du phénomène de la « mandinguisation » qui continue d'être constaté parmi les populations de la Sénégambie. Pour Steven Thomson[296], ce phénomène concerne avant tout les Joola : « "Mandingization", the gradual process of cultural change whereby Jola peoples of the Casamance region of southern Senegal are becoming more like their Mandinka neighbors », et plus concrètement, les changements interviennent dans les activités agricoles, dans les systèmes politiques locales, dans les relations de genre, le système de parenté, et commencent par l'adoption de la religion musulmane[297].

Ce processus de « mandinguisation » est censé, selon l'auteur, se fonder sur la stabilité relative tant de l'entité Mandinka que de l'entité Joola, et de prendre en compte la relation

[295] Wright D. Beyond Migration and Conquest: Oral Traditions and Mandinka Ethnicity in Senegambia, *History in Africa*, N° 12, 1985, pp. 335-348, consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/3171727.

[296] Thomson S. Revisiting "Mandingization" in Coastal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change, *African Studies Review*, Vol. 54, No. 2, 2011, pp. 95-121, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/41304777.

[297] Thomson S. Revisiting "Mandingization" in Coastal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change, *African Studies Review*, Vol. 54, No. 2, 2011, p. 96, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/41304777.

entre les deux groupes, ce qui permet d'expliquer la possibilité des uns de reprendre le mode de vie des autres.

Les exemples de terrain qui appuient le propos de Thomson nous font comprendre que la « mandinguisation » peut être qualifiée de processus d'« osmose ethnique » ; que celui-ci étant toujours en cours (fait dont témoignent les données sur l'origine des partenaires matrimoniaux des habitants de Kartong en Gambie) et modifie progressivement non seulement les « ethnies » en question, mais aussi la frontière entre elles. Les identités culturelles et ethniques sont, en effet, redéfinies, tant au niveau micro qu'au niveau macro. Selon Thomson, il est possible d'analyser la « mandinguisation » non pas comme expansion de la culture mandinka, mais plutôt comme une étape de l'ethnogenèse joola.

Pour résumer brièvement, l'ethnie Mandinka s'est construite avec la participation des personnes originaires du Manding, des maures, mais aussi des populations autochtones, par le moyen d'assimilation religieuse et culturelle. Ainsi les Mandinka ont un profil historique très hétérogène. Cette identité pouvait regrouper, même de manière temporaire ou en fonction de conjoncture, des origines diverses. Néanmoins, l'islam reste une caractéristique principale et commune, et peut-être inévitable, des Mandinka.

La question de l'inter-influence des Mandinka et des Joola nous amène à dire quelques mots à propos des Joola en tant qu'ethnie.

Comme il a déjà été dit dans les chapitres précédents, la langue ne constitue pas le facteur unificateur pour les Joola. Il existe en effet plusieurs dialectes de joola qui sont, pour certains, difficilement inter-compréhensibles. Pour les Mandinka, en revanche, ce problème n'existe pas.

Du point de vue des pratiques religieuses, pour les Mandinka, leur rattachement à l'islam est direct et sans conditions, tandis qu'en fonction du contexte historique et de la région, les Joola marquent leur préférence pour le culte traditionnel, soit pour l'islam, ou pour le christianisme, ou encore pour une combinaison de pratiques[298].

La question qui se pose nécessairement en analysant l'« ethnie » Joola est celle de la recherche du juste équilibre entre la spécificité culturelle de chaque population Joola

[298] Voir, par exemple, Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, pp. 472-490. http://www.jstor.org/stable/485950

distincte, de chaque pays joola concret (*Foñi, Mof évvi*, etc.) et les caractéristiques communes des Joola en général, rassemblant les caractéristiques observées, par exemple, dans les ouvrages de L.-V. Thomas[299]. Il paraît relativement facile de présenter les différences majeures entre les différents groupes joola, qu'elles soient d'ordre religieux, de pratiques agricoles ou matrimoniales, d'inter-influences avec les populations voisines ou autres. Il existe pourtant un certain fond commun qui s'applique à tous les groupes et permet ainsi de parler des Joola malgré de nombreuses divergences linguistiques, religieuses et culturelles.

Dans de nombreuses sources, les Joola se distinguent par un nombre restreint de caractéristiques : « les Diola sont essentiellement des riziculteurs ; leur société est faite d'hommes socialement libres, parfaitement étrangers à toute organisation politique coutumière »[300]. Janet Andrewes note les critères sur lesquels les habitants du village de Santiaba[301] se réfèrent pour s'identifier comme Joola[302] : « the people of Santiaba choose to identify themselves as Diola, pointing out that people in the village usually speak Diola, that they cultivate rice and that for three generations or more they have married Diola women »[303]. Plus loin, c'est la présence d'un bois sacré dans le village qui témoigne de l'identité Joola de ses habitants.

Olga Linares, ayant effectué des recherches comparatives auprès des différentes populations Joola, précise que ce qu'ils ont en commun dans l'organisation sociale est la descendance patrilinéaire, l'absence de hiérarchie et de profondeur généalogique, l'absence de contrôle sur la propriété, la division en patri-groupes librement structurés en individualisés[304].

---

[299] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958.

[300] Pélissier P. *Les Diola : étude sur l'habitat des riziculteurs de la Basse-Casamance*, Dakar-Fann : Département de géographie, Faculté des lettres, 1958, pp. 4-5.

[301] Santiaba est situé à 56 km environ à l'Ouest de Ziguinchor.

[302] Il s'agit, néanmoins, des Joola "mandinguisés", comme le note l'auteur.

[303] Andrewes J. *Bodywork: Dress as a Cultural Tool. Dress and Demeanor in the South of Senegal*. Leiden, Boston, Brill, 2005, p. 148.

[304] Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, p. 475. http://www.jstor.org/stable/485950

Plusieurs auteurs constatent une tendance à l'endogamie[305], endogamie géographique en particulier ; nous avons pu également observer cette tendance (qui n'est pas néanmoins exclusive !) lors de nos enquêtes.

Odile Journet-Diallo résume ainsi ce que les Jóola ont en commun : « la pratique de la riziculture inondée associée à une organisation sociale de type « acéphale », avec une faible hiérarchisation des statuts liés à la naissance ; une patrilinéarité traversée d'hésitations sur les mêmes questions (rizières confiées à une fille du lignage) ; un même attachement aux cultes des *ukiin* ; des modes de division similaires du travail, de l'espace et du temps »[306].

Le conflit séparatiste en Casamance qui a éclaté dans les années 1980, a déclenché une nouvelle réflexion sur l'identité joola, tant parmi les Joola mêmes que dans le discours scientifique anthropologique occidental. Ce discours, bien qu'il soit souvent marqué par la méthodologie politiste, mérite d'être présenté brièvement pour comprendre l'évolution de la pensée à propos de cet ensemble des Joola.

Paul Diédhiou[307] introduit son ouvrage par une tentative de comprendre ce qu'est l'ethnie Joola. En appliquant son matériel ethnographique à des théories existantes, il propose des conclusions de grand intérêt.

Le mot Joola ne serait pas, en effet, d'origine joola. Il s'agirait d'un ethnonyme donné par les voisins aux Joola qui, au départ, ne reconnaissaient pas leur origine commune[308]. Cet ethnonyme a été repris par l'administration coloniale et s'est ainsi pérennisé.

---

[305] Voir, en ce sens, Thomson S. Revisiting "Mandingization" in Coastal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change, *African Studies Review*, Vol. 54, No. 2, 2011, p. 96, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/41304777; Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, p. 475. http://www.jstor.org/stable/485950; Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 113.

[306] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 49.

[307] Diédhiou P. L'identité jóola en question (Casamance). Paris, Karthala, 2011, pp. 17-58.

Il propose d'aborder l'identité joola au moyen de l'opposition amitié/conflit, en mettant l'accent sur les relations entre et à l'intérieur des villages, le partage de la notion du « crime de sang ». Pour cet auteur, l'identité joola, telle qu'elle existait dans la période précoloniale, « était fondée sur les formes de coopération, lesquelles se définissaient par les rapports (ou liens) villages amis/villages ennemis »[309]. Cette idée reflète, en effet, toute l'importance cruciale du lien entre la personne et le village qui est caractéristique pour les Joola. La place qu'occupe le village d'origine dans l'identité d'une personne est aussi importante pour le groupe en général, dans notre cas, pour toute une ethnie indépendamment des différents groupes qui en font partie. Les conclusions de Paul Diédhiou sont d'autant plus pertinentes en ce qui concerne son approche vis-à vis du conflit casamançais et le nouvel essor de l'identité joola / identité casamançaise. L'identité de chacun des groupes dont se compose l'entité Joola serait, en effet, plus forte que l'identité globale Joola, et ce malgré le fait que le terme Joola soit universellement adopté aujourd'hui, quelle que soit son histoire. Pour comprendre la construction de l'identité Joola, P. Diédhiou propose de commencer l'analyse par le niveau villageois, ce que permettrait de construire par la suite la réflexion en montant au niveau supérieur : les Joola. Ainsi, avant la période coloniale, les Joola s'identifiaient à travers leur village, leur quartier

---

[308] Odile Journet a résumé avec exactitude des différentes versions d'origine de l'ethnonyme « joola » : « De nombreuses hypothèses ont été formulées quant à l'origine de cet ethnonyme dont tout porte à croire qu'il est d'adoption récente. L.-V. Thomas (*Les Diola*, op. cit.) et J. Girard (*Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance* ("Initiation et études africaines" 27), Dakar, IFAN, 1969) en faisaient un terme tiré des langues locales, signifiant « les vivants » ou « les venants ». Plus crédibles sont les thèses attribuant cette appellation soit aux Wolofs (E. Bertrand-Bocandé, « Note sur la Guinée Portugaise ou Sénégambie méridionale », *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 3e série, vol. XI et XII (1849) et P. Pelissier, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, St-Yrieix-La Perche, imprimerie Fabrègue, 1966), soit aux Manding (A. Teixeira Da Mota, *Guiné Portuguesa*, 2 vol., Lisbonne, Agência General do Ultramar dos territórios do ultramar, 1954, p. 150) : selon cette dernière version corroborée par plusieurs de mes informateurs, le mot jóola serait dérivé du verbe djôrô, « payer », et djôlà signifierait « celui qui paye ». A. Carreira et F. Quintino R ogado (*Anthroponimia da Guiné Portuguesa*, Lisbonne, Junta de investigaçoes cientificas do Ultramar ("memória" 49, (1964), p. 243)) préciseront : « celui qui paie par contrainte résultante soit de la contrainte, soit de la coutume », donc un tributaire ». Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 21.

[309] Diédhiou P. *L'identité jóola en question (Casamance)*. Paris, Karthala, 2011, p. 49.

et leur famille. Les déplacements et les contacts avec les « autres » s'effectuaient dans le cadre des activités agricoles et rituelles. Odile Journet-Diallo note par ailleurs que même la situation géographique des régions peuplées par les Joola ne favorisait pas les contacts et les déplacements, mais au contraire un certain isolement[310]. La construction « des » Joola commence donc à partir de l'époque coloniale, notamment avec le déplacement des populations en ville où ils s'identifient Joola en opposition aux autres groupes ethniques qu'ils côtoient.

Il se trouve que l'aire joola se compose de plusieurs « chaines de villages » réunies par un cycle rituel et un calendrier commun, qui partagent les mêmes principes liées au système de pensée, aux représentations de la vie humaine, relations avec les territoires voisins, mais aussi aux différentes instances qui règlementent la vie des gens par le moyen de la dette sacrificielle dont elles sont responsables[311]. Pour comprendre cette corrélation entre les différents groupes joola, un travail de comparaison est nécessaire, afin de cerner au mieux ce qui unifie ces entités, en dehors de la langue.

Ainsi nous pouvons constater que l'« ethnie » joola est, en effet, très hétérogène et se découpe en plusieurs populations ayant chacune leurs propres spécificité distinctives. Pour les Mandinka, c'est la langue et surtout la religion qui ont représenté le principal pilier de cette ethnie, de cette identité adoptée par les populations autochtones pour acquérir un statut social ou politique prestigieux. Pour les Joola, l'idée d'une identité commune est relativement récente, et son nouvel essor apparaît lié à la période du conflit en Casamance[312]. Pourtant les travaux ethnographiques témoignent de la communauté de certains traits culturels propres aux différentes populations joola, même si ces traits se trouvent parfois en profondeur des représentations ou de la pensée des groupes en question.

---

[310] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 22-23.

[311] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 327-328.

[312] Cette période est marquée par la réactualisation de l'identité joola qui devrait, dans la pensée des acteurs de la rébellion, se cristalliser dans la « tradition » joola à travers des « labels », des traits culturels isolés amenés à représenter toute la « culture ». Il s'agit plus concrètement de la figure du roi (en l'occurrence, le roi d'Oussouye), l'initiation masculine, la figure l'Aline Sitoé, la vie rituelle des joola, etc. Voir, en ce sens, Tomàs J. "La parole de paix n'a jamais tort." La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye (Casamance, Sénégal), *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 39, No. 2, Contested Casamance / Discordante Casamance, 2005, pp. 414-441.

3. Relations à plaisanterie entre les ethnies en Afrique de l'Ouest

Les relations à plaisanterie entre les ethnies sont présentes chez plusieurs populations de l'Afrique de l'Ouest en particulier. Elles ont fait l'objet de nombreuses recherches. Une brève présentation des problématiques proposées nous permettra de continuer notre développement sur les populations en question.

En 1929, Henri Labouret introduit l'idée que les relations à plaisanterie entre « peuples » qui suivraient les mêmes principes que les relations à plaisanterie entre les clans à l'intérieur de la même population : entre les Peuls et les Serers, les Peuls et les Joola de la Casamance, les Joola et les Serers. Cette relation serait née, selon lui, de « l'ancienne prééminence politique », d'où cette relation symétrique où chacun insiste sur sa position de « maître » et la position de l'« esclave » de son partenaire[313].

Une des premières recherches emblématiques concernant les relations à plaisanterie entre les ethnies est celle de Marcel Griaule[314] qui a analysé l'alliance *mangou* entre les Bozo et les Dogons. Cette alliance s'exprime par l'obligation d'entraide et assistance, dans les échanges d'insultes, mais aussi dans l'interdiction de mariage et l'interdiction de verser le sang de son partenaire. Le *mangou* accomplit une fonction rituelle importante auprès de son partenaire : il est sollicité dans le cas d'une catastrophe telle que le décès d'une femme enceinte, ou dans d'autres situations nécessitant une purification symbolique. Les insultes sont proférées lors d'échanges entre les deux groupes et se réfèrent au cadre d'un répertoire. Les partenaires de relation à plaisanterie interviennent dans les conflits pour essayer de l'apaiser. Le mécanisme de *mangou* est expliqué par son rapport à la mythologie et au monde symbolique des Dogons. Il existe généralement un ou plusieurs récits d'origine de cette relation qui racontent toujours une situation de pacte symbolique entre les deux groupes supposant un échange de sang qui aboutit à l'instauration de l'interdiction de mariage et de se faire mal mutuellement. La gémellité et la complémentarité symbolique peuvent à expliquer l'instauration et le principe de fonctionnement du *mangou* ainsi que d'autres relations de même genre.

---

[313] Labouret H. La Parenté à Plaisanteries en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, No. 3, 1929, p. 251, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/1155760

[314] Griaule M. L'alliance cathartique, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 18, No. 4, 1948, pp. 242-258, consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/3180447

L'analyse approfondie du même phénomène *mangou* a été poursuivi par Pierre Smith[315] qui maintient le cap fixé par Griaule. Cette relation s'inscrit en effet dans un tissu plus large des relations à plaisanterie possibles et qui reflète les « principes spirituels » de la société. Il convient également de prendre en compte la spécialisation professionnelle de chaque ethnie partenaire des relations à plaisanterie (comme, par exemple, les Dogons sont agriculteurs et les Bozo pêcheurs). L'analyse de la relation à plaisanterie entre les ethnies (et celle entre les clans, ou encore entre les cousins croisés, qui suivent le même principe) se base sur le principe de gémellité, de la confusion originelle des sexes et des divisions professionnelles suite à laquelle on renonce éternellement à la partie de soi chez l'autre. Lors des insultes rituelles, on attaque la partie de soi dans l'autre. Les relations à plaisanterie, selon Pierre Smith, donnent un cadre culturel à plusieurs populations très diverses de l'ancien Soudan Occidental, elles permettent de créer un ensemble, une structure de réseau qui sert, entre autres, à gérer les relations interethniques dans la région, mais aussi pour maintenir les frontières entre les populations en régularisant la possibilité de « changer » d'ethnie. D'après les exemples que cet auteur propose, cette catégorie sociale se trouve (ou bien se trouvait dans le passé) surtout marquée par la spécialisation professionnelle et la division de travail entre les ethnies (Peuls éleveurs, Bozo pêcheurs, etc.).

Les relations à plaisanterie entre les ethnies ont été l'objet de recherche non seulement au niveau symbolique, en prenant en considération les aspects de mythologie des peuples en question, leur système de pensée, la notion de la personne dans ces cultures mais aussi des relations interpersonnelles instituées. Les recherches plus récentes se focalisent surtout sur les aspects sociologiques et socio-politiques de ces relations[316].

L'exemple des relations à plaisanterie au Maasina (Mali)[317] témoigne tout d'abord de la complexité du système des identités présent sur place : les corrélations entre les ethnies, les subdivisions qui existent au sein de chacune d'elles, le rapport à la spécialisation

[315] Smith P. Principes de la personne et catégories sociales. *La notion de la personne en Afrique Noire*. Paris, Editions du CNRS, 1973, pp. 473-477.

[316] L'analyse des relations à plaisanterie selon un prisme « culturaliste » et le manque d'attention attribuée à la dimension « politique » a d'ailleurs été critiquée par les protagonistes de l'approche socio-politique. Voir, en ce sens, Canut C., Smith E. Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006, p. 697.

[317] Fay C. « Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali). *Cahiers des sciences humaines*, N° 31 (2), 1995, pp. 427-456.

professionnelle – tout cela contribue à l'apparition (logique) de l'institution des relations à plaisanterie.

La relation à plaisanterie *hoolaare* décrite par C. Fay et dont les caractéristiques peuvent s'appliquer à d'autres populations de la région, se définit par plusieurs traits significatifs. Du point de vue symbolique, à l'origine de cette relation il y a un pacte (qui implique l'échange de sang ou encore de lait). Cette relation nait là où les différentes populations cohabitent, où elles partagent le territoire, où un groupe se subdivise en deux au cours de l'histoire, mais l'instauration de cette relation n'est ni obligatoire, ni systématique. Elle peut également impliquer les relations professionnelles en gérant la complémentarité des spécialisations professionnelles des groupes présents sur place : les populations sont interdépendantes du fait de leur production qu'elles échangent avec leurs partenaires. Enfin, une dimension d'ordre politique apparait dans le discours sur les relations à plaisanterie : les insultes rituelles rappellent la complémentarité entre les deux groupes : « [c]onduites classiques, et très récurrentes, qui font toujours ressembler un peu la relation de *hoolaare* à une paix (au moins symboliquement) armée »[318]. Le pacte symbolique assure ainsi une fonction politique : le maintien des frontières sociales, la symétrie des échanges et des rapports de force.

L'étude plus détaillée de ces pactes ou alliances qui s'établissent entre ethnies mène à la conclusion que leur valeur est plus que symbolique ou mythique[319].

Tal Tamari propose de distinguer les relations à plaisanterie qui s'établissent entre les clans et entre les ethnies des autres cas de figure possible. La spécificité de celles-là est résumée ainsi : « In Sudanic West Africa, these may often be described as bilateral pacts, involving obligations of mutual help and non-aggression. In some cases, they may be furthermore conceptualized as formal treaties, involving the exchange of blood or other bodily substances among the ancestors or representatives of the groups »[320]. Ce pacte s'exprime dans l'échange de plaisanteries entre les protagonistes.

[318] Fay C. « Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali). *Cahiers des sciences humaines*, N° 31 (2), 1995, p. 446.

[319] Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective, *Zeitschrift für Ethnologie*, N° 131, 2006, pp. 215-243.

[320] Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective, *Zeitschrift für Ethnologie*, N° 131, 2006, p. 216.

L'étude plus détaillée de ces relations fournie par T. Tamari démontre que le pacte de sang et l'échange d'insultes ne sont pas pour autant une condition inévitable pour l'établissement de ce type d'alliances : en fonction d'alliances, certaines sont effectivement basées sur un pacte de sang, d'autres pas ; l'échange de plaisanteries peut également être prescrit ou pas.

Une analyse terminologique des différentes notions qui peuvent composer le vocabulaire des relations à plaisanterie dans l'aire mandingue permet à T. Tamari de faire une importante conclusion à propos de la proximité, voire même de qualité identique entre les relations à plaisanterie entre les clans et entre les ethnies.

Tal Tamari, en analysant plusieurs exemples ethnographiques, démontre que les relations entre les hommes libres ou nobles et les hommes de caste se seraient développées à partir des relations à plaisanterie entre les clans et entre les ethnies. Parmi leurs traits communs, elle remarque les suivants[321] : leur perpétuité et transmission aux générations suivantes ; l'exigence de comportement pacifiste vis-à-vis de l'autre groupe ; relation hiérarchisée (entre les groupes statutaires, mais aussi entre les ethnies : la relation liée au fait de se considérer comme « maîtres » et « esclaves », comme « cousins croisés » classificatoires, etc.) ; devoir d'entraide et d'assistance mutuelle ; dans certains cas – interdiction de mariage.

Une analyse comparative de plusieurs sources ethnographiques fournie par l'auteur nous permet d'attirer notre attention à la fonction médiatrice des relations à plaisanterie de ce type (considérées comme outil « politique » et « diplomatique ») ainsi qu'à l'interdiction de verser le sang de son partenaire.

Les problématiques socio-politiques des relations à plaisanterie s'articulent autour des sujets d'actualité, notamment la construction identitaire et nationale, la médiation traditionnelle, ou encore le discours politique.

On constate que dans plusieurs pays de la sous-région le discours politique sollicite les relations à plaisanterie (entre les ethnies, en particulier) en tant qu'outil efficace de la paix et de la résolution de conflits. Sten Hagberg donne une illustration très convaincante de l'émergence des relations à plaisanterie entre les Peuls et les Bobo et les Peuls et les Yarse

[321] Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective, *Zeitschrift für Ethnologie*, N° 131, 2006, pp. 235-236.

dans le discours socio-politique au Burkina-Faso[322]. Ses conclusions nous seront utiles quand nous les appliquerons aux exemples sénégalais. Ainsi, on constate une tentative de revaloriser et de patrimonialiser les relations à plaisanterie, notamment les alliances interethniques[323]. Cela se produit notamment par l'intermédiaire des associations culturelles qui cherchent à connaître et à promouvoir la « culture » des différentes ethnies, ainsi que les relations à plaisanterie. Dans l'espace public se maintiennent les idées stéréotypées à propos des ethnies en question (dans le texte de S. Hagberg[324], les Bobo sont « des cultivateurs, des animistes, des buveurs », les Peuls sont « éleveurs, fervents musulmans », et les Yarse « les commerçants, voire des colporteurs », les habitudes alimentaires de chacun sont également mises en valeur : consommation de la viande de chien, des chenilles, des haricots, des arachides, etc.). Les insultes rituelles (même au plus haut niveau politique, comme le rapporte S. Hagberg, ou encore dans la presse écrite) sont inspirées par ces stéréotypes ethniques. Les relations à plaisanterie sont représentées dans le débat public comme une sorte de « valeur partagée » par toutes les populations locales ; on appelle à l'union par le moyen de cette tradition de maintien de paix dans la société[325]. Les fonctionnalités de cette institution « traditionnelle » doivent être repensées afin de pouvoir répondre aux nouveaux défis modernes, tout comme les identités qu'elle maintient sont redéfinies et réactualisées. Enfin, Hagberg soutient l'idée que l'essor des relations à plaisanterie dans le champ socio-politique serait lié avec la volonté des intellectuels de faire face aux propos ethnicisés et populistes des hommes politiques.

Les relations à plaisanterie entre les ethnies sont de plus en plus étudiées ces dernières années en tant que phénomène urbain et politique en Afrique de l'Ouest. Pour Denis Douyon[326], le Mali et sa capitale en particulier deviennent une scène où les relations à plaisanterie créent un mouvement d'effervescence, « la modernité » mettant « de l'eau sur

[322] Hagberg S. « Bobo buveurs, Yarse colporteurs ». Parenté à plaisanterie dans le débat politique burkinabè, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, pp. 861-881.

[323] Les autres types de relations à plaisanterie (à l'échelle familiale, par exemple), seraient difficilement utilisables à des fins politiques.

[324] Hagberg S. « Bobo buveurs, Yarse colporteurs ». Parenté à plaisanterie dans le débat politique burkinabè, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, p. 870.

[325] Voir, par exemple, Kouyaté S. *Le cousinage à plaisanterie : notre héritage commun*. Conakry, Ganndal, 2003.

[326] Douyon D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, pp. 883-906. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/4393637

le moulin » de ces relations[327]. Cette modernité qui pousse les personnes dans le contexte urbain en particulier à adopter une nouvelle identité ethnique et le métier traditionnel qui va avec, ou encore à profiter (de manière frauduleuse) de tous les avantages dont peuvent bénéficier les cousins à plaisanterie. Concernant le domaine politique, les relations à plaisanterie y ont bien trouvé également leur place. « Actuellement les hommes politiques n'hésitent plus à s'appuyer sur les relations à plaisanterie, connues sous le nom générique de *senankuya*, parce qu'ils usent désormais de toutes les combinaisons possibles pour avoir les faveurs d'un électorat volatile »[328]. D. Douyon réussit à démontrer comment les relations à plaisanterie, institution sacrée au départ, aident les hommes politiques à terrasser leurs adversaires et à attirer des électeurs. Il se demande si, au final, cette institution qui peut être manipulée car son poids est fort dans la pensée locale, risque de perdre sa vraie valeur à la suite de cette profanation politique.

4. Relation à plaisanterie Joola/Sereer

Au Sénégal, comme dans tous les autres pays de la sous-région, les relations à plaisanterie sont établies entre plusieurs populations. La relation qui nous intéressera en particulier est celle qui relie les Joola aux Sereer.

Notons par ailleurs que les Mandinka n'ont pas développé d'alliance à plaisanterie avec aucune autre ethnie. Pourtant, cette relation a bien été constatée chez d'autres mandingues : par exemple, les Bambara sont cousins à plaisanterie des Peuls[329]. Nous allons essayer d'expliquer cela à la fin de ce chapitre.

La relation à plaisanterie entre les Joola et les Sereer est devenu probablement la plus connue des différents types des relations à plaisanterie que l'ont peut retrouver chez les Joola. Plusieurs travaux de recherche ont été consacrés dans ces dernières décennies à ce sujet, plus particulièrement dans les travaux historiques et politistes. Dans ce cadre-là les

[327] Douyon D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, p. 890.

[328] Douyon D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, p. 894.

[329] Voir, par exemple, pour une analyse socio-linguistique : Canut C. Pouvoir, places et filiation : les *senankuya* au Mali, *Langue, discours, culture*, N°38, 2002, pp. 175-197 (consulté en ligne : https://praxematique.revues.org/2307); pour des exemples de taquineries dans la presse locale : Dunbiya S., Sangare B., *An ka yɛlɛ dɔɔnin*, Bamako, Jamana, 1996 ; pour une brève analyse historique : Diallo Y. Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, pp. 779-794.

relations à plaisanterie ont été surtout étudiées en ce qui concerne leur rapport avec la construction identitaire (notamment des Joola), ou les problématiques de la construction de la nation au Sénégal, ou les différents sujets ayant un rapport avec le conflit en Casamance, ses raisons et les moyens et les techniques de sa résolution. Cette nouvelle approche a permis de sortir les relations à plaisanterie du répertoire des thématiques de recherche réservées à l'anthropologie dite classique, de leur redonner une certaine « nouvelle vie », une touche moderne. Ce phénomène commun, caractérisé par une forte vivacité, mais aussi par sa force d'adaptation à des conditions de vie modernes, se trouve au centre des recherches, celles-ci n'ayant plus pour objectif de pénétrer en profondeur pour comprendre le sens plus symbolique aux fondations rituelles et mythiques, mais au contraire de chercher à monter au niveau plus global, transversal et général qui corresponde à la société moderne entière, impliquée dans un processus politique, tant local que national et international.

L'origine des relations à plaisanterie entre les Joola et les Sereer est racontée, par exemple, comme cela arrive souvent, sous forme d'une histoire :

> « Deux sœurs vivaient il y a très longtemps dans leur village d'origine appelé Kinara et situé quelque part en Afrique. Un jour que leur mère les envoya chercher du bois, elles furent surprises par une grosse tempête et leur pirogue se fendit en deux parties. Aguène s'agrippa à l'une d'elle et fut traînée jusqu'à Kalobane en Casamance où elle donna naissance au Diola. Diambone s'accrocha à l'autre partie et dériva jusqu'à Diakhanor dans le Sine et donna naissance aux Séréres. C'est pour cela que Diola et Sérère sont des « Kal » en Ouolof, « Sanawya » en Diola et Mandingue. Il leur est interdit de se faire mutuellement du mal. Et quelle que soit la tension qui règne entre Sérère et Diola, il est interdit que l'on se fâche contre l'autre »[330].

Ce mythe, comme le rapporte Sévérine Awenengo[331], serait surtout connu du côté sénégalais, et beaucoup moins présent chez les Joola de la Guinée Bissau. Son existence

[330] Sambou S. Mécanismes et stratégies socioculturelles traditionnelles dans la résolution des conflits : l'exemple de Aguène et Diambone, *Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits*. Conakry, 2005. Consulté en ligne : https://www.oecd.org/fr/csao/evenements/38516109.pdf

[331] Awenengo S. À qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétition s et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal), *Journal des anthropologues*, №104-105, 2006, pp. 79-108.

chez les Joola a été constatée déjà dans l'ouvrage de Louis-Vincent Thomas paru en 1959, qui note, par ailleurs, que ce mythe expliquant la parenté entre les deux ethnies ne serait connu que par les Joola, et non pas par les Sereer[332].

Nos informateurs, tant dans le Bandial que dans le Foñi, connaissent globalement ce mythe d'origine, même si certains en présentent des versions originales et un peu éloignées de la version plus classique et plus répandue, notamment dans le discours médiateur et politique. Tout en ayant une idée (qui peut être plus ou moins vague) de ce mythe, avec tous les différents aspects qu'il peut prendre (selon les informateurs, il pourrait s'agir des deux frères, d'un moyen de propagande politique imposé à la culture, d'un patrimoine culturel connu depuis des siècles, etc.), les noms d'Ageen et Diambogne apparaissent dans toutes les conversations liées aux relations à plaisanterie entre les Joola et les Sereer (souvent, même s'il ne reste plus rien de ce mythe, il ne reste que ces deux noms).

Dans certaines versions, à ce mythe s'ajoutent de nouveaux détails importants qui expliquent plus en détails la relation à plaisanterie entre les deux populations. Selon T.S.[333], la sœur sereer était à l'arrière de la pirogue, et la sœur joola à l'avant. Ainsi, quand la pirogue s'est enfoncée dans l'eau, les Joola se sont retrouvés dans le Sud, et les Sereer dans le Nord. Mais pendant le trajet, chacune se comportait à sa manière : l'une était morte de peur, l'autre, au contraire, a fait preuve de courage, etc. La plaisanterie viendrait donc de cela : on se rappelle de l'histoire, du comportement de chacun et on se taquine sur ce sujet. Lors des cérémonies joola, on offre aux Sereer la cuisse arrière de l'animal sacrifié (car ils étaient assis en arrière dans la pirogue), et lors des cérémonies Sereer, on donne aux Joola la jambe avant de l'animal.

Le récit d'Ageen et Diambogne a connu son essor grâce aux activités de Saliou Sambou, homme politique qui était notamment pendant une période gouverneur de la ville de Fatick. S. Sambou a été parmi les partisans de l'application des relations à plaisanterie entre les Joola et les Sereer à la résolution du conflit séparatiste en Casamance.

Ce conflit oppose le gouvernement sénégalais au Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). Parmi les causes du conflit, on retrouve l'opposition entre le Nord et

[332] Thomas L.-V., *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance.* Dakar, IFAN, 1959, pp. 489-491.

[333] Entretien avec T.S., Grand Dakar, Ziguinchor, 19 décembre 2012.

le Sud du Sénégal (la Casamance) qui découle de la position (en particulier, économique) affaiblie du Sud, suite à l'« oubli » et à la marginalisation de la région par le gouvernement sénégalais. Ce conflit a connu des périodes violentes accompagnées de combats et de victimes. Des cessez-le-feu ont été signés en 1991, 1996, 1999, 2004. Malgré le fait que la rébellion, dirigée par l'Abbé Diamacoune Senghor jusqu'à son décès en 2007, avait une composition plutôt hétérogène, elle était souvent associée aux Joola. G. Gasser note que plusieurs ethnies adhèrent à l'MFDC mais les dirigeants du MFDC sont majoritairement Joola[334]. Les indépendantistes réfutent le caractère ethnique de leur mouvement en mettant l'accent sur une « identité casamançaise » dans l'espoir d'attirer le soutien extérieur. Pour les rebelles, la Casamance ne ferait pas partie du Sénégal sur le plan historique. On renvoie à la prétendue indépendance de la Casamance qui aurait eu lieu avant la colonisation du Sénégal actuel, fait qui a été contesté par les historiens spécialistes de la région[335].

En 1994, Saliou Sambou a fondé l'Association culturelle Aguène et Diambogne (ACAD). Cette association avait pour objectif de promouvoir la relation de « cousinage » entre les Joola et les Sereer. L'association a organisé et soutenu plusieurs manifestations culturelles (festivals) : à Fatick en janvier 1994, à Zigunchor en mai 1996, à Joal et Thiès en novembre 1999. Dans le programme de ces festivals, il y avait la présentation de l'histoire d'Ageen et Diambogne, elle encourageait le jumelage entre les lycées dans les pays sereer et joola, les visites des délégations des uns chez les autres. Severine Awenengo[336] explique les objectifs que s'était fixée l'ACAD dès sa création : en établissant l'origine commune des Sereer et des Joola, intégrer ces derniers dans la communauté sénégalaise globale ; et tout en revendiquant les relations à plaisanterie entre

[334] Gasser G. Être jeune à Ziguinchor, *Autrepart* (18), 2001, pp.135-150.

[335] Pour l'analyse plus détaillée des différents aspects du conflit en Casamance, voir : Awenengo S., 2006, À qui appartient la paix ? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal), *Journal des anthropologues* №104-105, pp. 79-108 ; Darbon D. Le culturalisme bas-casamançais. *Politique africaine*, N°14, 1984, pp. 125-128; Darbon D. La voix de la Casamance…une parole diola. *Politique africaine*, N°18, pp. 125-138; Foucher V., 2005, Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise, *Cahiers d'études africaines*, №178, consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/5443 ; Marut J.-C. *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes.* Paris, Karthala, 2010.

[336] Awenengo S., 2006, À qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal), *Journal des anthropologues* №104-105, pp. 79-108. Consulté en ligne : https://jda.revues.org/442

les deux, présenter les Sereer comme médiateurs de droit dans le conflit séparatiste. Les Joola étaient considérés comme les principaux acteurs de la rébellion. Il est donc nécessaire de les inclure dans la nation sénégalaise, ce qui devrait se faire par l'intermédiaire des Sereer qui sont originaires du Nord et Sénégalais « confirmés ». La promotion de leur origine commune, même mythique, devrait ainsi contribuer à la résolution du conflit. « Voila pourquoi, le conflit de la Casamance ici, les Sereer viennent. Parce que c'est des cousins à plaisanterie des Joola. Quel que soit le problème, le Joola n'a pas le droit de lever la main sur un Sereer, quel que soit le motif. Le Sereer aussi n'a pas le droit de lever la main sur un Joola, quel que soit le motif. Les rebelles ont beau tirer des coups de fusil, quand ils rencontrent un Sereer, ils ne le touchent pas. Vous voyez comme c'est fort ? Même à la période de guerre, un militaire Sereer qui regarde un Joola, il ne tire pas. […] Il va mourir, mais il ne le fera pas ! Parce que c'est dans sa tête. Ce que je dis, c'est la formation, elle est faite au niveau de là-bas. C'est comme si on vous inculque une idéologie. Quand on lave le cerveau de quelqu'un, c'est terminé ! Mais des fois ils savent... Mais on fait de telle sorte qu'on évite, on évite les affrontements. Bon, quand il y a une négociation, on dit aux uns et aux autres : allez les voir. Les Sereer sont capables d'entrer dans la brousse pour rencontrer les rebelles. Ils ne les toucheront pas ! Pour discuter avec eux : arrêtez ceci, faites ceci… C'est ça le sens du cousinage à plaisanterie chez nous »[337].

Le mécanisme de médiation promu était le suivant. Les Sereer[338], en tant que « cousins » des Joola, étaient chargés de les convaincre d'arrêter la confrontation. Ils bénéficiaient, dans la pensée des promoteurs de cette tradition, d'une forte notoriété auprès des Joola, ils pouvaient leur dire « tout » et ces derniers, comme on le doit à ses partenaires de relation à plaisanterie, devraient se soumettre à leur rappel à l'ordre. Notons, par ailleurs, que même en dehors du cadre des « médiateurs » officiels et officieux du conflit casamançais, on exprime l'idée d'une possible ou souhaitable intervention des Sereer pour régler le conflit.

Les Joola sont représentés comme ayant un lien privilégié avec le « bois sacré » ; dans la pensée populaire, la « brousse », le « maquis » et le « bois sacré » sont des acteurs à part entière de la rébellion, dans l'attente de l'intervention des cousins Sereer. « Lorsque les gens ont creusé, d'autres ont dit que le conflit casamançais est un conflit culturel. Parce

[337] Entretien avec A.S., Ziguinchor, 30 novembre 2010.

[338] Voir, en ce sens, Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*, Thèse de doctorat. Paris, Sciences Po, 2010, pp. 555-617.

que ceux qui ont pris les armes, ils ont signé un pacte avec la magie noire. Et aujourd'hui donc il y a certains qui les lient avec la magie noire et avec le bois sacré. Quand ils sont partis là-bas, ils ont lié un pacte, comme quoi ils veulent vraiment prendre les armes et se battre pour avoir leur indépendance. Et aujourd'hui, pour signer les accords de paix définitivement, pour déposer les armes, il faut d'abord régler ce pacte là-bas avec des sacrifices. Et les Sereer, eux, ils sont prêts pour vraiment remettre cela en question, pour aller avec les Joola jusqu'au jour ou ils ont signé le pacte avec la magie, avec le bois sacré, avec les esprits. Ils sont prêts aujourd'hui pour aller pour dénouer cela. Par des sacrifices, ils peuvent le faire »[339].

Quelques années après, l'association a arrêté son fonctionnement. Le gouverneur Sambou, le principal activiste et partisan de l'ACAD et auteur de quelques publications sur les vertus de la médiation traditionnelle, lui aussi est s'est exprimé de manière beaucoup moins optimiste quant à la réussite de son entreprise : « La culture et les autres apports sont nécessaires. Ce n'est pas seulement la culture parce que la vie n'est pas faite seulement de culture. Il y a beaucoup d'autres apports, d'autres relations et leviers qu'on peut actionner. Mais la culture est fondamentale. Pour parler avec l'autre, il faut comprendre ses valeurs, les interdits et tout. Il y a des gens qui déclarent qu'ils sont capables de régler cette guerre. Je l'ai dit sous forme de boutade : ceux qui connaissent rient et ne disent rien. Ceux qui ne connaissent rien disent tout et n'importe quoi. Ce qui fait que c'est très difficile parce que, dans la culture diola, il y a la discrétion, l'humilité. Mais si vous venez avec une certaine assurance, vous froissez les gens. Ils vous laissent faire tout ce que vous voulez, mais ça ne bougera d'aucun iota. En fait, ils savent où vous allez aboutir avec votre assurance, voire même avec votre arrogance. Ils savent jusqu'où vous pouvez arriver »[340].

[339] Entretien avec D.C., Ziguinchor, novembre 2010.

[340] « Saliou SAMBOU, directeur des Affaires territoriales au ministère de l´Intérieur : «C'est une erreur de passer par l´argent pour vouloir régler le conflit en Casamance», *le Quotidien,* 30.12.2008, http://www.rewmi.com/Saliou-SAMBOU-cirecteur-des-Affaires-territoriales-au-ministere-de-lInterieur-C-est-une-erreur-de-passer-par_a14775.html.

Après plusieurs années de silence, il y a eu des tentatives de relancer l'association. Le 8 février 2014, une assemblée générale a été réunie à Kaolack en déclarant son objectif « la recherche d'une paix durable en Casamance »[341].

L'exemple d'Ageen et Diambogne nous montre ce phénomène que nous n'avons pas constaté jusqu'à présent : l'utilisation des relations à plaisanterie pour un objectif politique. Les recherches consacrées à ce sujet nous apprennent, par exemple, ce qu'il en est des mécanismes de l'incitation à la participation dans ce projet des représentants de différentes ethnies du Nord et du Sud du Sénégal[342]. Le conflit séparatiste n'a pas été résolu grâce à l'intervention des partenaires des relations à plaisanterie. Tout d'abord, il ne s'agit pas d'un conflit ethnique à proprement parler. Les raisons du conflit sont plutôt d'ordre politique, économique, historique, géographique. Même si la fonction pacifiste et médiatrice de ces relations est bien connue (plusieurs de nos informateurs soulignent le fait de l'influence que porte sur chaque personne son « cousin » à plaisanterie : quoi qu'il arrive, s'il te dit d'arrêter, on est obligé de suivre ses ordres), cette médiation a ses limites, rabattue à des conflits interpersonnels, familiaux, intervillageois[343]. Les conflits modernes, de grande taille, impliquant les facteurs politiques et économiques modernes, ont peu de chances d'être résolus par le seul moyen des relations à plaisanterie[344].

---

[341] Sagne M. Le 4me festival des origines envisagé par l'Association Aguène et Diambogne. *Le Soleil*, 15/02/2014. Consulté en ligne : http://www.seneplus.com/article/le-4eme-festival-des-origines-envisage-par-l%E2%80%99association-agu%C3%A8ne-et-diambogne

[342] Smith E. La nation « par le côté ». Le récit des cousinages au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, № 184, 2006, pp. 907-965.

[343] Rebecca Friedman, en parlant de la réconciliation et de la médiation au Sierra-Leone post-conflit, tout en donnant des exemples de l'application réussie des pratiques traditionnelles de médiation, de réintégration et de réconciliation, souligne néanmoins leurs limites et surtout le danger du rétablissement des hiérarchies sociales et mécanismes de pouvoir ayant été impliqués au conflit. Voir, Friedman R. *Competing Memories: Truth and Reconciliation in Sierra Leone and Peru*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

[344] A titre d'exemple, en février 2017, le conflit entre les Peuls et les Bambara a éclaté dans la région de Macina au Mali. Les Peuls et Bambara sont partenaires de relation à plaisanterie, et des conflits fonciers sont assez fréquents dans la région. Les spécialistes ont pourtant trouvé dans cette escalade de violence des traces politiques et djihadistes. Malgré plusieurs appels à retourner à la tradition et à « se rappeler » des relations à plaisanterie pour régler le conflit, cela n'a pas porté de fruits. Voir, par exemple, Dao S. *L'erreur à éviter à tout prix*. 17/02/2017, http://koulouba.com/editorial/lerreur-eviter-tout-prix ; les réactions à l'article publié sur le portail Malijet : *Mali : horreur à Mopti, Peuls et Bambaras se font la guerre, plusieurs morts*, 3/05/2016, http://malijet.com/actualite-politique-au-mali/flash-info/154639-mali-horreur-a-mopti-peuls-et-bambaras-se-font-la-guerre-plusieu.html; *Mali : des violences entre Peuls et Bambaras font une dizaine de morts dans le sud du pays*, Jeune Afrique, 16/02/2017, http://www.jeuneafrique.com/403121/politique/mali-violences-entre-peuls-bambaras-dizaine-de-morts-sud-pays/

Paul Diédhiou[345] a étudié, point par point, les raisons pour lesquelles les diverses tentatives de la mise en œuvre des moyens traditionnels de médiation n'ont pas été efficaces dans la résolution du conflit en Casamance. Tout d'abord, ce conflit ne correspond pas aux critères de guerre telle qu'elle est perçue notamment chez les Joola. S'il n'on n'est pas dans le contexte d'une guerre traditionnelle, les moyens de maintien de paix traditionnels ne peuvent y remédier, y compris le recours aux pratiques religieuses ou l'implication des femmes. Les relations à plaisanterie Joola/Sereer n'y sont plus de grande aide, puisqu'il ne s'agit pas d'un conflit ethnique.

Les initiatives pacificatrices et médiatrices ont été entreprises par d'autres organisations locales cherchant à mettre en œuvre les moyens ethno-culturels ou traditionnels de résolution des conflits, par exemple, l'organisation des femmes *Usoforal* ('Unissons-nous' en joola, l'organisation qui contribue à la promotion de la participation féminine aux activités de développement, du rétablissement de la paix, de la solidarité, etc., dont les membres m'ont chaleureusement accueillie lors d'une séance de travail en 2010). Certaines parmi elles ont également inclus les relations à plaisanterie dans leur arsenal d'outils de médiation. La Convention des Sociocultures[346], fondée par le juriste Malamine Kourouma en 2002, a introduit la notion de *sociocultures*, entendue comme un ensemble de groupes « de base », divisés selon différents critères sociaux et culturels : femmes, catholiques, musulmans, Joola, jeunes, etc. L'objectif était d'impliquer chaque "socioculture" à la réflexion et à la réinvention de l'identité casamançaise. Parmi les axes d'activités déclarés par la Convention, figurait la promotion des relations à plaisanterie comme « mode opératoire » de résolution de conflits, non seulement en Casamance, mais sur tout le continent. La Convention a organisé à plusieurs reprises des assises avec les représentants du MFDC, afin de pouvoir trouver des pistes pour établir une paix définitive. Leur initiative médiatrice semble, en effet, bien cohérente, car la Convention des Sociocultures cherche à articuler la recherche de la paix entre plusieurs acteurs très divers : personnalités proches du gouvernement, chefs religieux, membres de la rébellion, femmes, jeunes, représentants des différentes communautés…Pourtant, lors de notre terrain de 2010, la

[345] Diédhiou P. La gestion du conflit de Casamance. Abdoulaye Wade et la « tradition » joola. Diop M.-C. (dir.) *Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale.* Dakar, Paris, Cres-Karthala, 2013, pp. 249-265.

[346] Pour plus d'information sur les activités médiatrices de la Convention des Sociocultures, voir : Awenengo S. À qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétition s et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal), *Journal des anthropologues*, №104-105, 2006, pp. 79-108.

Convention s'occupait plutôt de projets culturels et patrimoniaux : valorisation des sites historiques et culturels de la Casamance, en particulier.

Nous avons pu découvrir le rôle des relations à plaisanterie au niveau « macro », dans le discours politique et dans la société civile. Nous allons maintenant nous intéresser au fonctionnement de ce type de relations à plaisanterie dans la vie quotidienne, telles qu'elles sont vécues par nos informateurs.

Le premier trait caractéristique que nous avons constaté est relatif à la transmission provisoire de l'appartenance ethnique du mari à sa femme dans le cadre des relations à plaisanterie. Nous avons rencontré, lors de nos recherches de terrain, plusieurs situations où la femme non-joola avait été interpellée dans le cadre des relations à plaisanterie par les Sereer, en tant que femme d'un Joola, et donc Joola elle-même.

Concernant la possibilité de mariages entre les Joola et les Sereer, les sources ne sont pas unanimes. Mes informatrices d'Enampor ont affirmé que ce mariage est possible, mais il « ne va pas durer ». Une membre de l'Association culturelle Aguène et Diambogne rencontrée à Ziguinchor avait souligné que ces mariages sont, au contraire, très fréquents et très préférables. Une source neutre apporte une clarification à ce sujet : après avoir consulté des registres de mariage à la mairie de la commune de Ziguinchor (en décembre 2010), nous constatons que les mariages interethniques ont bien été enregistrés, mais ils ne sont pas nombreux par rapport aux mariages endogames des Joola et les mariages exogames des Sereer. D'ailleurs, dans l'échantillon proposé par Marie-Louise Moreau, on découvre que les Sereer ont la tendance la plus exogame, et les Joola sont les plus endogames, parmi les ethnies répertoriées[347]. Dans la famille d'une de mes informatrices joola, trois personnes de sa fratrie se sont mariées avec les joola, une – avec une personne d'origine sereer et une autre – avec une personne d'origine mancagne. C'est le dernier mariage qui n'a pas été apprécié ou du moins qui n'a pas été soutenu par la famille élargie, mais le fait d'épouser un Sereer a suscité une réaction plutôt neutre.

La voisine Sereer de K.T.[348] venait la voir tous les jours pour se plaindre du bruit que faisaient ses enfants. K.T. s'excusait pour ce dérangement mais expliquait à sa voisine

---

[347] Moreau M.-L. Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal), *Cahiers d'études africaines*, N°163-164, 2001, consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/108

[348] Entretiens faits à Ziguinchor, juin 2014.

qu'elle ne pouvait rien faire puisque c'était des enfants. Un jour, cette voisine est venue dire à K.T. que ses enfants avaient cassé le robinet dans sa concession et que c'était à elle de rembourser les frais de la réparation. K.T. a refusé de rembourser quoi que ce soit. Alors la voisine a menacé de porter plainte, ce que K.T. a accepté. La voisine est allée à la gendarmerie pour porter plainte. Convoquée par la gendarmerie, K.T. est y est allée. Arrivée sur place, elle y a trouvé le mari de sa voisine, un Sereer. En voyant K.T. arriver, ce dernier a dit que sa femme était « folle ». Son mari était Sereer, et le mari de K.T. était Joola. Selon lui, on ne pouvait pas convoquer à la police son « *sènenku* ». Si tu lui fais mal, ça va se retourner contre toi-même. Si sa femme ne refuse pas de porter plainte, lui-même allait quitter le foyer, parce qu'on ne peut pas convoquer son « *sènenku* » à la justice[349].

Ainsi, dans des conditions « modernes » de la ville, les relations à plaisanterie ont une nouvelle vie, un nouvel essor, tout en s'appuyant sur les principes fondamentaux des relations à plaisanterie. Si l'on admet qu'il est interdit de « faire du mal » à son « cousin », il s'agit ici non seulement du mal corporel (on ne peut pas le blesser, ou voir son sang couler), mais aussi de « mal » en tant que « problèmes » ou « soucis », qui peuvent bien évidemment avoir lieu si on s'adresse à la police pour régler un banal conflit de voisinage.

D'ailleurs, les forces de l'ordre elles-mêmes se servent des mécanismes des relations à plaisanterie pour régler à l'amiable le différend qui amène les deux parties à recourir à la justice officielle.

« L'oncle de Khady est forgeron. Il a travaillé pour un Peul qui ne lui a pas payé ce qu'il lui devait. Il a voulu aller porter plainte, mais son frère l'a dissuadé en disant qu'on ne pouvait pas porter plainte contre son *sànawu*, parce qu'on risque de graves conséquences. Il est tout de même allé à la gendarmerie, mais le gendarme lui a dit que les problèmes d'un forgeron et d'un Peul ne le concernaient pas. Si le Peul lui devait l'argent, il fallait qu'il fixe la date où il comptait le payer. Le Peul a accepté. Il a tout payé une semaine après »[350].

L'informatrice qui m'avait parlé de cette situation, a par ailleurs supposé que le Peul, au départ, avait refusé de payer le forgeron justement pour tirer profit de la relation à

[349] Notes de terrain, Ziguinchor, juin 2014.

[350] Notes de terrain, Ziguinchor, avril 2015.

plaisanterie qui les reliait : dans sa pensée, il ne risquait rien car « au nom du cousinage » qui est entre eux, celui-ci n'allait pas le dénoncer à la police.

H., mariée à un homme joola[351], est systématiquement interpellée par une vendeuse sereer qui vend les légumes en bas de sa maison. La vendeuse taquine H. comme si elle était Joola : le plus souvent, ce sont des sujets de « royauté » et « esclavage » : elle dit à H. qu'elle est la reine, et H. – son esclave, parce que H. vient la voir pour acheter la salade. H. répond, à son tour, que c'est elle la reine, parce que c'est elle qui achète ses légumes, si ce n'était pas elle, son commerce ne marcherait pas[352]. Pour H., à Dakar, c'est la relation à plaisanterie entre les ethnies qui lui semble être la plus forte et la plus visible. Là, la relation se limite à d'innocentes attaques verbales, qui, tout comme un échange de salutations, a trouvé sa place dans la routine quotidienne des deux femmes. Mais la situation peut se compliquer si le côté « matériel » s'introduit dans le rapport « à plaisanterie ».

« Ce jour, H. a rencontré dans la rue un vieux voisin sereer qui allait faire ses courses. Elle lui a dit : « N'oublie pas de m'acheter de la bière ». Le soir, le voisin a tapé à sa porte pour lui donner une bouteille de bière. H. a avoué plus tard qu'elle avait honte quand le vieux lui a apporté la bière. Elle lui avait dit ça juste pour le taquiner, et le fait qu'il exerce son devoir dans le cadre des relations à plaisanterie (ne rien refuser à son partenaire) l'a mis mal à l'aise »[353].

Ici, c'est un dilemme moral qui perturbe mon informatrice. C'est un parfait exemple de la situation où la « tradition » se heurte à la « modernité ». H. sait que la tradition lui prescrit de se comporter avec un Sereer de manière particulière (se moquer de lui, pouvoir se servir de ses affaires, etc.). Mais la dureté de la vie en ville, les difficultés financières souvent rencontrés par ceux qui arrivent dans une grande ville; apportent leurs corrections dans le schéma traditionnel. On ne peut plus « tout » se permettre dans le cadre des relations à plaisanterie, on doit désormais modérer ses propos, ainsi que ses actes.

[351] A force de vivre avec son mari et de fréquenter sa famille, cette femme a bien réussi son intégration chez les Joola Foñi.

[352] Notes de terrain, Dakar, avril 2014.

[353] Notes de terrain, Dakar, décembre 2012.

Ainsi, A.S. explique, de manière un peu confuse, comment on arrive à résoudre ce problème à la fois tout en respectant les règles du jeu (des insultes rituelles) et en évitant à son partenaire de relation à plaisanterie des dépenses inattendues.

« Mais quand je fais une manifestation familiale, je suis en train de faire un baptême ou un mariage, dès que ils arrivent, je ne touche à rien. Dès que les repas sont servis, la cola, le truc, je dis : venez prendre. Avant que je le touche, venez prendre. Si jamais je touche avant eux, la fête est gâtée. Je dis : venez prendre. Eux, bon, ils se servent, ils viennent, parfois ils prennent tout. Ils disent : bon, va chercher autre part. Moi, je suis meilleur que toi, je te donne. Ça permet aux gens de tisser des liens de paix »[354]. Ainsi, comme on doit se servir en premier lieu, jusqu'à tout prendre, pour imposer sa position du cousin à plaisanterie, on prend tout en effet, et on le rend tout de suite, puisqu'on est « plus généreux » que l'autre.

Le Sereer qui s'aventure en milieu joola, risque d'être l'objet préféré d'insultes rituelles et taquineries. Ainsi l'homme sereer, qui s'est retrouvé tout seul parmi les joola dans le véhicule circulant entre Ziguinchor et Etama, a connu des moments difficiles : ses compagnons de voyage joola ont passé tout le trajet à se moquer de lui, et à la fin, quand il a acheté plusieurs pains, on lui a lancé une pique: un Sereer est parti chez les Joola, et il a même ramené son pain avec lui[355] !

La relation à plaisanterie entre les ethnies s'exprime, avant tout, par les insultes rituelles. Tout comme dans le cas de la relation à plaisanterie entre les clans et entre les villages, pour taquiner l'autre, on utilise son image stéréotypée, avec les traits caractéristiques, notamment les défauts, qu'on met en avant. Le répertoire des thématiques où on puise ces plaisanteries est de même limité par un certain nombre de sujets récurrents : roi/esclave, ainé/cadet, gourmand, non-civilisé, bête, auxquels s'ajoutent quelques sujets spécifiques : les Joola peuvent, par exemple, se moquer du teint foncé des Sereer, et ces derniers – de la forte consommation de vin de palme par les Joola, ou même dire : « vous êtes les diables, vous mangez la chair humaine », « tu es humain ou tu es Sereer ? ».

[354] Entretien avec A.S., Ziguinchor, 30 novembre 2010.

[355] Notes de terrain, Enampor, décembre 2015.

Puisqu'on reconnait l'ethnie de la personne par son nom de famille (et ce, de manière générale, même si, rappelons-le, ces correspondances ne sont pas toujours valables[356]), dans les blagues sur les uns et les autres, on trouve toujours un personnage qui représente une image collective et qui porte aussi un nom « parlant » : s'il s'agit d'un Peul, on l'appellera Ardo, le Sereer aura pour nom de famille Faye ou Sarr.

« Un Sereer était dans le coma, on l'a amené à l'hôpital. Il se réveille. Il voit le docteur en blouse blanche qui lui demande son nom. Il dit : Quand j'étais au monde, je m'appelais Mor Faye, mais ici, je ne sais pas »[357].

« Nous attendions le début du baptême à côté de l'église. Une des femmes passantes nous a fait une remarque qui ressemblait à : « Comment se fait-il que vous parlez entre vous, quand nous, les Sereer, vos maîtres, sommes en train de passer ? ». Tout le monde a ri, et la deuxième femme nous a salué : *Kasumay*[358] ! M.A. a répondu : Ici, on dit : *bon dia*[359]».

L'interaction consiste à ne pas être d'accord, à contester son ancienneté, sa meilleure condition, sa primauté (« je suis ton père ! », « ton grand-père est voleur ! », « je suis ton roi ! », « viens me saluer ! »). Il est impossible de se soumettre tout simplement à ce que dit son partenaire de relation à plaisanterie, car c'est ainsi qu'on admet sa défaite.

Parmi les relations à plaisanterie connues au Sénégal, celle qui existe entre les Peuls et les Sereer semble être la plus connue, notamment si on la compare avec la relation à plaisanterie Joola/Sereer qui n'est devenue très médiatisée que ces derniers temps.

La relation Joola/Sereer se rapproche de la relation Sereer/Peul sur plusieurs plans.

Tout d'abord, dans les deux cas, on rencontre l'idée de l'extrême proximité, de l'origine commune.

Comme nous l'avons déjà découvert, les ancêtres mythiques des Joola et des Sereer étaient sœurs, ce qui soutient l'idée de l'ethnie-cousine, ethnie-sœur qui est énoncée dans le discours des relations à plaisanterie. Chez les Sereer et les Peuls, cette proximité, cette

[356] Voir le chapitre sur la relation à plaisanterie entre les clans.

[357] Entretiens avec A.B., décembre 2012, Ziguinchor.

[358] Bonjour en joola.

[359] Bonjour en créole portugais.

origine commune, semble beaucoup moins mythique et beaucoup plus tangible, s'appuyant sur une reconstruction presque historique.

En 1929, Henri Labouret note l'origine « politique » de cette relation symétrique : « Ainsi que je l'ai indiqué plus haut, on rencontre entre peuples la même relation qu'entre clans, et dans tous les cas une des parties est supérieure à l'autre, il semble qu'il y ait là la trace d'une ancienne prééminence politique. Ainsi au Sénégal, les Peuls et les Sérères sont réciproquement dans la position de maîtres et de serviteurs, ils s'interpellent en conséquence, mais cette situation n'a pas les mêmes résultats que lorsqu'il s'agit de clans allies »[360].

Henry Gravrand mentionne une relation spécifique qui relie les Peuls aux Sereer[361]. De leur proximité témoignent même les faits de langue : le mot « sereer » serait, en effet, d'origine peule. L'auteur soutient l'idée de l'origine commune ou de « parenté génétique » des deux populations, à savoir, les Peuls et les Sereer appartenaient à un groupe indifférencié au départ, qui aurait été dissocié à un moment donné[362].

Cette « parenté génétique » est accompagnée par la parenté linguistique qui réunit les deux langues. A ce propos, Gravrand liste quelques indices de cette parenté linguistique : ressemblances morphologiques, un grand nombre de termes nucléaires communs, le même principe de composition de classes, de la construction du pluriel, etc. Notons, par ailleurs, que les recherches linguistiques les plus récentes ont démontré que les deux langues sont en effet les plus proches du point de vue linguistique[363], et peuvent être réunis dans le même sous-groupe, ce qui a permis de revoir la classification des langues atlantiques dont ils font partie.

---

[360] Labouret H. La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, No. 3 (Jul., 1929), Cambridge University Press, p. 251.

[361] Gravrand H. *La civilisation sereer. Cosaan. Les origines.* Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983, pp. 89-96.

[362] Charles Monteil note, par ailleurs, l'existence d'un pacte de sang entre les deux populations. Voir, Monteil Ch. Réflexions sur le problème des Peul. *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 20 N°2, 1950, pp. 172-176.

[363] Voir, par exemple, Pozdniakov K., Segerer G. Les alternances consonantiques du sereer : entre classification nominale et dérivation. *Africana Linguistica* 12, 2006. pp. 137-162 ; Pozdniakov K. Diachronie des classes nominales atlantiques: morphophonologie, morphologie, sémantique. In: (Ed.) Creissels D., Konstantin Pozdniakov K. *Les classes nominales dans les langues atlantiques.* Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2015, pp.54-102 ; Pozdniakov K. Proto-Fula-Serer noun class system. Brauner, S. & E. Wolff (Ed), *Progressive traditions in African and Oriental studies*, Berlin, Akademie-Verlag, 1988, pp. 121-130.

Dans ces conditions, entre les Peuls/Toukouleurs et les Sereer s'instaure une relation appelée « *massir* » qui suppose des insultes mutuelles et permettent de traiter l'autre d'esclave, de souligner son importance par rapport à l'autre, etc. :

« Il était une fois un Sereer et un Peul. Modou Sereer a ramassé un billet de 1000 F. Comme vous savez que Ardo est intelligent, il vient et demande à Modou : t'as pas ramassé ma carte d'identité ? Modou : quel est ton nom ? Ardo : BCEAO. Modou : vous avez quel âge ? Ardo : 1000 ans. Modou : tenez, vous avez bel et bien raison. Les Sereer sont bêtes, ahh » !

Dans les interactions entre les cousins à plaisanterie dans la vie « réelle » on constate deux vecteurs : montrer que le premier interlocuteur (et tout son groupe en sa personne) est meilleur (plus âgé, plus ancien, plus noble…), et insulter rituellement le deuxième, et vice-versa. Dans les plaisanteries qu'on se raconte, on prend toujours partie soit pour l'un, soit pour l'autre. Dans une conversation, chacun conteste toujours sa priorité, tandis que dans le récit, il n'y a qu'un seul gagnant.

« C'est un Peul qui se faisait prendre des mesures chez le tailleur pour la couture. Arrivé chez le tailleur, ce dernier lui demande : " voudriez-vous une chemise à manches longues ou courtes ?" Alors le Peul lui répond : "faites que l'une des manches soit longue et que l'autre soit courte car je vais mettre une montre" ».

Les nouvelles technologies s'introduisent dans le domaine conservateur des thématiques des insultes rituelles dans le cadre des relations à plaisanterie. Il ne s'agit plus de blâmer son interlocuteur pour avoir mangé des haricots, mais pour ne pas savoir manipuler les cartes mémoire et le *bluetooth*.

« Celle-ci [cette blague] c'est un charretier qui est de retour au village, il a acheté un téléphone portable pour sa maman avec une carte mémoire de 4 Giga. Tu sais les Sereer, ils aiment les cartes mémoires. Alors il dit à sa maman : "ne donne à personne ton téléphone, sinon on va voler ta carte mémoire !" Entre temps, la mère entend les enfants qui avaient pris le téléphone portable dire "activez le Bluetooth pour transférer les

musiques !" Aussitôt la maman appelle son fils : "Modou, cours vite me récupérer mon téléphone, il semblerait que les enfants veulent voler mon Bluetooth !" »[364]

Pour pouvoir bien aborder la question des relations à plaisanterie qui s'instaurent entre les différentes ethnies, il nous a été indispensable de nous positionner par rapport aux diverses théories de l'ethnie développées en sciences sociales au fil du temps. Nous avons, ensuite, compris que les entités qui sont connues aujourd'hui sous les noms « Mandinka » et « Joola » correspondent à des constructions historiques qui ont été formées suivant leur propre logique, influencées par des processus politiques, sociaux et religieux survenus dans la région mais qu'elles n'en demeurent pas moins opérantes.

Une question reste surprenante : pourquoi les Mandinka n'ont développé de relation à plaisanterie interethnique avec aucune communauté voisine. Ce fait est bien intéressant, car il n'y a pas, *a priori*, de raison qui justifie ce fait. Tout d'abord, les populations proches des Mandinka du point de vue culturel et linguistique, utilisent largement les relations à plaisanterie entre ethnies (rappelons, à ce propos, les relations à plaisanterie Bambara / Peul ; Soninké / Peul[365], Bozo/Dogons, etc.). Chez les ethnies voisines (Peuls, Sereer, Joola…), cette tradition existe également.

On peut supposer que le paradigme des relations à plaisanterie entre les ethnies dans la sous-région est bien établi depuis très longtemps (Peul / Sereer et Sereer / Joola en particulier). Comme expliqué dans le paragraphe concerné, l'ethnogenèse des Mandinka est un épisode relativement récent. À la suite de cette consolidation tardive, les Mandinka n'ont pas pu intégrer le paradigme des relations à plaisanterie interethnique déjà existant,

[364] Exemples d'histoires qui illustrent les taquineries entre les Peuls et les Sereer recueillis sur les réseaux sociaux : https://www.facebook.com/foudhumeur/posts/2041298382761189. Je tiens à remercier Jean-François Nunez pour son aide précieuse dans la traduction. Notons, par ailleurs, que ces plaisanterie sur les Sereer et Peuls que nous avons trouvé sur les réseaux sociaux sont généralement publiés en wolof ou en français.

[365] Voir, Kane O. *La première hégémonie peule: le Fuuta Tooro de Koli Teŋella à Almaami Abdul.* Paris, Karthala, Dakar-Fann, Presses universitaires de Dakar, 2004, p. 72.

ce qui pourrait expliquer l'absence des relations à plaisanterie avec une autre ethnie chez cette population.

Les relations à plaisanterie entre les ethnies, agissant pour des groupes de taille importante, ont été sollicitées dans le discours politique et de résolution des conflits. Ce type de relations à plaisanterie, plus que les autres, a subi une patrimonialisation en tant que témoin présumé de démocratie locale.

Malgré leur forte valeur médiatique et essor politique, les relations à plaisanterie entre les ethnies, dans leur usage quotidien, se rapprochent des autres types en ce qui concerne leurs caractéristiques. Parmi ces dernières, on trouve un récit d'origine, une stéréotypisation de l'autre groupe, la fonction médiatrice, mais aussi celle de l'intégration de nouveaux arrivants.

Chapitre 4 : Clan, nom et relations à plaisanterie

Les relations à plaisanterie dont il sera question dans ce chapitre, deviennent visibles à partir des noms.

Le nom de la personne est le premier élément que l'on apprend lors de la première rencontre. En effet, les règles d'étiquette, ou de savoir-vivre, exigent de demander à son interlocuteur son prénom, et aussi son nom, qui est la donnée clé pour comprendre à qui on a affaire puisque le nom, dans le contexte ouest-africain, dans la majorité de cas peut nous fournir certaines ou toutes les informations du porteur de tel ou tel autre nom : son appartenance ethnique, son origine géographique, son appartenance à un groupe socio-professionnel ou social, *etc*. C'est souvent au moment où l'on apprend le nom de l'interlocuteur que la relation à plaisanterie se déclenche. C'est à ce moment que l'on retrouve les correspondances avec les « déclinaisons » de notre propre nom et où on décide de placer l'interaction dans le cadre des relations à plaisanterie, des insultes rituelles, ou de mobiliser l'obligation d'assistance et d'entraide.

Nous avons rencontré ce type des relations à plaisanterie tant chez les Joola que chez les Mandinka, mais leur visibilité et leur ampleur, ainsi que le discours qui les accompagne varient considérablement en fonction de la population.

Pour comprendre les origines et le fonctionnement de ce type des relations à plaisanterie, il nous faut développer l'étude de quelques thématiques adjacentes.

Nous nous proposons de traiter dans ce chapitre tout d'abord toutes les caractéristiques et problématiques du clan dont l'existence chez les Mandinka est retenue d'une manière plus ou moins unanime, mais pose problème quant aux sociétés joola où, faute de structure clanique, d'autres types d'appartenance sont d'actualité.

Ensuite, on procédera à l'étude du nom au niveau des deux populations en précisant toutes les déclinaisons qu'ils sous-entendent, en accordant une attention particulière aux problématiques liées au changement de nom, dans le cadre du systèmes des équivalences, le « confiage » des enfants aux tuteurs, etc.

Enfin, nous tenterons de croiser les analyses pour définir au mieux ce phénomène chez les deux populations étudiées.

1. Attribution du nom à l'époque coloniale

Chez les Mandingues, l'attribution des noms claniques remonte déjà à l'épopée de Soundiata.

Les noms claniques s'emploient aujourd'hui dans la fonction des noms de famille. Cette attribution des noms s'est articulée à l'époque coloniale, quand les différentes interactions de la population avec l'administration coloniale ont nécessité l'établissement d'état civil selon le même modèle que celui existant en métropole.

Le choix ou l'attribution de nom qui sert de nom de famille n'est pas automatique et peut être assez problématique. Rappelons, à ce sujet, les mesures qui étaient prises par l'administration coloniale en Algérie dans le cadre de la constitution de l'état civil des « indigènes musulmans ». Au cours de recensement, on devait renseigner « les noms, prénoms, profession, domicile et, autant que possible, l'âge et le lieu de naissance »[366]. Dans ces conditions, il convenait obligatoirement de faire un choix de nom ou d'attribution de nom patronymique ou de nom de famille. Le texte de la loi précise ainsi la procédure appliquée à ce sujet : « [Art. 3] Chaque indigène n'ayant ni ascendant mâle dans la ligne paternelle, ni oncle paternel, ni frère aîné, sera tenu de choisir un nom patronymique, lors de l'établissement du registre-matrice. Si l'indigène a un ascendant mâle dans la ligne paternelle, ou un oncle paternel, ou un frère aîné, le choix du nom patronymique appartient successivement au premier, au deuxième, au troisième. Si l'indigène auquel appartiendrait le droit de choisir le nom patronymique est absent de l'Algérie, le droit passe au membre de la famille qui vient après lui. S'il est mineur, le droit appartient à son tuteur. [Art. 4] Dans le cas où la famille qui doit être comprise sous le même nom patronymique ne se composerait que de femmes, le droit de choisir le nom patronymique appartient à l'ascendante, et, à défaut d'ascendante, à l'aînée des sœurs, conformément au principe posé par l'article 3. [Art. 5] En cas de refus ou d'abstention de la part du membre de la famille auquel appartient le droit de choisir le nom patronymique, ou de persistance dans l'adoption du nom précédemment choisi par un ou plusieurs individus, la collation du nom patronymique sera faite par le commissaire à la constitution de l'état civil. [Art.6] Le nom

[366] Béquet E. Traité de l'état civil et des actes qui s'y rattachent. Nancy, imprimerie Berger-Levrault et Cie, 1883, pp. 673-674.

patronymique est ajouté simplement, sur le registre-matrice, aux noms actuels des indigènes […] »[367].

L'administration belge, en procédant par le recensement de la population de ses colonies, a publié le 5 décembre 1933 un décret dont l'article 2 prévoit l'inscription du nom de la personne recensée dans les registres ou les fiches administratives. Pourtant, le décret ne donne aucune définition du nom et renvoie à la tradition pour résoudre ce problème. Les sources de l'époque coloniale indiquent que le sens du « nom » qui était fourni par la population lors des recensements pouvait être plus que varié et souvent choisi par hasard. On enregistrait ainsi les noms des clans, parfois ceux-ci étaient suivis par le nom du chef de clan, ou les noms qui désignaient la filiation, la maternité ou la paternité, l'aptitude particulière de la personne ou un trait marquant. Ainsi, «si l'on admet comme nom celui de l'éponyme clanique, tous les habitants d'une même unité porteront le même nom». L'administration coloniale italienne aurait réussi à résoudre le problème de la définition du nom. L'article 2 du décret №1579 du 29 juin 1939 concernant l'état civil des Libyens indique que le recensement doit se faire par clans ou groupement de familles descendantes d'un «auteur-souche». Chaque membre du clan doit avoir son propre nom suivi du nom de la subdivision du clan dont il fait partie (*cognomen*). «Le *cognomen* est le nom de l'ancêtre-souche (le dernier ascendant décédé) ou bien le nom qui sert à désigner l'unité ethnique ou la provenance, lorsqu'il est susceptible d'individualiser, en précisant leur apparentement, les membres des familles dont cette unité se compose». Ce sont les membres masculins du clan qui étaient chargés du choix de nom. Une fois désigné, ce même nom devrait être employé dans toutes les circonstances. La femme mariée était recensée sous le nom de son mari[368].

L'établissement de l'état civil des « indigènes musulmans » s'accompagnait de nombreuses confusions, malentendus et problèmes. De même, le contexte sénégalais imposait ses propres limites aux procédures liées à l'état civil conçues par l'administration coloniale.

[367] Béquet E. Traité de l'état civil et des actes qui s'y rattachent. Nancy, imprimerie Berger-Levrault et Cie, 1883, pp. 673-674.

[368]Gelders V. *Le clan dans la société indigène*, Bruxelles, Librairie Falk fils, 1943, pp. 52-54.

Ainsi, lors de la session du Conseil Général du Sénégal et dépendances de mai 1899, le conseiller général Hyacinthe Devès[369] a déclaré : « L'Etat civil de nos indigènes musulmans est à peine constitué. Ce n'est pas que dans les communes de plein exercice, et peut être aussi dans les postes, ils ne déclarent les naissances et les décès, mais les prénoms déclarés dans les délais du Code civil, article 55, ne sont pas toujours ceux portés communément, en raison de l'usage religieux qui consiste à n'indiquer le vrai prénom que le huitième jour au moment où le mouton est sacrifié. Fort heureusement **les noms patronymiques existent**[370], ce qui atténue, dans une bonne mesure, les recherches sur l'état des personnes »[371]. Le conseiller général tient à souligner que la majorité de la population vivait en effet en dehors du système imposé par l'administration coloniale, il affirme, à ce propos : « […] l'indigène naît, se développe, se marie, divorce, meurt sans qu'aucun organisme de la collectivité suive ces diverses transformations et les constate »[372]. En plus, l'importance de la cérémonie musulmane de la dation du nom (appelée communément « baptême ») qui se fait le 8ième jour après la naissance de l'enfant compliquait d'autant plus les choses, puisque la déclaration de naissance devait se faire 3 jours au plus tard suite à la naissance. Hyacinthe Devès avait donc proposé de prolonger ce délai jusqu'à 10 jours compte tenu de la spécificité coutumière.

Si nous faisons appel, en ce qui concerne la problématique des noms [de famille], aux exemples belge, libyen et algérien, c'est pour souligner que ces exemples se recoupent quel que soit le pays concerné et permettent de corroborer les informations fournies par nos interlocuteurs au Sénégal aujourd'hui comme celles fournies par les fonctionnaires coloniaux, qui, dans leurs écrits, saluent la présence des « noms patronymiques » chez les populations du Sénégal. Pour la même raison, nous pouvons supposer que ces

[369] Voir Manchuelle F. Métis et colons : la famille Devès et l'émergence politique des Africains au Sénégal, 1881-1897. *Cahiers d'études africaines.* Vol. 24 N°96. 1984. pp. 477-504.

[370] On peut supposer, à ce propos, que l'auteur de ce discours fait surtout allusion aux populations musulmanes du Sénégal, qui n'incluent pas obligatoirement les Joola. Pourtant, la question de la correspondance entre le prénom et le nom/« nom patronymique » se pose si on se réfère aux textes issus de l'administration coloniale comportant les noms locaux, qui sont orthographiés, comme on peut le constater, avec un trait d'union : « Les nommés : Amadou-N'Diaye, garde régional de 1re classe ; Kaba-Kouloubaly, garde régional de 2ième classe, en service à l'Inspection des gardes à Saint-Louis, ont été appelés à continuer leurs services dans le cercle de Sédhiou ». Afrique Occidentale française, Bulletin administratif, 1902, p. 37.

[371] Procès-verbaux des délibérations du Conseil général, Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement, année 1899, pp. 772-774.

[372] Procès-verbaux des délibérations du Conseil général, Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement, année 1899, pp. 772-774.

considérations concernent en moindre mesure les Joola qui, comme il a été dit précédemment, n'ayant pas d'état et de structure hiérarchisée bien élaborée, suscitaient moins d'intérêt chez les chercheurs et présentaient une moindre importance pour les administrateurs.

Toutes ces informations nous amènent à nous questionner sur la notion de nom / nom clanique / nom de famille telles qu'elles apparaissent dans les sociétés qui font l'objet de notre étude.

2. Le rôle et le fonctionnement du nom dans la vie courante

Une particularité a attiré notre attention. En mandinka, le nom *kòntoŋ* signifie 'le nom' et 'le clan', tandis que le verbe *kòntoŋ* signifie 'saluer'[373]. En même temps, dans plusieurs dialectes joola le radical *–saaf*[374] correspond également à 'nom de famille' et 'saluer'. En effet, on découvre dans de nombreuses situations de la vie quotidienne que, lors des salutations, le nom de clan occupe une place centrale. Ainsi, en rencontrant une personne pour la première fois, on lui demande obligatoirement son prénom et nom de famille. On a l'habitude de répéter plusieurs fois le nom de son interlocuteur tout au long de la conversation. À Enampor, par exemple, une conversation type va commencer ainsi :

- *Kasumay ?* 'ça va ?'
- *Kasumay bare !* 'ça va bien !'
- *Kajayi bu ?* 'Ton prénom ?'
- *Paul.* 'Paul'.
- *Kasaafi bu ?* 'Ton nom ?'
- *Tendeŋ.* 'Tendeng'.
- *Yo !* 'Bien !'

Par ailleurs, Paul Diédhiou, en parlant des référents permettant à la personne d'identifier son interlocuteur, attire notre attention sur le fait que lors des premières salutations, chez les Joola *foñi,* le nom de famille sera systématiquement demandé, après le prénom (suivie par la question sur le village d'origine, des parents, *etc*.). Par contre, chez les *Kujamaat,* on

[373] Creissels D., Jatta S., Jobarteh K. Lexique mandinka-français, *Mandenkan*, №3, Paris, INALCO, 1982.

[374] Sapir David J., Goudjabi Bara M. *Dictionnaire Jóola Kujamutay*, Department of Anthropology, Brooks hall, University of Virginia, 1993, consulté en ligne http://people.virginia.edu/~ds8s/Kujamaat-Joola/DIC/Joola-Dic.html

commence la conversation par l'identification géographique de l'interlocuteur, en l'interrogeant sur village et quartier d'origine[375]; *aw bey ?*

En mandinka, en outre, il existe quelques formules de salutation correspondantes aux différents moments de la journée: *í sàama* (salutation du matin), *í tìiña* (salutation de l'après-midi), *í wùraara* (salutation du soir), et une formule de salutation s'adressant à une personne en train de travailler : *í níŋ báara*. Pour répondre à chacune de ces salutations, on prononce une ou plusieurs fois le nom de son interlocuteur :

- *Í sàama*! 'Bonjour!'
- *Daafee*! 'Dafé! (nom de famille)'

Dans le cas où on ne connait pas le nom de la personne, on le lui demande et répète :

- *Í wùraara*! 'Bonsoir!'
- *Kòntoŋ*? 'Nom clanique?'
- *Seyidi*. 'Seidi'
- *Seyidi, Seyidi*! 'Seidi, Seidi!'

On remarque par ailleurs quelques différences d'emploi de noms de famille dans la vie quotidienne. Chez les Manding, en général, il est tout à fait acceptable de s'adresser à quelqu'un par son nom de famille, et non pas par son prénom.

Pour les Joola, par contre, le nom a une importance moindre, vu son adoption relativement tardive et, comme le note Christian Sina Diatta[376], « pour des raisons administratives ». Louis-Vincent Thomas ajoute, quant à lui, que « [c]'est donc récemment, soit par imitation, soit pour les besoins de l'état civil naissant que ces indigènes se sont donné des noms familiaux »[377]. D'après son analyse, les noms de famille seraient inconnus pour la majorité des Joola avant l'arrivée de l'administration coloniale. Il précise, enfin, qu'aujourd'hui « le Diola connaît le nom de famille mais pratiquement ne l'emploie guère

[375] Diédhiou P. *L'identité jóola en question (Casamance)*. Paris, Karthala, 2011, p. 63.

[376] Diatta Ch. S. *Parlons jola*. Paris, L'Harmattan, 1998, p. 86.

[377] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, p. 177.

dans l'usage courant »[378]. Paul Diédhiou partage également l'idée de l'absence, au départ, de noms de famille dans le milieu joola[379].

Dans ces conditions, l'onomastique a toute son importance en tout ce qui concerne les prénoms, mais aussi de nombreux surnoms et même des prénoms sifflés – tout ce qu'on emploie pour identifier une personne ou pour s'adresser à elle.

Changer de nom

Dans les conditions normales, tant chez les Joola que chez les Mandinka, le nom se transmet par la lignée paternelle. Les femmes mariées gardent leur nom de jeune fille.

Pourtant cette règle régulière peut être contournée suivant les différentes modalités possibles que nous allons étudier plus loin.

La personne qui se convertit à l'islam prend d'habitude un nouveau prénom, musulman en l'occurrence. À cela s'ajoute la possibilité de changer également de nom, en adoptant le nom d'un chef religieux, ou encore celui d'un chef de village ou chef de la région. Cette possibilité est attestée tant pour les Mandinka que pour les Joola[380].

Une autre modalité est liée à l'institut de « tutorat » très répandu dans la région qui fait l'objet de notre recherche et qui reflète parfaitement les limites de fonctionnement de nom dans des conditions modernes. La pratique du tutorat intervient quand l'enfant, souvent poussé par le désir de poursuivre les études, est confié par ces parents à un « tuteur » se trouvant dans une autre localité ou bien en ville. L'enfant n'ayant souvent aucune pièce d'identité, le tuteur se trouve dans l'obligation de lui faire faire ses papiers d'identité pour procéder à son inscription dans un établissement scolaire. Il se trouve ainsi que le tuteur enregistre l'enfant aux services de l'état civil sous son nom à lui. « En créole on dit qu'on lui a donné *mantiña di caleron*, c'est-à-dire, le nom de famille de la marmite. Parce que

[378] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, p. 177.

[379] Diédhiou P. *L'identité jóola en question (Casamance)*. Paris, Karthala, 2011, pp. 63-64.

[380] Voir, pour l'information plus détaillée, Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007, p. 16. Pour un exemple joola, voir, Diatta Ch. S. *Parlons jola. Langue et culture*. Paris, L'Harmattan, 1998, p. 86.

c'est lui qui l'a nourri. Il le nourrit avec sa marmite, tout ce dont il a besoin pour se nourrir, on lui donne, on dit *mantiña di caleron*, on lui a donné le nom de son tuteur»[381].

Notre informatrice raconte ainsi l'expérience vécue par les membres de sa famille, expérience qui n'est pas du tout singulière pour de nombreuses familles de Ziguinchor.

> J'ai eu une tante, la grande sœur à mon papa, elle s'appelait C. Diadhiou, on l'appelait C. Diadhiou. Il y a des jeunes qui sont venus du village de Mangagoulack[382], un village dans le Blouf. Un jeune qui est venu en tutelle, parce qu'on a des parents de Mangagoulack. Alors, ils ont envoyé leur enfant. Il était en tutelle chez ma tante. Il a fallu le mettre à l'école, et aussi l'envoyer au catéchisme pour qu'il puisse devenir catholique. Ma tante lui a donné le nom de son frère jumeau, H. Diadhiou. Et le nom est resté. Et actuellement ici dans notre quartier là il y a une famille, il s'est marié avec une dame, ils ont habité le quartier ici, le quartier où nous vivons, au niveau des HLM Néma. Ses enfants sont là, ils portent le nom de famille Diadhiou. Et il y a des liens qui sont très serrés entre nous, on se dit parents[383].

Un de nos informateurs nous a évoqué l'histoire de Robert Sagna, l'ancien ministre et l'ancien maire de la commune de Ziguinchor. En effet, né à Brin[384], il est arrivé à Ziguinchor étant enfant pour être scolarisé et a été accueilli par les religieux. Son tuteur l'aurait déclaré sous le nom de Sagna pour lui faire faire ces papiers, tandis que son vrai nom était Mendy. Il aurait tout de même gardé le souvenir de son ancien nom et de son ancienne identité qu'il serait en train de revendiquer. Malheureusement, on n'a pas réussi à retrouver les traces de cette histoire dans la presse, elle n'a pas été non plus confirmée par les autres informateurs.

Ce procédé assez caractéristique concerne les deux populations. Au départ, on avait tendance à attribuer ce type de changement de nom plutôt aux populations Joola. Plus tard on a pu recueillir les témoignages de même type concernant les enfants dans les villages mandinka déclarés en masse à l'état civil sous le nom de leur enseignant wolof, ce qui fait

[381] Entretien avec M.A.D., Ziguinchor, novembre 2010.

[382] Village se trouvant à 50 km à Nord-Ouest de Ziguinchor.

[383] Entretien avec M.A.D., Ziguinchor, novembre 2010.

[384] Village situé à 10 km au Sud-Ouest de Ziguinchor.

que l'on arrive à recenser les noms non-mandinka dans les villages peuplés majoritairement par les Mandinka.

Il est opportun de noter, à ce propos, de nombreuses tentatives d'explication et d'analyse (issus, probablement, de l' «étymologie populaire») fournis par nos informateurs concernant une forte densité de personnes portant le même nom[385] dans certaines localités de la Basse-Casamance, majoritairement Joola. «À partir de Oussouye, même avant Oussouye, ils sont tous des Diatta. Jusqu'à Diembereng, jusqu'à Cabrousse, Youtou, jusqu'à Efok. Tous des Diatta. Et moi je ne sais pas d'où ça provient, tous ces Diatta là... Ils sont tous des Diatta, aussi bien mère que père, fils comme petit-fils»[386]. On explique ce fait par le souhait d'une personnalité locale de déclarer ses co-villageois sous son nom pour leur faire faire des pièces d'identité[387].

Les Joola n'avaient pas, au départ, de noms patronymiques. Ces derniers ont été empruntés et fixés de manière presque aléatoire. La décision de se faire enregistrer auprès de l'état civil sous tel ou tel autre nom est souvent prise sur le coup, « dans la file d'attente » comme dans l'exemple dont témoigne Odile Journet-Diallo[388].

Le désir de changer de nom peut également être dicté par considérations de prestige ou de la présumée influence politique rattachée à tel ou tel autre nom. Denis Doyon donne, dans son article, de nombreux exemples issus du champ politique malien où les hommes politiques changent de nom pour en avoir un plus « connoté » avec les activités politiques[389].

Une autre possibilité de changer de nom qu'il nous est arrivé de rencontrer remonte à l'époque de l'esclavage. Les anciens esclaves envoyés aux Amériques se sont vus

[385] Notons par ailleurs que le répertoire de noms existant en Casamance (cela serait en effet juste pour une grande partie de l'Afrique Occidentale) est relativement restreint et peut être recensé, sans trop de difficultés, à notre avis.

[386] Entretien avec M.A.D. et A.E.A., Ziguinchor, novembre 2010.

[387] Louis-Vincent Thomas note, par ailleurs, que « les Dyiwat par exemple se sont tous nommés, on ne sait trop pourquoi, Dyatta ». Voir, Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, p. 177.

[388] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 101.

[389] Voir, en ce sens Doyon D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali (The Joking Cousin's Diplomatic and Demagogic Discourse in Mali), *Cahier d'études africaines* Vol. 46, Cahier 184, Parentés, plaisanteries et politique(2006), pp. 896-898, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/4393637

s’attribuer le nom de leur « propriétaire ». Après la libération, certains d’entre eux reprennent leur chemin vers l’Afrique. Plusieurs parmi eux s’installent au Libéria, d’autres décident de remonter plus au Nord, vers la Sénégambie. C’est ainsi que l’on retrouve en Gambie et Sénégal actuels des noms claniques à consonance anglo-saxonne. On peut supposer que ces derniers ont été inscrits, avec succès, dans les réseaux locaux et ont accumulé, avec le temps, un certain nombre de déclinaisons qu’on a l’habitude d’attribuer aux noms claniques. A ce jour, nous n’avons pas assez d’éléments à ce propos, notamment vu la relative rareté de ces noms. Pourtant, on peut tracer une parallèle avec les noms portugais que l'on rencontre chez les populations d'origine Pepel et Manjak, entre autres. Nous avons pu constater, en travaillant chez les Mandinka, qu’ils ont été parfaitement incorporés par le schéma présent sur place.

Dans le contexte ouest-africain (que nous pourrions provisoirement limiter à des sociétés hiérarchisées et à des sociétés à castes, avec le noyau manding et incluant notamment les Wolofs, les Peuls, les Sereers, *etc*.) il existe un système d’équivalences entre les noms claniques. Notons par ailleurs que ce système s’interpose également aux relations à plaisanterie : les équivalents de deux noms claniques liés par la relation à plaisanterie sont très susceptibles de maintenir le même lien entre eux. Prenons un exemple. Le nom Diarra et le nom Ndiaye sont équivalents, et de même le nom Traoré et le nom Diop. En même temps, Diarra et Traoré sont cousins à plaisanterie. Donc, Ndiaye et Diop le sont aussi. Pourtant les informateurs n’ont pas pu me dire sans ambigüité si, dans le même cas, le Diarra peut être considéré comme cousin à plaisanterie du Diop, et le Traoré – comme celui du Ndiaye.

DIARRA ——————TRAORE
  || ||
NDIAYE ——————— DIOP

Ce système d'équivalences représente une solution au problème de l'intégration des nouveaux arrivants dans la nouvelle société ou région. Ainsi, grâce au système d’équivalences, le voyageur s’inscrit dans un réseau hiérarchique social où il a tout de suite sa place avec les mêmes droits et les mêmes obligations qu’elle lui offrait dans sa société d’origine. Ce procédé serait particulièrement d’actualité si l’on tient compte des activités commerciales et religieuses répandues dans la région.

L'exemple suivant de notre informateur[390] ayant quitté la Casamance pour retrouver les traces de sa grand-mère installée à Saint-Louis nous démontre la complexité de fonctionnement du nom.

> Et donc, j'ai cherché à savoir, et ma grand-mère, elle a changé de nom? Je l'ai appris de mon père, elle s'appelait Penda Traoré. Mais dès que les Traoré arrivent à Saint-Louis, ils ne s'appellent plus Traoré, ils s'appellent Diop. Ah oui! Les Sidibé arrivés à Saint-Louis ne s'appellent plus Sidibé, ils s'appellent Sow. Donc, il faut que vous compreniez ça aussi. Le nom change donc selon la localité. Les Diarra ils s'appellent Ndiaye. Vous voyez ce que ça fait? Non, c'est Penda Diop que nous connaissons! Je dis : non, c'est pas Penda Diop, c'est Penda Traoré. Et j'avais sa photo. Il y a un vieux tailleur qui était là-bas, qui la connaissait bien, qui nous dit : mais c'est bien elle! Mais c'est Penda Diop. Je dis : non, mais c'est Traoré! On m'a dit : non, ici c'est Diop qu'on dit. On dit pas Traoré, on dit Diop. C'est pour vous dire donc que le nom, nos noms ont voyagé, ont subi des mutations, des changements. Y en a qui n'ont pas changé, mais y en a qui ont subi des mutations. Donc, les Diop et les Traoré se prennent comme des frères. Les Ndiaye et les Diarra se prennent comme des frères. Quand vous dites à un Diarra, à un Ndiaye, il dit : ah! C'est mon frère. Et c'est solide entre eux, c'est sincère. C'est très sincère. Tous ce qui portent le nom Sow, ils disent : non-non-non, il faut choisir, reviens chez nous! Je dis : non, c'est vous qui changez etc. Mais nous sommes des frères. Et c'est comme ça que ça se passe. Et donc, le cousin de mon père, il est Sow, il s'appelle Moustaf Sow. Or, son grand-père s'appelle Malik Sidibé. Son grand-père paternel, et son père donc, s'appellent Sidibé. Mais son père en le déclarant à Saint-Louis, lui a donné le nom Sow. Mon nom est équivalent de tel dans tel endroit. En ce qui concerne l'Afrique de l'Ouest, je connais bien, c'est ça qui fait ce balance-la. Et puis, vous allez chez les Serers, vous trouvez les Ndiaye. Chez les Wolof vous trouvez les Ndiaye, chez les Bambara vous trouvez les Ndiaye. Ce qui fait corréler entre ces deux groupes, c'est qu'ils ont la même souche généalogique. Mais ils ont du changer de nom selon la localité ou ils ont vécu. Le Diarra qui est venu du Mali à Saint-Louis, il a porté le nom

[390] Entretien avec A.S., Ziguinchor, octobre 2010.

> Ndiaye. Ce même Ndiaye va s'implanter à Dakar, c'est le même Diarra qui est parti à Dakar. C'est ça qui a fait que les noms ont subi des mutations. Ces mutations sont connues des gardiens de la tradition. Et si on ne l'explique pas à la nouvelle génération, nous perdrons ça. Moi, tout le sens de mon combat sur le plan culturel, c'est de faire comprendre aux Africains que nous sommes qu'il y a des choses que nous ne devons pas perdre de vue, que nous devons intérioriser, que nous devons garder, que nous devons transmettre aux générations futures. Que le Ndiaye sache que le Diarra est son parent, que le Sidibé sache que le Sow c'est son parent, que le Traoré sache que le Diop c'est son parent. Et ça, c'est immuable, c'est vérifié. Même vous allez à l'état civil, vous trouvez. C'est vérifié. Vous allez aux archives à Saint-Louis, vous vérifiez. Là ou il y a des extraits de naissance *etc*. Vous trouvez le nom de famille, monsieur Mamadou Sidibé, son enfant s'appelle Omar Sidibé Sow. Les gens mettent Omar S. Sow. Sidibé disparait. Il devient Sow. C'est comme ça que ça se fait, c'est comme ça que ça fonctionne.

Le système des équivalences est censé être parfaitement connu, en particulier par les populations mandings. Pourtant, lors de notre travail dans le village de Samakoung, nous avons constaté que ce n'était pas toujours le cas. En effet, en général, en interrogeant sur ces thématiques-là, nous avons eu l'impression que ne sont connues/employées/actualisées que quelques couples d'équivalents qui sont majoritairement connus tant chez les Mandinka que chez les Joola, chez les Wolofs, *etc*., et cette tendance est un peu plus marquée dans le contexte urbain.

Ce sont, par exemple, les Diatta (Joola) / Ndiaye (Wolof) / Diarra (Bambara/*Tìlibonka*); les Traoré (Bambara/*Tìlibonka*) / Diop (Wolof); les Traoré / Sy (Peul); Sidibé (Bambara/ *Tìlibonka*) / Sow (Peul/Toucouleur), les Cissoko (Mandingue) / les Gueye, les Coulibaly (Bambara/ *Tìlibonka)* / les Fall (Toucouleur), les Djiméra (Soninké) / les Badiane (Joola).

Nos informateurs du Bandial ont tendance à remonter l'existence des équivalents de noms aux migrations de la population. Ainsi, ceux qui ont quitté le Bandial pour le Blouf, ont changé de noms : les Manga sont devenus Maanee ou Badiane, les Tendeng sont devenus les Diemmé, les Bassène – les Badji[391].

[391] Entretiens avec J. M., Enampor, mai 2014 et novembre 2015.

En outre, certains noms de famille changent en fonction du sexe de la personne, c'est-à-dire, ils ont une version masculine et féminine : Sissoko (m)/Sakiliba (f); Danjo (m)/Damba (f); Keita (m)/Suko (f); Baayoo (m)/Baaba (f); Danso (m)/Balanba (f); Signaté (m)/Jamba (f). Les informateurs soulignent toutefois que dans les conditions de l'état-civil moderne, l'existence de ces noms doubles peut prêter à confusion, et, selon eux, il serait préférable de déclarer les filles sous la version masculine du nom de leur père, en gardant en tête leur « vrai » nom de famille. On peut noter également que lors des présentations et des salutations, les femmes concernées donnent la version féminine de leur nom.

3. Spécificités du nom clanique et ses déclinaisons chez les Mandinka

Notion du clan

L'existence des relations à plaisanterie entre les clans nous amène à observer et définir à quoi correspond cette notion chez les deux populations étudiées.

La notion du clan apparaît en son rapport avec les recherches sur la parenté et la filiation. « Le clan est défini de manière minimale comme un groupe d'unifiliation dont les membres ne peuvent établir les liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun, souvent mythique »[392].

Parmi des caractéristiques communes du clan on retrouve avant tout l'unité qui se fait par le lien avec l'ancêtre commun. Dans certaines sociétés s'y ajoute le principe de l'exogamie ou l'unité territoriale.

Dans les sociétés qui fonctionnent selon la structure clanique, ce principe d'organisation sociale s'exprime dans plusieurs domaines de la vie, tels que la vie religieuse et rituelle, les relations avec les instances et activité cérémonielle ; la vie matrimoniale, en particulier en ce qui concerne le choix du partenaire matrimonial préférentiel et des interdits matrimoniaux ; la spécialisation professionnelle, division du travail ; la vie politique ; le rapport au territoire, *etc.* Pour résumer, l'existence de la structure clanique intervient dans la vie de la société à tous les niveaux.

Généralement, la sous-structure du clan correspond aux lignages ; on parlera des matri- et patrilignages en fonction du type de la filiation adoptée par telle ou telle autre société.

[392] Copet-Rougier E. Clan *in* Bonte P., Izard M. (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991, p. 152.

Néanmoins, le clan ne représente pas une structure universelle. Certaines sociétés n'ont pas élaboré ce type d'unité, et fonctionnent par exemple à la base de groupes de filiation tels que des lignages, ou en mode de sociétés dites segmentaires.

Les questions de clans, des lignages et de la filiation on suscité une remarquable réflexion parmi les chercheurs et ont inspiré une forte production écrite dans les années 40-60 du XXième siècle. La problématisation de ces notions s'articule surtout dans les travaux d'E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes, M. Sahlins, C.D. Forde, pour n'en citer que quelques-uns.

Marshall Sahlins[393], en discutant la problématique des clans, met l'accent sur le fond social, et non pas biologique, des groupes de filiation. En se fondant sur les exemples océaniens, mais aussi les exemples africains fournis par d'autres auteurs, il soutient que la composition effective du groupe de filiation n'a pas de lien direct avec la descendance déclarée. Suite à l'influence de conditions multiples, la filiation annoncée comme agnatique est susceptible de s'avérer être cognatique, en réalité. Cet auteur revient notamment sur l'idée de l'ancêtre commun qui risque également n'être qu'un personnage mythique.

Par ailleurs, la problématisation du modèle social des sociétés segmentaires a été réalisée par Evans-Pritchard à travers l'exemple devenu classique des Nuer[394]. C'est autour de cette notion que se déroule une discussion scientifique visant à déterminer les points caractéristiques de ce type de structure sociale. Ainsi, au terme d'une démonstration convaincante Marshall Sahlins[395] a établi que la notion de l'organisation de la société segmentaire à lignages (*segmentary lineage organization*) devrait satisfaire les 6 critères principaux : linéarité, segmentation, segmentation locale et généalogique, sociabilité segmentaire, opposition complémentaire et relativité structurale. Certains critères ont un poids plus fort que les autres, mais c'est l'ensemble des critères qui permet le classement

[393] Voir, en ce sens, Sahlins M.D. On the Ideology and Composition of Descent Groups. *Man*, Vol. 65, Jul.-Aug. 1965, pp. 104-107.

[394] Evans-Pritchard E.E. *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard, 1994.

[395] Sahlins M.D. The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion. American Anthropologist, Vol. 63, N°2, part 1, Apr. 1961, pp. 322-345, consulté en ligne.

pertinent. M. G. Smith[396] ajoute une précision à la discussion en critiquant la primauté attribué à l'aspect des relations politiques dans la définition des sociétés segmentaires.

Notons à ce propos que, malgré les remarquables qualités théoriques de ces travaux, on peut continuer à y apporter certaines critiques, notamment l'influence de l'héritage des théories évolutionnistes avec la division en stades « bande, tribu, chefferie, état ».

Enfin, nous pouvons retenir la relativité et la fluidité de ces modèles sociaux qui, étant développés dans le cadre de l'anthropologie classique, ne sont pas toujours appliqués d'une manière stricte sur le terrain. On développera ce sujet plus en détails en observant ci-dessous la question des clans chez les Mandinka.

Le clan et le nom chez les Mandinka

En parlant des relations à plaisanterie entre les clans, le nom clanique apparaît chez les Mandinka d'une grande importance.

Le clan et le nom (*kòntoŋ*) sont exprimés dans la langue Mandinka par le même terme. Ce lien entre les deux notions est d'autant plus fort, puisque c'est le nom qui fait découvrir toutes les caractéristiques du clan.

Chaque clan a un totem (*tàna*), un animal, reptile, poisson ou oiseau qu'on ne peut pas tuer, à qui on ne peut pas nuire, de ce fait, sa chai ne peut pas être mangée[397]. Certains textes portant sur l'aire Mandingue en général mentionnent l'existence chez quelques familles les totems plantes et objets[398], ce qui reste, pourtant, un cas relativement rare. Parmi les totems que nous avons pu recueillir chez les Mandinka, il n'y a que les animaux.

Souvent, le fait d'avoir tel ou tel autre totem remonte à un pacte mythique établi entre l'ancêtre et l'animal. Ces histoires, en général, parlent de l'aide ou de l'assistance que l'animal en question avait procurée à l'ancêtre au moment de difficulté. Par la suite, un accord est fait entre l'ancêtre et l'animal, qui va concerner également tous leurs

[396] Smith M.G. On Segmentary Lineage Systems. *Man*, Vol. 56, Jan. 1956, p. 9. Consulté en ligne.

[397] S'il s'agit du totem qui est un animal domestique, on ne peut pas en tirer le profit en tant qu'éleveur. Pareil pour les objets : on ne peut pas se servir d'objet totem. Voir Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4., 1910, p. 861, URL: http://www.jstor.org/stable/40443645

[398] Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4., 1910, pp. 852-854, URL: http://www.jstor.org/stable/40443645

descendants. L'interdit de consommer l'animal totémique peut également provenir de la mort présumée ou la défiguration de la peau de l'ancêtre l'ayant mangé[399].

A titre d'illustration, nous ferons référence au texte recueilli dans la région de Pakao par Matt Schaffer. Raconté par Toumani Jeta Kamara, chef de village de Soumboundou, en 1974, ce récit décrit les rapports entre les membres du clan Kamara et le varan, ainsi qu'énumère d'autres cas de totems dans son entourage.

« Notre premier ancêtre qui était Mankotoba, son totem est le varan. Il y a un interdit entre nous et le varan. A l'époque d'honorable Mankotoba, le varan sortait souvent de la brousse pour aller se coucher à la douchière sans que les hommes ne le tuent. A l'époque de son fils Wasaba, le varan venait aussi s'allonger à la douchière. Après y être resté longtemps, il retournait dans la brousse sans que personne ne le touche. Quand Wasaba aussi est parti, Madikoto l'a suivi. Le varan venait s'allonger à la douchière et retournait dans la brousse, les hommes ne le touchaient même pas. Mais nos pères, quand ils sont arrivés, la force du monde a diminué. Quand moi-même j'ai vu un varan dans la douchière de mon père et j'ai dit que j'allais le tuer, il [mon père] a dit : ne le tue pas. Maintenant, de nos jours, nous ne voyons plus ce varan-là. Le varan n'est pas le totem que des Kamara de Soumboundou, le varan est le totem de tous les Kamara de Pakao. Personne n'ose le tuer. Personne n'ose manger sa viande. Le varan est un grand totem pour celui dont la mère est Kamara et le père est Kamara. S'il saute dans l'endroit où passait le varan, son corps se couvre de plaies. Vraiment, le varan est le totem de nous les Kamara. Ceux de la famille Sima, ceux qui sont mes oncles maternels, disent que leur totem est un tas de feuilles balayées (fitari namo jurumo). Eux aussi, depuis leurs ancêtres, ils ne sautent jamais au-dessus des feuilles balayées, c'est leur totem. Nos autres parents, ceux de la famille Dari, leur totem est le python. Eux aussi, ils ne touchent pas le python et ne le tuent pas puisque c'est leur totem. Notre famille Danfa, leur totem est l'oiseau marabout. Ils ne le tuent pas, ils ne le mangent pas, c'est leur totem. Nos parents les Siisee, leur totem n'est pas le même varan. Il y a trois types de varan. Le varan qu'on rencontre dans la brousse, c'est la tortue, on la trouve seulement dans la brousse. Le varan qu'on retrouve à bord de l'eau, c'est le grand varan. Le grand varan, il plonge dans l'eau et il reste sur terre. Il y a le varan qui est un crocodile. Sa maison est dans l'eau, pour qu'il n'attrape pas les hommes. Si tu le rencontres dans l'eau, c'est très mauvais. Il peut attraper l'homme, il peut attraper une chèvre, il peut attraper un chien, il peut attraper une vache s'ils sont au bord de l'eau. Les Mandinka disent : Si le varan dit que le crocodile a mal à la tête, ne le contredis pas, parce qu'il vit dans l'eau et sur terre»[400].

Ce texte ne nous renseigne pas sur l'origine des relations entre l'ancêtre des Kamara et le varan, sur les circonstances et les détails du pacte mythique entre le clan et l'animal totémique. Par contre, nous apprenons beaucoup sur la nature de la relation reliant les protagonistes. Le narrateur souligne à plusieurs reprises le fait que l'animal était traité avec

[399] Jackson M. The Structure and Significance of Kuranko Clanship. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 4, Oct., 1974, pp. 410.

[400] Schaffer M. *Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal*. Leiden, Brill, 2003, p. 82-84. La traduction est de moi.

respect et même évitement, le comportement déviant était réprimé: soit par la force mythique de la relation même (l'apparition des plaies sur le corps du fautif), soit par l'intervention d'une personne (le rappel à l'ordre de l'enfant par son père). Nous découvrons ainsi les traits principaux de la relation avec son animal totem : ne pas le tuer, ne pas manger sa viande, mais aussi ne pas sauter par-dessus du totem, que ce soit un animal ou un objet, comme dans le cas des Sima.

La relation avec l'animal totémique est conçue comme une relation symétrique. Concrètement, si l'homme doit à son totem du respect et de la distance, c'est pareil pour l'animal : en cas de comportement décent de la part du membre du clan connecté, l'animal, même considéré comme dangereux, ne l'attaquera pas.

L'intervention du totem animal est possible en cas de transgression majeure de la part de l'homme. Joseph Brun rapporte que le totem peut violemment « rappeler à l'ordre » en cas de mariage ou relations sexuelles interdites, notamment entre les « nobles » et les personnes d'origine de caste[401]. L'animal totémique en difficulté doit recevoir de l'aide de la part du membre de clan correspondant.

La mort ou la maladie sont considérées comme les conséquences possibles de la violation de l'interdit lié avec l'animal totémique. En particulier, le coupable risque d'être atteint d'une maladie des yeux, sa vue baisse au point de devenir aveugle. En outre, il peut souffrir de gonflement et de douleur de bouche et de ventre qui s'aggravent et mènent à la mort[402]. Pourtant, chez les Bambara, il existerait une démarche à suivre si on tue/mange/nuit à son totem. Il s'agit d'une confession auprès d'un aîné qui se poursuit par une libation de la farine de mil diluée au nom des ancêtres défunts et des excuses auprès du dernier défunt. Les musulmans procéderaient par la distribution de l'aumône. Il est particulièrement intéressant de noter que les mêmes procédures réparatrices seraient prévues pour une personne ayant nuit au totem de son clan partenaire de relations à plaisanterie. Ce serait applicable au cas où la personne relie sa maladie à un épisode de violation de cet interdit[403]. Lieutenant Molinie signale, en outre, très brièvement, le rôle

[401] Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4, 1910, p. 861, URL: http://www.jstor.org/stable/40443645

[402] Molinie Lt. Les systèmes patronymiques au Soudan Central. Centre militaire d'information et de spécialisation pour l'Outre-Mer, 4me trimestre 1959, p. 11.

[403] Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4., 1910, p. 862, URL: http://www.jstor.org/stable/40443645

médiateur de relations à plaisanterie dans le traitement de ce problème. Selon l'auteur, c'est le partenaire de relation à plaisanterie du coupable qui serait chargé d'effectuer un sacrifice permettant d'expier sa faute, en en tirant un certain « bénéfice »[404].

Les animaux totems sont en général les espèces que l'on trouve ou trouvait dans la région : grue, cigogne, python, cobra, varan, vache, fourmilier, hippopotame, chèvre, chien, singe, lion, canard[405]. L'importance symbolique des totems a considérablement diminué de nos jours. Les informateurs ne connaissent pas toujours leur propre totem, c'est rarement le cas de celui d'autres clans. C'est pour cela que la liste des totems que nous connaissons est relativement restreinte.

4. **N**oms et totems correspondants

Nom	**Totem**
Daafee	*Kùmaree*/grue
Danfa	Cigogne
Dari	Python
Daramee	*Bìidaa* /cobra cracheur *Káanaa* / varan
Fane	*Wúyaa* / un oiseau agressif
Fati	*Káanaa* /varan
Gassama	*Mùsusaa* / serpent rouge
Jitte	*Nìnsoo* kintoo / vache sans cornes
Kamara	*Káanaa* / varan *Tìnpa* / fourmilier
Keita	*Màli* / hippopotame
Maanee	Chèvre, chien, singe
Manjaŋ	*Káanaa* / varan

[404] Molinie Lt. Les systèmes patronymiques au Soudan Central. Centre militaire d'information et de spécialisation pour l'Outre-Mer, 4me trimestre 1959, p. 12.

[405] Michael Jackson, en étudiant une autre population mandingue, les Kuranko de Guinée et Sierra Leone, propose de distinguer une corrélation entre la catégorie sociale du clan et le type de l'animal totem. Ainsi, les animaux sauvages « dangereux », tels que crocodile, léopard, etc. sont les totems des clans des chefs. Les totems des clans musulmans sont les animaux de brousse, cobra cracheur, cricket, souris de brousse, volaille de brousse. Voir Jackson M. The Structure and Significance of Kuranko Clanship. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 4, Oct., 1974, pp. 397-415.

Ndiaye	*Jàta* / lion
Saajo	*Kánkunbo* / serpent rouge
Sañaa	Espèce de canard; *kùmaree* / grue
Seyidi	*Miniñaŋ* /python
Siisee	*Káanaa* / varan
Tamba	*Jàta* / lion
Ture	*Káanaa* / varan

Michael Jackson souligne, en parlant des Kuranko, que les clans portant les noms équivalents ont d'habitude le même totem. Cela semble d'ailleurs être une caractéristique de plusieurs groupes de l'Afrique Occidentale faisant partie du même réseau des interconnexions hiérarchiques. Ainsi, dans le travail de Gabriel Monod-Herzen du 1937 on trouve les informations suivantes : « Les Guèye de Saint-Louis et les Sissoko du Bambouk ont le même totem, et il en est de même pour : Les Traoré et les Diop ; Les Koné et les N'Diaye ; Les Touré et les Samaké »[406].

Il parait que l'existence des totems n'intervient pas dans le domaine matrimonial. La communauté totémique ne suit pas la règle de l'exogamie. Ainsi, le mariage entre les personnes issues des clans différents ayant le même animal totémique est possible, si les interdictions d'autres niveaux ne sont pas détectées (par exemple, l'interdit lié à l'appartenance à une catégorie socio-professionnelle précise)[407].

Les animaux totémiques sont considérés, dans leur lien avec les clans, comme porteurs de certaines qualités humaines qu'il « transfèrent » aux membres du clan.

Les totems de chaque clan, ainsi que les clans partenaires de relations à plaisanterie, sont susceptibles de varier en fonction de la région. Autrement dit, dans deux localités différentes, les personnes appartenant au même clan peuvent avoir des totems différents. Cela s'ajoute, en effet, aux autres ajustements locaux caractéristiques de ce système hiérarchique : notamment, l'appartenance d'un clan à une catégorie sociale précise, et

[406] Monod-Herzen G. Essai sur le totémisme soudanais. *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 116, 1937, p. 43.

[407] Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4., 1910, p. 851,URL: http://www.jstor.org/stable/40443645

même l'attribution ethnique peut changer d'une région à l'autre. En parlant de l'aire mandingue, on peut bien évidemment trouver des exemples d'une relative stabilité: en général, le totem des Keita reste l'hippopotame, indépendamment de la région, celui des Daramé est le cobra cracheur. Nous pouvons également établir une liste d'exemples de la variabilité : le totem des Cissé chez les Mandinka de Pakao est le varan, chez les Kuranko - le crocodile[408], chez les Soninké – l'éléphant[409] ; chez les Mandinka, le totem des Kamara est le varan (dans le Pakao) ou le fourmilier (ancien Kaabu), tandis que chez les Bambara, c'est une plante « *diékoni diabi* »[410];

Pour les Kuranko, les clans liés par les relations à plaisanterie partagent également le totem. Cela contribue à l'idée généralement répandue que les clans *sanaku* ont la même origine et faisaient autrefois partie du même groupe.

La variabilité de la connexion des animaux totémiques serait liée, selon l'auteur, au processus d'interaction entre les clans. Ainsi, pour les objectifs de maintien de la paix, un clan peut « s'approprier » de l'animal totémique d'un clan voisin, en adoptant l'idée que si les deux clans on le même totem, cela crée un lien particulier entre eux. « The adoption of clan totems is a way of affirming social solidarity by an act of choice »[411]. C'est pour cela que le système totémique représente une trame dont les éléments intérieurs peuvent subir des modifications permanentes dans le temps et l'espace.

Les sources traitant des totems mandingues attribuent souvent une place particulière à la corrélation entre les clans, les totems et les relations à plaisanterie. En effet, il y a quelques rapprochements que nous pouvons développer en se sens.

En effet, la relation entre le clan et son totem animal est maintenue par un pacte établi entre l'ancêtre et l'animal, tout comme le pacte entre les ancêtres des clans liés par une relation à plaisanterie.

---

[408] Jackson M. The Structure and Significance of Kuranko Clanship. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 4, Oct., 1974, p. 403.

[409] Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4., 1910, p. 853, URL: http://www.jstor.org/stable/40443645

[410] Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4, 1910, p. 853, URL: http://www.jstor.org/stable/40443645; il s'agit probablement de la plante *jɛ̀kɔnɔninsaŋɔ* - *Polycarpaea linearifolia*.

[411]Jackson M. The Structure and Significance of Kuranko Clanship. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 4, Oct., 1974, p. 407.

Les noms d'habitude ne se traduisent pas. Pourtant, il nous est arrivé d'entendre des explications relevant de l'étymologie populaire de certains noms. Les Mandinka et les Joola ont tendance à recréer l'histoire du nom même, en se servant de l'homonymie, par exemple. Ainsi, chez les Joola d'Enampor, on a tendance d'« expliquer » l'origine du nom Manga par la découverte par les premiers habitants des quatre manguiers qui existeraient toujours aux environs du village. Chez les Mandingues, sont aussi bien connues des histoires de ce type. Dans les textes recueillis auprès des griots, des explications de l'origine du nom même sont systématiquement données, précédant les louanges habituelles ou les subtilités des relations hiérarchiques entre les familles. L'origine du nom est rapprochée ici à une phrase ayant une ressemblance phonétique avec le nom, comme en témoigne le texte suivant[412].

Daaboo níŋ Ñabali, wò lù ká táa níŋ kèloo kéta jóoraŋ dàndaŋ ná.	Un Daabo et un Niabali, ils sont allés chercher les outils, quand la guerre a commencé.
Ñabali tóo nàata ñáa díi lé?	Quelle est l'origine du nom Niabali ?
Kèloo wúluuta tùma méŋ ná, kèloo mànsoo kó: ńte máŋ à lóŋ jùmaa lù lé bé jóoraŋ sàmba lá.	Quant la guerre a éclaté, le chef guerrier a dit : je ne sais pas qui ramène le matériel.
Ñabali kèebaa kó: ńte ñáa bàli[413] sìnoo lá wò kúo lá.	L'ancêtre des Niabali a dit : mes yeux n'ont pas dormi à cause de cette affaire.
Daabookundankolu lé kèbaa kó: ńte yé ń dáa bó à kúo tó, kó à yé kó Daaboo.	L'ancêtre de la famille Daaboo a dit : je me retire de cette affaire, on l'a appelé Daaboo.
Baayookundankolu lé kèebaa kó: ńte yé wò báayi lé, ì kó à yé Baayoo.	L'ancêtre de la famille Baayo a dit : j'y ai renoncé, on l'a appelé Baayo.
Kooteekundankolu lá kèebaa kó: ñìŋ kúo à yé ńte fáŋo kóo tèe lé, ì kó à yé kó Kootee.	Un ancêtre des Kooté a dit : cette affaire m'a donné des maux de reins, on l'a appelé Kooté.

Parmi les textes traitant de la structure sociale recueillis par Matt Schaffer à Pakao en 1974, on trouve notamment celui de Arfanba Sagnan (village de Mankonoba)[414].

[412] D'après les entretiens avec le griot Ibrahima Solo Kouyaté effectués à Ziguinchor en décembre 2012.

[413] La compréhension du texte nécessitant une compréhension de la langue mandinka, nous soulignons la phrase correspondant à l'origine du nom clanique.

« Notre nom n'est pas Sagnan, nous sommes les gens de l'Est. Nos ancêtres ont trouvé les gens d'ici en guerre. Ils sont venus pour les séparer. Ils l'ont essayé, mais ils n'ont pas pu les séparer. Ces guerriers ont tué certains parmi eux. Depuis qu'ils sont arrivés, ils ont dit: « Dieu est grand ! Depuis que cela nous est arrivé, nous sommes sur le bon chemin. Nous avons trouvé les hommes en guerre, nous avons dit que nous allions les séparer, le malheur nous est arrivé. Nous n'avons pas pu les séparer, au point qu'ils ont tué nos hommes. Vous nous dites à propos de cette mort, c'est devenu très sérieux pour nous que notre père soit mort ainsi. Notre « mort » est devenu Sanyan. Notre nom de famille est Keita. Si on demande aux vieux griots de l'Est, c'est comme ça qu'il vont répondre ».

Dans ce texte, on retrouve le même principe : la consonance phonétique fait naître toute une histoire qui tente d'expliquer l'étymologie du nom clanique. Ces histoires ont un point commun - elles renvoient à quelque chose qui serait arrivé à un ou plusieurs ancêtres. En parlant du « genre » de ces textes et de leur rôle, de leur perception par les personnes qui portent ce nom de famille, par exemple, il faut dire qu'ils ont à peu près le même statut que les récits sur l'animal totémique, leur véracité n'est pas mise en question, et eux aussi portent influence de la variabilité et de la fluidité en fonction de la région, de l'ethnie, de la famille.

Devise

À chaque clan, et donc à chaque nom clanique, est associée une phrase-louange qui sert à honorer une qualité par laquelle la famille se fait remarquer. Souvent, elle fait allusion à l'occupation, au métier traditionnel de la famille en question. On peut également retrouver dans les devises les traces de la légende qui relie l'ancêtre du clan à son animal totémique.

Dans le milieu manding, c'est les griots qui se servent le plus régulièrement du répertoire des devises des clans : aucune séance de louanges, aucune cérémonie ne peut se passer de ces paroles mettant l'accent sur les bienfaits d'une famille, illustrant son histoire, glorifiant ses « pères » et leurs descendants. Gordon Innes[415] développe, sur le matériel historique mandinka chanté par les griots, des différentes caractéristiques de ces devises. Ainsi, dans les récits historiques, un héros est glorifié soit par rapport à ses ancêtres, soit suite à ses propres exploits. En outre, certaines louanges s'emploient en s'adressant à une personne précise, d'autres peuvent concerner tout un groupe.

---

[414] Schaffer M. *Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal*. Leiden, Brill, 2003, p. 98-99. La traduction est de moi.

[415] Voir, en ce sens, Innes G. *Kaabu and Fuladu. Historical Narratives of the Gambian Mandinka*. London, SOAS, 1976, pp. 22-25.

Jan Jansen, dans son article rendant hommage à Siramori Diabaté, griotte malienne très connue à l'époque, nous renseigne précisément sur l'usage de ces devises (*fàsa* en bambara) : « However, female bards in Kela perform in a different way from their male counterparts, but they lean greatly on the highly standardized praise lines for the ancestor who "founded" the patronymic, the so-called fasaw, often interpreted as "genealogies." The words of the fasaw can be recited or sung; only old men are allowed to recite the words of the fasaw. In public performances of the Sunjata epic, these praise lines connect the various themes in the epic. This explains why Siramori did not appear to be a great storyteller: she had never been trained in telling »[416].

Dans cette optique, au Mali, les devises sont employées dans la tradition des griots selon les règles qui introduisent ces phrases dans les récits généalogiques. Ces récits peuvent être chantés ou récités. Les modalités de l'expression changent en fonction du sexe de griot.

En dehors de la tradition des récits généalogiques gardée notamment par les griots, les devises, appelées en mandinka *jàmuŋ*, servent à glorifier les membres d'un clan en prononçant cette formule.

Notons par ailleurs que nous avons rencontré des difficultés à traduire cerrtains *jàmuŋ*[417]. Cela serait lié à la proximité qu'ont ces formules avec d'autres 'textes' du répertoire des griots dont une des caractéristiques est le discours elliptique, l'emploi des mots en langues étrangères, des mots anciens, les répétitions, etc. Ainsi, serait-ce la raison du sens parfois confus des *jàmuŋ.*

La liste des *jàmuŋ* dont on dispose est loin d'être exhaustive. En effet, les informateurs ont tendance à connaître la devise de leur propre clan, celui de quelques familles proches, connues ou bien présentes dans la localité.

Il est important de noter que notre liste des *jàmuŋ* ne comprend pas uniquement des familles mandingues, mais aussi celles des Joola, des Baïnounk. Les informateurs ayant

[416] "Elle connaît tout le Mande": A Tribute to the Griotte Siramori Diabate Author(s): Jan Jansen Source: Research in African Literatures, Vol. 27, No. 4 (Winter, 1996), pp. 180-197 Published by: Indiana University Press Stable URL: http://www.jstor.org/stable/3819993 p.183

[417] Gordon Innes note également que même les griots ont souvent du mal à traduire ou expliquer le sens des *jàmuŋ*, leur relation à un événement historique ou héroïque dans la vie de l'ancêtre étant perdue au fil des temps.Voir Innes G. *Kaabu and Fuladu. Historical Narratives of the Gambian Mandinka*. London, SOAS, 1976, p. 23.

fourni les données pour cette liste étant majoritairement Mandingues ou habitant dans le milieu mandingue, cela aurait probablement influencé le contenu de ce répertoire.

Pour illustrer notre propos, nous allons présenter ci-dessous quelques *jàmuŋ* avec leurs traductions.

Nom	Appartenance ethnique selon les informateurs	Devise	Traduction
Badji	Joola	Badji Bassène	
Badinka	Baïnounk	Badinka bàmba	Badinka le crocodile
Biyaye	Balante, Baïnounk	Biyaye tàmba	Biyaye pique de guerre
Siisee	Mandinka	Siisee Mandiŋ móori	Siisee le marabout du Manding
Daaboo	Mandinka	Daaboo jìla, Daaboo Sanka, Daaboo Sankaranka jìla	Daaboo le commerçant, Daaboo habitant de San, Daaboo le commerçant, homme de Sankarang.
Daafee	Mandinka	Daafee jáwoo	Daafee l'ennemi/le méchant
Danfa	Mandinka	Danfa Mar	
Darame	Mandinka	Darame kàndi	Darame le chaud
Fane	Mandinka	Fane genun nanko karankee	
Faati	Mandinka/Kaabunka	Faati fiŋ Faati Haïdara	Faati le noir
Jane	Mandinka	Jane móori	Jane le marabout
Jiite	Mandinka	Jiite bànnaa	Jiite le riche
Jeju	Joola	Jeju bùreyi	Jeju le sou
Jeba	Baïnounk	Jeba simbor	
Jebaate	Mandinka	Jebaate Tiramagan	
Jop	Wolof	Jop Juba	
Kamara	Mandinka	Kamara Folo Dembelikoto Sabali Mangajenu CS Kàmara Màndiŋ fóro GV Kamara manforo banna	Kamara le noble du Manding
Keetaa	Mandinka	Keetaa mànsariŋ, Keetaa nòomoo	Keetaa le prince, Keetaa le puissant
Koli	Joola	Koli jimaare	
Maanee	Kaabunka	Mane jòŋ kélefaa Tiramaka Maanee Wal, jòn kénde fàalaa	l'esclave des Maané, père de guerre Tiramakan L'assassin de l'esclave en bonne santé
Manga	Joola	Manga masaale Manga Bajaŋ	
Manjaŋ	Mandinka	Manjaŋ sambu	
Nyaasi	Joola	Nyaasi Koli	
Njaay	Wolof	Jàta Njaay	Njaay le lion
Sabali	Mandinka, Peul	Kamara Folo Dembelikoto Sabali Mangajenu CS	
Saajo	Baïnounka	Saajo dìmbaa	Saajo le feu
Saanee	Mandinka	Saane dòobaa, Saane balama	Saanee le paysan,
Seyidi	Peul, Kaabunka	Seyidi jàa, Seyidi líi	Seyidi la sechresse, Seyidi le miel
Sidibé	Mandinka	Sidibe Wajaranka, Sidibe Wassoulounko	Sidibé du Wassoulou
Siisee	Mandinka	Siisee Nkar	Nàaraa griot expert en chant
Sonko	Mandinka	Sonko yabu	Yàabu honneur en bambara
Sumaaree	Mandinka	Sumaaree Denba sàa wùleŋ fàala	Sumaare Denba l'assasin du

			serpent rouge
Tamba	Joola	Tamba jiro	
Ture		Ture Mandiŋ móori	Ture le marabout du Manding

Pour résumer, les *jàmuŋ* sont attribués non seulement aux familles mandinka, mais aussi à celles de leurs voisins proches. Dans la majorité des cas, les plus évidents et faciles à décrypter, cette formule reprend et met en valeur le métier traditionnel ou le statut social des membres du clan : « commerçant », « paysan », « prince », « noble », etc. Certaines formules renvoient à cette occupation d'une façon indirecte : par exemple, les ancêtres de celui qu'on appelle « pique de guerre » seraient connus par leurs exploits au champ de bataille. D'autres *jàmuŋ* glorifient les qualités humaines des membres du clan : « le puissant », « le riche », « le sou », « le méchant ».

Certaines caractéristiques ne sont pas prononcées, mais sont indiquées par métaphore : « le lion », « le crocodile », « le sou ». Il faut faire particulièrement attention à l'interprétation des métaphores « animales ». En effet, dans la tradition orale, les qualités de caractère attribuées aux personnages animaux varient très forntemet en fonction de la population.

En outre, les noms d'animaux énoncés dans les *jàmuŋ* peuvent également rappeler le totem animal du clan.

Certains *jàmuŋ* doivent être analysés du point de vue historique, puisqu'en effet, en dehors du contexte historique, ces formules risquent de rester difficilement décryptables. Nous pouvons nous adresser, à titre d'exemple, à la devise des Keetaa. La formule « Keita *mànsaren* » (avec les différences dialectales) est connue dans toute la zone Manding. Elle renvoie au récit de Soundiata Keita, le fameux « roi » du Mali. Le clan Keita étant considéré comme celui des descendants de Soundiata, ses membres sont ainsi les « enfants du « roi » », donc les « princes ».

Nous retrouvons les traces de l'histoire de Soundiata dans la devise de la famille Daaboo : *Daaboo Sankaranka,* « Daaboo l'homme de Sankarang ». D'après les commentaires de Gordon Innes concernant les versions Gambiennes de l'épopée de Soundiata, il s'agirait ici de Sankarang Madiba Konte, oncle maternel de Soundiata[418].

[418] Innes G. Three Mandinka Versions. Rootledge, 2005.

Pour la Casamance, un autre repère historique très pertinent est celui du royaume de Kaabu (voir Chapitre 1). Dans cette optique, les mots clé de l'histoire de Kaabu s'intègrent dans certains *jàmuŋ.* La devise des Maanee en est un exemple convainquant. Ce clan est considéré comme les *kóoriŋ*, l'aristocratie guerrière de Kaabu. Par ailleurs, les Maanee ont été décrits par nos informateurs comme *Kaabunka,* c'est-à-dire, les habitants de Kaabu.

Le clan mandinka *kòntoŋ* se divise en effet en *kàabiila*[419], des lignages. Cette division devient d'autant plus actuelle au niveau du village où les différents lignages partagent notamment de différents enjeux d'ordre politique.

Certains auteurs définissent le groupe *kàabiila* en termes de résidence commune. Ainsi, en 1982, Denis Creissels donne au terme *kàabiila* la définition selon laquelle il s'agit d' «ensemble des habitants d'un même quartier»[420]. Dans une version plus récente de son lexique mandinka-français, l'auteur définit la notion de *kàabiila* comme étant « un quartier formé par les gens d'un même clan »[421].

Pour Ed Van Hoven ayant travaillé plus à l'Est, le groupe *kàabiila* réunit en son sein plusieurs familles de différents statuts sociaux. De différentes variations de composition de *kàabiila* seraient possibles selon l'auteur. Les observations de l'auteur ont démontré que les *kàabiila* seraient susceptibles de réunir non seulement des familles « nobles » et « esclaves », mais aussi les familles de caste (forgerons et cordonniers), les « esclaves » et les « nobles », et ce au sein du même groupe. Le groupe *kàabiila* porterait le nom de clan fondateur du groupe et serait dirigé par l'homme le plus âgé de se clan, dans la majorité des cas d'origine « noble »[422].

Pour Ed Van Hoven, le *kàabiila* joue son rôle dans la gestion des affaires politiques au niveau du village. La place du chef de village ainsi que d'autres postes de responsabilité du village se partagent entre les différents *kàabiila.* Les interactions entre ces derniers représentent donc un terrain de jeux de pouvoir dans le village. Charlotte Quinn[423] précise

---

[419] قبيلة – tribu en arabe.

[420] Creissels D., Jatta S. & Jobarteh K. Lexique mandinka-français. *Mandenkan* 3.1-207, 1982.

[421] Creissels D. Lexique mandinka-français (état provisoire, mars 2011), consulté en ligne http://deniscreissels.fr

[422] Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi: la formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*, Leyden, Research School CNWS, 1995, p. 110.

[423] Quinn Ch.A. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion*. London, Longman, 1972, p. 12.

qu'au niveau interne, le *kàabiila* est un espace de solidarité qui aide ses membres à payer les dettes, intervenir dans les conflits, organiser les mariages, etc.

Pour Matt Schaffer, la notion de *kàabiila* relève tant de résidence que de descendance[424] : il s'agit, pour cet auteur, d'un hameau dans un village, appartenant à, ou occupé par le lignage majeur.

Alice Bellagamba[425], en parlant des Mandinka de la Gambie, définit le *kàabiila* avant tout comme « principe d'organisation territoriale », auquel s'ajoute le fait de partager un ancêtre commun, ou d'avoir une relation avec le groupe principale, de se réunir lors des fêtes et cérémonies. Au final, ce groupe représente un réseau de relations caractérisé par des objectifs communs.

Nos propres recherches sur cette notion laissent à penser que le critère de corésidence ne serait pas d'importance primordiale pour le groupe *kàabiila.* En effet, en mandinka, l'idée de résidence commune peut s'exprimer de manières différentes. Il existe tout d'abord le terme *kòrdaa* que l'on peut traduire par « concession ». En outre, la langue offre un terme plus précis, celui de *kúndaa*[426], qui fait référence non seulement à un espace habité, mais aussi au lieu de résidence d'une « famille », d'un patrilignage, en l'occurrence. Ainsi, *Daafeekundaa* renvoie non seulement à l'espace habité par la famille Daafee, mais aussi à ce que l'on pourrait appeler « chez les Daafee ».

Dans cette optique, la notion de *kàabiila* semble dépasser le critère territorial de la corésidence. Le groupe *kàabiila* réunit, en effet, en son sein, non seulement les membres du patrilignage habitant « sous le même toit ». Les filles mariées ayant regagné la résidence conjugale, les membres de famille émigrés ou habitant ailleurs, ou encore ceux des villages voisins, font toujours partie du même *kàabiila.*

Daafeekundaa kàabiiloo lé, Daramekundaa, Seyidikundaa, Jebbakundaa, Maaneekundaa, Saajokundaa, Keitakundaa, Saaneekundaa, Mangakundaa, Siisee, Sonkokundaa… kàabiloo, à bànta. Masaalekundaa.	La famille Daafee, c'est un *kàabiila,* la famille Darame, la famille Seyidi, la famille Jeba, la famille Maanee, la famille Saajo, la famille Keita, la famille Saanee, la famille Manga, Siisee, la famille Sonko…un *kàabiila,* c'est fini. La famille Masaale.

[424] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p.109: "kabilo : hamlet within a village (major lineage)".

[425] Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 192-199.

[426] D'après le dictionnaire mandinka-français de D.Creissels, « *kúndaa* : lieu habité (maison, quartier, village ou région – surtout utilisé en composition, par exemple Siiseekúndaa 'la maison Cissé', Balantakúndaa 'le pays balante') ».

Daafeekundaa mú kàabiiloo tí, Daramekundaa mú kàabiiloo tí.	La famille Daafee, c'est un *kàabiila,* la famille Darame, c'est un *kàabiila.*
Kàabiiloo níŋ kòrdaa, wò máŋ kíliŋ.	Un *kàabiila* et une concession, ce n'est pas la même chose.
Saajokundaa kíliŋ, Maaneekundaa fùla, Daafeekundaa sàba, Seyidikundaa náani, Daramekundaa lúulu, Saaneekundaa wóoro… Mangakundaa… kàabiila wóronwula, wò lé bí jàŋ.	La famille Saajo – un, la famille Maanee – deux, la famille Daafee – trois, la famille Seyidi – quatre, la famille Darame – cinq, la famille Saanee – six. La famille Manga…Ici, il y a six *kàabiila.*
Kàabiila níŋ kòrdaa, wò máŋ kíliŋ, kíliŋ té.	*Kàabiila* et concession, ce n'est pas la même chose, ce n'est pas pareil.
Faamiyo. Hà. Faamiyo, wò lé mú kàabiiloo tí	Une famille. Oui. Une famille, c'est un *kàabiila.*
Né kó faamiyo wò lé mú kàabiiloo tí.	Je dis : la famille, c'est un *kàabiila.*
Wò lé mú jàŋ àníŋ Jebbakundaa, wò lé mú kàabiiloo tí.	Ici, et chez les Jeba, c'est un *kàabiila.*
Darame – Darame - Darame – kàabiila kíliŋ.	Darame-Darame-Darame – un *kàabiila.*
Jebba – Jebba - Jebba – kàabiila kiliŋ.	Jeba-Jeba-Jeba – un *kàabiila.*
Darame béе kàabiila kíliŋ, kó famille kíliŋ.	Tous les Darame – un *kàabiila,* c'est-à-dire, une famille.
Yóo Jebbakundaa fánaŋ famille kíliŋ.	Et bien, les Jeba aussi, c'est une famille.
Saajo – Saajo – Saajo - Saajo – famille kíliŋ.	Saajo-Saajo-Saajo – une famille.
Darame míŋ bé jàŋ àníŋ Darame míŋ bé Guinée Bissau, wò máŋ kée kàabiila kíliŋ tí.	Les Darame qui sont ici et les Darame qui sont en Guinée Bissau, ils ne forment pas un *kàabiila.*
Jàŋ Darame, wò lé bé kàabiila kíliŋ.	Les Darame d'ici, c'est un *kàabiila.*
Béе Darame, wò máŋ kée kàabiila kíliŋ tí.	Tous les Darame ne font pas partie d'un même *kàabiila.*
Béе Daaboo – Daaboo - Daaboo, wò máŋ kée kàabiila kíliŋ tí.	Tous les Daaboo-Daaboo-Daaboo ne font pas partie d'un même *kàabiila.*
Darame míŋ bé Samakuŋ jàŋ, wò béе mú kàabiila kíliŋ tí.	Les Darame qui sont ici à Samakoung, ils sont tous le même *kàabiila.*
Bàri ì máa bóta jàŋ fó Sedhiou wála Ziguinchor, kàabiila kíliŋ té tí.	Puisque d'ici jusqu'à Sedhiou ou à Zuguinchor, il n'y a pas qu'un seul *kàabiila.*
Dólù mú Darame tí, wò níŋ Darame dólù, ì máŋ kée kàabiila kíliŋ tí	Certains Darame avec d'autres Darame ne font pas partie du même *kàabiila.*
Jatakundaa, Daramoo míŋ bé jèe àníŋ jàŋ Darame, àníŋ Pakao Salikeñe Daramoolù míŋ bé jée, wòlù béе kíliŋ tí.	Diatakounda [village situé à 2 km de Samakoung], les Darame qui sont là-bas et les Darame d'ici, et les Darame de Pakao Salikeñe, ils sont tous les mêmes.
Koliŋ Daramoo míŋ bé jée, wò níŋ jàŋ, ì béе kíliŋ.	Les Darame de Koling [village situé à quelques kilomètres de Samakoung] et ceux d'ici, ils sont les mêmes.
Kàabiilootiyo. Háni.	Le chef du *kàabiila.* Non.
Komi ñìŋ, wò lé mú faamiyotiyo tí.	Comme celui-ci, il est le chef de la famille.
À díŋolù, à màmarennù, wò lé mú kàabiiloo tí.	Ses enfants, ses petits-enfants, c'est un *kàabiila.*

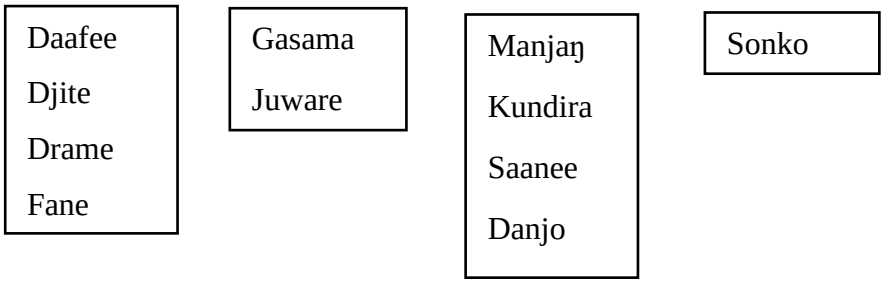
Kèebaa bé kée kàabiiloo tìyoo tí.	L'homme aîné devient chef du *kàabiila.*
Kàabiiloo, fólo-fólo, kàabiiloo, hàa, à bé fútusitio tí.	Le *kàabiila,* en premier lieu, le *kàabiila,* oui, il organise les mariages.
Kàabiiloo, ì bé nàa, ì bé fútusitio ké.	Le *kàabiila,* ils arrivent, ils célèbrent le mariage.
Fútusitio, kàabiiloo lé bé wò kée.	Les mariages, c'est le *kàabiila* qui s'en occupe.
Í y'à jé, kàabiiloo, wò lé bé fútusitio kée.	Tu as vu, le *kàabiila,* c'est lui qui célèbre le mariage.
Í lá kàabiiloo, níŋ sùnkutoo bí jèe, í b'à fólá kó ń b'à fútusitilá, í bé kíli lá kíli lá bíriŋ jáaroo, bée nàa nàŋ, kó ñìŋ, né b'à fútusítilá.	Ton *kàabiila,* s'il y a une fille, tu leur dis que tu vas la marier, tu les appelles à partir de l'année qui suit : tous, venez ici, celle-là, je vais la marier.
Kàabiiloo bé nàa, à bé sìila, ì bé fútusitio kéelá..	Le *kàabiila* arrive, ils s'installent, ils célèbrent le mariage.
Ì bé kùruu tálaaŋ tálaaŋ, ì b'à tálaaŋ tálaaŋ.	Ils partagent les colas.
Kàabiiloo bé à sòto.	Le *kàabiila* les recupère.
N'à bé táalá kó fútuo, màañooyaa lá wò fánaŋ ì b'à fáleŋ, ì b'à fáleŋ.	Quand elle va en réclusion de noces, ils les donnent aussi en échange [les colas].
Ì dí nàa, dólù bé bóoloo nàafee lá, dólù bé báyoo nàafee lá, k'à dí màañoo lá à yé táa kèemaa lá.	Ils arrivent, certains apportent une bassine, d'autres apportent un tissu pour le donner à la mariée, pour qu'elle ramène ça chez son mari.
Kàabiiloo ká wále, komi ñìŋ mú faamiyo le tí, kúo-kúo n'à bé kée í yé, í b'à fól'í lá faamiyo bée, níŋ í y'à fó ì yé dóroŋ, ì yé nàa, ì yé nàa, ì yé nàa wò dó hee wò lá f'à yé fáa.	L'affaire du *kàabiila,* puisque c'est la famille, tout ce qui se passe chez toi, tu le dis à toute ta famille. Si seulement tu le leur dis, ils arrivent, ils arrivent, ils arrivent nombreux.
Í y'à mòyi? Yóo.	Tu as compris ? Bien.

L'analyse de cet extrait peut nous servir d'illustration de ce que la notion de *kàabiila* peut impliquer pour nos informateurs. Tout d'abord, on distingue très clairement la différence entre le *kàabiila* et la « concession » ou la « maisonnée ». Les membres du *kàabiila* peuvent ainsi être dispersés dans l'espace. Mais cette dispersion a tout de même ses limites : elle ne dépasse pas le périmètre de quelques villages voisins formant une unité sociale ou peut-être historique. Mais en même temps cette unité peut s'étendre à des milliers de kilomètres par l'intermédiaire de ses membres habitant ailleurs. Il est peut-être révélateur le fait que l'informatrice parle du *kàabiila* en employant le terme français *faamiyo*, 'famille'. En voulant comparer le *kàabiila* à la « famille », elle faisait probablement référence à ce qui, dans la réalité locale, se rapprocherait plutôt à un patrilignage. Il existerait donc plusieurs *kàabiila* dans le village, chacun se distinguant par le nom de famille de ses membres. Ajoutons à cela son rôle de « catalyseur » de solidarité, puisque c'est bien le groupe de personnes auxquelles on raconte « tout ce qui se passe chez

toi », qui sont prêts à « venir nombreux » si nécessaire et qui occupent leur place particulière dans le partage des biens et le protocole cérémoniel (notamment, en ce qui concerne le domaine matrimonial).

Nos enquêtes dans une localité de taille plus importante qui est la commune de Marsassoum, démontrent que le *kàabiila* est tout de même susceptible de dépasser les limites d'un patrilignage portant le même nom.

Nous avons découvert qu'un *kàabiila* peut réunir ici un ou plusieurs lignages. La famille Sonko, par exemple, forme un *kàabiila* à elle-même. Mais la majorité des *kàabiila* de Marsassoum sont composés de plusieurs familles. Prenons-en quelques exemples.



Nous voyons, d'après les schémas présentés ci-dessus, que les *kàabiila* sont hétérogènes en ce qui concerne le statut social des familles qui en font partie. Dans un même groupe on retrouve tant les familles d'origine « noble » que les familles des cordonniers (Juware) ou forgerons (Fane). Néanmoins, les familles nobles peuvent choisir, pour leurs démarches cérémonielles, de s'adresser aux *ñàmaala* appartenant au groupe autre que le sien.

Le *kàabiila* est présidé par un chef, *kàabiilakeebaa*, l'homme le plus âgé de toutes les familles formant le groupe. C'est lui qui a en charge la convocation pour les réunions des chefs des familles et des hommes influents qui font partie du groupe.

Le nom et l'origine géographique

Le développement antérieur nous a démontré que les noms claniques, ou les noms qui sont employés aujourd'hui en tant que noms de famille, nous offrent un éventail d'informations sur la personne qui le porte. Parmi ces informations, on trouve les éléments qui concernent l'origine ethnique et géographique de la personne.

Nous avons mentionné, ci-dessus, quelques idées concernant le rapport entre le nom et l'origine dite ethnique qui lui est attribuée. À première vue, cette correspondance est simple, directe et sans ambigüité. Plus concrètement, un Camara est plus susceptible être

un Mandingue qu'un Wolof, et un Diallo serait plutôt Peul que Joola. Pourtant, cette vision simpliste se heurte à la réalité et s'avère complètement fausse dans plusieurs cas. Pour des exemples, il suffit de s'adresser à notre chapitre concernant les différentes possibilités de changer de nom : le système de correspondances, le tutorat, les migrations contribuent à ce que le nom reflète de moins en moins l'origine « ethnique » de la personne. En outre, F. Lüpke et A. Storch[427] donnent une analyse bien développée du « nœud » d'interconnexions linguistiques et sociales très complexes qui contribuent à la formation de l'identité et ses variations en fonction de la situation. Enfin, rappelons-le, on constate des transformations remarquables d'une région à l'autre, il faut donc tenir compte du fait que le même nom peut être relié à telle ou telle autre origine dans deux localités différentes. De plus, cette attribution peut dépendre également du point de vue : on donne des informations plus exactes sur les noms qui sont plus connus dans la région, tandis que les noms moins connus peuvent être attribués, par méconnaissance, à une autre origine. Et au contraire, on a tendance à « inscrire » sous son propre origine les noms qui ne le sont pas, en réalité.

En ce qui concerne l'origine géographique, les noms peuvent en témoigner, dans certains cas. Il s'agit, tout d'abord, de l'origine géographique « historique », comme, par exemple, dans le cas des familles classées dans la catégorie *kaabunka* (originaires du Kaabu), *badiaranka* (originaire de Badiar), *baddibunka* (originaires de Baddibu). Ici, on remonte l'origine des familles concernées au temps des régions historiques et des royaumes ayant existé auparavant sur le territoire dont il est question dans notre texte. Ainsi, on se rend compte du fait que le nom ne peut témoigner de l'origine géographique que dans certains cas, surtout s'il s'agit des noms répandus dans toute l'Afrique de l'Ouest. Nous pouvons néanmoins citer quelques noms susceptibles de marquer les personnes originaires des anciennes provinces historiques. Pour le Pakao, par exemple, les noms considérés comme *Pakawunka* sont : Koma, Koté, Baro, Silamé et Soli.

En outre, la localisation des familles est détectable en fonction du nom. Il s'agit des *tìlibonka* précédemment cités, mais aussi de tous les noms qui ont une origine géographique connue est facile à retracer.

[427] Lüpke F., Storch A., *Repertoires and Choices in African Languages*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2013, pp. 14-16.

Les noms et les catégories sociales

Parmi toutes les déclinaisons que nous fait découvrir le nom, une des plus importantes est celle de l'appartenance à une catégorie sociale.

Nous allons nous appuyer, tout au long de notre développement, aux caractéristiques de la structure sociale propre aux Mandinka analysée ci-dessus.

Ainsi, en théorie, le nom nous permet de comprendre, à quelle catégorie sociale appartient le clan. Concrètement, pour les Mandinka cet énoncé est valable pour les familles « libres » ou « nobles », ou encore pour les familles de caste. Nous avons appris, dans le chapitre correspondant, que les familles d'« esclaves » n'ont pas de différences particulièrement visibles avec les familles appartenant aux autres catégories sociales, il en est de même pour les noms : il n'existe pas de règle universelle concernant les noms de cette catégorie. Les personnes appartenant à la catégorie d'« esclaves » peuvent porter les noms de clans « nobles ». Ces familles et ces personnes sont connues dans chaque village, mais ce sujet reste néanmoins difficile à aborder.

En dehors des 3 catégories sociales de base, le nom peut indiquer d'autres catégories socioprofessionnelles qui n'interviennent pas autant dans la structure sociale hiérarchique, mais peuvent à même titre nous informer sur le statut de tel ou tel autre clan dans une localité ou une région. Il s'agit, par exemple, des clans maraboutiques, ou encore des grandes familles de commerçants.

Au niveau local, le nom peut nous signaler, avec une grande probabilité, l'appartenance de la personne à la descendance du fondateur du village, au lignage engendrant les chefs de village ou les imams. De nombreux exemples peuvent en témoigner, nous n'en prendrons qu'un seul : au village de Samakoung, c'est la famille Saajo qui est celle des chefs du village, et la famille Darame est la famille dont sont originaires les imams[428].

Ainsi, pour résumer, la structure sociale clanique parait tout à fait congruente aux sociétés mandingues. C'est autour de la notion du clan que se construit toute la structure. Les rapports hiérarchiques, l'attribution socio-professionnelle, la résidence et les relations matrimoniales s'articulent autour de la notion du clan. C'est en ce sens que le nom

[428]Voir le Chapitre 6.

clanique devient, chez les Mandinka, un raccourci qui fait découvrir un large éventail d'attributs sociaux de la personne.

Ce schéma n'est pas transposable aux sociétés joola. Même si, dans la littérature anthropologique consacrée aux Joola, il n'est pas rare de trouver des descriptions de ces sociétés en termes de clans, ce terme ne semble pas refléter la réalité sociale et symbolique des Joola.

Quoi qu'il en soit, l'administration coloniale ayant inscrit les uns et les autres dans les registres d'état-civil qui supposaient la présence d'un nom de famille et d'un ou des prénoms, la cohabitation des Joola et des Mandinka (et d'autres ethnies voisines) a contribué à la confusion qui existe à ce propos.

5. Relation à plaisanterie entre les clans / familles / noms

L'instauration de ce type de relation à plaisanterie devrait, logiquement, découler de quelques principes de la structure sociale des sociétés Joola et Mandinka qui ont été présentés ci-dessus. La relation à plaisanterie entre les clans devrait donc exister là où la structure sociale suppose l'existence de clans.

Nous allons découvrir, en appuyant notre propos de nos matériaux de terrain, comment cette relation, son fonctionnement ainsi que son origine, s'articulent dans les deux sociétés étudiées.

Du point de vue théorique, Tal Tamari[429] propose de distinguer certains traits caractéristiques[430] des « alliances à plaisanterie interclaniques » : « elles lient deux groupes de manière perpétuelle, elles supposent un interdit de mariage et certaines obligations réciproques, et peuvent même comporter un aspect hiérarchique »[431].

Cette relation est très présente chez les populations mandingues et chez les Mandinka en particulier. Chez les Joola elle est plutôt connue chez les populations partageant le territoire avec les Mandings ou habitant à côté. Vu le contexte présenté en début de ce

[429]Tamari T. Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, pp. 131-132.

[430] Notons, par ailleurs, que l'auteur démontre que les relations à plaisanterie entre les clans se forment à peu près sur les mêmes principes que les relations hiérarchiques entre le groupe des « nobles » et les castes.

[431]Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 131.

chapitre, et notamment l'absence de la structure clanique chez les Joola, l'adoption assez tardive de noms de famille et une certaine « légèreté » en leur usage, nous pouvons supposer que ce type de relation à plaisanterie serait plutôt marginal chez les Joola (notamment, les Bandial), et au contraire, très développé et fonctionnel chez les Mandinka.

Le premier niveau de l'étude des relations à plaisanterie entre les clans consiste en questionnement des informateurs à propos de leurs clans « cousins » à plaisanterie. A ce stade-là, on demande à notre entourage : « qui sont les cousins des Daafee ? des Diatta ? des Badji ?». En fonction de ces réponses ainsi recueillies, on procède à la composition des listes qui nous permettent de poursuivre notre analyse.

Il est tout de même nécessaire de préciser que nos interlocuteurs mandinka étaient généralement bien informés sur leurs propres clans « cousins » à plaisanterie, ainsi que de ceux de leurs parents proches, leurs voisins, et de manière générale, ceux des clans « nombreux », « répandus », bien connus et dont l'histoire et les déclinaisons sont familières à la majorité de la population[432] (même non-mandingue).

Quelques exemples de clans *sànawu*

Seyidi	Camara
Seyidi	Cissé
Camara	Cissé
Jité	Dramé
Jité	Diallo
Daabo	Camara
Manjaŋ	Kijeera
Maanee	Faaty
Maanee	Daramé
Faaty	Saané
Daafee	Touré
Jité	Touré

[432] Il s'agit ici des clans « nobles » tels que Keita, Traoré, Coulibaly, Ndiaye, Diop, etc.

Gassama	Daaboo
Gassama	Manjaŋ
Gassama	Jité
Gassama	Nyabaly
Touré	Cissé
Daaboo	Baayoo

L'interaction dans le cadre des relations à plaisanterie entre les clans est rapidement détectable et facile à reconnaitre. Le répertoire de thématiques de taquineries est plutôt restreint et touche aux sujets de :

- l'âge : « je suis ton père », « je suis ton grand-père », « garçon non-circoncis » ;
- la gourmandise, la nourriture : « A midi, deux hommes se disputent ; le cousin [à plaisanterie] vient et lui dit : tu as faim, c'est pour ça que tu te bagarres »[433], « un Sonko passait, il a senti la viande, il a pris un morceau, il est parti… »[434] ;
- l'esclavage/la royauté : « Toi, notre esclave-là, qu'est-ce que tu viens faire ici? Toi, tu es un Bassène, ce qui veut dire, tu es de la famille Badji. Mais toi, notre esclave-là, tu viens là, tu vas régler tous nos problèmes-là, toutes les petites courses qu'on a, tu vas les faire, parce que tu n'es qu'un Badji, nous on est des Sonko, on est des rois »[435] ;
- les caractéristiques personnelles réprimées par la société : voleur, menteur, paresseux, bête : « L'autre jour, il [le cousin à plaisanterie] a mangé du bœuf et c'était resté dans sa gorge…tout le monde a du intervenir pour enlever la viande, j'ai eu honte ! », « Je l'ai surpris, il voulait téléphoner avec la calculatrice, il compose : 777… » ;

[433] Entretiens avec les hommes à la place publique, quartier Lindiane, Ziguinchor, décembre 2012.

[434] Entretien avec A.B., Ziguinchor, 10 décembre 2012.

[435] Entretien avec F.B., Ziguinchor, novembre 2010.

- certains aspects religieux/rituels/symboliques : « vous êtes des diables, vous mangez la chair humaine »[436], etc.

Lors des insultes rituelles, on peut proposer à son partenaire de relation à plaisanterie de changer de nom, sinon on peut s'adresser à lui en employant le nom de famille cousine (un Daramé peut ainsi dire à un Diakité qu'il voit dans la rue : « Daramé ! Viens, viens ! »).

Origine

Dans la vision des Mandinka, l'origine des relations à plaisanterie entre les clans remonte à un évènement mythique bien lointain exprimé dans une légende. Cette histoire réunit d'habitude les ancêtres des deux clans liés d'une alliance à plaisanterie. On y trouve comme motif une alliance de sang, un pacte conclu par les deux parties, suite à un acte d'entraide extrême, d'un sacrifice de soi pour l'autre. Ce pacte de sang peut être établi par les deux ancêtres, mais aussi peut impliquer le motif du lait maternel qui rend frères les deux clans concernés, quand la femme d'un groupe allaite le membre du clan cousin à plaisanterie.

Nous nous rappellerons à ce propos de nombreux « mythes d'origine » des relations à plaisanterie entre les clans qui circulent dans toute l'Afrique de l'Ouest et sont déjà mentionné dans les premiers textes de référence consacrés au sujet des parentés à plaisanterie.

A titre d'exemple, en 1929, Henri Labouret[437] cite un de ces « mythes » qui est utilisé par ailleurs par un grand nombre d'autres clans cherchant à expliquer l'origine de la relation à plaisanterie instaurée entre eux.

Alors, d'après l'auteur, l'origine de la relation de « *senakuya* » entre le clan Diakité et le clan Diallo remonte à l'époque lointaine. Lors d'une guerre, après une défaite, un Diallo et un Diakité ont pris la fuite. Le Diakité était tellement épuisé, fatigué et affamé qu'il ne pouvait plus continuer son chemin, tandis que le Diallo était blessé à la jambe. Pour soutenir son ami, le Diallo décide de couper un morceau de chair sur sa cuisse, de la griller et la donner à manger au Diakité. Dès leur retour chez eux, les deux ancêtres on prêté serment de ne jamais se faire du mal et de toujours s'entraider.

[436] Entretien avec A.B., Ziguinchor, 10 décembre 2012.

[437] Labouret H. La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, No. 3 (Jul., 1929), Cambridge University Press, p. 252.

L'auteur confirme que ce même motif est repris pour expliquer l'origine de la relation à plaisanterie des Traoré et des Koné. Ceci est, en effet, les cas de plusieurs autres clans mandingues (Diarra et Traoré, Touré et Sagna).

Chez les Mandinka, tout nous conduit à penser que l'origine des relations *sànawuyaa* entre les clans devrait être expliquée de la même manière.

Plusieurs informateurs ont tendance à remonter l'instauration des relations à plaisanterie entre les clans dans toute l'aire mandingue à l'époque de Soundiata Keita. La fameuse charte de Kouroukan Fouga aurait officialisé toute la structure sociale y compris les relations à plaisanterie. Etienne Smith soutient l'idée selon laquelle les relations à plaisanterie entre les clans seraient les plus anciennes et auraient apparu à l'époque des empires de l'Afrique de l'Ouest (empire du Ghana, du Wagadu, du Mali), tandis que les relations à plaisanterie reliant des groupes plus larges (par exemple, des ethnies) dateraient du 20me siècle[438].

Pierre Smith[439] propose une analyse très fine des relations à plaisanterie entre les clans (en parlant des sociétés à structure sociale hiérarchique) en s'appuyant non seulement au système de l'organisation sociale, mais aussi aux spécificités du système de pensée propre à ces sociétés. Par l'analyse des mythes d'origine des relations à plaisanterie, l'auteur nous mène à la conclusion que c'est le renoncement mutuel qui est à l'origine de ces relations.

En effet, le principe de la complémentarité serait essentiel pour les sociétés ayant une structure hiérarchique semblable à celle des mandingues. Cette complémentarité se reflète dans de nombreux domaines de l'organisation sociale. Notamment, la division socio-professionnelle est basée sur le principe de renoncement à son métier (et donc, sa position hiérarchique sociale) pour l'autre groupe. C'est ainsi que se forme la « complémentarité fonctionnelle ». Dans les relations à plaisanterie, la formation de ce lien apparaît suite à la déconstruction de la notion de la personne. Ainsi, on renonce mutuellement à une partie de soi qui se trouve en notre partenaire de relation à plaisanterie. C'est à nous dans l'autre que s'adressent les insultes rituelles.

---

[438] Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*, Thèse de doctorat. Paris, Sciences Po, 2010.

[439] Voir Smith P. Principes de la personne et catégories sociales. *La notion de la personne en Afrique Noire.* Paris, Ed. du CNRS, 1973, pp. 467-490.

6. Relations à plaisanterie entre les clans et relations matrimoniales

Dans plusieurs récits d'origine des relations à plaisanterie entre les clans, recueillis auprès des Mandinka, on trouve une indication sur l'interdiction de mariage entre les membres des clans partenaires.

Rappelons que dans ces récits, c'est le pacte de sang ou l'allaitement par une femme du groupe partenaire de relations à plaisanterie qui rend les deux groupes parents symboliques, et donc il leur est désormais impossible d'être lié par les liens du mariage.

Chez les Mandinka, l'interdiction du mariage ne s'applique pas systématiquement à tous les cas de relation à plaisanterie entre les clans.

A ce propos, il serait opportun de considérer la notion de *dànkutu.* Dans son dictionnaire édition 2011, Denis Creissels traduit ce mot tout simplement comme 'parenté à plaisanterie'. Mark Davidheiser cherche à définir la corrélation entre les deux termes mandinka qui servent à exprimer les relations à plaisanterie : *sànawuyaa* et *dànkutu.* Ainsi, pour cet auteur, « *Sanawuya* can refer specifically to joking ties between cousins, but is also used as a general name for joking relationships. *Dangkuto* generally connotes a more serious bond and is usually used to refer to inter-group links such as those between patriclans and ethnic groups. *Dangkuto* ties generally involve more mutual obligations than *sanawuya* and a greater threat of spiritual sanctions if one offends or injures one's joking partner »[440]. *Sànawuyaa* serait donc le terme générique, et *dànkutu* - un cas particulier. Pour nous, ce qui distingue concrètement le *dànkutu* – c'est l'interdiction de mariage qu'impose spécifiquement ce type de relation à plaisanterie.

Nos nombreuses discussions avec nos informateurs à propos de ce concept démontrent sa profondeur et sa complexité. Essayons de comprendre à quelle réalité renvoie le phénomène de *dànkutu.*

Tout d'abord, pour nos informateurs, le mot *dànkutu* (*dànkutoo* avec l'article) se subdivise en *dàŋ* 'limite, bout, s'arrêter', *kúo* (de *kúu*) 'affaire, problème', *tó* 'postposition locative'. Plusieurs de nos informateurs ont insisté sur l'idée qui est exprimée par le mot même :

[440] Davidheiser M. Joking for Peace. Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management, *Cahiers d'études africaines,* № 184, 2006, pp. 835-859. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-835.htm#re8no8

l'idée d'une limite qu'on ne doit jamais franchir. Comme nous l'expliquait le griot Ibrahima Solo Kouyaté[441] :

À nàata kà wò lé ñininkaa Dumbiyakundaa mùŋ né dànkutoo tí.	Elle est venue pour demander dans la concession des Doumbia ce que c'est le « *dànkutu* ».
Dànkutoo wò lé mú kà dàŋ kúo tó.	*Dànkutu,* ça veut dire « se limiter dans une affaire ».
Komi níŋ í nàata lá mòo lá kòrdaa kóno, íte mú lúntaŋ né tí, àte ká màa méŋ ná, íte búka màa wò lá fó í yé dàŋ.	Comme si tu arrives dans la concession d'une personne, toi qui es un étranger, ce que lui il a touché, tu ne dois pas toucher à cela, jusqu'à t'arrêter.

Le phénomène du *dànkutu* se distingue ainsi par de fortes restrictions qu'il impose. Il s'agit tout d'abord de l'interdit sexuel et matrimonial, mais aussi l'extrême respect et l'obligation d'entraide.

Sànawuyaa níŋ dànkutoo, ì máŋ ké kíliŋ tí.	*Sànawuyaa* et *dànkutu,* ce n'est pas la même chose.
Wò sànawuyaa, íte bínkimaa, àniŋ í báriŋo díŋo lù, àte lù lé kà ké sànawu tí.	Les relations à plaisanterie, les enfants de ta tante paternelle et de ton oncle maternel, c'est eux qui sont cousins croisés/partenaires de relation à plaisanterie.
Níŋ ì sànawuyaata, kúo wò kúo bé jèe, ì sí à fó nóo lá ñòo yé sànawuyaa kóno.	S'ils sont liés de la relation de *sànawuyaa,* s'il y a n'importe quel problème, ils peuvent se le dire dans le cadre de cette relation.
Níŋ dó kàŋ fáata lé, dó sí kàŋ fáa bóndi nóo lá à tó.	Si l'un est fâché, l'autre peut le sortir de la colère.
Níŋ í yé à tàra láariŋ í sí à sìŋo sàmba nóo lá, í sí jío sòo à kàŋ	Si tu le trouves couché, tu peux le tirer par la jambe, tu lui verses de l'eau dessus.
Í sí à ñíni nóo lá fútuo lá, problemo búka tàri jèe.	Tu peux le demander en mariage, il n'y aura jamais de problème.
Bàri dànkutoo, níŋ à bé í níŋ mòo téema, níŋ áli kó áli yé fútu, wò ká problemo lé nàandi.	Mais le *dànkutu*, s'il est entre toi et la personne, si vous dites que vous allez vous marier, cela ramène un problème.
Dànkutoo kòleyaata báake.	Le *dànkutu* est très difficile.
Sànawuyaa mú túluŋo lé tí dóroŋ.	Le *sànawuyaa*, c'est juste un jeu.
Í dànkutuñoo, í búka í fáŋo sìi à lá láaraŋ tó.	Ton partenaire de *dànkutu*, tu t'asseois jamais sur son lit.
Dànkutoo bé í níŋ mòo méŋ téema, à kòleyaata lé.	Le *dànkutu* qui est entre toi et la personne, il est très fort.
Níŋ í sìita à lá láaraŋ tó, dàrapo méŋ bé jèe, à ká à cíka lé, à ká à díi í lá.	Si tu t'asseois sur son lit, le drap qui est là, il l'enlève et il te le donne.
Í lá dànkutoo, í té à lá dòndikoo dùŋ nóo lá, níŋ í yé à dùŋ dóroŋ, à ká à cíka à lá kà à díi í	Ton partenaire de *dànkutu,* tu ne peux pas mettre son boubou, si seulement tu l'as mis,

[441] Entretiens effectués en décembre 2012, à Ziguinchor.

lá.	il l'enlève et il te le donne.
À té à màa lá à lá báloo lá kóte	Il ne le met plus sur son corps.

En effet, cet extrait nous conduit à comprendre que la relation de *dànkutu* implique un interdit corporel très fort. Nos informateurs nous ont répété à plusieurs reprises que cette relation est très difficile, très compliquée, enfin, très « forte ».

Si on admet que les relations à plaisanterie peuvent se distinguer non seulement par leur « type », mais aussi par leur « force », on pourrait se permettre de supposer qu'il existe une « échelle » des relations à plaisanterie plus ou moins « fortes », impliquant un nombre plus ou moins important de caractéristiques, de règles de fonctionnement et d'interdits.

En règle générale, les relations matrimoniales entre les partenaires de *sànawuyaa* sont tout à fait permises et même préférentielles (il s'agit de *sànawuyaa* dans le sens large – tant des relations entre les cousins croisés que les relations à plaisanterie en général). Mais la relation de *dànkutu* se caractérise par l'interdiction de mariage, notamment entre les deux clans.

Il serait opportun de s'adresser à nouveau à l'analyse fournie par Pierre Smith[442]. Le phénomène de *dànkutu* illustre parfaitement le constat de Pierre Smith à propos de la complémentarité des deux groupes exprimée dans les relations à plaisanterie. Les principes du *dànkutu* correspondent parfaitement à l'idée de renoncement à la partie de soi dans l'autre. Il s'agit donc du sang, de la chair, du lait maternel dont les deux groupes « s'échangent » et auxquels ils renoncent, pour que cette partie de soi-même chez l'autre ne lui fasse pas de dégâts. L'interdiction de mariage (et donc de relations sexuelles) ainsi que l'interdiction de verser le sang de l'autre correspond à ce refus de récupérer « son » sang, la partie de soi, dont on s'était symboliquement échangé avec le partenaire de relation à plaisanterie.

Les origines de *dànkutu* sont expliquées non seulement pas des légendes « classiques » impliquant l'allaitement et / ou le pacte de sang.

> Gassama et Souaré. On ne se marie pas. Il y a le *dànkutoo* entre nous, parce que tu vois, il y a le *dànkutoo* entre nous, il n'y a pas de *sànawuyaa*. Pourquoi ? Parce que le Gassama a enseigné l'ancêtre des Souaré. Il est devenu un *taalibe*

[442] Voir Smith P. Principes de la personne et catégories sociales. *La notion de la personne en Afrique Noire.* Paris, Ed. du CNRS, 1973, pp. 467-490.

> très brillant. Le Gassama a voulu maintenant lui donner sa fille. Alors, lorsqu'ils préparaient à sceller le mariage, le Souaré a dit au Gassama : « Vraiment, je ne peux pas prendre ta fille. Tu es mon maître, tu m'as tout appris. Je peux pas la prendre, parce que si je la prends, elle est devenue quand même…c'est la fille de mon maître. Si je la marie, je la considère aussi comme une maîtresse, parce que son père, c'est mon maître, n'est-ce pas ? Alors, si je la prends en mariage, dans le mariage tout peut arriver : je peux la frapper, je peux l'insulter, tu vois ? Bon, je ne veux pas que tout cela arrive ». C'est pour cela que les Gassama et les Souaré ne se marient jamais. Jamais ! Même sur le même lit, tu ne verras pas un Souaré et un Gassama sur le même lit. On peut pas, non-non, on peut pas ![443]

Dans ce texte, c'est le respect pour son enseignant qui est mis en avant, le respect extrême que l'on ne veut pas détruire par des histoires de couple qui interviennent dans la vie maritale. C'est pour cela d'ailleurs que plusieurs informateurs mandinka témoignent leur désapprobation vis-à-vis des mariages entre les clans liés de relation à plaisanterie, même si ces derniers sont permis, dans le cas où il ne s'agit pas de *dànkutu*. Par définition, la relation à plaisanterie est sacrée. On ne peut pas faire du mal à son partenaire de relation à plaisanterie, surtout de verser son sang. Les informateurs considèrent que dans un mariage il est probable de lever la main sur son conjoint, ce qui signifierait une transgression de l'interdit et entrainerait de graves conséquences.

En effet, l'analyse comparative des listes des partenaires de relations à plaisanterie entre les clans et les partenaires de *dànkutu* permettent de découvrir que la deuxième liste est beaucoup plus restreinte.

7. *Dànkutu* entre les clans

Danso	Marena
Daaboo	Baayoo
Waka	Jambaŋ
Waka	Bojaŋ
Gassama	Souare
Daaafee	Jite

[443] Entretien avec S.G., enseignant à la retraite, décembre 2015, Marsassoum. Il faut préciser les deux clans dont il s'agit sont d'origine Djakhanké.

Daafee	Denba
Daafee	Sañaŋ
Darame	Siisee
Darame	Seyidi
Faatii	Maanee[444]
Faatii	Saanee[445]
Faatii	Sañaŋ[446]
Kouyaté	Sadio
Seyidi	Siisee

Il arrive aujourd'hui que le *dànkutu* ne soit pas respecté. Cela peut être toléré dans certains milieux, mais l'écho de l'interdit est toujours là et continue de peser sur la famille.

> C'est comme ça [l'interdiction du mariage entre certains clans]. Si vous le voyez sur le plan occidental, c'est un peu idiot. Aujourd'hui, on se méfie de ça. J'ai une sœur qui c'est mariée avec un K. [clan partenaire de *dànkutu*]. Même mon père m'a dit : « C'est la mort dans l'âme, mais j'accepte. Je suis intellectuel comme vous, le monde a évolué… Mais je suis sûr que mon propre père est en train de se retourner dans sa tombe, parce qu'il n'aurait jamais accepté ». Mais on évolue, ça avance. Nous sommes en train de perdre beaucoup de nos traditions qui ont tort ou ont raison, qui sont justes ou sont pas justes. Je crois pas que c'est juste[447].

Même si le terme *dànkutu* semble relever surtout d'interdits dans le cadre des relations à plaisanterie, son champ d'emploi peut être élargi. Dans certains contextes, le terme *dànkutu* peut être employé pour définir un interdit général qui est instauré entre deux couches sociales, notamment entre les *fóro* (hommes libres ou nobles) et les *ñàmaala* (hommes de caste).

[444]Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007.

[445] Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007.

[446]Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007.

[447]Entretien avec A.S., Ziguinchor, novembre 2010

Rappelons à ce propos les conclusions de Tal Tamari évoqués *infra* sur la ressemblance du principe de fonctionnement des relations à plaisanterie entre les clans et celui des relations hiérarchiques entre les castes et les libres/nobles.

Ainsi, il nous est arrivé de rencontrer des situations où l'on parle de rapports de *dànkutu* entre les clans, mais il s'agit, en réalité, de l'interdit établi entre les différentes catégories sociales mandinka, en l'occurrence, *fóro* et *ñàmaala.* Dans l'extrait suivant[448] il s'agira de *dànkutu* entre les griots et les commerçants. Il est important de préciser que les familles considérées comme « commerçants » (*jìla*) font partie des familles *fóro* : dans les cas que nous avons pu recenser, ce sont les Baayoo, les Daaboo, les Kaba, les Kamara et les Saama.

La première partie du récit traite d'un sujet classique déjà évoqué ci-dessus : la femme d'un griot et la femme d'un commerçant ayant accouché le même jour, elles sont allées dans la forêt chercher du bois. La case a pris feu. Le chien a réussi à sortir les bébés de la maison et à les cacher. À leur retour, les femmes croient leurs enfants morts. Le chien leur montre ou les bébés étaient cachés. Les mères n'arrivent à faire la différence entre les deux. Elles prennent chacune un bébé et l'allaitent, et continuent de l'élever.

Ì yé ì lá mùsoolu kíili, kà díndiŋolu sùusuundi kàbiriŋ díndiŋolu méeta.	Ils ont appelé leurs femmes qu'elles allaitent les enfants jusqu'à ce qu'ils soient grands.
Jàlimusoo yé díŋ méŋ sùusuundi, ì yé wò jé, à ká jàmboolu kàfu ñóo mà, kó à bé táa lé wò wáafu lá.	L'enfant que la griote a allaité, regardez-le, il a cueilli les feuilles et il a dit qu'il allait les vendre.
Ì kó nìŋ mú jùla lé tí.	Ils ont dit: c'est le commerçant.
Jùlakundanko lá mùsoo yé méŋ sùusuundi, ì ká à jé, à ká fáloo cíka kà à bùsa.	L'enfant que la femme du commerçant a allaité, il a ramassé un bâton et l'a frappé [comme un instrument de musique].
Jùlakeebaa yé jàlikeebaa kíili, à kó à yé kó: ń ná mùsoo yé méŋ sùusuundi, à kó jàloo lé mú.	L'ancêtre des commerçants a appelé l'ancêtre des griots et lui a dit : « celui qui ma femme a allaité, c'est un griot ».
À kó í lá mùsoo yé méŋ sùusuundi, à kó í sá à màañaa jùubee.	Il a dit: "celui que ta femme a allaité, surveille son comportement".
Jàlimusoo yé méŋ sùusuundi, à ká táa wúloo kóno, à ká jàmboolu kàfu ñòo mà, kó ń bé à wáafero lé lá.	Celui que la griote a allaité, il est allé dans la brousse, il a ramassé les feuilles et il a dit: "je vais les vendre".
À kó ń té mú jùlakundanko lé tí, ń té wáafero lé lóŋ, à kó dóo yé, ì té mú jàloo lé tí.	Il a dit: "je ne suis pas de la famille des commerçants, je ne connais pas le commerce. Il lui a dit: "tu n'es pas un griot".
Wò lé à túnna à ká fáloo cíka kà à bùsa.	
Jùlakeebaa àniŋ jàlikeebaa nàata sìi, kó hàa dànkutoo dùnta ǹ téema lé.	L'ancêtre des commerçants et l'ancêtre des griots se sont assis et ont dit: « oui, le *dànkutu* s'est établi entre nous ».

[448] Entretien avec le griot Ibrahima Solo Kouyaté, Ziguinchor, décembre 2012.

Kàatu ǹtelu bé dáa méŋ ná bìi, ǹ máŋ ñáa ǹ ná ñòo kùmboondi lá.	Parce que là où nous sommes aujourd'hui, nous ne devons plus se faire mal entre nous.
Kàatu ǹtelu lá nìŋ kúo bóta ñáa méŋ, à bóta kòleyaa lé kóno.	Parce que la manière dont les choses se sont passées pour nous, c'était difficile.
Ń ná kòrdaa lé bée jànita.	Toute ma maison a brûlé.
Ń ná dómoroo lé bée jànita.	Toute ma nourriture a brûlé.
Ń ná féŋolu bée jànita.	Toutes mes affaires ont brûlé.
Mais wùloo wò lé yé chansoo díi ń ná.	Mais ce chien nous a porté de la chance.
Ńte nàata sìi jàŋ fó díŋdiŋolu bé sánji náani.	J'ai vécu ici jusqu'à ce que les enfants aient quatre ans.
Ń nàata lóŋ jùmaa lé yé jùmaa wúluu.	J'ai appris qui a donné naissance à qui.
Wò tùmoo sáyiŋ dànkutoo lé bènta ì téema.	Alors, maintenant le *dànkutu* est établi entre eux.
Mùŋ né mùŋ, mòo wó mòo, níŋ ì yé kúo sòto, problemo nàata dùŋ ì níŋ mòo téema, háni ì kánfaata, háni à yé à tàr'í sìo mú sánji tán kònontoŋ né tí, níŋ jùla díndiŋo mú sánji náani lé tí nàa kó í sábari, ní í máŋ í sábari, í lá kúo lù bée tìñaato lé.	Chaque chose, chaque personne, si tu as eu une affaire, si un problème s'est introduit entre toi et une personne, même si tu t'énèrves, même s'il se trouve que tu as 90 ans et si l'enfant du commerçant qui a quatre ans est venu te dire de te calmer, si tu ne te calmes pas, toutes tes affaires seront gâchées.
Níŋ í máŋ láa wò lá, í sìita í lóo bùndaa lá, ì sí í marquer, níŋ í dànta dàŋ méŋ ná, níŋ í yé wò dànkutoo tìñaa, níŋ í dáa kótenta, í yé í fáŋ súmaandi dùula méŋ tó, í ká à dása.	Si tu n'as pas confiance, si tu te mets debout à la porte de la maison et tu y marques ta taille, si tu as violé l'interdit et tu te mets à nouveau là ou tu as marqué ta taille, il va y avoir un manque.
Dànkutoo dùnta téŋ né Ñaabali, Danso, fèŋ wó fèŋ tí, níŋ ì lé mú jùlakundako lé tí, dànkutoo bé ì níŋ jàloo lù téema.	C'est ainsi que le *dànkutu* s'est établi chez les Niabali, les Danso, tous ceux, s'ils font partie des familles de commerçants, il y a le *dànkutu* entre eux et les griots.
Wò lé yé a túnna níŋ jàloo yé kúo sòto, wò lù ká nàa kà à dáani.	Ainsi, si le griot a quelque chose, ils viennent le quémander.
Níŋ ì nàata jàloo lá súo kóno méŋ díyata ì yé ì kára wò lé ké.	Quand ils arrivent dans la maison du griot, ils font ce qu'ils veulent.
Níŋ jàloo táata ì lá súo kóno, méŋ díyata ì yé ì kára wò lé ké.	Quand le griot vient dans leur maison, il fait ce qu'il veut.
Kúo lù commenceta jàloo lù lá téŋ né.	C'est comme ça que cette affaire a commencé avec les griots.

Dans cet extrait, nous rencontrons les mêmes motifs : une séparation forcée, l'allaitement par une femme de la famille partenaire, mais aussi la reconnaissance de l'enfant par les traits caractéristiques : l'enfant commerçant cherche à vendre les feuilles qu'il a ramassé ; l'enfant griot fait d'un bâton un instrument de musique et se met à jouer.

Résumons ce que nous connaissons à ce jour à propos de *dànkutu*. C'est donc une institution sociale mandinka, la subdivision des relations à plaisanterie *sànawuyaa* qui d'une part regroupe tous les traits caractéristiques des relations à plaisanterie en général, mais se distingue également par un degré plus élevé de la force de l'interdit, notamment l'interdit sexuel.

Nous proposons, dans le schéma qui suit, de structurer quelques mots-clés mettant en relief la différence entre les deux phénomènes.

sànawuyaa	**dànkutu**
- Taquiner - Mariage (préférentiel) - Jeux - Aide - « Nous sommes les mêmes »	- Sacré - Interdit (mariage) - Limite - Fort - Obligation

7. Relation à plaisanterie forgerons-Peuls

Il est connu, notamment dans l'aire mandingue, que les forgerons sont liés de relation à plaisanterie avec les Peuls. Si nous avons choisi d'analyser cette particularité dans ce chapitre consacré aux noms et leurs déclinaisons, c'est parce que l'appartenance ethnique et socioprofessionnelle est facilement détectable en fonction du nom de la personne, et donc tant les forgerons que les Peuls sont faciles à reconnaitre par leurs noms de famille.

Si ce type de lien est plutôt prévisible chez les Mandinka, on pourrait difficilement s'y attendre chez les Joola, compte tenu de la quasi-absence de castes et de structure clanique.

Youssouf Tata Cissé et Wâ Kamissoko[449] notent le fait que les Peuls et les forgerons seraient des « parents cathartiques » ou « parents interdits », un strict interdit sexuel et matrimonial étant établi entre eux, et ce chez les Peuls et les forgerons « de l'Ouest africain ».

Ainsi, Nambala Kanté[450] rapporte l'existence d'une alliance *senènkunya* entre les forgerons et les Peuls en pays malinké de Guinée. Les principes de cette relation, selon l'auteur, sont les suivants : c'est une relation « privilégiée » où les deux groupes se reconnaissent comme « parents » ; elle sous-entend l'obligation d'entraide, la relation d'esclavage ne pouvant jamais être instaurée entre eux ; enfin, elle est caractérisée par des « taquineries » rituelles.

[449] Cissé Y.T., Kamissoko W. *Soundiata. La gloire du Mali. La grande geste du Mali* – Tome 2. Paris, Karthala, 1991, pp. 161-162.

[450] Kanté N. *Forgerons d'Afrique Noire. Transmission des savoirs traditionnels en pays malinké*. Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 35-37.

L'origine de cette relation est illustrée ci-dessous par trois récits mythiques.

Dans la première histoire, il s'agit de deux amis, Peul et forgeron, habitant le même village. Leurs épouses ont accouché le même jour, chacune d'un garçon. Le village ayant subi une attaque, les parents ont caché les bébés dans le trou d'une termitière. Le lendemain, les mères n'ont pas pu différencier les enfants. Depuis ce jour, une « parenté sacrée » s'est instaurée entre les deux groupes.

La deuxième version décrit également deux amis, Peul et forgeron. Leurs femmes ont accouché le même jour, chacune d'un fils. Les deux bébés se ressemblaient beaucoup, comme des jumeaux. Un jour, les femmes sont parties chercher de l'eau en laissant les deux bébés à la maison. La case où se trouvaient les enfants a pris feu. Pourtant, le chien a réussi à sauver les deux bébés. Les deux mères croyant leurs enfants morts dans les flammes, ont été attirées par l'aboiement du chien. Voyant leurs enfants sains et saufs, elles se sont précipitées pour les prendre dans leurs bras, sans faire la différence entre les bébés. Plus tard, on n'arrivait toujours pas à savoir quel enfant appartenait à quelle famille. Ainsi, les deux pères ont décidé d'établir une alliance. Pour cela, ils se sont juré « amitié et assistance mutuelle en toute circonstance ». Pour renforcer ce serment, ils ont bu une calebasse de lait avec de la fariné du mil diluée où ils ont mis quelques gouttes de leur sang chacun[451].

La troisième version de Nambala Kanté cherche à expliquer non seulement l'origine de la relation à plaisanterie entre les forgerons et les Peuls, mais aussi à établir l'interdiction de mariage entre les deux groupes. Cette troisième histoire est différente des 'mythes d'origine' habituels des relations à plaisanterie, c'est pour cette raison que nous la citerons en entier.

« Une troisième version raconte qu'un forgeron confia ses bœufs à la garde d'un Peul. Quand on lui rapporta qu'une de ses vaches avait eu un veau, il voulut reprendre son bien. Le Peul l'emmena au pâturage, et les enfants du berger lui racontèrent que sa vache s'était transformée en buffle et qu'il ne pouvait donc pas la récupérer. Quand, à quelque temps de là, le Peul apporta sa lance émoussée au forgeron, celui-ci l'aiguisa, mais ses garçons la

[451] Une légende semblable nous a été racontée à Dakar par M.K., un homme âgé Bambara appartenant à la caste des forgerons. L'informateur tient à souligner le fait que les bébés confondus étaient allaités par les femmes appartenant à un autre groupe. C'est cela qui renforce d'une part cette alliance entre les deux groupes, et est une raison clé de l'interdit sexuel et matrimonial de l'autre part.

dérobèrent pour se venger du berger. Ces procédés déloyaux auraient pu devenir source de conflits. Il n'en fut rien. Bien au contraire, ils amenèrent les deux hommes à se lier d'amitié, et ils firent serment de rester désormais fidèles l'un à l'autre. Cela n'empêcha pas le Peul d'inciter la femme du forgeron à délaisser son mari en lui disant que celui-ci était atteint de myopie puisqu'il n'arrêtait pas de chercher des outils qui étaient là, à sa portée. Déçu, l'artisan lui dit : « S'il est vrai que moi je n'ai rien fait qui aille à l'encontre de notre serment, que désormais de débris de métal apparaissent au fond de tes récipients à lait. » Des dépôts de matières minérales noirâtres peuvent effectivement s'observer depuis lors. Puis le forgeron alla dire à la femme du Peul que son mari était devenu fou, puisqu'au pâturage il n'arrêtait pas de crier après ses bêtes : « *bo ye ! he ! he ! bo ye !* », « allez-vous en, vous, vous, allez-vous en ». Chacune des deux épouses délaissa le domicile conjugal. Les deux compères se retrouvèrent alors pour se réconcilier et renouveler l'engagement initial : ils s'interdirent de conclure des mariages entre leurs lignées respectives, mais se promirent de rester unis ».

Ce dernier texte met en avant plusieurs points importants que nous allons retenir. Tout d'abord, les interactions entre le Peul et le forgeron sont tout le temps mises à l'épreuve par les enfants. Ensuite, on fait allusion à la complémentarité des deux groupes, en soulignant le rôle indispensable de chacun au niveau du village : ainsi le Peul s'adresse au forgeron pour aiguiser sa lance, et ce dernier confie ses vaches au Peul. Concernant la relation qui s'est établie entre les deux, on se rend compte qu'aucune perturbation extérieure n'arrive à l'affecter, tout comme les accusations mutuelles qui semblent correspondre aux insultes rituelles dans le cadre des relations à plaisanterie : « il ne voit rien », « il est fou ». Enfin, on retiendra l'idée de l'interdiction du mariage entre les deux groupes (chez les Malinké de Guinée).

Patrick McNaughton[452], en parlant des forgerons du Mandé[453], précise que ces derniers sont liés de relations à plaisanterie avec les Peuls sédentaires habitant parmi les Mandings. L'auteur mentionne le comportement déviant que l'on peut adopter dans le cadre de cette relation particulière. Plus précisément, les jeunes garçons Peuls ont l'habitude de s'adresser aux forgerons âgés en les appelant « petit frère », ce qui serait inadmissible dans

[452] McNaughton P.R. The Mande Blacksmiths : Knowledge, Power and Art in West Africa. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993, p. 10.

[453] Ses recherches ont été menées majoritairement au Mali.

une situation normale, dans cette société où l'hiérarchie d'âge est relativement forte. L'auteur ajoute à cela une autre observation fort intéressante. L'existence de cette relation à plaisanterie suppose l'entraide. En plus, dans le cas des forgerons et des Peuls, il s'agit de relation entre deux groupes ayant une spécialisation socio-professionnelle (les forgerons travaillent le fer, les femmes de cette caste sont potières ; ils ont également des charges rituelles telles que la circoncision, l'excision, la médiation communautaire ; les Peuls, à leur tour, sont éleveurs). Donc, comme le souligne McNaughton, l'interaction entre les deux groupes peut être profitable, et il est assez fréquent que les Peuls et les forgerons se lient d'amitié. Malgré le fait que la coutume prescrit d'éviter de prendre le repas en compagnie de gens de caste, et plus particulièrement des forgerons, les représentants des deux groupes ont l'habitude de passer les soirées ensemble dans l'ambiance de rire, en se racontant des histoires dénigrant les uns les autres.

Youssouf Diallo consacre une attention particulière à l'analyse de la relation à plaisanterie entre les Peuls et les forgerons du Burkina Faso[454]. En plus des caractéristiques de cette alliance qui nous sont déjà connues, l'auteur ajoute le rôle rituel que joue le forgeron dans la cérémonie funéraire lors du décès d'un Peul. Ainsi, le forgeron doit empêcher la levée du corps en attendant de recevoir de l'argent de la part des proches du défunt peul.

L'interdit sexuel est également mis en avant.

L'origine de cette relation est exprimée dans un texte que nous mentionnerons de passage. Selon la légende citée par Youssouf Diallo, dans les temps anciens, le forgeron avait l'aspect physique animal, et ressemblait à un singe ayant une queue et des poils. S'étant lié d'amitié avec un Peul, ce dernier décide de l'amener en ville. Avant de le faire, le Peul lui rase les poils et coupe la queue. Le forgeron, à son tour, procède à la circoncision de son ami. C'est à ce moment que le sang des deux personnages se mélange. Ils font le serment de ne plus se blesser et de maintenir l'interdit sexuel.

L'auteur nous fournit des informations précieuses sur la « matière » même des plaisanteries que les forgerons ont l'habitude d'adresser à leurs partenaires Peuls. Ainsi, ces derniers seraient connus pour leur ruse qu'ils utilisent pour s'approprier du bétail des autres. Selon le récit de son informateur, un forgeron avait confié à un éleveur Peul son

[454] Diallo Y. Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso, *Cahiers d'études africaines*, 2006/4 (n° 184), pp. 789-791.

bétail qu'il a réussi à acquérir grâce à un dur travail. Pour distinguer ses propres vaches de celles appartenant au forgeron, le Peul propose un système de différenciation : les vaches du forgeron portent des feuilles vertes, et celles du Peul des feuilles sèches. Quelque temps après, tous les animaux portaient des feuilles sèches. Le Peul informe le forgeron que ses vaches étaient perdues. Le forgeron s'étant rendu compte de la tromperie de son ami, l'histoire se termine tout de même dans l'ambiance de rire par la promesse de maintenir de bonnes relations et de s'entraider.

L'entraide et l'assistance mutuelle sont présentées comme un point clé de la relation entre les Peuls et les forgerons. Le refus d'agir dans le cadre des règles prescrites par l'alliance entraine obligatoirement de graves conséquences, une sorte de punition au fautif. Notre informateur appartenant à la caste des forgerons[455] nous en a présenté un exemple personnel. Un ami Peul s'est engagé à lui rendre service, mais l'avait trompé. Le forgeron lui a fait comprendre sa déception : « tu n'as pas honte, tu n'as pas respecté le *sànankuya* ». Quelques jours plus tard, le Peul a eu un accident de voiture d'où il ressort blessé : avec un bras cassé. Notre informateur conclut son histoire : pour lui, cet accident serait étroitement lié au comportement inapproprié de son ami. L'accident lui serait arrivé, parce qu'il n'a pas agi conformément aux règles d'entraide que suppose la relation à plaisanterie.

Tous les textes présentés ci-dessus couvrent toute l'aire mandingue. Les ressemblances sont très visibles et témoignent de l'ampleur du phénomène. C'est une conclusion que nous pouvons considérer prévisible, puisqu'il s'agit de sociétés hiérarchisées et à castes. Pourtant, lors de nos enquêtes, nous avons observé l'existence des relations à plaisanterie institutionnalisées entre les Peuls et les forgerons Joola (c'est-à-dire, les familles considérées comme celles de forgerons, notamment, les Diédhiou). Cette relation est connue vers la région d'Oussouye, à Bandial et même chez les Joola habitant parmi les Mandinka dans les provinces historiques de Yacine et de Pakao.

Un de mes informateurs joola[456] à Marsassoum, en m'expliquant les relations à plaisanterie chez les Joola, a consacré une attention particulière à la relation entre la famille Diédhiou (les forgerons) et les Peuls.

[455] Entretien avec M.K., Dakar, le 9 novembre 2015.

[456] Entretien avec B.D., chef religieux, Marsassoum, décembre 2015.

L'origine de cette relation m'avait été expliquée ainsi. Un jour, un Peul est allé en brousse, où il a trouvé un Diédhiou. Ce dernier habitait dans une grotte et n'avait pas l'intention de la quitter. Le Peul lui avait dit : « Viens, sors de la grotte ! ». Le Diédhiou a refusé. Alors, le Peul lui a montré du lait. C'est à ce moment que le Diédhiou est sorti de la grotte. Le Peul l'a ramené dans le village où ils se sont mis à travailler chacun de son coté. Maintenant, les Peuls disent aux « forgerons » joola: si nous n'avions pas été là, vous seriez toujours restés dans votre trou dans la brousse !

Nous avons rencontré des situations où les informateurs parlent de la relation à plaisanterie avec la famille Diallo. C'est au cours de la discussion qu'on se rend compte qu'il s'agit non seulement de ce clan peul précis, mais de tous les Peuls en général, qui sont appelés Diallo par métonymie.

8. Quelques observations sur le nom chez les Joola

Analysons maintenant ce qui il en est de nom et de ces déclinaisons chez les Joola, compte tenu de l'absence de structure clanique et de l'adoption tardive et non-systématique de nom de famille. Le matériel mandinka présenté ci-dessus nous servira de base pour une comparaison.

Le totem, chez les Mandinka, est un des marqueurs du clan lié directement à un nom.

Louis-Vincent Thomas atteste, très rapidement, de l'existence des « totems » chez les Joola. Pour lui, le totem des Sambou et des Diémé serait le crocodile, et celui des Jeju – le perroquet. A cela s'ajoute la différenciation entre les familles portant le même nom, mais ayant des totems différents (l'auteur présente notamment l'exemple des Diatta de trois localités différentes qui ne se considèrent pas étant une « famille » puisqu'ils n'ont pas le même totem). En outre, l'existence des totems interviendrait dans le domaine matrimonial : les personnes de familles différentes mais ayant le même totem, ne peuvent pas se marier. En plus, cela peut contribuer au changement de nom de famille : si les deux familles portent le même nom, mais n'ont pas le même totem, une d'elles, pour éviter toute confusion (toujours dans le domaine matrimonial) peut décider de changer de nom en prenant un nom nouveau ayant une signification particulière (qui renvoie à la « richesse, situation sociale, fécondité ». Cette possibilité de changer de nom amène, selon l'auteur, à l'existence de certains équivalents, comme, par exemple, les Sambou et les Diémé, les

Badji et les Bassène[457]. Ces équivalents ne semblent pas présenter un système plus ou moins régulier et développé comme celui des Mandings. Leur rôle dans la construction et le maintien des réseaux, l'intégration et la sociabilité est, très probablement, relativement faible.

Odile Journet-Diallo[458] fournit un travail comparatif pertinent qui permet de comprendre de manière approfondie la particularité du « totémisme » joola. L'étude des doubles animaux chez trois groupes joola (à savoir, les Kujamaat, les Esulelu et les Felup) permet avant tout de définir un point commun : l'existence de la notion d'*ewuum* qui signifie le double animal, qui se caractérise par la discontinuité avec la personne, la destinée commune et la complémentarité. Les doubles animaux sont, dans la majorité des cas, les animaux sauvages ou bien aquatiques. Le lien entre la personne et son double animal est très fort : si ce dernier éprouve une souffrance physique ou blessure, l'homme en fait également objet. Il est important de noter que chez les trois groupes étudiés, il n'existe pas de corrélation entre l'animal et l'unité sociale telle que le clan chez les Mandingues. Notamment, les personnes appartenant à des lignages distincts peuvent avoir le même double animal, sans avoir un lien de parenté. Il n'y a pas d'interdit alimentaire qui concernerait toute l'espèce : on distingue bien son double animal parmi tous les animaux de telle ou telle autre espèce. Le type de double animal se transmet en principe de parent à l'enfant ; le lien avec ce double animal est maintenu par le moyen d'un autel qui soigne les maladies provoquées par cet animal. Le schéma se complexifie chez les Felup qui ont plusieurs doubles animaux (entre 4 et 6 voire plus). On maintient le lien le plus profond avec l'un parmi eux, la personne pouvant se rendre compte de l'existence de tel ou tel autre double tout au long de sa vie. Le monde des doubles est présenté de manière particulière : ces derniers vivent, regroupés par espèce, dans un espace qui est le leur, situé loin dans la forêt ou dans la mer. Cette analyse comparative nous alerte sur les raccourcis que l'on risque de faire concernant la logique totémique des Joola en suivant les exemples Mandingues. Elle nous prouve, à nouveau, l'inapplicabilité de la notion du clan à l'organisation sociale joola. En plus, nous retenons la différenciation entre l'appartenance familiale et la co-residence.

[457] Voir, en ce sens, Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, p. 177.

[458] Journet-Diallo O. Un monde diffracté. Théories joola du double animal, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, N°15, 1998, pp. 203-230, consulté en ligne : http://span.revues.org/1598

Nos informations recueillies à Enampor[459] retrouvent ainsi de la pertinence à la suite de l'analyse d'Odile Journet. Nos informateurs ont indiqué que le totem de la famille Tendeng serait le varan, ceux des familles Manga et Bassène (et donc, pour les familles du groupe *Jibén* en général) – la panthère ou l'hippopotame, celui des Badji – le serpent noir. On ne doit pas tuer ou toucher son totem. S'agissant d'un varan, s'il vient au poulailler chercher les œufs ou attraper les poussins, on ne peut pas intervenir. Il m'a également été expliqué que c'est l'autel familial qui maintient en quelque sorte le lien avec le totem animal. Donc, si on se rend compte de l'activité ou de la présence exceptionnelle de son totem, « si l'animal fait n'importe quoi » selon l'expression de mon informateur, cela doit, en principe, se corriger par un versement de vin sur l'autel familial. En outre, il existerait les expressions physiques qui permettent de reconnaitre le totem animal de la personne : si quelqu'un se déchire les vêtements, son totem serait panthère ; s'il arrive à la personne d'avoir la peau qui pèle, ça conduit à penser que son totem serait le serpent (qui jette sa peau) ; celui qui a des rayures sur la peau des mains a de fortes chances d'avoir comme totem le singe[460].

Si chez les Mandinka, et dans l'aire mandingue en général, le nom est censé refléter l'appartenance de la personne à une catégorie socioprofessionnelle, chez les Joola cette corrélation n'est peut-être pas aussi évidente et aussi documentée. Nous nous sommes donc posé la question, que renseignent-nous les noms joola sur l'appartenance sociale de la personne ?

Tout d'abord, la société joola n'a pas développé de groupes endogames hiérarchisés à spécialisation professionnelle de type « caste ». Pourtant, il existe deux groupes qui nécessitent une attention particulière : ceux qui portent le nom Diédhiou (voir *infra*) et ceux qui portent le nom Lambal.

Ainsi, rappelons-le, les Diédhiou seraient les « forgerons » joola, c'est-à-dire, ils seraient plus que les autres familles susceptibles de travailler le fer. Nous avons donné plus de précisions sur le fonctionnement de ce groupe *infra*.

[459] Entretiens avec J.M., R.M., A.M., Enampor, novembre 2015.

[460]On croit que le singe aime manger les fruits du palmier appelés localement « palmistes » ; pour en profiter, il faut les faire sortir du régime des palmistes, le travail qui peut laisser des traces et des rayures sur les mains.

En outre, Louis-Vincent Thomas ajoute la famille Lambal à la liste des familles de forgerons. Ces deux familles partageraient donc deux caractéristiques : le fait de pouvoir transmettre un métier (travailler le fer) au sein de la famille, mais aussi le pouvoir de « donner ou guérir la lèpre »[461]. En plus, ces deux groupes, en matière de mariages, fonctionneraient selon la règle de l'exogamie : ils ne peuvent pas se marier à l'intérieur de leurs groupes respectifs, ce qui les distingue radicalement d'ailleurs des castes mandingues qui sont strictement endogames.

Tout comme on peut le constater dans les villages Mandinka, chez les Joola, le répertoire des noms de famille utilisés est très restreint. Si on prend l'exemple du village Enampor, la majorité pléthorique des habitants du village portait le nom Manga, ensuite Bassène, Tendeng, enfin Sambou, Diatta et autres.

Il est bien connu localement que le « roi » *evvi* provient de la famille Manga, sinon de la famille Sagna. Pourtant, une analyse plus approfondie permet de découvrir des spécificités sociales qui dépassent les limites du nom clanique, surtout observé au prisme du modèle mandingue. Autrement dit, si on prend l'exemple des Manga, d'une part, ils sont considérés comme « famille royale », mais d'autre part, tout lignage portant le nom Manga ne peut pas prétendre être le groupe où le nouvel *evvi* sera choisi.

Cette faculté est attribuée donc aux membres de certains lignages/segments de lignage Manga appelés *guñol dimanga*.

Jean-Baptiste Manga explique, à ce propos, que les lignages dits royaux sont « étrangers » au village, ils viennent de l'extérieur. Leur position serait, en effet, intermédiaire entre les habitants du village et les lignages considérés comme « anciens »[462].

Les quatre familles considérées comme premiers habitants du *Mof evvi* (à savoir, les familles Manga, Sagna, Sambou et Diatta) forment une unité appelée *Jibén*. Ce groupe est exogame : les familles qui en font partie ne peuvent pas, en théorie, se marier entre elles. Les Tendeng, quant à eux, ne peuvent pas se marier entre eux, mais il leur est possible de choisir un époux ou une épouse dans le groupe *Jibén* ou chez les Bassène.

[461] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, p. 39.

[462] Manga J.-B. V. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal)*. Thèse de doctorat. EHESS, 2015, pp. 75-77.

En analysant les modes de restrictions, ou les règles des choix matrimoniaux, on se demande si, en effet, c'est vraiment le nom, et donc l'appartenance à un groupe portant tel ou tel autre nom, qui impose, dans cette société, le choix d'un partenaire matrimonial. Est-ce que ce schéma peut être valide en dehors d'Enampor ? Les Manga, les Sagna, les Tendeng d'Enampor et ceux d'Oussouye ou de Dakar vont-ils réellement se considérer comme membres de la même famille ? Y a-t-il vraiment une unité entre les personnes portant le même nom ?

Concernant le choix des partenaires matrimoniaux, on découvre, en effet, que le critère d'appartenance à une famille précise (qui signifierait : le groupe portant le même nom de famille) se décompose, en réalité, en d'autres critères plus profonds. Notamment, du point de vue symbolique, le système d'animaux totémiques rattachés à chaque « segment de lignage » est susceptible de s'imposer ou au moins d'influencer le choix du partenaire matrimonial. En plus, un partenaire matrimonial « préférentiel » peut être originaire de tel ou tel autre quartier ou village précis, mais peut aussi avoir une tendance à une appartenance ethnique précise (à Enampor, par exemple, il n'est pas du tout fréquent de choisir une épouse ou un époux d'origine Mandingue). Tous ces critères peuvent, bien évidemment, avoir une corrélation avec les noms de famille (ou noms de clans).

Paolo Palmeri, en se fondant sur les données recueillies à Elubalir, dans un autre village de *Mof evvi*, présente un schéma de la structure des groupes (« clans », selon l'expression de l'auteur) et leurs segments correspondants. Ainsi, découvre-t-on trois groupes principaux qui sont : Jiben, Bassen et Batendeng. Jiben, à son tour, se subdivise en Manga, Sagna et Agghen ; Bassen – en Atiom Diuun Gannu, Elugassaon et Efal Etuai ; et enfin Batendeng – en Batendeng Evvi et Elugammagnen[463].

L'auteur, confronté à la difficulté de décrire la structure des groupes, ou pour le moins, de comprendre, la structure sociale des populations faisant l'objet de ses recherches, finit par arriver à la conclusion suivante : la terminologie la plus appropriée pour dénommer ces groupes serait plutôt « lignage » et « segments de lignage », puisqu'ils « reconnaissent la descendance d'un ancêtre commun ».

[463] L'auteur partage amplement avec ses lecteurs ses difficultés à comprendre et à tracer ce schéma en fonction des informations issus de ses entretiens. Voir Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance. Chronique d'une recherche anthropologique au Sénégal*. Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 286-292.

Odile Journet-Diallo[464] propose d'approfondir l'analyse de cette réalité et de considérer ses unités en termes de « patri-groupe ».

En effet, en essayant de déconstruire ces groupes, on se rend compte qu'il serait impossible de les analyser uniquement sous le prisme du critère généalogique. En procédant à cette déconstruction, force est de constater la nécessité de prendre en considération d'autres critères plus pertinents qui font une différence remarquable et contrastante avec la société mandinka.

Ainsi, le patri-groupe réunit les membres d'un patrilignage ou un segment de ce dernier. La caractéristique qui va s'accentuer ici est la possession des autels et la distribution et la transmission des rizières dans le groupe. C'est ce qui permet de faire groupe, mais aussi assure l'introduction dans le groupe de nouveaux membres.

Les autels qui contribuent à la consolidation du patri-groupe se transmettent à l'intérieur du groupe. Il s'agit notamment de l'autel des terres dont l'entretien est confié au membre le plus âgé du groupe. Cet autel est rattaché à un certain territoire, à un certain nombre de rizières, et donc c'est ce principe-là qui donne lieu de parler d'un patri-groupe.

Par exemple, les migrations et transformations au sein du groupe peuvent faire partager l'autel des terres, ou encore intégrer des étrangers qui vont participer à la riziculture au même titre que les membres du patri-groupe.

En quelques mots, ce lien qui réunit tous ceux qui font partie du patri-groupe peut être résumé ainsi : « Ses membres ne sont liés ni par l'autorité d'un patriarche, ni par la co-résidence, ni par la coopération ou la consommation, mais par l'usufruit d'un territoire commun lui-même dispersé dans l'espace. C'est ce lien à l'autel des terres que les villages vainqueurs, lors des anciennes guerres, prenaient soin de couper, en intégrant terres et autels dans des patri-groupes différents de ceux qui recueillaient les vaincus, et leur confiaient de nouvelles terres »[465].

---

[464] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau),* Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 104-110.

[465] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau),* Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 104.

L'importance de la possession des rizières pour le groupe et même leur rôle de premier plan dans l'affirmation de son unité entraîne la question cruciale de la distribution des rizières, leur possession, héritage, etc.

Dans ces conditions, la descendance généalogique devient moins importante, et donc, c'est le fait de cultiver les mêmes rizières subordonnées au même autel qui assemble les membres du patri-groupe et permet d'y introduire de nouveaux membres qui peuvent être étrangers à ce groupe au départ.

Chez les Joola, la situation était très hétérogène. Certains de nos informateurs (notamment du Bandial) déclinaient toute existence des relations à plaisanterie entre les lignages dans leur milieu, d'autres, au contraire, nous fournissaient des informations sur leurs familles « cousines » à plaisanterie. Ces listes étaient beaucoup plus courtes que celles que nous avons pu composer grâce aux informations recueillies chez les Mandinka et leurs voisins Joola.

Diédhiou	Sañaŋ
Badji	Sonko
Manga	Badiane
Manga	Tendeŋ
Kambi	Saajo
Kambi	Masaale
Koli	Manga
Bassène	Sonko
Manga	Bassène
Sambou	Diatta
Tendeng	Diémé
Sagna	Sambou
Tamba	Saanee
Koli	Saanee
Koli	Goudiaby

Enfin, dans les régions à population majoritairement mandinka, les familles joola qui y résident semblent être parfaitement intégrés dans la structure des relations à plaisanterie existante. C'est ainsi que l'on retrouve que certaines familles joola ont des cousins à plaisanterie mandinka.

L'explication de l'origine des relations à plaisanterie entre les patrilignages bandial nous fait découvrir les principes de formation de ces relations radicalement différentes de ceux des Mandinka et des Mandings en général.

Comme il a déjà été mentionné ci-dessus, à Enampor, le nombre de noms de famille « originaires » du village est très limité. Il s'agit bien évidemment des premiers arrivants, auxquels s'ajoutent les noms de famille moins connus, moins répandus ou moins familiers pour le milieu.

Concrètement, à Enampor, ce noyau des familles « originaires » est constitué des Manga, des Tendeng, des Bassène, des Sagna, des Sambou et des Diatta. C'est elles qui détiennent les responsabilités symboliques principales auprès du « roi », c'est deux d'entre elles qui fournissent le « roi », et donc assurent la stabilité symbolique du *mof evvi*.

Ces noms de famille vont également faire objet des taquineries qui rappellent celles qui se font dans le cadre des relations à plaisanterie. Néanmoins, bien que les thématiques de ces taquineries se rapprochent fortement à celles utilisées par les Mandinka (on traite son interlocuteur de gourmand, de vilain, etc.), il serait indispensable de noter qu'elles ont une ampleur beaucoup moindre que celles des Mandinka, lors des observations on se rend compte que chez les Joola cela semble plus discret. En y réfléchissant, la différence est assez remarquable. Chez les Mandinka, les insultes rituelles s'adressent au groupe mais à travers la personne, tandis que chez les Joola, une idée stéréotypée serait attribuée à chaque nom de famille. Par exemple, les informateurs Manga déterminent les Bassène comme « les vantards », « qui ont la gueule », « qui aiment la viande ». Les Tendeng sont alors considérés comme « les gens trop mystiques », qui peuvent faire du mal mystiquement à travers les autels, ou encore comme « des gens méchants, qui parlent peu », qui « ont mis des bâtons dans le marigot où les enfants sautaient dans l'eau, pour qu'ils se blessent ». Cela nous conduit à penser qu'une ou plusieurs caractéristiques stéréotypées sont attribuées au nom de famille et donc à tous les personnes qui le portent.

Revenons à la question de l'origine de la relation à plaisanterie entre les noms de familles dans le Bandial. Il parait que la réponse à cette question relève en grande partie les problématiques matrimoniales et de parenté.

Ainsi, la relation parait s'établir, à l'origine, entre les cousins croisés, ou, plus largement, entre la personne et ses parents maternels. Les insultes rituelles vont dans ce cas s'adresser au cousin croisé, ou à l'enfant classificatoire de la sœur ou de la fille. Il lui sera reproché de ne pas porter le même nom, et donc, d'appartenir à un groupe différent, ayant justement des caractéristiques stéréotypées que nous venons de présenter.

Nous remarquons que les informations que nous avons recueillies sur les partenaires de relations à plaisanterie peuvent varier en fonction de la région de travail, de l'informateur et de son origine. Ce constat serait plus visible chez les Joola, les Mandinka ayant plus de caractère constant en ce qui concerne ces informations.

Nous retenons une différence principale en comparant les relations à plaisanterie entre les clans ou entre différents noms de famille, chez les Mandinka et les Joola. En effet, pour les Mandinka, cette relation entre les clans représente une alliance sacrée, un pacte de sang établi entre les ancêtres, que l'on doit respecter au risque de très graves conséquences. En parlant de cette relation, les informateurs emploient systématiquement le mot « sacré ».

Pour les Joola Bandial, au départ, il ne s'agit pas d'un pacte. En absence de structure clanique hiérarchisée établie, l'origine de cette relation semble être rattachée aux relations familiales. L'attribution à telle ou telle autre famille le titre de partenaire de relation à plaisanterie reste, à notre avis, dans la majorité de cas, aléatoire. À la différence des Mandinka, pour les informateurs bandial, le fait de se moquer d'un Tendeng parce qu'il est Tendeng, ou d'un Manga parce qu'il est Manga, demeure plutôt dans le registre de moqueries, rigolade, blagues, que dans le domaine de sacré ou symbolique.

Par contre, d'autres populations joola, notamment celles géographiquement rapprochées aux Mandinka et ayant emprunté certains traits culturels suite à une longue histoire de cohabitation, attribuent à ce type de relation à plaisanterie plus de poids symbolique (s'y rajoute notamment l'idée du châtiment inévitable suite à un manquement aux obligations que la relation à plaisanterie entre les clans impose aux protagonistes).

Résumons notre propos. Au premier regard, chez les Joola et chez les Mandinka, il existerait les relations à plaisanterie institutionnalisées entre les noms de famille, dans le premier cas, et entre les clans dans le second cas.

Les recherches historiques démontrent que les populations mandingues ont une longue histoire d'attribution de noms claniques ou noms de famille. Avec l'existence confirmée d'une structure clanique chez ces populations, les noms claniques ont tendance à accumuler en soi un certain nombre de déclinaisons, c'est-à-dire, d'informations concernant la position de la personne dans la société, son origine géographique et ethnique. Aux noms de famille sont rattachées des louanges. Ils s'inscrivent dans un système élaboré d'équivalents qui fonctionne quasiment sur tout le territoire de l'Afrique de l'Ouest.

Chez les Joola, l'apparition des noms de famille semble être récente, beaucoup de témoignages confirment que l'attribution des noms était en grande mesure aléatoire. Les Joola n'ont pas de structure hiérarchique. L'existence de clan dans leurs sociétés est très incertaine. Il serait plus prudent de parler de patrilignages. L'unité du groupe se base sur des principes différents de ceux des Mandinka. À ce niveau-là interviennent les principes territoriaux et symboliques qu'on ne retrouve pas chez les Mandinka.

Notre travail chez les Mandinka a permis d'une part de confirmer la proximité du principe de relations à plaisanterie entre les clans à celui d'autres populations mandingues, et d'autre part, de constituer un inventaire de noms avec leurs déclinaisons, de décrire les relations à plaisanterie entre les clans, et d'essayer d'analyser en profondeur la corrélation entre les relations à plaisanterie *sànawuyaa* et les relations d'interdiction du mariage *dànkutu*.

Les tentatives d'analyser ce type de relations à plaisanterie chez les Joola nous ont permis de constater qu'une relation à plaisanterie entre les noms de famille (puisqu'il ne s'agit pas de clans) peut exister. Même si nous avons réussi à composer une « liste » des familles partenaires de relations à plaisanterie, on se rend compte, lors des enquêtes de terrain, que pour les informateurs il ne s'agit pas d'un trait significatif de la société joola. Cette tendance est plus forte dans les localités habitées majoritairement par les Joola. Le rapprochement aux Mandinka et Peuls entraîne des changements, probablement, par mimétisme. Là, les familles joola s'inscrivent au système préexistent qui comporte des

clans avec les noms, leurs déclinaisons et bien évidemment les partenaires des relations à plaisanterie. D'où les informations concernant les Joola qui font penser à l'influence mandingue.

Chapitre 5 : Les relations à plaisanterie et les liens familiaux

Ce chapitre sera consacré aux relations à plaisanterie entre les membres de la famille.

Ce type de relations à plaisanterie est constaté tant chez les Mandinka que chez les Joola. Nous allons découvrir, en analysant les structures familiales des deux populations, les principes de formation de ces relations. Nous allons voir en quoi elles se rapprochent aux relations à plaisanterie entre les « groupes » tels que les clans ou patrilignages, les villages ou autres territoires et les ethnies.

Pour avoir les outils nécessaires à cette analyse, nous allons d'abord nous intéresser à la notion de la famille dans les deux sociétés étudiées.

Tout au long de ce chapitre, nous allons inévitablement aborder les questions de termes de parenté[466], de rôles et de place de chaque membre de famille dans la structure et la hiérarchie familiale.

Une autre problématique qui sera traitée à ce propos est celle du domaine matrimonial. Le choix par la société des partenaires matrimoniaux préférentiels, le sort des épouses après le décès de leur mari, les règles de résidence, la filiation – tous ces rapports sont en quelque sorte « gérés » par des relations à plaisanterie.

Nous allons ainsi percevoir comment et à quel niveau les relations à plaisanterie interviennent dans les rapports familiaux des Mandinka et des Joola de la Casamance.

1. L'avunculat et les cousins croisés: repères théoriques

La relation oncle maternel/neveu utérin ainsi que la relation entre les cousins croisés a fait l'objet de réflexions en anthropologie dite classique.

Dans les années 1950-60, la discussion s'enrichit par les matériaux ethnographiques de terrain qui arrivent de tout horizon. Les revues anthropologiques, en particulier américaines, témoignent de l'intérêt que suscite cette problématique dans chaque communauté scientifique. En effet, plusieurs volumes de Man et American Anthropologist de cette époque ont traité de ce sujet en essayant d'apporter également une contribution théorique significative.

Nous présenterons ci-dessous quelques repères théoriques relatifs aux relations entre les cousins croisés ainsi qu'au rôle spécifique joué par l'oncle maternel dans plusieurs sociétés du monde. Nous baserons notre propos sur les textes de Claude Lévy-Strauss, Jack Goody,

[466] Une description du système de termes de parenté des Mandinka et des Joola est disponible aux Annexes.

Luc de Heusch, Alfred Adler et Michel Cartry publiés dans les années 1950-1970 dans le cadre de la discussion scientifique visant à déterminer au mieux l'aspect théorique du problème.

Les deux points qui ont suscité la discussion en question, ceux qui nous seront indispensables dans notre développement, sont les suivants :

1. L'existence d'une relation spécifique entre l'enfant de la sœur et l'oncle utérin ;

2. L'existence d'une relation spécifique entre les cousins croisés, sachant que cette relation peut suggérer le cousin croisé en tant que partenaire matrimonial préférentiel, ou au contraire, interdire ce type de relation matrimoniale.

La relation avunculaire reste « marquée » dans les exemples ethnographiques auxquels nous allons nous adresser tout au long de ce chapitre. Le cas qui nous intéressera le plus – quand le neveu se réfugie dans la maison de son oncle, quand il peut s'approprier ses biens, voler ces poules, etc., et effectuer certains services auprès de l'oncle. Néanmoins, dans la littérature, ont bien été attestés les cas où cette relation serait « inversée », et c'est le neveu utérin qui devient « serviteur » de ses maternels, la relation entre les deux étant amenée à devenir moins « complice » que dans le cas de figure « classique »[467].

Le sens profond de ces relations peut être analysé du point de vue économique, ou d'échanges, en tant que partie d'une structure dualiste, mais aussi du point de vue symbolique, en leur corrélation avec les mythes de la société en question.

Les premiers éléments d'analyse de ces relations ont été fournis par A. R. Radcliffe-Brown[468] qui avait attiré l'attention sur la relation spécifique entre le neveu utérin et l'oncle maternel, et notamment le vol rituel qui peut se faire par le neveu, en effectuant ainsi le contrôle sur les biens de son oncle. C'est à partir de ces résultats que Radcliffe-Brown a produit son développement à propos des relations à plaisanterie qui s'établissent entre les deux.

[467]Vincent J.-F. Neveu utérin et oncle maternel: de la parenté au soupçon (Mofu, Cameroun du Nord). *In* Barbier J.-C. (dir.). *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*. Paris, OSTROM-Karthala, 1985, pp.73-104.

[468]Radcliffe-Brown A.R. The mother's brother in South Africa *in* Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society*, London, Routledge & Kegan Paul, 1924. Consulté en ligne: http://radicalanthropologygroup.org/sites/default/files/pdf/class_text_055.pdf

Jack Goody[469] concentre son travail autour des populations LoWiili et LoDagaba, en portant un intérêt particulier aux relations oncle maternel/neveu utérin. Goody commence son développement par un résumé critique des principales conclusions de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard et Lévi-Strauss. En parlant des travaux de Radcliffe-Brown, l'auteur met en évidence la nécessité d'analyser la relation entre le neveu utérin et l'oncle maternel en sa dimension symétrique, il suggère de ne pas limiter l'étude qu'au droit du neveu sur les biens de l'oncle ainsi qu'à un comportement déviant, mais de considérer aussi les obligations de ce dernier vis-à vis du frère de sa mère. L'approche de Radcliffe-Brown, selon Goody, serait limitée par une attention trop importante qui serait accordée à la dimension de la filiation. En plus, Goody reproche à ses prédécesseurs d'étudier la relation en question du point de vue de la génération des descendants. Il est donc nécessaire de prendre en considération la dimension horizontale de la génération ascendante, notamment les relations frère-sœur dont l'étude reste indispensable pour un niveau avancé de compréhension des relations entre l'oncle maternel et le neveu utérin.

Goody apporte une contribution à l'étude des relations entre l'oncle maternel et le neveu utérin en observant cette relation chez les LoWiili (où tous les biens sont attribués au patriclan, et le matriclan ne joue qu'un rôle limité dans la vie sociale) et les LoDagaba (où les biens immobiliers reviennent au patriclan, et les biens mobiliers au matriclan) du Ghana.

L'auteur s'adresse à la notion de *madeb* qui détermine plusieurs liens de parenté, y compris le frère de la mère, et la notion de *arbile*, qui définit plusieurs membres de famille y compris le neveu utérin. Au terme de son développement, il démontre que l'analyse exhaustive de la relation n'est possible que du point de vue des différents acteurs, des différents éléments de la structure familiale. Le comportement prescrit, « rituel », attribué à un acteur vis-à-vis de l'autre dépend de la distance sociale qui les sépare ; indépendamment du terme de parenté qui les définit, la différence peut se faire en fonction du lien « réel » ou classificatoire. Notamment, Goody note que la relation à plaisanterie va s'établir avec un seul « parent » parmi la multitude possible des *madeb*. En plus, Goody démontre que, dans le cas des LoDagaa, c'est la question de l'héritage qui entre en jeu dans

[469]Goody J. The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 89, No1, 1959, pp. 61-88.

les relations oncle maternel/neveu utérin. En étudiant cette relation à plaisanterie plus en profondeur, l'auteur attire notre attention sur la dimension matri- et patri- de cette relation. Dans ses sociétés de référence, les composantes patrilinéaire et matrilinéaire sont bien présentes, tandis que leur « poids » social peut varier. Ainsi, le vol des biens de son oncle maternel n'est pratiqué que rarement chez les LoDagaba, pourtant chez les LoWiili, ce comportement est tout à fait permis, notamment dans le contexte cérémoniel[470]. Chez les LoDagaba, même si l'appropriation de ce type est quasiment absente, la patte avant gauche de l'animal sacrificiel garde une signification particulière, et c'est le seul contexte où cette relation à plaisanterie serait réactualisée[471].

L'approche de Goody met en évidence l'aspect non seulement de parenté et de filiation, mais aussi, dans une grande mesure, des interactions économiques qui déterminent les relations sociales en question, en termes de dette, d'héritage, etc.

Dans les années 1970, la discussion sur l'analyse des relations oncle maternel/neveu utérin s'enrichit considérablement par la contribution d'Alfred Adler, Michel Cartry et Luc de Heusch.

Ainsi, en 1971, Alfred Adler et Michel Cartry[472] proposent une lecture novatrice de la question.

Les deux auteurs cherchent à introduire la mythologie dans l'étude des relations de parenté, considérant que c'est le mythe qui pourrait être source unique d'informations et d'analyse.

Cette approche inévitablement amène les auteurs à critiquer des conclusions de Goody – en particulier, son attention privilégiée vis-à-vis du vol rituel compris comme élément déterminant des relations avunculaires. En outre, l'origine des relations à plaisanterie, dans ce contexte donné, fournie par Goody, ne satisfait pas tout à fait les deux auteurs. L'idée de « l'ambivalence de la relation neveu-oncle », qui serait, selon Goody, la raison de l'apparition de la relation à plaisanterie, nécessiterait plus d'approfondissement. Il s'agit ici du jeu de la double appartenance : patrilinéaire, mais aussi matrilinéaire, de l'individu[473].

[470]Lors des sacrifices faits par le matriclan, le neveu récupère la patte avant gauche de l'animal sacrificiel, partie généralement réservée aux partenaires de relation à plaisanterie.

[471]Pour une analyse détaillée, voir Goody J. The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 89, No1, 1959, p. 76.

[472]Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision. *Homme* II, 1971, pp. 5-63.

[473]Voir, en ce sens, Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision. *Homme* II, 1971, p. 31.

Enfin, ces vols rituels portent un caractère symbolique avant tout, il ne s'agit pas vraiment d'acquisition matérielle pouvant considérablement affecter la situation économique de la maison[474].

Adler et Cartry partent de l'exemple des Dogons en ajoutant également quelques exemples bambara tout au long de leur développement. Les auteurs analysent les relations de parenté à travers le prisme du *Mythe du renard pâle*. Plusieurs relations de parenté sont étudiées compte tenu de leur connexion à l'interdiction de l'inceste et de la « nostalgie » de la période qui la précède. Ainsi, une relation avunculaire peut être analysée sous cet angle : le neveu serait mécontent qu'il n'y ait pas de mariage entre sa mère et le frère de sa mère (on pense ici au couple mythique des jumeaux). Dans la pensée mythique, l'Ego naît de l'union des jumeaux. Quand cet ordre est perturbé, la jumelle se marie avec un homme qui remplace son frère, le jumeau à son tour se marie avec une femme qui substitue sa sœur. L'attitude particulière de l'Ego vis-à-vis de l'oncle maternel et vice-versa s'expliquerait par cet épisode mythique. Suite à l'analyse du mythe faite par M. Griaule, les auteurs nous montrent que, plus concrètement, cela s'articule de la manière suivante. « Ego se rattache à son placenta et se sent comme une partie de sa mère ; il appartient à la même génération qu'elle. Il est donc à la place de son oncle, jumeau mythique de sa mère. A cette place il rencontre non pas sa mère mais l'épouse de son oncle. Celle-ci est interdite mais représente une épouse à plaisanterie. En revanche sa fille est non seulement permise mais prescrite »[475]. L'attitude spécifique vis-à-vis de l'oncle maternel et/ou sa femme (qui s'exprime, par exemple, en insultes rituelles) est analysée par Griaule, à ce stade, comme relation « cathartique » qui a pour objectif de réduire la tension qui naît à l'intérieur de la famille.

La question de la jumelle mythique est à nouveau indispensable pour la compréhension de ce type de relation, ainsi que pour la transposition des relations mythiques en relations familiales. Rappelons que cette relation complexe entre les jumeaux mythiques se fonde sur une partie de soi que l'Ego retrouve en sa jumelle mythique, et vice versa. L'interpellation et le renoncement à cette partie de soi va nous conduire à un niveau approfondi d'analyse des relations à plaisanterie.

[474]Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision. *Homme* II, 1971, p. 35.

[475]Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision. *Homme* II, 1971, p. 14.

Ainsi, se dessine toute une chaine de substitutions mythiques qui interviennent à plusieurs niveaux de relations de parenté : « De l'oncle comme mari idéal de ma mère auquel mon père s'est substitué indûment, je passe à l'identification à l'oncle par le moyen de la copulation simulée avec la femme dont il est le possesseur et, par là, je cherche ma mère comme sœur »[476]. C'est donc la recherche de l'épouse-jumelle mythique qui détermine le comportement de l'Ego vis-à-vis de tous ces acteurs.

Le sens de la dérision (dont nous pouvons déterminer, en partie, le côté visible des relations à plaisanterie – les insultes rituelles et le comportement déviant dans le cadre de ces relations) apparaît donc en tant que substitution par rapport à la transgression de l'interdit suite à la recherche de partenaire matrimonial idéal qui puisse correspondre à la jumelle mythique.

Cette analyse des relations avunculaires à travers le prisme du mythe amène les auteurs à la question suivante : est-ce que les relations (« alliances ») *mangu* décrites par Griaule, relations qui s'instaurent entre les deux groupes (Bozo et Dogon) seraient du même ordre que les relations entre le neveu utérin et l'oncle maternel ? Dans les deux cas, on notera ainsi l'existence de différents types de prestations et de comportement prescrit, ainsi que la fonction « purificatrice » ou cathartique sur laquelle Griaule met l'accent.

Les auteurs ont tendance à ne pas associer les deux phénomènes (relation à plaisanterie entre les « ethnies » et « parenté à plaisanterie » entre « alliés de la même génération » ou le neveu utérin et la femme de son oncle maternel).

Le retour à la problématique de l'inceste symbolique permet de comprendre les subtilités de l'analyse de ces relations[477].

Dans le cas de relation à plaisanterie entre les deux groupes, l'interdit sexuel est, dans certains cas (Bozo et Dogons, Peuls et forgerons), énoncé en premier lieu[478]. Ici l'inceste reflète le jeu de frontières entre les groupes, la balance entre la proximité et la distance. L'inceste est donc fictif.

[476]Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision. *Homme* II, 1971, p. 23.

[477]Voir, en ce sens, Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision. *Homme* II, 1971, pp. 43-46.

[478]Nous en parlerons plus en détails dans le chapitre consacré à ce sujet.

Dans la relation avunculaire, à son tour, c'est la recherche de la relation gémellaire qui est à l'origine de l'« inceste » réel.

Le débat sur les relations avunculaires est poursuivi par Luc de Heusch qui publie en 1974 son article « The Debt of the Maternal Uncle : Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship »[479]. Le souci de comprendre le comportement spécifique du neveu utérin vis-à-vis de l'oncle maternel pousse l'auteur à s'inscrire dans la continuité de la discussion de ses prédécesseurs. L'interprétation d'Adler et de Cartry de l'avunculat est soumise à la critique : au lieu de se livrer à l'analyse du phénomène au prisme de la 'logique interne' en considérant les données cosmogoniques et mythiques pour l'étude des relations sociales et de parenté, Heusch propose de s'intéresser plutôt à la «logique externe », à niveau d'analyse plus général, qui réunirait les données ethnographiques concernant l'avunculat dans la catégorie de l'organisation familiale et de la filiation. Notons par ailleurs que Heusch fonde son analyse sur les données issues des sociétés patrilinéaires.

En s'appuyant sur les exemples des Dan, des Tetela et des Thonga, Heusch arrive à plusieurs conclusions. Tout d'abord, le comportement du neveu vis-à-vis de son oncle serait une tentative symbolique d'annuler l'échange matrimonial effectué dans la génération précédente.

La relation avunculaire serait, selon Heusch, témoin de passage de la structure élémentaire de société (selon les termes de Lévi-Strauss, où existe uniquement la prescription du choix des partenaires matrimoniaux) à la structure complexe (où sont indiqués les partenaires matrimoniaux interdits).

« The very movement that transforms the matrilateral cross cousin from the preferential spouse into forbidden 'mother' favours the useless and incestuous claim of the uterine nephew who tries hopelessly to regain symbolically his true mother in order to annul an exchange which, in the final reckoning, is apparently accepted as a kind of trick on the new generation; unable to find a spouse et hand, this generation turns towards the previous

[479]De Heusch L. The Debt of the Maternal Uncle : Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship. *Man*, Vol. 9, N°4, 1974, pp. 606-619.

one in a sort of attack whose conclusion consists in confusing the matrimonial schema of the father and of the maternal uncle »[480].

Quelques années plus tard, les conclusions de Luc de Heusch sont mises en question, dans le prolongement de la discussion, par Alfred Adler[481]. L'auteur émet une critique substantielle à propos des interprétations de Heusch.

En reprenant l'analyse des matériaux Thonga, Lovedu, BaVenda, ou encore des sociétés dites « soudanaises », Adler tient à affirmer qu'il serait impossible de relier les règles de choix du partenaire matrimonial aux types de relations entre le neveu utérin et l'oncle maternel. Il réfute ainsi l'idée énoncée par Luc de Heusch sur la transformation de la structure élémentaire en structure complexe dont témoignerait la relation en question, tout comme l'existence des logiques généralisées de transformations sociales, susceptibles, plus que les logiques internes, d'interpréter le sens profond de la formation des relations familiales.

Cette discussion scientifique a apporté une analyse approfondie de plusieurs aspects des relations avunculaires. On en retiendra donc que la spécificité de ces relations peut être étudiée à plusieurs niveaux et selon différents points de vue.

L'aspect économique peut être mis en avant dans la mesure où on s'attache à étudier les relations de parenté en tant que système de transfert de biens ou de divers échanges, notamment matrimoniaux. L'analyse des aspects symboliques est également tout à fait possible, si l'on adhère à l'idée de la corrélation entre le mythe et les relations de parenté. Ce qui nous intéresse en particulier dans ce développement, ce sont les informations relatives à la relation à plaisanterie qui s'instaure ou qui caractérise dans certaines sociétés la relation avunculaire. Le vol rituel, les insultes rituelles, toutes sortes de comportement déviant nécessitent une explication que les auteurs décèlent et qui nous sont utiles pour notre travail.

Elliott P. Skinner, dans son article[482], attire notre attention sur un fait que l'on peut considérer comme marginal, mais qui rajoute quelques traits importants à l'image de la

[480]Voir, en ce sens, De Heusch L. The Debt of the Maternal Uncle : Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship. *Man*, Vol. 9, N°4, 1974, p. 618.

[481]Adler A. Avunculat et mariage matrilatéral en Afrique Noire. *L'Homme*, XVI (4), oct.-déc. 1976, pp. 7-27.

relation avunculaire. Skinner découvre que, chez les Mossi, ainsi que chez certaines autres populations africaines, le neveu utérin peut, dans certaines conditions être incorporé dans le lignage de son oncle maternel. Comme il est de coutume, le neveu a le droit d'adopter un comportement « libre » chez son oncle maternel. Pour Skinner, cette proximité naît avant tout de proximité résidentielle. Il est fréquent que le garçon aille vivre chez son oncle maternel pour plusieurs années, pour retourner chez lui par la suite. De manière générale, le neveu peut demander/prendre des choses chez son oncle, il peut à tout moment se réfugier dans sa maison, il maintient une relation à plaisanterie avec la femme de son oncle maternel et peut même intervenir et jouer le rôle de médiateur en cas de conflit ou de divorce entre les deux.

Jean-Louis Siran[483] démontre, à son tour, comment la relation avunculaire intervient dans la transmission de la chefferie chez les Vouté. Le nouveau chef, au moment de son intronisation, doit recevoir une nouvelle épouse du clan de son père. Cette fille est donnée par son oncle maternel. Ce type de don apparaît étrange dans le pays vouté où le choix des partenaires matrimoniaux est plutôt libre, notamment chez les femmes. Pourtant, dans ce cas de figure précis, on rencontre le noyau de la relation avunculaire : l'oncle maternel avait le droit de donner la mort à un de ces neveux pour purifier la famille des accusations de sorcellerie ; de la même manière il a le droit d'imposer à sa nièce un époux dans le cadre d'intronisation d'un nouveau chef. Cette relation de violence est donc possible en cas de nécessité de protéger ou faire prospérer le lignage ou le clan. Cette stratégie a pour objectif de limiter la transmission de pouvoir entre deux clans, de ne pas impliquer au pouvoir de plus larges groupes.

Tout cela nous permet de conclure qu'en effet, les relations avunculaires sont bien marquées par leur spécificité. Le comportement particulier du neveu utérin vis-à-vis de son oncle maternel, les vols rituels, la possibilité de trouver refuge dans sa maison, ou même épouser sa fille, mais aussi certaines obligations, notamment d'ordre rituel et symbolique que le neveu doit à son oncle – tout cela semble être une particularité assez répandue dans différentes sociétés africaines. La masse d'études à ce sujet nous permet d'approfondir la compréhension de différents aspects de cette relation avunculaire, ou encore de les

[482]Skinner E.P. Co-residence of Sisters' Sons on African Corporate Patrilineal Decsent Groups. *Cahiers d'études africaines*, Vol. 4 N°16, 1964, pp. 467-478.

[483]Siran J.-L. Idéal du mariage et plaisanterie. *L'Homme*, N°180, 2006/4.

confronter aux résultats de nos enquêtes chez les Mandinka et les Joola où la figure du neveu utérin et de l'oncle maternel occupent une place particulière notamment en ce qui concerne les relations à plaisanterie.

2. L'oncle maternel : le cas des Mandinka et des Joola

Ed Van Hoven a intitulé son ouvrage consacré aux Mandinka de l'ancien royaume du Wuli (Sénégal Oriental actuel) « L'oncle maternel est roi »[484]. Ce titre n'est pas choisi par hasard : le rôle de l'oncle maternel dans les sociétés mandingues est particulièrement important.

Notons, par ailleurs, qu'en parlant de l'« oncle maternel », il ne s'agit toujours pas d'un « vrai » frère de la mère, mais aussi de tous ses frères classificatoires, tels que, par exemple, les frères du même père.

Un des informateurs cités par l'auteur donne une caractéristique, à notre avis, très pertinente et exhaustive de la relation avunculaire chez les Mandinka. « Un soir, Mawdo s'amena avec le *taalingo*[485] suivant : il me demanda ce qu'était un *bating*. Je lui dis que je n'en avais pas la moindre idée. Mawdo m'expliqua ce qui suit : 'Chez les Mandingues, il y a trois sortes de *baring*, ou oncles maternels. Le premier *baring* est celui qui te donne une femme ; le second *baring* est celui qui te donne de l'argent pour épouser une femme, le troisième *baring* est celui qui ne te donne jamais rien. Tu lui rends visite chaque jour pour lui demander quelque chose, mais il te la refuse toujours ; il ne te donnera jamais quoi que ce soit. Eh bien, en mandingue, nous appelons ce *baring*, *bating*[486], « tu m'as fatigué », c'est-à-dire, l'oncle maternel qui ne ferait rien pour l'enfant de sa sœur »[487].

L'oncle maternel occuperait donc une place particulière dans la vie matrimoniale. C'est lui qui est chargé de se procurer une épouse pour son neveu utérin, mais aussi de fournir des

[484]Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leyde, Research School CNWS, 1995.

[485]Tààliŋ – conte (d'après le dictionnaire de D. Creisseils) ; pour E. Van Hoven ce serait plutôt « des anecdotes, des couplets, ou des devinettes ayant un certain contenu moraliste » (p. 125).

[486]L'auteur interprète ce mot comme une « altération de *i ye mbatandi*, ce qui veut dire 'tu m'as fatigué' » (p. 125)

[487]Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leyde, Research School CNWS, 1995, p. 125.

ressources matérielles pour que le mariage puisse être préparé et célébré. L'oncle maternel qui manquerait à cette responsabilité, serait réprimé par la société.

Comme dans les exemples précédents, les informateurs mandinka insistent sur le fait que le neveu utérin a le droit de se comporter très librement dans la maison du frère de sa mère. On répète à plusieurs reprises que l'on peut tout demander à son oncle, dans la maison de son oncle, et la demande doit être satisfaite.

En étudiant les relations entre différentes catégories sociales, Van Hoven souligne le fait que les relations entre le groupe des hommes libres ou nobles *fóro* et les descendants des « esclaves » *jòŋ* se créent selon le modèle des relations entre l'oncle maternel et le neveu utérin. En effet, il s'agit des interactions, des obligations symboliques et rituelles qui s'inscrivent dans une relation d'autorité entre les deux groupes ou les deux membres de familles. Notamment, les familles nobles sont chargées d'entreprendre les démarches préalables au mariage des *jòŋ* qui sont rattachées à elles. En plus, s'y ajoute la participation aux travaux agricoles dans le champ de l'oncle maternel / de la famille *fóro,* ou bien d'autres travaux, tels que l'élevage du bétail appartenant à la famille *fóro.*

Van Hoven note, en effet, à plusieurs reprises que la relation *fóro / jòŋ* serait exprimée par ses informateurs en termes *báriŋ/ bárindiŋ.*

Si nous revenons à la question du mariage, l'oncle maternel ainsi que la famille *fóro* est responsable du mariage du neveu utérin ainsi que des jeunes hommes de la famille *jòŋ.* Leur contribution concernant la recherche de la femme est considérable. Tout d'abord, il peut s'agir du soutien financier. Ceux qui jouent le rôle de *bàriŋ* versent une partie de la dot, ou offrent au jeune homme la possibilité de gagner la somme nécessaire pour prendre femme.

Le *fóro* dans son rôle d'oncle maternel a pour l'obligation de devenir le donateur de femme au *jòŋ.* Ed Van Hoven cite plusieurs exemples qui nous informent que plusieurs mariages *fóro* sont fixés quand le membre de la famille *fóro* donne comme épouse sa *báriŋmusoo jòŋo* ('sœur « esclave »', une fille de la famille *jòŋ* correspondante). Cette relation est bien illustrée par l'exemple d'un habitant de Pathiab appelé Lama[488] : ce dernier étant confié à Dembo (de la famille *fóro* à laquelle il est rattaché), il garde une relation très proche avec

[488]Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leyde, Research School CNWS, 1995, p. 168.

lui. C'est les frères de Dembo qui ont donné en mariage la mère de Lama (leur *báriŋmusoo jòŋo*) à son père. De ce fait, Lama appelle Dembo, ainsi que les frères de ce dernier, *báriŋ.* A part son propre champ, Lama participe, ensemble avec Dembo et ses frères, aux travaux dans les champs communs de la famille *fóro.* En plus, il cultive le champ de Dembo, et s'occupe également du troupeau de sa famille *fóro.* Lama a entamé les démarches pour le mariage auprès d'une jeune fille à Velingara. En effet, c'est bien Dembo qui est responsable de ces démarches : c'est lui qui a mandaté un intermédiaire pour le premier don des noix de cola, et, par la suite, il « se porta garant pour la réussite du mariage ».

Enfin, d'après Van Hoven, le fait qui caractérise encore plus la proximité de la relation *fóro/ jòŋ* avec celle des oncles maternels et neveux utérins est le balancement sur le plan relationnel entre la familiarité et l'évitement : la relation avec le frère de sa mère est bien familière, pourtant à partir du moment où ce dernier se positionne comme donateur de femme, la relation bascule dans le registre de beaux-parents, les interactions sont alors caractérisés par un respect extrême pouvant aller jusqu'à l'évitement.

L'oncle maternel est, chez les Mandinka, celui chez qui on trouve refuge, celui chez qui on est toujours bien accueilli, celui qui permet « tout » à son neveu. Les jeunes ont l'habitude de passer un moment dans la maison du frère de leur mère. Il arrive qu'après le décès du père, l'enfant s'installe chez son oncle maternel. L'oncle peut être sollicité en cas de difficultés financières du neveu. Le neveu utérin, à son tour, aide son oncle dans les travaux agricoles. Pourtant, cette relation est marquée par un autre trait caractéristique : l'enfant de la sœur appartient au lignage de son père, dont il porte le nom. De ce fait, le neveu ne peut revendiquer aucun pouvoir officiel ou position importante officielle dans son lignage maternel.

Cette relation née du lien entre frère et sœur renferme un caractère spécifique. Certains informateurs de Van Hoven expliquent qu'une sœur serait, pour un homme, comme une mère. Cette proximité est liée en effet aux tâches quotidiennes où l'entraide entre frère et sœur peut avoir lieu (notamment dans le domaine d'agriculture). Le frère peut agir comme médiateur en cas de problèmes de couple de sa sœur mariée, surtout s'il s'agit d'un frère aîné qui avait participé aux démarches matrimoniales impliquant sa sœur. Dans ce cas-là, le frère est traité par le mari de la sœur avec un grand respect, sur même pied d'égalité que les beaux-parents.

Ainsi nous rencontrons, dans le milieu mandinka, une relation avunculaire particulière. Elle se caractérise par une attitude spécifique, mais aussi par un nombre de services, ou d'« actes d'aide » que l'oncle maternel doit à son neveu et vice versa. Cette relation est très différente de celle qu'a un neveu avec ses oncles paternels qui sont, dans la majorité de cas, considérés comme la catégorie des « pères ». Certaines sources indiquent qu'il arrive que l'oncle maternel réponde plutôt à la demande de l'enfant de sa sœur que de son propre enfant.

Chez les Mandinka, la position particulière de l'oncle maternel est surtout déterminée par son rôle de donateur de femme. Dans cette société, rappelons-le, le mariage entre les cousins croisés représente la forme préférentielle du mariage (voir *supra*).

Nous pouvons observer ainsi un changement crucial de rôles sociaux et, en conséquence, de comportement prescrit et attendu pour chaque rôle. Un cousin ou une cousine à plaisanterie devient donc époux ou épouse, tandis que l'oncle maternel devient beau-père. Il semble que la manifestation de respect vis-à-vis des beaux-parents (*bitaŋ*) prime sur la relation avunculaire qui se crée entre le neveu et l'oncle maternel. Une fois le lien matrimonial établi, on ne peut plus se permettre de se comporter de manière « libre » avec l'oncle maternel[489].

L'oncle maternel serait susceptible en outre d'être sollicité en tant que médiateur dans un conflit familial qui oppose « les enfants qui portent le même nom » (les enfants de même père)[490].

Ed Van Hoven[491] démontre comment la relation avunculaire se convertit en relation de beaux-parents. En effet, dans la pensée locale, les cousins croisés n'appartiennent pas au même lignage, et de ce fait, leurs familles d'appartenance directe ne suivent pas la même « voie ». C'est pour cela qu'ils peuvent être considérés comme « étrangers » l'un pour

[489]Jack et Esther Goody donnent, en ce sens, un exemple issu du Ghana du Nord, quand les informateurs font part des difficultés liées à des mariages entre les cousins croisés : dans le cas où un tel mariage subit un échec, l'oncle qui est en même temps le beau-père, doit restituer au mari les vaches qui ont été reçues en tant que dot. Si ce dernier ne les restitue pas, le mari a le droit de les exproprier dans sa famille maternelle, ce qui mène à une rupture sacrificielle et de graves conséquences symboliques pour l'ego et ses enfants. Voir, en ce sens, Goody J. and Goody E. Cross-Cousin Marriage in Northern Ghana. *Man*, New Series, Vol. 1, No. 3, Sep., 1966, p. 344.

[490]Entretiens avec O.D., Dakar, avril 2014.

[491]Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leyde, Research School CNWS, 1995, p. 155.

l'autre, et c'est ce fait qui rend possible leur mariage, sans qu'il y ait un risque de dégâts familiaux comme ce serait le cas du mariage des cousins parallèles. La conclusion du mariage sous-entend que la relation entre les affins se transforme en *bitaŋyaa* (attitude de respect vis-à-vis de ses beaux-parents, mais aussi entre les donneurs de la femme et ceux qui la reçoivent).

Le mari, comme l'explique Van Hoven, doit emprunter la posture d'un « étranger » lors de ses visites dans le village d'origine de son épouse. La proximité qui aurait pu exister entre les personnes avant le mariage, s'efface une fois le mariage conclu, et cède sa place aux relations prédéfinies et attendues par la société dans le cadre d'une nouvelle configuration sociale. Cette configuration s'exprime par le fait que les personnes se définissent désormais en référence à leur groupe, soit de « preneurs », soit de « donneurs » de femme. Comme nous l'avons déjà précisé, le mariage dans ce milieu est généralement soumis aux règles d'endogamie. De ce fait, les deux groupes liés par le mariage appartiennent à la même catégorie. Et donc, la communication entre les *bitaŋ,* dans le cadre de l'évitement prescrit, doit se faire par l'intermédiaire d'un représentant d'une catégorie sociale différente : « gens de caste » ou « esclaves » pour « libres/nobles », etc.

Comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, chez les Joola, les mariages entre les cousins croisés ne sont pas de coutume et ne sont plutôt pas acceptés. Il est donc évident qu'une relation à plaisanterie fondée sur les mêmes principes que chez les Mandinka, aurait peu de chance d'exister dans ce milieu.

Lors de nos entretiens avec les hommes de la famille Diédhiou installés à Marsassoum, l'endroit majoritairement mandinka, nous avons enregistré les extraits suivants[492] : « La relation à plaisanterie des Joola s'appelle « ageloor ». Comme disent les Joola, le père de celui-ci et la mère de celui-là, de même père et même mère, les Joola appellent leurs enfants « *ageloor* ». Si on déchiffre cette description un peu confuse, nous comprenons donc que notre interlocuteur joola, comme tous nos interlocuteurs mandinka, a commencé son propos en énonçant que la relation à plaisanterie est avant tout la relation des cousins croisés.

[492]Décembre 2016, Marsassoum *: Jòola lá sànawuyaa, wò tóo lé mú kó ageloor. Comme jòola lù kó, wò fàamaa, àniŋ ìte báamaa, fàa kíliŋ, báa kíliŋ, wò díŋolu, jòola lù kó ageloor.*

On pourrait supposer qu'il s'agit d'une forte influence mandingue que subiraient les Joola habitant avec eux. Notons par ailleurs que la mandinguisation a lieu, en effet, dans cette région. L'idée stéréotypée que les Mandinka étaient des « assimilateurs » a été évoquée à plusieurs reprises lors de nos recherches en Casamance. Il est vrai que les Joola habitant parmi les Mandinka intègrent les éléments d'organisation sociale de ces derniers. Ils maitrisent tous la langue mandinka. Musulmans, ils ont droit de rejoindre les *kàabila*. Ils sont donc presque entièrement intégrés, sachant que tout de même la frontière identitaire est bien marquée. Tout le monde, dans le village, distingue les Joola, les Diakhanké, et autres. Les populations à part sont les Balante : animistes, ils ne peuvent pas faire partie des *kàabila* du village, ils vivent dans leurs quartiers sans avoir beaucoup d'interactions avec les autres communautés.

Nous pouvons supposer donc que la prétendue existence des relations à plaisanterie entre les cousins croisés serait influencée par la cohabitation avec les mandingues.

Lors de nos enquêtes à Enampor, nos informateurs ont évoqué une relation particulière qui existerait entre les cousins croisés. Essayons de comprendre les spécificités de cette relation, qui semble découler de la relation avunculaire.

En ce qui concerne la relation entre le neveu utérin et l'oncle maternel, nous rencontrons, chez plusieurs de nos informateurs Joola, le discours proche de celui des Mandinka. Par exemple, T.S.[493] indique que la maison de l'oncle maternel est l'endroit où, dès son enfance, le neveu s'abrite pour éviter d'être puni. Selon lui, il revient à l'oncle maternel d'effectuer les démarches pour le mariage du neveu. Le neveu préparant son mariage peut s'approprier de n'importe quel animal appartenant à son oncle maternel. Généralement, le neveu utérin peut se comporter d'une façon très libre chez son oncle maternel. Il peut attraper une poule appartenant à son oncle, en demandant qu'on la lui cuisine tout de suite. L'objet de ce « vol rituel » est le plus souvent le bétail : une poule, ou même une chèvre[494] qu'on peut tuer et « préparer » ou faire préparer, sans le risque du mécontentement de l'oncle. Francis Snyder note que, autrefois, les neveux étaient obligés de prendre les repas

[493]Entretien du 19 décembre 2012, quartier du Grand Dakar, Ziguicnhor.

[494]Mais aussi « de la nourriture, des canards, du manioc, par exemple, sans en demander la permission et sans aucune crainte de représailles ». Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973, p. 74.

dans la famille maternelle, lors de la saison sèche[495]. Nous rencontrons ici, à nouveau, les mêmes traits de la relation avunculaire : la faculté d'adopter un comportement spécifique avec son oncle maternel (considéré en temps normal comme déviant), mais aussi plusieurs tâches mutuelles de la vie quotidienne, cérémonielle ou rituelle à effectuer.

Le témoignage de F.B.[496], originaire de Bandial, nous résume les mêmes traits caractéristiques de cette relation : comportement libre, appropriation du bétail et des biens. Ce qui attire notre attention en particulier, c'est l'idée de l'expiation symbolique. Si on refuse d'assumer ce que la relation avunculaire nous prescrit de faire, les conséquences peuvent en être graves. Comme nous l'explique notre informateur, le refus d'honorer la relation pourrait affecter la fertilité des femmes de deux générations : de sa tante et de sa cousine. Notons par ailleurs que chez les Mandings, le non-respect des relations à plaisanterie sera réprimé symboliquement plutôt par une maladie grave ou bien la mort. Chez les Joola, c'est surtout l'infertilité qui frappe l'individu ayant commis une grave erreur, notamment s'il s'agit d'une erreur d'ordre symbolique. « [...] Les cousins à plaisanterie, ça peut être en fonction de l'ethnie, ça peut être en fonction du nom de famille, ça peut être aussi en fonction de la généalogie. Par exemple, moi je vais chez mes oncles maternels. Je peux leur dire tout ce que je pense, à mes cousins germains, ça veut dire mes cousins issus de mes oncles maternels. Mes cousins mis au monde par mes oncles maternels. On est des cousins à plaisanterie parce que je peux me permettre de tout leur dire concernant les vérités. Et en aucun cas ils ne peuvent utiliser un langage violent ou utiliser une violence physique à mon égard. Quand les enfants aussi de mes tantes paternelles viennent chez moi, ils ont ce droit. Quand les enfants de mes sœurs, mes cousines du côté paternel viennent chez moi, ils ont ce droit sûrement. Et là, ça marche jusqu'à présent. Ça marche parce que c'est un peu la communication orale que nous faisons. Il y a des petits actes symboliques qui sont là qui continuent à se perpétuer. […] Quand moi, par exemple, je vais chez mon oncle maternel, je vois un poulet, je dis à sa femme : je prends ça, parce que ce poulet me revient en tant que neveu de cet oncle. Je prends ce poulet-là, je vais le tuer et je vais le manger. Soit je le tue sur place, on le prépare, on le mange tous, soit je l'amène chez moi, je le tue, je le mange. Ça c'est

[495]Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973, p. 74.

[496]Entretien du novembre 2010, Ziguinchor, quartier Escale.

obligatoire. Et quand il me voit avec un bel habit, il peut me dire : « Mon fils, je voudrais que tu me donnes ça ». Parce que je ne veux pas perdre aussi la progéniture de ma tante ou de ma cousine. « Toi, tu es mon fils. Ce joli habit, ça doit me revenir ». Et tu vas le lui donner. Il y a certains qui, jusqu'à un certain moment, si tu as un bétail qui est assez important, tu peux décider d'abattre un porc, ou bien un bouc, tu peux faire appel aux enfants de tes sœurs et cousines pour leur demander de venir passer la journée chez toi, manger. Tu les fais venir, vous prenez ce bouc-là, vous l'abattez et vous le mangez. Quand tu vois que tu es assez aisé, comme un neveu aussi, quand il voit qu'il est un peu aisé, il peut dire : mes oncles du coté maternel, je vous invite, vous venez, je vais vous donner telle bête, vous allez là-bas, vous partagez la viande, vous rentrez. Parce que vous qui êtes mes oncles, vous allez partir avec mon morceau, si je viens chez vous, chez mes oncles, je mange parce que je suis chez moi. Vous êtes mes parents. Moi je suis votre enfant, vous ne pouvez pas manger chez moi ».

Selon J.M.,[497] ainsi que plusieurs informatrices d'Enampor, le neveu a un nombre d'obligations à remplir auprès de son oncle maternel. « S'il y a événement chez A., c'est les neveux qui sont chargés de tout ! ». Si une cérémonie est organisée dans la maison de l'oncle maternel, les neveux sont convoqués pour aider dans toute la partie logistique : « S'il y a un mariage là-bas, c'est toi qui es esclave là-bas : tu cuisines, tu puises de l'eau, tu nettoies, tu fais tout. Mais on te donne du riz, de l'argent. Les restes de la fête, c'est pour toi »[498]. On nous a évoqué, d'une manière rapide, la possibilité de ces neveux d'intervenir en cas de conflits ou disputes dans la famille – ils seraient susceptibles d'être écoutés. En effet, la relation semble être symétrique. Tant les neveux que les oncles ont des obligations, mais aussi les droits, les uns vis-à-vis des autres. « C'est le neveu qui doit faire tout le travail dans la famille de sa mère. J'ai une dizaine de paniers, il faut les terminer. Je peux appeler les neveux pour aider. [Quand l'oncle meurt] c'est le neveu qui fait creuser la tombe. C'est eux qui tuent le bœuf [pour ta table funéraire]. Les filles font la cuisine. […] Les neveux, quand ils viennent, ils peuvent demander quelque chose à leur oncle. […] Y en a qui ont pris en charge la scolarité de leurs neveux jusqu'au bac »[499]. Notre informatrice

[497]Entretiens du novembre et décembre 2015, Enampor.

[498]Entretien avec D.M., le 2 décembre 2015, Enampor.

[499]Entretien avec R.A. M., le 26 novembre 2015, Enampor.

A.B.[500] explique de la manière plus détaillée la participation des neveux à l'organisation de la fête. Quand une cérémonie se prépare chez son oncle maternel, les nièces sont à la cuisine, leurs frères gèrent la distribution des boissons. La veille, elles se rendent dans la maison de l'oncle pour s'assurer qu'il ne manque rien : les marmites, les bols, le bois. La cuisine et la gestion des boissons doit se faire de la sorte qu'il en reste jusqu'au lendemain de la fête. A la fin, l'oncle gratifie les neveux et les nièces en leur donnant de l'argent, ou bien du vin. Les condiments restants (huile, oignons, cubes d'assaisonnement) sont partagés entre les nièces, qui peuvent néanmoins en laisser un peu à la femme de l'oncle. Lors d'une cérémonie, les neveux utérins récupèrent les côtes de l'animal sacrificiel.

La cérémonie funéraire étant une étape symbolique d'une importance particulière chez les Joola, c'est ici que le rôle des neveux utérins devient vraiment marquant. Si un décès survient dans la famille de l'oncle maternel, la participation des neveux utérins est très réglementée. Ils sont chargés de puiser de l'eau pour divers usages, par exemple, pour mouiller la place des danses. Le neveu confectionne la tente en rônier pour y installer le corps. Si le défunt est un homme, l'eau pour laver le corps est préparée par les neveux, si c'est une femme, c'est les nièces qui s'en occupent. Les neveux sacrifient un porc ou un bœuf qui est cuisiné par les nièces. Ensuite, après le repas et la danse, on « interroge » le corps qui se fait porter sur un brancard[501]. A ce stade-là, les neveux utérins n'ont pas le droit d'être parmi les porteurs du brancard. Lors du décès du neveu utérin, les oncles maternels doivent également, au cours des funérailles, donner et sacrifier un bœuf. D'après les données de F. Snyder, les « collatéraux agnatiques » du neveu défunt offrent des pagnes et du bétail aux parents utérins[502]. Chez d'autres populations joola, la participation des neveux aux funérailles consiste à gérer plusieurs activités : préparation du corps de défunt, son lavage, le maintien de sa fraîcheur, son installation sur l'estrade funéraire et la

[500]Entretien avec A.B., le 7 juin 2014, Enampor.

[501]Selon la région, le déroulement de la cérémonie varie. Par exemple, la disposition du corps sur le brancard à Enampor et à Youtou se distingue considérablement, ainsi que le nombre de porteurs, la construction du brancard, la posture des porteurs, etc.

[502]Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973, p. 74.

destruction de cette dernière après la descente du corps. Leur participation continue tout au long de la période du deuil[503].

On remarque que le fait de pouvoir se permettre un comportement rentrant dans le cadre des relations à plaisanterie vis-à-vis de son oncle maternel et ses cousins croisés peut être analysé en corrélation avec le rapport avec la famille maternelle en général. « Vous avez dit que j'appartiens à mon père, mais je peux faire ça à vous aussi » - c'est ainsi que résume notre informateur[504] la relation avec sa famille « maternelle ».

Cette relation trouve son reflet notamment dans la tradition orale. Parmi plusieurs proverbes joola recueillis par Nazaire Diatta[505], on en retiendra un : *Assaafun akinoofu haanas*, « C'est au neveu utérin qu'appartient la concession »[506].

Ainsi il semble opportun d'étendre les informations concernant les relations avunculaires chez les Joola sur les relations avec la famille maternelle, qui considère l'enfant de cette femme mariée ailleurs comme « neveu » utérin. Dans son texte, Didier Fassin[507] nous fait découvrir les vertus de cette relation dont il s'est servi pour assurer le bon déroulement de son enquête au village de Petit-Koulaye, dans le Foñi. Le village étant le lieu de naissance de la mère du collaborateur de D. Fassin, le travail de recherche y était facilité par sa position du « neveu du village » (« *asempul ati sindey* »). Comme le neveu bénéficie de faveurs de la part de sa famille maternelle, et ce non seulement le jour de son mariage où il peut y voler un nombre de poulets, mais aussi au cours de l'enquête, dont l'auteur reconnait la réussite grâce à cette « relation préférentielle ».

Cette relation, telle qu'elle existe chez les Joola, serait à observer dans sa dimension la plus large, en incluant non seulement l'oncle maternel, mais aussi la famille maternelle en général. Une donnée extrêmement importante qui ne peut pas être négligée est celle relative au partage des terres et aux modalités de leur transmission. Nous retiendrons deux points en particulier.

---

[503]Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 108.

[504]Entretien avec L.D., 21 novembre 2015, Ziguinchor.

[505]Diatta N. *Proverbes joola de Casamance*, Paris, Karthala, 1998, p.60.

[506]Ki-Zerbo F. *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala, 1997, p.31.

[507]Fassin D. Rituels villageois, rituels urbains La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal. *L'Homme*, tome 27 n°104., 1987, pp. 54-75. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1987_num_27_104_368894

1. Chez les Joola Bandial, les femmes reçoivent des terres au moment de leur mariage[508], même si les terrains attribués aux filles peuvent être plus petits que ceux attribués aux fils. Le groupe dans lequel la femme s'est mariée doit, en principe, restituer ces terres après la mort du fils de cette femme. Pourtant, les requêtes des parents maternels sont rares.

2. Chez les Kujamaat, une femme peut recevoir de la part de son père des parcelles de terre. Elle peut à son tour les transmettre à ses descendants, mais après trois générations les terres doivent revenir à leurs propriétaires d'origine[509].

Notons par ailleurs que, de manière générale, les terres sont partagées par le père parmi les fils. Le partage des rizières se fait après la récolte. Les rizières attribuées aux enfants non-mariés restent sous le contrôle du père. La responsabilité de ces terres revient aux enfants dès leur mariage, le moment où ils doivent par eux-mêmes subvenir aux besoins du foyer nouvellement fondé. Les terres, même partagées entre les enfants, restent toujours considérés comme une entité qui appartient au patrilignage. Cela est renforcé par l'endogamie relative des habitants du *Mof Evvi* : les filles qui se marient loin, perdent ce rattachement aux rizières du patrilignage. En principe, on donne à chaque fils une part égale de terre, mais en cas de plusieurs mariages du père, cette règle peut s'assouplir.

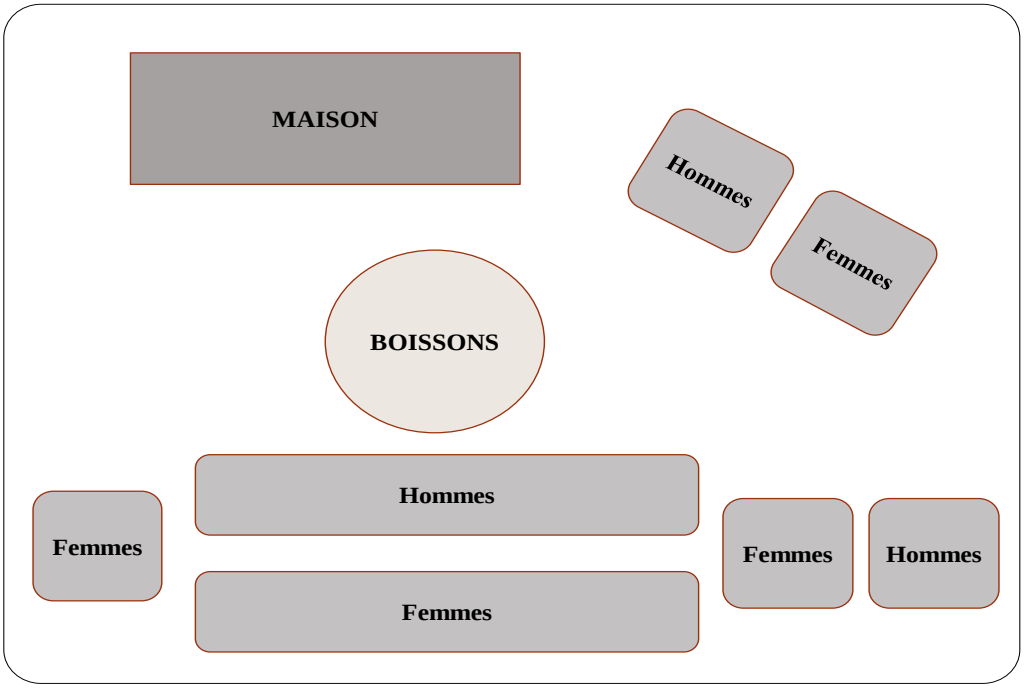
Françoise Ki-Zerbo propose, à son tour, d'analyser la relation en question en termes de « transmission de la coutume ». La position du neveu utérin est double : il occupe une position tant dans le lignage de son père que dans la famille maternelle. Il est en même temps membre et extérieur. Cette position lui permet, nous explique l'auteur, de « rappeler le besoin de paix et de cohésion sociale » dans la famille. Comme nous avons pu le constater ci-dessus, le neveu utérin joue, en effet, un rôle particulier et a un nombre de fonctions spécifiques à remplir, dans le cadre de son rapport à son oncle maternel et à sa famille maternelle en général. Pourtant, à notre avis, il ne s'agit pas ici du maintien de la cohésion sociale : même si le neveu se situe entre la liberté et l'obligation par rapport à sa

[508]Selon Paolo Palmeri, ce cas de figure est plutôt marginal chez les autres groupes Joola qui n'ont pas l'habitude de transmettre les terres aux femmes. Voir Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1995, p. 238. Chez les Kassa, par exemple, la femme ne reçoit pas de terres de la part de son père au moment du mariage, mais en cas de divorce ou après le décès de son mari, si elle préfère quitter sa concession, son frère lui attribuera des rizières. Voir Ki-Zerbo F. *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala, 1997, p. 55.

[509]Voir, Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 106.

famille maternelle, cela se limite à ce comportement déviant qui est permis et à la participation à quelques fonctions rituelles et symboliques (notamment, celles relatives à la transmission de la terre). Nous n'avons pas rencontré de vrai travail de médiation accompli par le neveu utérin auprès des deux lignages liés par le mariage de ces parents. Par contre, nous retiendrons une observation de Françoise Ki-Zerbo qui nous semble précieuse : le rôle du neveu utérin doit obligatoirement être assuré auprès d'une famille. Dans le cas où une famille n'a pas de fille qui, en se mariant, leur fournirait un *asambul* (neveu utérin), elle se pourvoit un neveu utérin classificatoire dans la famille élargie. « *Abaji [asambul] dijak* ! « Dès qu'on l'a [le neveu utérin], tout va bien ! », - dit le proverbe[510].

La relation spécifique avec la famille maternelle s'accentue lors des cérémonies qui sont fortement ritualisées et où la place de chacun, son rôle et les liens sociaux deviennent plus visibles. Cela nous fait penser à une étape de la cérémonie de mariage que nous avons observée à Enampor en mai 2014.



7. Disposition lors de la cérémonie

« Hier, je suis allée voir un mariage. Le mariage ressemblait à cela : au milieu de la cour, on a disposé plusieurs grandes bouteilles de vin de palme, plusieurs seaux avec du bissap, deux-trois cartons de vin rouge et quelques caisses de boissons sucrées. C'était une sorte

[510]Ki-Zerbo F. *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala, 1997, pp. 42-23.

de dot que le mari a préparé pour la femme. […] Environ 150-200 personnes y assistaient, des hommes et des femmes, il n'y avait presque pas d'enfants. […] C'est à ce moment-là qu'on célèbre le mariage en présence de tout le village. […] Plus tard, les parents maternels de la femme s'approchent des boissons, en prennent une partie et s'en vont avec. Le reste doit être partagé parmi les présents. Les mariés sont à l'intérieur, on ne les voit pas. Le problème : apparemment, le mari a fourni peu de boissons. Tout le monde en parle. A vrai dire, quand les parents maternels ont récupéré leur part, il ne restait plus grand-chose. Une femme de la famille du marié s'est mise à crier qu'il y avait assez de boissons, ce sont les parents maternels de la femme qui en ont trop pris. Tout le monde en parlait pendant un moment, et constatait qu'en effet il y avait trop peu de boissons, et c'est pour cela que l'assemblée s'est dispersée très vite. On raconte que la femme a même été obligée de faire ramener deux caisses de bière aux villageois. […] Quand les parents maternels sont allés partager le vin, un vieux s'est incrusté parmi eux, mais on lui a montré la porte de façon assez violente. Ce vieux a juste voulu prendre un dernier verre, c'est pour cela qu'il s'est mêlé aux parents maternels de la femme en criant : « c'est ma fille, c'est ma fille !»[511]

Cet extrait nous permet d'illustrer l'importance de la famille maternelle et le lien fort qui rattache la personne à ce groupe. Le vin de palme porte, pour cette société, une forte charge symbolique[512]. En effet, aucune cérémonie, aucun rite auprès des sanctuaires ne peut avoir lieu sans libation de sang et/ou de vin. C'est pour cela que la relation de l'homme avec le monde invisible se trouve souvent « quantifiable » en nombre d'offrandes à fournir au sanctuaire à telle ou telle autre occasion (poulets, litres de vin de palme, etc.). C'est pour cela que l'ordre de distribution du vin de palme, et des boissons en général, n'est pas aléatoire. C'est la parentèle maternelle qui se sert en premier lieu, sous les regards de tout le village, sans se soucier de laisser assez de boisson aux autres « invités ». C'est donc leur rôle qui est mis en avant au moment crucial de la cérémonie puisque c'est eux qui sont considérés comme donateurs de femme.

[511]Notes de terrain, Enampor, 19 mai 2014.

[512]Voir, en ce sens, Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 276.

3. Relations à plaisanterie entre les cousins croisés

Sànawuyaa – le mot qui signifie en langue mandinka les relations entre les cousins croisés, mais aussi les relations à plaisanterie en général. En effet, en parlant avec les informateurs mandinka à propos des relations à plaisanterie et en posant une question générale sur *sànawuyaa*, l'informateur commence toujours par l'explication de la relation à plaisanterie entre les cousins croisés, avant de continuer la description d'autres types de relations à plaisanterie (comme suit dans l'extrait[513] ci-dessous). C'est donc cette locution désignant la relation entre les cousins croisés qui devient le terme générique qui regroupe en soi également la relation d'interdiction du mariage *dànkutu*.

Ainsi, le *sànawuyaa* sous-entend l'existence d'une relation particulière entre les cousins croisés *sànawumaa*.

Sànawumaa… Senghor àníŋ Senghor bínkimaa. Senghor dínmaa wò níŋ Sohona… yóo… wò lé mú sànawumáa tí.	Le cousin croisé... Senghor et la tante paternelle de Senghor...L'enfant de Senghor et Sohona [la fille de la sœur de Senghor]...oui, ils sont des cousins croisés.
Senghor dínmaa àníŋ Kadi dínmaa, wò lé mú sànawumaa tí.	L'enfant de Senghor et l'enfant de Kadi [la sœur de Senghor] sont cousins croisés/les parents à plaisanterie.
Senghor àníŋ Kadi, ì bé fàa kíliŋ.	Senghor et Kadi, ils sont de même père.
Yóo ńte yé Kadi wúluu, ñìŋ yé Senghor wúluu.	Alors, j'ai donné naissance à Kadi, celle-là [la coépouse de l'informatrice] a donné naissance à Senghor.
Wòlu díŋolu, wòlu mú sànawumaa tí.	Leurs enfants sont les cousins croisés.
Hàa. Senghor díŋo, wò níŋ Kadi díŋo, wòlu mú sànawumaa tí.	Oui, l'enfant de Senghor et l'enfant de Kadi sont cousins croisés/parents à plaisanterie.

Il s'agit, dans cet extrait, des enfants des deux coépouses, Senghor (un homme) et Kadi (une femme), qui sont considérés comme frère et sœur « même père ». Leurs enfants, dont

[513]Entretien avec Y.D., 21.10.2007, Samakoung.

Sohona, la fille de Kadi, sont effectivement des cousins croisés et parents à plaisanterie en même temps.

Les spécificités des mariages entre les cousins croisés, qui existent dans de nombreuses sociétés, ont fait l'objet de diverses recherches anthropologiques.

Claude Lévi-Strauss[514] consacre plusieurs pages de son ouvrage « Les structures élémentaires de la parenté » à une tentative d'explication de la spécificité de ces relations dans différentes sociétés du monde.

L'auteur introduit ainsi le problème : certaines sociétés distinguent les cousins croisés (réels et classificatoires) et frères et sœurs (réels et cousins parallèles). Le mariage d'ego avec les personnes de la première catégorie est préférentiel, tandis que le deuxième groupe reste interdit lors de la recherche du partenaire matrimonial.

L'existence du « facteur biologique » du mariage des cousins croisés est rapidement déclinée : l'interdiction de l'inceste ne pouvant pas être prise en compte dans l'analyse de cette relation car la proximité biologique n'est intégrée que d'une manière relative ; les cousins croisés et les cousins parallèles se trouvent à la même distance biologique d'ego, mais les uns sont considérés comme « partenaires matrimoniaux », et les autres comme « parents », la frontière entre les deux est donc purement sociale.

Pour analyser le phénomène, Lévi-Strauss propose d'introduire l'idée de l'échange, le mariage étant considéré dans ce cas comme un « acte bilatéral de transfert » et « institution symétrique » (il s'agit donc d'une corrélation entre les éléments dans les deux sens, et non pas d'une relation unilatérale). Au premier stade de l'analyse, on découvre que les femmes sont considérées comme « valeur », et que l'échange entre les groupes sous-entend une créance qui doit être remboursée par l'autre groupe considéré comme débiteur. Les parentes sont ainsi des femmes « perdues » (mariées ailleurs) et les affines sont « acquises ». Les mariages entre cousins croisés reproduisent ainsi le système idéal, de génération en génération, où la dette est éternellement remboursée.

En ce qui concerne la possibilité du mariage entre des cousins croisés, Luc de Heusch observe une corrélation entre les relations avunculaires (voir *infra*) et la possibilité de ce

[514]Lévy-Strauss C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton & Co, Maison des sciences de l'homme, 1967, pp. 139-168.

mariage : la relation à plaisanterie avec l'oncle maternel peut atteindre différents degrés d' « agressivité » en fonction de la possibilité de l'avoir, par la suite, en qualité de beau-parent, dans le cas d'un mariage entre cousins croisés[515].

Pierre Smith[516] a démontré dans son article un autre niveau d'analyse des relations à plaisanterie. Son modèle prend en considération non seulement les relations à plaisanterie entre les clans, mais aussi celles qui s'établissent entre les différents membres de famille. Comme dans le cas des clans, la relation à plaisanterie apparait si on renonce à une partie de soi dans l'autre. Dans le cas des cousins croisés, on est soit l'enfant de la sœur, soit l'enfant du frère. Le frère étant en position de donateur de femme par rapport à ego, il n'est plus considéré comme père.

Parmi les recherches plus récentes, Jean-Louis Siran[517] étudie le sens symbolique du mariage idéal des cousins croisés chez les Vouté. Comme nous l'avons déjà découvert précédemment, il s'agit de la femme du lignage paternel qui est donnée au chef lors de sa prise de fonctions. La partenaire matrimoniale « idéale » serait dans ces circonstances la cousine croisée patrilatérale du futur chef. Pourtant, ce cas de figure étant interdit, l'option qui s'impose est de donner au chef une femme appartenant au clan paternel, mais originaire d'un autre lignage. Le mariage idéal reste donc impossible à atteindre.

Chez les Mandinka, les cousins croisés sont considérés comme partenaires matrimoniaux préférentiels. Nous avons déjà eu l'occasion de découvrir le rapport important qui existe entre les relations à plaisanterie et le domaine matrimonial.

En effet, si on étudie au cas par cas les partenaires matrimoniaux effectifs, on découvre que cette règle n'est pas toujours respectée, malgré le fait qu'elle soit déclarée comme telle. Matt Schaffer affirme que la relation entre les cousins croisés, *sànawuyaa*, dépasse sa définition initiale de rapport entre les deux membres de famille : c'est, en effet, un concept d'alliance[518].

---

[515]Voir, en ce sens, De Heusch L. The Debt of the Maternal Uncle : Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship. *Man*, Vol. 9, N°4, 1974, pp. 613-615.

[516]Smith P. Principes de la personne et catégories sociales. *La notion de la personne en Afrique Noire*. Paris, Editions du CNRS, 1973, pp. 473-477.

[517]Siran J.-L. Idéal du mariage et plaisanterie. *L'Homme*, N°180, 2006/4, pp. 20-22.

[518]Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 50.

La meilleure configuration possible du mariage des cousins croisés est quand l'Ego épouse la fille de son oncle maternel. Dans les textes recueillis par Matt Schaffer, le caractère preferential du marriage entre les cousins croisés est mis en avant. "If you marry your mother's brother's daughter, know you hold something pleasant, be it pleasant or unpleasant, and this household will not disband because this is cross-cousin marriage, for the man has no right to mistreat her, and none to deal severely with her, even if she conducts herself badly. Cross-cousin marriage is grand […]"[519].

Les cousins parallèles ont un statut tout à fait différent, ce qui se manifeste tant dans les aspects de la vie quotidienne que dans le domaine matrimonial. Les relations entre les cousins parallèles se rapprochent à celles existant entre des frères et des sœurs. Les termes de parenté employés pour indiquer les cousins parallèles sont les mêmes que ceux employés pour les siblings. Pour les cousins croisés, en plus de ces mêmes termes, existe un terme spécial *sànawu*. Il est clair donc que les mariages avec les cousins parallèles ne sont pas appréciés : du moment où ce sont des « frères » et « sœurs » classificatoires, le mariage entre eux n'est pas permis, et, dans certains cas, peut être réprimé par les problèmes de fertilité ou de maladie grave des deux mariés.

Sànawuyaa, relations à plaisanterie, sont, pour nos informateurs, avant tout, les relations entre les cousins croisés. La majorité des discussions concernant les relations à plaisanterie chez les Mandinka commençait par l'explication du terme *sànawuya,* dans sa première signification – relation entre les cousins croisés : « le frère de ma mère, ses enfants, ce sont mes *sànawu* ».

Le comportement dans le cadre de cette relation est souvent décrit dans les termes de jeux ou plaisanterie (*tuluŋ* : jouer, plaisanter). Nous avons donc dans ce cas de figure : le comportement déviant ou spécifique, mais aussi un rapport particulier aux relations matrimoniales. Les cousins croisés peuvent utiliser, en se taquinant, le terme *jòŋo* (esclave). Comme dans les autres cas, la relation doit être symétrique. Si les cousins croisés ont des obligations les uns vis-à-vis des autres lors des cérémonies (des tâches domestiques telles que la recherche du bois, de l'eau, l'aide à la cuisine et aux autres travaux ménagers), ils doivent toujours être récompensés, il faut toujours « donner quelque chose » au nom du cousinage.

[519]Schaffer M. Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal. Leiden, Brill, 2003, p. 57.

Les relations entre cousins croisés alimentent des anecdotes qu'on se raconte pour se divertir.

« Un Gassama a payé du bois et l'a mis dans la charrette. Il a pris une hache, comme si c'était lui qui l'avait coupé, et l'a ramené chez sa cousine [croisée]. Elle est tellement contente qu'elle lui donne de l'argent ». « Il y a un cousin, il ramène du bois chez ses cousine [croisés]. Pour le remercier, on lui donne de l'argent, il refuse. On lui donne des habits, des boubous. Il refuse. On demande : « Qu'est-ce que tu veux ? » Il dit : « Je veux une femme ». Quand il a atteint l'âge de se marier, on lui a donné une femme, ils sont partis en France ensemble… ».[520]

Chez les Joola Bandial, au contraire, ce choix de partenaire matrimonial est prohibé, ou pas approuvé[521]. Pour Olga Linares[522], ce fait serait lié aux problématiques foncières. En effet, chez les Foñi, le droit d'utiliser les terres est attribué par la famille utérine. C'est pour cela qu'on ne se marie pas avec la fille de son oncle maternel : « if a man were to marry his mother's brother's daughter, he would be forced to borrow land from an affine ». Comme l'explique l'auteur, les relations avec les beaux parents étant distantes, on ne peut pas leur demander un service pareil. Cette explication semble être pertinente également pour le cas des Bandial : la transmission des terres (qui est un processus très complexe et déterminé par plusieurs facteurs d'ordre symbolique, historique et social) s'effectue, en partie, par la circulation des femmes qui se marient ailleurs, et la circulation des terres qui sont données à des neveux utérins[523].

Nos informateurs joola font une distinction nette entre les cousins croisés et les cousins parallèles. Les premiers sont tout de même vus sous le prisme des relations avec l'oncle maternel, en tant qu'enfants de ce dernier. Avec les cousins croisés, on a le droit de faire des taquineries rituelles : « vous mangez trop », « vous êtes des voleurs ».

[520]13 décembre 2015, Marsassoum.

[521]A propos des Joola ajamaat, voir Journet-Diallo O., pp. 112-113.

[522]Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, pp. 472-490. http://www.jstor.org/stable/485950

[523]Marzouk Y. *Socio Economic Study of Agriculture in Lower Casamance*. Paper Presented for the Workshop on Sahelian Agriculture Department of Agricultural Economics Purdue University, May, 1980, pp. 117-153. http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnaaq337.pdf

Certains de nos informateurs d'Enampor ont signalé que, lors des taquineries avec les cousins croisés, la question du nom entre en jeu. Il arrive que l'on dise à son cousin croisé que la mère de l'Ego et la mère de son cousin croisé ne portent pas le même nom[524]. On peut également s'adresser à son cousin croisé en l'appelant « papa » ou « maman ». On souligne qu'il est tout à fait possible de prendre librement « quelque chose » chez son cousin, ses chaussures, ses vêtements, etc., tandis que ce dernier ne peut pas le refuser.

4. Relations à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants

Ce type de relation a été constaté dans plusieurs sociétés de l'Afrique de l'Ouest. La « friendly equality » entre les grands-parents et les petits-enfants a été constatée par Radcliffe-Brown[525]: « Lorsqu'on examine la relation d'un individu à ses grands-parents et à leurs frères et sœurs, on constate que, dans la majorité des sociétés humaines, les parents de la deuxième génération ascendante sont traités avec beaucoup moins de respect que ceux de la première génération et qu'aux marques d'inégalité, on tend à substituer une amicale égalité ». Il s'agit plus concrètement de la relation qui s'instaure entre les grands-parents et les petits-enfants classificatoires. Entre les deux, il y a toujours le point de repère, la génération des « parents », qui servent d'intermédiaire pour la relation grands-parents/petits-enfants. La relation en question se crée comme effet contraire de la relation réciproque parent/enfant.

En 1956, Dorian Apple[526] fournit une étude appuyée par une analyse statistique de ces relations. En analysant les données ethnographiques disponibles à l'époque (75 sociétés), il les confronte à ses deux hypothèses.

Selon la première, la relation à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants ne s'instaure pas dans les sociétés où les grands-parents maintiennent la relation d'autorité sur leurs enfants après la naissance des petits-enfants, et vice-versa. La deuxième hypothèse concerne les cas où la relation à plaisanterie est moins forte avec les grands-parents du coté du parent dont le lignage exerce plus d'autorité sur le ménage, ou possède plus de biens.

[524]Entretiens avec A.B., A.M., J.M., mai-juin 2014, Enampor.

[525]Radcliffe-Brown A.R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Editions de Minuit, 1972, pp.

[526]Apple D., The Social Structure of Grandparenthood. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, No. 4 (Aug., 1956), pp. 656-663.

L'auteur précise ce qu'il comprend par « autorité » exercée ou pas par la génération des grands-parents sur la génération des parents : le contrôle sur les biens et les personnes des enfants mariés de la part du chef de lignage ; les décisions prises par ce dernier au compte du lignage ; le respect qu'on manifeste à la génération ascendante. Dans le cas contraire, l'autorité du lignage sur la famille nucléaire diminue, la génération des « parents » prend elle-même les décisions concernant leur lieu de résidence, choix du partenaire etc. Le comportement des petits-enfants peut ainsi suivre deux options : respect et soumission ou bien une relation plus informelle, de proximité.

L'analyse statistique des données ethnographiques démontre la relative validité de ces deux hypothèses. Cela permet à Apple de conclure que la relation à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants ne peut avoir lieu que si l'organisation sociale le permet.

Malgré un intérêt indéniable de ces conclusions, on se demande si, en effet, il est pertinent, ou même possible, de formaliser des données ethnographiques. Le degré d'autorité peut varier, et on se demande, où serait la frontière entre cette autorité de la génération ascendante et la liberté des descendants.

Malheureusement, les sociétés dont il est question dans notre travail, ne figurent pas dans les statistiques fournies par Apple.

Jean Derive, dans son article de 2008[527], nous fournit quelques éléments d'analyse importants sur ce type de relation à plaisanterie, tout en l'inscrivant dans le cadre général des recherches existantes sur ce sujet. Pour Derive, la réciprocité, ou la symétrie des relations à plaisanterie n'est pas une règle. Il existerait donc certains types de relations qui fonctionneraient dans un seul sens. Ce propos est illustré par l'exemple de la société ngbaka de Centrafrique. Ainsi, c'est le comportement du grand-parent qui serait le marqueur vis-à-vis de l'expression des relations à plaisanterie que Derive propose de diviser en deux options : les insultes du grand-parent vis-à-vis du petit-enfant, les tentatives de le « dévaloriser » et le registre de discours spécifique où le grand-parent s'adresse à son petit-enfant comme si c'était son/sa conjoint/e. Nous retiendrons de ce texte l'hypothèse suivante : ce comportement ritualisé relève « d'une parodie de transgression d'interdit qui tourne autour du tabou de l'inceste, offrant ainsi une sorte de libération cathartique aux

[527]Derive J. *L'apparence de la rupture pour affirmer la réalité du lien : l'alliance cathartique en Afrique*. A. Pifarre; S. Rutigliano-Daspet. LLSH, Université de Savoie, pp.133-140, 2007. <halshs-00344112>

pulsions psychologiques engendrées par cet interdit. On remarquera que ce simulacre de transgression est ritualisé précisément dans une situation où la réalisation effective de l'inceste, le passage à l'acte si l'on veut, est peu probable, moins en tout cas que dans le cas d'une relation père/fille ou mère/fils »[528]. Pour l'auteur, les « agressions » rituelles de la part des grands-parents « compléteraient » la première expression de ces relations – les propos dévalorisants concernent les qualités type appréciées socialement chez un époux ou une épouse.

Comme le signale l'auteur, dans le cas de cette société précise, l'expression de la relation à plaisanterie entre les grands-parents et petits-enfants n'est par réciproque. Il serait tout de même intéressant d'avoir plus de précisions sur le comportement des petits-enfants dans le cadre de ces relations. Existe-t-il une complicité, une relation plus libre qui peut s'établir entre les deux générations ?

La relation spécifique qui s'instaure entre les grands-parents et les petits-enfants, pourrait donc être observée en comparaison avec la relation parents-enfants. Cette dernière implique l'exercice d'autorité, concernant les aspects économiques, sociaux, matrimoniaux, financiers, religieux et autres. Nous évoquerons à ce propos la séparation symbolique intergénérationnelle qui a été décrite par David Sapir[529] chez les Joola Foñi. En tant que partie d'un concept symbolique complexe, il existe une séparation sociale et symbolique entre la génération des « parents » et celle des « enfants » mariés. Cette séparation s'exprime notamment par le fait que le père ne travaille jamais dans les champs de son fils marié, et le fils marié, à son tour, n'a pas d'obligation formelle de partager ses récoltes avec son parent[530]. Ensuite, une séparation symbolique intervient dans la vie de la famille. Cette dernière s'exprime par un interdit suivant: « It is essential for a man or a woman never to touch, and especially never to ingest, any food or drink that has touched the lips or entered the mouth of any married person he or she would address as "my child". Thus members of separate generations must never eat from the same bowl nor drink from

[528]Derive J. *L'apparence de la rupture pour affirmer la réalité du lien : l'alliance cathartique en Afrique*. A. Pifarre; S. Rutigliano-Daspet. LLSH, Université de Savoie, pp.133-140, 2007, p.2. <halshs-00344112>

[529]Sapir J.D. Kujaama: Symbolic Separation among the Diola-Fogny. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6 (Dec., 1970), pp. 1330-1348.

[530]Sapir J.D. Kujaama: Symbolic Separation among the Diola-Fogny. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6 (Dec., 1970), p.1330.

the same cup »[531]. L'auteur note par ailleurs que cet interdit peut être contourné à l'aide d'un rituel permettant de créer une « défense ». Cette séparation intergénérationnelle met en évidence toute une conception du cycle de vie symbolique qui risque d'être atteint dans le cas de violation d'interdit. Ainsi, le « sang » qui suit son itinéraire bien déterminé (des générations ainées au plus jeunes), chaque fois que l'interdit n'est pas respecté, va dans le « sens interdit », « se retourne », ce qui nuit symboliquement aux unes et aux autres.

Le cas des Joola Foñi nous permet d'illustrer des différents degrés de proximité et distance, mesurables, qui peuvent exister dans la vie quotidienne entre la génération des « parents » et celle des « enfants ».

Les relations des grands-parents et des petits-enfants se trouvent donc plus ou moins libérées de ces contraintes.

Une distinction pareille est assez fréquemment décrite dans des matériaux ethnographiques africains. A titre d'exemple, à l'Est de l'Ouganda[532], les relations entre la génération des « parents » et des « enfants » sont marquées par la « modestie » et la « correction » : les attouchements, l'échange de vêtements, l'entrée dans l'endroit où on dort ne doivent pas se faire. D'autre part, les enfants dorment souvent aux cotés d'un grand-parent, ils ont l'habitude de s'assoir sur ses genoux etc., les taquineries rituelles sont aussi bien présentes.

Un autre point de proximité qui relie la génération des grands-parents à celle des petits-enfants est le prénom. Il est fréquent, dans l'aire mandingue ainsi que chez certains Joola musulmans[533], d'attribuer aux enfants le prénom de leur grand-père ou grand-mère. Souvent, dans la vie courante, le vrai prénom est remplacé par l'équivalent de « maman » ou de « papa ». Cette coutume contribue par ailleurs au fait que les grands-parents et les petits enfants se considèrent comme « époux » dans le cadre de la relation à plaisanterie. Le petit-fils qui porte le prénom de son grand-père obtient en quelque sorte son identité. Les parents, les oncles et tantes de cet enfant lui diront : « ça, c'est mon papa ! », et, en conséquence, on dira à la grand-mère : « c'est ton mari ».

---

[531]Sapir J.D. Kujaama: Symbolic Separation among the Diola-Fogny. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6 (Dec., 1970), p.1333.

[532]Whyte S.R., Whyte M.A. Children's Children: Time and Relatedness in Eastern Uganda. *Africa : Journal of the International African Institute*, Vol. 74, No. 1, Grandparents and Grandchildren (2004), pp. 76-94,

http://www.jstor.org/stable/3556745

[533]Ce procédé est bien fréquent chez de nombreuses autres populations de l'Afrique de l'Ouest.

Ainsi, de nombreuses sociétés ont produit une facilité communicationnelle des générations alternées. Les données ethnographiques diverses nous permettent de conclure que cette tradition est propre aux sociétés dotées de différents types d'organisation sociale, et de différents rôles que joue la génération des grands-parents dans la vie de la société. Cependant, nous constatons que l'expression de cette relation spécifique représente plusieurs traits communs, et se déroule dans un cadre strictement établi. Nous poursuivrons donc notre développement en présentant la position des grands-parents et des petits enfants dans les sociétés Joola et Mandinka, pour illustrer ensuite à l'aide de nos matériaux de terrain les relations à plaisanterie entre les deux générations, telles qu'on les observe dans la vie quotidienne.

Chez les populations mandingues, la relation entre les grands-parents et les petits-enfants s'établit dès le plus jeune âge. Souvent, l'enfant après la fin de l'allaitement reste auprès de sa grand-mère qui s'occupe de la nourriture, du sommeil et de la toilette de l'enfant. Les histoires, les contes, les chants sont transmis à ce moment-là à l'enfant. Jusqu'à l'âge de 6-8 ans l'enfant découvre le monde par l'intermédiaire de ses grands-parents. « C'est une fonction extrêmement importante, on dit aussi que la plupart des enfants élevés par leurs grands-parents ont la langue bien fourchue : on apprend tout chez une grand-mère. Si elle ne pique plus, qu'elle ne va plus aux puits, qu'elle est toujours là, qu'elle vous raconte une petite histoire, c'est une véritable école, c'est ça la maternelle chez nous »[534]. Youssouf Cissé nous confie ainsi ces scènes, idylliques, d'enfance passée « sous la moustiquaire avec nos grands-mères ».

Nous avons observé, chez les Mandinka, une pareille proximité qui s'établit dès l'enfance. Dans une grande concession, la grand-mère garde, en effet, ses petits-enfants près d'elle. Ils peuvent dormir dans la chambre de la grand-mère, elle peut s'occuper de leur toilette. Mais le rôle principal qui leur est réservé est la transmission des « valeurs » et des « coutumes » de la société.

Comme cela a déjà été évoqué ci-dessus, chez les Joola, l'autonomie des générations est beaucoup plus marquée. Les générations sont beaucoup moins dépendantes les unes des autres. « Cette indépendance des générations dans la vie quotidienne traduit l'une des particularités des sociétés joola : les aînés n'appuient leur position sociale ni sur des

[534]Cissé Y. Préparation à la vieillesse et autopurification. Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, pp. 134-135.

moyens de pression économique, ni sur le contrôle de l'accès aux biens matrimoniaux »[535]. L'ordre est maintenu plutôt par l'intermédiaire des instances responsables des différents aspects de la vie humaine, et non par la responsabilité des « aînés ». L'indépendance tant résidentielle qu'économique sépare les générations : le jeune homme marié s'installe dans sa propre maison, il n'a pas l'obligation de soutenir ses parents, ainsi que la femme ne doit pas prendre en charge les travaux ménagers de ses beaux-parents. Les personnes âgées continuent d'être activement impliqués dans les travaux agricoles dans les champs, jusqu'au jour où leur condition physique ne le leur permet plus.

Ainsi, dans ces deux cadres assez différents, on rencontre également un comportement particulier, pouvant être considéré comme déviant, entre les générations alternées.

« Cet après-midi, la vieille M. se repose sous l'arbre. Ses deux petites-filles se mettent à la taquiner. Elles dansent et chantent autour de M., ensuite elles lui prennent sa canne. Une des petites-filles imite la marche de la grand-mère avec la canne. L'autre se courbe très fort au sol, pour imiter sa grand-mère. Elles ramènent la canne de la grand-mère dans l'endroit où on jette les ordures, et continuent de s'amuser. Elles donnent à la grand-mère d'abord un petit morceau de branche d'arbre (de 10 cm environ) en lui proposant de marcher avec ça. Ensuite, elles lui donnent une branche plus grande et une planche de bois. Les filles frappent la grand-mère avec les feuilles d'arbre, la grand-mère les frappe aussi. Tout le monde a l'air de s'amuser. A la fin, la grand-mère appelle son petit-fils plus âgé : « Viens me ramener ma canne, les enfants veulent me tuer ! ». Ce dernier ne vient pas, les petites continuent de s'amuser. Quand elles veulent frapper la grand-mère avec une sandale, leur mère (qui assistait à la scène dès le début) intervient. Les petites-filles apportent la canne et la cachent dans la maison en disant à la grand-mère : « Aujourd'hui, tu vas dormir dehors. Tu pourras pas rentrer à la maison »[536].

Cette scène, qui avait pourtant quelques traits violents, était considérée par tous les membres de la famille présents comme un jeu, une taquinerie, un amusement. On a rappelé à l'ordre les enfants seulement au moment où le jeu allait dépasser les limites physiques. Il s'agit donc uniquement d'expression verbale, de jeu de mots, qui, nous le verrons ci-dessous, rentrent aussi dans le cadre de thématiques et de règles plus ou moins préétablis.

[535]Journet O., Juillard A. Le van des grand-mères. Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, pp. 203-204.

[536]Enampor, le 20 mai 2014

Visant à présenter une vision globale de la position des personnes âgées en Afrique, Louis-Vincent Thomas[537] note les échanges à connotation sexuelle qui sont de coutume entre les grands-parents et les petits-enfants. Chez les Mandinka, le petit-fils appelle sa grand-mère « son épouse », ce qui peut créer toute une série de comportements connotées. « Il considère sa grand-mère comme « épouse » qu'il tente de courtiser à la barbe du grand-père. Dans le même, il se moque de l'état physique de son « concurrent ». Celui-ci rétorque et se moque des incapacités de son petit-fils, incapacités dues à son immaturité. La liberté des gestes telle celle que de toucher le sexe de son petit-fils publiquement et par jeu par la grand-mère : « Donne-moi de ton tabac pour voir s'il est bon », dit-elle. Lui peut, à son tour, jouer avec les seins de sa grand-mère »[538]. Marc Davidheiser[539] spécifie, chez les Mandinka, une relation à plaisanterie *màamariŋyaa*, qu'il distingue de *sànawuyaa* – relation à plaisanterie entre les cousins croisés.

Elizabeth Beverly et Robert Wittemore[540] mentionnent également l'existence, chez les Mandinka de la Casamance, d'une relation à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants, ayant un caractère sexualisé et matrimonial. Cette relation impliquerait, selon les auteurs, généralement les enfants âgés de 6 à 12 ans.

« Ton grand-père ou ta grand-mère, si tu veux faire le *sànawuyaa* avec lui, bien sûr ! Tu peux faire *sànawuyaa* avec ta grand-mère. Ici, tous les Manding, c'est comme ça. Avec ta grand-mère, tu peux faire le *sànawuyaa*. Avec ton grand-père, tu peux faire le *sànawuyaa*. Je te donne un exemple. Comme Fatou, la fille qui est ici, avec sa grand-mère, *meero*, des fois elles font le *sànawuyaa*. Elle dit : « *Meeroo*, toi tu es folle. Toi tu es comme ça, tu n'es pas belle ». Tout ça, c'est *sànawuyaa*. [Avec tes] grand-père et grand-mère, tu peux faire le *sànawuyaa* »[541].

[537]Thomas L.-V. Vieillesse et mort en Afrique. Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, pp. 152-153.

[538]Thomas L.-V. Vieillesse et mort en Afrique. Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, pp. 152-153.

[539]Davidheiser M. Special Affinities and Conflict Resolution: West African Social Institutions and Mediation. *Beyond Intractability*. Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder, décembre 2005, http://www.beyondintractability.org/essay/joking-kinship

[540]Beverly E.A., Whittemore R.D. Mandinka Children and the Geography of Well-Being. *Ethos*, Vol. 21, No. 3 (Sep., 1993), pp. 235-272. http://www.jstor.org/stable/640550

[541]Entretien avec F. J., décembre 2015, Marsassoum.

Il est important de rappeler qu'il s'agit ici des grands-parents classificatoires. Dans le cas des Mandings, les grands-parents ont tendance à maintenir la relation à plaisanterie avec l'époux ou l'épouse de leurs petits-enfants. Nous constatons en effet le même modèle : la relation entre les beaux-parents et les beaux-enfants s'oppose à la relation entre les beaux-petits-enfants et les beaux-grands-parents, tout comme la relation parents/enfants s'oppose à la relation grands-parents/petits-enfants.

Pour Odile Journet[542], cette « liberté d'expression » entre les deux générations alternées découle du fait que les deux camps se trouvent en dehors des relations qui s'établissent dans les groupes d'initiation ou dans les groupes du même sexe. Les positions des « jeunes » et des « vieux » dans la société se rapprochent. Les petits-enfants, faute de connaissance des règles et limites de la société, les mettent à l'épreuve, leur statut leur permettant d'éviter d'être sanctionnés. Les grands-parents, à leur tour, grâce à leur statut et leur expérience de la société, peuvent se permettre tout comportement, sans avoir l'obligation de respecter les règles.

Pour L.V. Thomas, ce comportement et ces échanges verbaux marqués par l'obscénité serviraient à l'information et l'éducation sexuelle précoce. Au premier abord, on pourrait confirmer cette hypothèse, puisque cela pourrait en effet faire partie de l'éducation, de la transmission de savoir, de valeurs fournies par les grands-parents. Mais réflexion faite, on se rend compte que l'obscénité et la dérision ont, de manière générale, leur rôle à jouer dans différentes strates sociales à la marge. En particulier, dans le cadre des relations à plaisanterie, ce registre est souvent présent. En plus, cette relation concerne les petits-enfants de tous les âges : de tout-petits aux adolescents, jeunes adultes, qui ne se refusent pas le « plaisir » de tirer les oreilles de leur grand-mère. Nous rejoignons plutôt l'idée d'«équivalence » des deux générations alternées dont la première quitte progressivement la société, et l'autre y accède progressivement.

À Enampor, de la même manière, les taquineries rituelles entre les grands-parents et les petits-enfants concernant les sujets matrimoniaux occupent également une place particulière. La relation est symétrique. Le petit-fils appelle sa grand-mère « ma femme », elle, à son tour, l'appelle « mon mari ». La grand-mère peut réclamer sa « dépense » quotidienne à son mari, ou interpeller à ce sujet sa « coépouse ». Les « délurées grands-

[542]Journet O., Juillard A. Le van des grand-mères. Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, p. 205.

mères »[543] sont en concurrence avec les petits-enfants dans leur capacité de plaisanter. Les dialogues entre les représentants des générations alternées sont marqués par l'humour et la finesse :

- De toutes les vieilles d'Enampor, c'est toi la plus vilaine ! – attaque le jeune garçon envers sa grand-mère.

- De toutes tes copines, c'est moi la plus belle ! – répond cette dernière[544].

Les grands-parents se trouvant à l'extrême de leur vie, tant sociale que physique, sont interpellés par les petits-enfants au sujet de leur vieillesse, perte de la forme, de l'habileté.

« Tu n'as pas de dents. Tu es en train de gâter ce que tu es en train de manger ».

« Tu ne peux pas travailler, mais tu manges ».

« Aujourd'hui tu n'as pas travaillé. Tu ne vas pas manger ».

« Quand tu vas mourir, je vais te faire ceci ».

«Tu es vieille. Tu vas bientôt mourir ». Et la grand-mère de répondre, avec finesse : « Si je ne vieillis pas, tu ne pourras pas grandir ».

5. Relations à plaisanterie entre la femme et les jeunes frères de son mari

Nous découvrons progressivement que les affaires matrimoniales sont souvent reflétées dans les relations à plaisanterie. On trouve ses partenaires de relation à plaisanterie parmi ses cousins croisés qui sont en même temps considérés comme partenaires matrimoniaux préférentiels. En taquinant les grands-parents dans le cadre des relations à plaisanterie, on a recours au vocabulaire matrimonial. Le cas de figure suivant s'inscrit dans la même foulée. Il s'agit des relations à plaisanterie qui s'établissent entre une femme mariée et les jeunes frères de son époux.

Si nous revenons à nos schémas de parenté mandinka, nous retiendrons l'existence de *bitaŋyaa,* dont la première signification est la relation vis-à-vis de la catégorie de ses beaux-parents. Cette relation est caractérisée, rappelons-le, par une attitude de respect extrême, qui se rapproche de l'évitement.

[543]Journet O., Juillard A. Le van des grand-mères. Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, p. 204.

[544]Enampor, le 27 novembre 2015.

Cette relation semble être répandue dans l'ensemble de l'aire mandingue.

Chez les Bambara[545], on rencontre le terme *nìmɔ́gɔ* 'l'époux (l'épouse) de sibling aîné d'ego; le sibling cadet de l'époux (l'épouse) d'ego'. Du point de vue morphologique, ce mot se découpe en *nǐ* 'donner des cadeaux' et *-mɔgɔ* 'personne'.

Chez les Malinké[546], le terme *nǐmɔ́ɔ* a une signification prototypique suivante: beau-frère ou belle sœur, partenaire matrimonial potentiel, ainsi que son sibling de sexe différent. Ce sont donc les femmes des frères aînés de l'ego ; les époux des sœurs aînées de l'ego, et aussi les siblings cadets de l'époux ou de l'épouse de l'ego. Il est important de noter qu'il s'agit ici de parents classificatoires. Le lévirat étant de coutume dans cette société, après le décès d'un homme, son épouse est transférée à son jeune frère (classificatoire), celui qui vient après lui en fonction de l'âge. Dans le cas où l'affinité ne se crée pas, la femme épouse le frère encore plus jeune. Dans le cas de mariage polygame du défunt, ses veuves sont partagées parmi ses frères (classificatoires) cadets. Chez les Malinké, il n'est pas possible que deux sœurs deviennent coépouses d'un même homme. C'est pour cela qu'un homme ne peut épouser une sœur cadette de sa femme qu'après le décès de celle-ci[547].

La situation est semblable chez les Dan, une population habitant à la frontière de la Côte-d'Ivoire, du Libéria et de la Guinée, dont la langue dan appartient au groupe mandé-sud[548]. Dans cette langue, il existe également un terme *nìmɔ́ɔ̀*, c'est un terme réciproque pour désigner tout d'abord la femme et le frère cadet de son époux et l'homme et la sœur cadette de son épouse. Ce sont, encore une fois, des potentiels partenaires matrimoniaux. Dans le sens plus large, ce terme peut indiquer, pour un ego féminin : un frère cadet de son époux ; le mari de sa sœur aînée ; le mari de la fille de son frère aîné ; le mari de sa fille ainsi que sa famille à lui ; le mari de la sœur cadette de son père ; le mari de la fille d'un frère aîné ou cadet de son père ; le mari de la fille de la sœur cadette de sa mère. Pour un ego

[545]Vydrine V.F. La terminologie de la parenté en bamana : structure d'un groupe lexical. *Mandenkan* N°22, 1991, pp. 71-99.

[546]Выдрин В.Ф., Диане М. Система терминов родства гвинейских манинка. *Антропологический форум* N°9, год, стр. 237-262. Vydrine V.F., Diané M. Système des termes de parenté des Malinké de Guinée. *Forum anthropologique* N°9, pp. 237-262.

[547]Выдрин В.Ф., Диане М. Система терминов родства гвинейских манинка. *Антропологический форум* N°9, год, стр. 237-262. Vydrine V.F., Diané M. Système des termes de parenté des Malinké de Guinée. *Forum anthropologique* N°9, pp. 259-260.

[548]Выдрин В.Ф. Терминология родства и свойства в дан-гуэта (Кот д'Ивуар). Ad hominem. Памяти Н. Гиренко. СПб., 2005. Vyrine V.F. La terminologie de la parenté et de l'affinité en dan-gweta (Côte d'Ivoire). Ad hominem. A la mémoire de N. Girenko. Saint-Pétersbours, 2006.

masculin, ce terme désigne la sœur cadette de son épouse ; le mari de sa fille et toute sa famille à lui ; le mari de la fille de son frère aîné ; le mari de sa sœur cadette ; le mari de la sœur cadette de son père ; le mari de la fille du frère aîné ou cadet de son père ; le mari de la fille de la sœur cadette de sa mère. Ainsi, d'après l'auteur, il s'agit des relations de « l'homme – récepteur immédiat de la femme » avec celui qui est responsable du mariage de cette femme[549].

Le même article cite l'existence du même radical désignant l'épouse du frère aîné et le frère cadet du mari en langues bambara, malinké, khassonka et soussou.

Chez les Soussou, il existe le terme *níímɔ́xɔ̀*, un terme réciproque qui désigne le « parent par alliance, partenaire potentiel de mariage ». Les relations à plaisanterie qui existent entre les *níímɔ́xɔ̀* s'appellent *níímɔ́xɔ̀ bèréé*. Le terme s'emploie non seulement pour l'homme et les jeunes sœurs de sa femme ou bien la femme et les jeunes frères de son mari. On peut utiliser ce mot pour appeler la petite amie de son frère aîné ou le petit ami de sa sœur aînée[550].

Dans les dictionnaires mandinka que nous avons à notre disposition à ce jour, ce terme ne semble pas être répertorié. Pourtant, nous avons découvert auprès des Diakhanké qui côtoient les Mandinka, dans le village de Marsassoum, que ces derniers emploient le mot *nimoo* qui désigne la relation à plaisanterie de la femme avec les jeunes frères de son mari, ainsi que celle d'un homme et l'épouse de son frère aîné. Il est intéressant de noter que les Mandinka reconnaissent pourtant le mot *nimoo.* Il nous est arrivé que les informateurs l'emploient dans le discours en français pour désigner les relations à plaisanterie, concernant surtout le cas des femmes et les jeunes frères de leur mari.

« Chez nous les Manding, si ton mari est mort, et le petit frère de ton mari veut t'épouser, oui, c'est normal. Nous les Manding, si ton mari est mort et tu as eu les enfants là-bas, tu ne peux pas quitter la maison. Tu restes. Le petit frère de ton mari, même père, même mère, c'est normal, il veut t'épouser. Ou même père – c'est normal. Ou même mère – c'est normal. Mais ce n'est pas possible pour le grand frère de ton mari de t'épouser, ça c'est pas

[549]Выдрин В.Ф. Терминология родства и свойства в дан-гуэта (Кот д'Ивуар). Ad hominem. Памяти Н. Гиренко. СПб., 2005. Vydrine V.F. La terminologie de la parenté et de l'affinité en dan-gweta (Côte d'Ivoire). Ad hominem. A la mémoire de N. Girenko. Saint-Pétersbours, 2006.

[550]Diané M., Vydrine V. Le système des termes de parenté soso : une étude ethnolinguistique, *Revue Horizons*, Vol. 10, Conakry, septembre 2012, p. 73-74.

normal. Ce qui est normal, c'est le petit frère de ton mari. Nous les Manding, jusqu'ici, et à Tamba, et à Koussanar, tous les Manding sont d'accord de ça ».

Elizabeth Beverly et Robert Whittemore[551] considèrent que cette relation entre les affins serait moins "formalisée" que les autres types de relations à plaisanterie (comme celles entre les clans, par exemple). Ils appellent cette relation *túluŋo.* En effet, ce mot provient du verbe 'jouer' ou 'plaisanter'. Notons par ailleurs que le dictionnaire mandinka-français de D. Creisseils ne donne pas pour ce mot une traduction spécifique pour les relations à plaisanterie, encore moins pour une relation spécifique entre les affins[552].

Du point de vue pratique, les taquineries dans le cadre de ce type de relation tournent le plus souvent autour des sujets de la vie de couple ou du domaine matrimonial[553]. Le jeune frère peut, par exemple, dire à l'épouse de son frère aîné qu'elle a épousé un homme pauvre, son mari ne lui ayant toujours pas acheté une voiture. La femme, à son tour, peut taquiner le jeune frère de son mari en se plaignant qu'on la maltraite dans la belle-famille, en ajoutant qu'elle en avait même perdu du poids[554].

Dans le cas des populations précédemment citées, l'analyse de ces relations à plaisanterie s'impose et découle de l'analyse des termes de parenté. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, le lévirat est permis dans ces sociétés. Il est donc possible qu'un homme récupère la femme de son frère aîné après le décès de ce dernier. La relation de plaisanterie qui s'établit alors est la relation entre les partenaires matrimoniaux possibles. Nous pouvons évidemment retrouver les traits semblables dans la relation entre les cousins croisés qui est tout aussi ambiguë : elle se situe entre la plaisanterie et un éventuel mariage des deux partenaires de cette relation. En plus, on voit clairement l'opposition avec la relation de *bitaŋyaa.* Rappelons-nous de la transformation de statut de l'oncle maternel qui, après le mariage des cousins croisés, n'est plus le confident de son neveu utérin, mais son beau-

[551]Beverly E.A., Whittemore R.D. Mandinka Children and the Geography of Well-Being. *Ethos*, Vol. 21, No. 3 (Sep., 1993), p. 264. http://www.jstor.org/stable/640550

[552]*Túluŋ* : (intr.) jouer, plaisanter, (+ la) ne pas prendre au sérieux ; (tr.) traiter comme son jouet ; jeu, danse

[553]D'après Jean-Louis Siran, chez les Vouté, une telle relation appelée *nya* peut en effet dépasser le registre des taquineries rituelles. « On se taquine, on rit, et les choses vont assez loin puisqu'en l'absence de son épouse (on se déplace beaucoup, je l'ai dit, en pays vouté) un homme peut user de la sœur cadette de celle-ci tant qu'elle n'est pas mariée sans que quiconque y trouve à redire. De la même manière, une femme peut partager la couche du jeune frère de son mari sans que son époux en titre puisse gravement s'en offenser. Certains même favorisent une telle relation ». Vois, en ce sens, Siran J.-L. Idéal du mariage et plaisanterie. *L'Homme*, N°180, 2006/4, p. 82.

[554]Entretiens avec D.F., F.J., 2016.

père à qui il doit de l'estime et de la distance respectueuse. Dans le cas de *nìmɔgɔya,* si on prend l'exemple de la position de la femme, nous voyons le contraste entre sa relation avec les frères aînés de son mari, qui se retrouvent dans la catégorie des « beaux-parents », avec lesquels le mariage n'est pas possible *a priori*, et ses frères cadets, qui peuvent, à terme, l'épouser, et avec lesquels elle échange des insultes et des moqueries.

Chez les Joola, le lévirat n'est pas un fait aussi fréquent que chez les Mandinka. Il peut intervenir, en effet, dans d'autres circonstances et pour d'autres objectifs. Dans le cas des Mandinka, il s'agit surtout de garder les enfants et les femmes du défunt dans son lignage à lui, mais aussi d'assurer à la femme son statut d'épouse. Chez les Joola, le lévirat qui survient du vivant du mari sert à remédier au problème de stérilité du couple[555]. Selon Paolo Palmeri, ayant travaillé à *Mof Evvi*, le lévirat serait bien possible chez cette population joola, pourtant il parle avec bien des précautions de son caractère obligatoire ou prescrit. Pour lui, cette procédure viserait surtout à entretenir les enfants du défunt[556]. Joanna Davidson[557] note que cette pratique (appelée par l'auteur *botunabu*) tend à disparaitre chez les Joola, mais avait bien existé avant en tant que moyen de protection sociale pour les membres de société particulièrement vulnérables que sont les veuves. L'analyse d'Olga Linares[558] permet, à notre avis, de comprendre de manière pertinente l'existence de lévirat chez ces populations. O.Linares propose de comparer les règles matrimoniales et les pratiques religieuses et symboliques des femmes Joola des trois villages : Sambujat situé dans la région d'Oussouye, Jipalom situé dans la région de Kadiamoutaye, dans le Foñi, et Fatiya situé dans la région de Kalounaye, toujours dans le Foñi. On apprend qu'à Sambujat où la religion traditionnelle reste fortement répandue et pratiquée, les mariages sont généralement monogames et exogames. Dans ce même village, les veuves préfèrent, de manière générale, rester célibataires et vivre auprès de leurs enfants. L'auteur note, par ailleurs, qu'un homme épouse la sœur de la femme de son frère, que dans la même concession on trouve souvent des femmes issues de la même

[555]Journet O. Un rituel de préservation de la descendance : le *kanyaalen* joola. *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*. Paris, L'Harmattan, 1991, p. 19-40 (22).

[556]Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1995, p. 243.

[557]Davidson J. Rice and Revolution. Agrarian Life and Global Food Policy on the Upper Guinea Cost. Knörr J., Kohl Ch. *The Upper Guinea Cost in Global Perspective*. New York, Berghahn, 2016, p. 178.

[558]Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, pp. 472-490. http://www.jstor.org/stable/485950

fratrie ou même famille intégrées comme épouses. A Jipalom, un tiers des familles est polygame. Les mariages sont exogames à plusieurs niveaux. Les mariages avec les parents utérins sont interdits, ainsi que les mariages à l'intérieur de son quartier ou avec les personnes portant le même nom de famille. Il est bien possible que la personne ne se remarie pas après le décès de son conjoint. A Fatiya, seulement 50% d'hommes n'ont qu'une seule épouse. Plusieurs en ont deux, tandis que le chef du village en a cinq. Les mariages entre les cousins croisés sont considérés comme préférentiels. Du point de vue géographique, la majorité des épouses viennent d'ailleurs, c'est-à-dire, d'autres villages environnants ou même lointains. L'auteur met en évidence le fait que parmi les trois villages étudiés, l'influence mandingue a été progressivement plus présente à Jipalom, et en plus forte mesure, à Fatiya. Plusieurs traits caractéristiques de l'organisation sociale décrits par O. Linares témoignent, en effet, de cette « mandinguisation » : ici, c'est les femmes qui assurent, à elles seules, tout le cycle de culture de riz ; l'implication de l'islam au détriment des sanctuaires joola ; enfin, les règles matrimoniales. Même si ce n'est pas expressément spécifié par l'auteur, nous pouvons supposer que, dans le cas de Fatiya, le traitement des veuves devrait s'effectuer aussi de la manière mandinka, le lévirat devant assurer la sécurité sociale de la femme et ses enfants après le décès du mari.

Ainsi le lévirat chez les Joola n'occupe qu'une place marginale, n'étant pas un trait significatif de leur organisation sociale. Comme nous l'avons vu, cette coutume serait le fruit de l'influence des Mandinka, sinon, aurait tendance à disparaître. La pression sociale vis-à-vis de la solitude ou la vie célibataire est beaucoup plus forte chez les Mandinka. Même les femmes ménopausées, relevant de la catégorie des *mùsukeebaa* (femmes âgées), ont l'obligation d'être mariées. Inge Wittrup note à ce propos : « According to Islam, a woman cannot be buried without having a husband, who can guarantee for her religious devotion »[559]. Cette nécessité d'avoir un statut de femme mariée à la fin de la vie pousse la femme âgée à avoir recours aux astuces pour arranger cette situation délicate. Dans le cas où elle n'arrive pas à trouver un mari, elle peut se marier avec un enfant, ce qui lui offre le statut recherché. Contrairement à la coutume, dans ce type de situations c'est la femme âgée qui est à l'origine des démarches concernant la recherche du mari, c'est elle qui

[559]Wittrup I. Me and My Husband's Wife: An Analysis of Polygyny among Mandinka in the Gambia. *Folk* N°32, 1990, p. 122.

« demande la main »[560]. A la différence des femmes mandinka, les femmes joola ont le choix de ne pas se remarier et de rester auprès de leurs enfants.

De ce point de vue, la relation à plaisanterie entre la femme et les jeunes frères de son mari serait propre aux Mandinka et non pas aux Joola. En effet, en absence de lévirat chez cette population, d'autres caractéristiques de l'organisation sociale et familiale joola ne peuvent pas expliquer la raison d'exister de ce type de relation à plaisanterie chez cette population. Chez les Joola, les taquineries entre ce type d'affins ne sont pas interdites, elles sont tout à fait possibles et même fréquentes. Pourtant, à la différence des Mandinka, nous ne pouvons pas parler, dans le cas des Joola, des relations à plaisanterie à proprement parler : il ne s'agit pas d'un fait social institutionnalisé, ayant pour base une relation sociale qui serait sa source, sa raison et son explication. Il s'agit plutôt d'une relation d'affinité possible et permise qui s'accompagne de plaisanteries communes qui font partie de la vie quotidienne.

Nous venons de découvrir que les relations à plaisanterie peuvent lier différents membres de famille, tant chez les Joola que chez les Mandinka.

Tout d'abord, on constate que la terminologie de parenté des deux populations comporte des différences considérables. Il s'agit non seulement de différences d'ordre linguistique, mais surtout d'ordre structurel et fonctionnel.

Les relations à plaisanterie qui interviennent au sein du tissu familial, ont leurs traits caractéristiques. Tout d'abord, il est évident que ces relations répondent aux configurations familiales spécifiques.

Avant tout, les relations à plaisanterie se forment là où il existe une relation ambigüe, controversée, susceptible d'être complètement modifiée ou renversée. La relation se transforme suite à un changement de statut, qui entraîne non seulement le changement des rôles sociaux des protagonistes, mais aussi un changement de comportement attendu et prescrit. La relation à plaisanterie s'introduit donc dans ce processus de transformation. Elle se crée là où il y a un nœud, un lieu de changement – elle sert à préparer cette transformation, elle l'annonce. Plus concrètement, la relation à plaisanterie prépare un

[560]Wittrup I. Me and My Husband's Wife: An Analysis of Polygyny among Mandinka in the Gambia. *Folk* N°32, 1990, p. 138.

mariage. Les cousins croisés, ainsi que la belle-sœur et le beau-frère qui se taquinent, peuvent, à terme, devenir époux. L'oncle maternel, à son tour, devient beau-père, dans le cas des Mandinka, ce qui lui procure du respect et de la distance relationnelle que cette position implique.

Ces relations à plaisanterie s'instaurent aussi bien entre les personnes de la même génération (les cousins croisés ; la femme et le jeune frère de son mari) qu'entre les personnes des générations adjacentes (oncle maternel et neveu utérin), ou encore les personnes des générations alternées (grands-parents et petits-enfants).

Comme nous l'avons vu précédemment, les origines des relations à plaisanterie entre les clans ou les noms de famille sont racontées sous la forme d'une histoire, d'une légende réunissant un nombre de traits caractéristiques qu'on reconnait d'histoire en histoire. Ce n'est pas le cas des relations à plaisanterie entre les membres de la famille : ici, le motif de leur apparition ou de leur établissement découle directement des particularités de l'organisation sociale, des relations sociales et des rôles sociaux prescrits pour chaque position dans le canevas familial. La violation des règles des relations à plaisanterie est réprimée, dans le cas des clans, par des maladies graves. Chez les Bandial, c'est l'infertilité qui est le prix à payer en cas de non-respect du fonctionnement de l'avunculat.

La relation avunculaire se distingue très nettement par les modalités de son expression. Cela comprend notamment le comportement libre et « tout permis » du neveu dans la maison de son oncle maternel, mais aussi le vol symbolique du bétail et des biens. En outre, le neveu et l'oncle maternel ont plusieurs tâches cérémonielles mutuelles à accomplir l'un vis-à-vis de l'autre.

Pour les autres cas, ce type de relations à plaisanterie devient visible surtout grâce aux insultes rituelles dont s'échangent les deux membres de famille concernés. Ces taquineries ont un répertoire de sujets très précis et sont généralement liées aux thématiques matrimoniales, de vie familiale, ou bien sexuelles. Chez les Mandinka, l'aspect symbolique est également présent : les cousins croisés sont chargés de tâches précises lors des cérémonies : puiser de l'eau, faire la cuisine, balayer la cour (filles), aller chercher du bois pour la cuisine (garçons).

De manière générale, si on compare les relations à plaisanterie au niveau familial chez les Mandinka et chez les Joola, on découvre tout d'abord un point très important de

proximité : relation à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants (classificatoires, dans les deux cas). Il est d'autant plus intéressant de voir un pareil lien exister dans les deux sociétés où la vieillesse, les relations économiques entre les générations sont vécues de manière très différente.

En ce qui concerne la relation avunculaire et celle des cousins croisés, tout nous amène à les analyser de manière inverse. Chez les Joola, la relation avunculaire nait du fait de la place très spécifique de l'individu par rapport à sa famille maternelle. A ce niveau-là, les problématiques symboliques, économiques, concernent notamment la transmission de terres agricoles. Ainsi, le rapport aux cousins croisés, par exemple, doit être vu sous le prisme du rôle que joue la famille maternelle.

En ce qui concerne les relations à plaisanterie qui préparent le lévirat, nous constatons que la relation à plaisanterie s'instaure là où ceci est nécessaire. De nombreux exemples montrent que les règles matrimoniales chez les Joola diffèrent de celles des Mandinka. Le degré de l'imposition du lévirat par la société varie – du « possible » au « souhaitable » et même « prescrit ». Dans ces conditions-là, la relation à plaisanterie existerait plutôt là où le lévirat serait de coutume.

La question qui s'impose à ce propos, qui est beaucoup moins actuelle dans l'analyse des relations à plaisanterie entre les clans, est la suivante : comment distinguer les relations d'affinité entre les différents membres de famille des relations à plaisanterie en tant que fait social ? En s'impliquant dans la vie quotidienne des familles, on se rend compte que « ça plaisante », que dans les tracas de la vie de tous les jours on s'autorise à échanger quelques taquineries en famille et en dehors. On se donne des surnoms, on remarque des traits caractéristiques des autres, on fait la satire des situations et des personnes. Cette affinité peut être rapprochée, certes, des relations à plaisanterie car à travers cette expression de l'humour s'exprime, de cette manière, quelque chose qui est propre à chaque société.

L'humour, bien qu'il ait ces propres règles de fonctionnement, de sujets et d'objets, bien qu'il ne soit pas universel, il a une caractéristique indéniable : sa spontanéité, mais aussi sa relativité. L'humour se crée sur le coup.

Les relations à plaisanterie, au contraire, ont une base, une histoire, une origine, une raison. Elles portent un caractère quasi-obligatoire : on attend de moi que je vole des poulets chez

mon oncle maternel ; on attend de moi que j'imite des relations conjugales dans mes conversations avec ma grand-mère. Le répertoire des taquineries correspondant à chaque cas de figure, à chaque couple de partenaires des relations à plaisanterie qui est bien délimité.

Si on revient à l'analyse de Pierre Smith[561], c'est le fait d'assumer son rôle à fond, la corrélation entre l'obligé et le consenti, le caractère de complémentarité qui est au fondement de ces relations. Si les insultes rituelles servent à renoncer à une partie de soi dans l'autre, elles s'inscrivent dans la logique de réciprocité, de dons et de contre-dons qui maintiennent les liens établis et les reproduisent dans la continuité de leur fonction sociale.

[561]Smith P. Principes de la personne et catégories sociales. *La notion de la personne en Afrique Noire*. Paris, Editions du CNRS, 1973, pp. 467-490.

Chapitre 6 : Les relations à plaisanterie et le rapport au territoire

Nous avons découvert que les relations à plaisanterie peuvent s'établir entre les personnes, comme, par exemple, entre certains membres de famille, mais aussi entre les groupes, notamment, chez les Mandinka, les clans. Les relations à plaisanterie s'instaurent entre d'autres types d'identité de groupe. Il s'agira donc dans ce chapitre des communautés territoriales liées par des relations à plaisanterie : pays, villages, quartiers.

Pour comprendre ce type de relations à plaisanterie, il est nécessaire avant tout de découvrir comment se crée une communauté villageoise, une communauté de quartier. Les raisons d'existence de ces groupes sont avant tout géographiques ou de proximité. Nous allons essayer de comprendre si les liens familiaux interviennent également à ce niveau-là, quel est le degré de corrélation entre la famille et la corésidence. En plus, les activités agricoles sont-elles susceptibles de contribuer à la formation de cette identité qui réunit les personnes faisant partie du même village ou du même quartier ? Enfin, que se passe-t-il en cas de migrations : le rattachement à un village précis évolue-t-il en fonction des déplacements de la personne, ou bien reste-t-il intact et constant ?

Ce premier niveau à caractère « démographique » peut se suivre par une analyse du monde symbolique qui participe au rattachement de la personne à un territoire précis. Les différents étapes de la vie de la personne, tels que la naissance, ou bien l'initiation, mais aussi tous les aspects de la vie quotidienne traités par différentes instances, sont marqués par des rites qui mettent en valeur l'appartenance de la personne à un territoire, que ce soit l'appartenance physique ou symbolique.

Ce type de relations à plaisanterie a ses propres particularités de fonctionnement. Nous allons analyser à quelles occasions ce lien s'actualise et par quels moyens il est exprimé.

Enfin, nous allons comprendre que ce type de relation à plaisanterie découle du rapport au territoire, à la terre, celle qui est peuplée et exploitée par des hommes, mais aussi celle qui est structurée par des puissances invisibles. Ce rapport au territoire étant primordial et faisant partie de l'identité de la personne, il s'exprime, entre autres, dans les relations à plaisanterie entre les régions, villages ou quartiers.

1. Le territoire et ses habitants

Le rapport entre l'homme et la terre intervient pleinement dans la vie des deux populations étudiées. Au moment de la première conversation, on demande systématiquement à son interlocuteur son nom et son prénom, mais aussi le village dont il est originaire. Pour les Mandinka, c'est surtout le nom qui est l'indicateur clé qui permet de situer rapidement son vis-à-vis dans la hiérarchie sociale. Pour les Joola, cet indicateur clé est le village d'origine de son interlocuteur.

Paul Diedhiou consacre à ce sujet quelques pages de son ouvrage. L'identité qui se retrouve dans les salutations n'est pas vraiment l'identité liée au nom de famille, mais celle du village, du quartier, de la concession. Il ne s'agit pas ici de village en tant que cadre géographique, mais quelque chose de plus profond qui fait indéniablement partie de l'identité de la personne, et qui peut, souvent, être plus révélateur que le nom de famille ou la filiation[562]. « Même si tu rencontres quelqu'un, après les salutations, il te demande : tu es de quel village ? - Je suis de Diégoune. – Tu es de quel quartier ? – Si tu connais les quartiers, tu dis, par exemple, que tu es de Colomba. – Colomba ? Quelle famille ? – Tu dis : Badjikounda »[563]. Notons, par ailleurs que l'auteur de ces paroles est lui-même installé à Dakar, tandis que la grande partie de sa famille élargie habite à Bignona. Pourtant, ce lien symbolique avec son village d'origine continue toujours de marquer son identité et la représentation de soi-même.

Markus Rudolf[564], en parlant de l'identité casamançaise, souligne également l'importance de l'origine géographique, villageoise, dans la région. Dans le nord du Sénégal, c'est le fait d'être originaire de la Casamance qui primerait sur d'autres labels identitaires. C'est par ce déterminant qu'on cherche à être identifié ; c'est le cas d'un des informateurs de l'auteur qui, portant un nom de famille à consonance « Nordiste » (plutôt propre aux régions se situant plus au nord de la Casamance), est amené à revendiquer constamment son identité casamançaise. Notons par ailleurs que ce schéma n'est pas propre aux Joola. Il nous est arrivé, en effet, d'entendre nos informateurs raisonner en termes de « villages » et

[562] Diédhiou P. *L'identité jóola en question*. Paris, Karthala, 2011, pp. 61-64.

[563] Entretien avec M.B. Dakar, décembre 2010.

[564] Rudolf M. Identity Beyond ID: Diaspora within the Nation in Knörr J., Kohl Ch. The Upper Guinea Coast in Global Perspective, Berghahn Books, 2016. http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kk66c1.9

« royaumes » : on dit « Enampor » ou « Séléky » à la petite échelle, mais « *Mof évvi* » ou « Oussouye » pour distinguer les entités de taille plus importante. De la même manière, les habitants de Samakoung se réfèrent à Pakao, pour présenter un fait caractéristique (on dit : « ici, à Pakao…», et non pas « ici, à Samakoung…»). Pourtant, à Marsassoum, le renvoi à la province historique est plutôt rare. Les informateurs l'expliquent par le fait que ce village se trouve au croisement des routes importantes et a toujours été un centre de migrations, de commerce, etc.

Markus Rudolf nous fournit le premier élément d'analyse : ce fort rattachement à son village d'origine serait lié au fait qu'on y retourne régulièrement pour participer aux rituels importants, notamment l'initiation, ou autres célébrations liées aux différentes périodes de la vie humaine.

Pour aborder la question de la notion du territoire chez les Joola, il est nécessaire de comprendre que les terres appartiennent au Dieu créateur, *Emitey*, maître du ciel, de la pluie et du temps, mais sont gérées par les instances réparties sur le territoire. Les responsables de culte sont intermédiaires entre les instances et les habitants du village. L'appropriation des terres peut se faire directement ou bien peut nécessiter l'intervention du responsable de culte et des instances[565]. La question de la terre est d'autant plus cruciale, dans ce milieu, puisque la plupart d'activités économiques, sociales et symboliques s'articulent autour de la production rizicole. Comme dans d'autres sociétés vivant de l'agriculture, tous les domaines de la vie sont soumises aux besoins de l'agriculture. « Avec la riziculture, nous abordons le sens même du paysannat diola. Organisation domestique, répartition des tâches, modification du paysage, régime alimentaire, vie juridique, situation de l'homme dans le groupe, tout cela semble dépendre directement de la culture du riz »[566].

Olga Linares construit son analyse des sociétés joola au prisme de changements qui interviennent dans le domaine des travaux agricoles, mais aussi dans la vie symbolique qui

[565] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. IFAN-Dakar, 1958, p. 274-275.

[566] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. IFAN-Dakar, 1958, p. 108.

intervient également à tous les niveaux de la vie quotidienne de ces populations, suite aux effets de la « mandinguisation » et le développement de l'Islam dans la sous-région[567].

Chez les Mandinka du Pakao, comme le note Matt Schaffer[568], on ne trouve pas de mythe d'origine du pays. Dans la pensée locale, le Pakao a toujours existé. La réponse donnée à M. Schaffer concernant les origines de la province, était la suivante : « *Bakao bada bada* » - « Pakao pour toujours et à jamais »[569]. «Pakao est éternel ». La fondation du village est, au contraire, un moment crucial.

Le moment de la fondation du village ainsi que la figure du fondateur prédéterminent l'histoire des relations sociales, de la structure sociale même (telle qu'elle est déclarée par les habitants) au niveau du village. Le schéma général de la fondation du village nous a été expliqué ainsi[570].

Pakao sàatee, mòo kíliŋ ò lé kà táa sàatee lòo […].	Le village à Pakao est fondé par une personne.
Ĩte míŋ yé sàatee lòo fóloo-fóloo, íte lé mú àlkaaloo.	Toi qui as fondé le village tout au début, c'est toi qui es le chef de village.
Deuxièmu, níŋ à nàata, níŋ y'à tàra kàranta, í y'à ké àlmaamu tí.	Le deuxième qui est arrivé, s'il a fait les études, il devient imam.
Troisième mòo nàata sàbanjaŋ, niŋ ò nàata, í ka i ko ń bé táa kíli tèe mànsa téema.	La troisième personne qui arrive, elle va en parler avec le chef.
Í y'à fó notabulu.	On l'appelle notable.
Níŋ fùlanjaŋ, ee, náanijaŋ fánaŋ nàata kótekeí b'à fóla kó notabulu.	Si un deuxième, eh, quatrième arrive, on l'appelle aussi notable.
À tóo lú bée bé tàra lá níŋ mànsa kilaro kùnna. Àlkaaloo.	Tous les autres sont confirmés par le chef. Le chef du village.
Bàri níŋ mòo ò mòo nàata, à bé sìi lá sàatee tó, í bé àlkaaloo lé ñìnkaa lá: "ń làfita ń bé sìi lá jàŋ".	Parce que si quelqu'un arrive pour s'installer dans le village, il demande au chef du village: « je veux vivre ici ».
Àlkaaloo yé àlmaamoo kíli.	Le chef du village appelle l'imam.
À kó: "háa, án lúntaŋ sòto, à nàata k'à bé sìi lá án ná sàatee tó.	Il dit : « Oui, on a un étranger, il est arrivé pour vivre dans notre village ».
À yé mòo sàbanjaŋ kíli, ì míŋ kéta	Il appelle la troisième personne, celui qui est

[567] Linares O. *Power, Prayer and Production: the Jola of Casamance, Senegal.* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[568] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p.68.

[569] Rappelons-nous, à ce propos, des paroles des détenteurs d'autels kujamaat enregistrés par Odile Journet-Diallo : « Esana a toujours existé et existera toujours ». Voir Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 53.

[570] Entretien avec A.D. (extraits), Samakoung, octobre 2007. Transcription et traduction en russe par Darya Ogorodnkova et Sériné Kocharyan.

notabulu.	notable.
À k'à yé: "háa, lúntaŋ sòto, à k'à bé sìi lá án ná sàatee tó.	Il lui dit : « Oui, il y a un étranger qui veut s'installer dans notre village ».
Níŋ à sìita jèe, àlkaaloo, à yé kánkaŋ, ee, kòrdaa díi à lá, à yé kánkaŋ díi à lá, à yé kúnkoo díi à lá, à yé táa fàro tó, à yé fàro díi à lá.	S'il s'y installe, le chef de village lui donne un potager, eh, il lui donne une concession, il lui donne un potage, il lui donne un champ d'arachide et de mil, il lui donne une rizière.
Pakao kà sàatee lòo tèŋ né.	C'est comme ça qu'un village est fondé dans le Pakao.
Bàri jàŋ, Senegal Pakao, bànko, à búka wáafi, bànko búka wáafi jàŋ dé!	Ici, au Sénégal, à Pakao, la terre ne se vend pas, la terre ne se vend pas du tout !
Fóloo à búka wáafi.	Avant, elle ne se vendait pas.
Níŋ í làfita í bé toolo ké lá, sàatee, àlkaaloo kó í ko saa í sìi jàŋ ta dóroŋ, í yé toolo ké jèe, bànaano, mango, ñàmboo, lèemunu, féŋ-ò-feŋ dóroŋ.	Si tu veux aménager le village, le chef de village dit : « Puisque tu habites ici, tu aménages le village, tu plantes les bananes, les mangues, les citrons, tout ce que tu veux ».
Íte làfita í b'à toolo ké lá, ò problem té jèe.	Si tu veux, fais l'aménagement, il n'y a pas de problèmes.
Yoo! À múluŋ Pakao kà sàatee lòo tèŋ né, fó sàate à táa à yé wàra.	Oui, parce que à Pakao, c'est comme ça qu'on construit un village.

Ainsi nous pouvons reconstruire l'historique de la fondation d'un village mandinka de Pakao que nous pourrons confronter aux récits d'origine présentés ci-dessous. Le village est toujours fondé par une personne, c'est ce fondateur mythique qui sert de repère, tant pour la généalogie historique que pour la légitimation du pouvoir du chef et de l'imam et son appartenance à une telle ou telle autre famille précise. Un autre point très important pour les Mandinka : la terre ne se vend pas. Il est, en principe, assez facile de s'installer dans le village étant étranger. Dans la mesure où les autorités sont d'accord, on peut s'installer dans le village, recevoir des terres pour construire les habitations et pour cultiver. Pourtant, il revient au chef du village d'attribuer et distribuer les terres qui ne se vendent pas. Même si, en mandinka, son nom ne l'indique pas, le chef du village n'est pas qu'un administrateur, mais un véritable chef des terres.

Nous nous arrêterons ici pour mettre en relief la distinction de deux figures : celle du chef et celle du maître de la terre, que l'on retrouve dans les sociétés voltaïques, et qui étaient connues dans l'aire mandé, notamment chez les Bambara. Ainsi on distinguait historiquement chez ces derniers deux personnages : *dùgukolotigi* (maître de la terre) et *dùgutigi* (chef du village). La fondation du village se faisait après la conclusion d'un pacte entre le fondateur et le génie responsable du territoire. Souvent, le fondateur du village est

représenté comme un chasseur, car, étant habilité à circuler entre le monde de la brousse et celui du village, il est en mesure de mettre en place un pacte avec le monde invisible. Dans certains récits de fondation de village, le génie-maître de la terre est une femme, et l'alliance faite entre elle et le chasseur est le mariage[571]. Le maître de la terre était chargé ainsi des rapports avec le génie de la terre et avec les ancêtres, notamment des rites faits dans ce cadre-là. Quant au chef du village, son rôle consistait en gestion politique de la vie du village, mais, en ce qui concerne la distribution des terres, il pouvait être amené à consulter le maître de la terre. L'islamisation d'une part, et les interactions avec l'administration coloniale de l'autre, ont modifié ce système traditionnel de double pouvoir[572].

La question de l'articulation des statuts du « chef » et du celui de « maître de terre » a été traitée de manière pertinente sur le matériel des sociétés voltaïques. Ainsi, l'étude de la société du royaume de Yatenga (Burkina-Faso) par Michel Izard[573] donne l'exemple du fonctionnement complémentaire d'un système politico-religieux pareil. La division se fait de la manière suivante : les « gens de terre » sont les autochtones du pays, tandis que les « gens du pouvoir » sont les conquérants. Ce système est notamment actualisé lors des rituels annuels. Un développement minutieux fourni par l'auteur permet de dresser le schéma suivant : la dualité chefs / prêtres, où ces derniers sont « maîtres de la terre » faisant partie des autochtones. Les maîtres de la terre sont responsables du territoire en soi, des habitants de ce territoire, des phénomènes atmosphériques, des morts. C'est eux qui interviennent pour faire venir la pluie, mais aussi en cas de nécessité de gérer ou bien apaiser les relations avec le monde invisible. Enfin, c'est les maîtres de la terre qui donnent de la légitimité au pouvoir du chef. La division « administrative » des espaces sous autorité des chefs ne correspond toujours pas à ceux sous autorité des maîtres de la terre.

[571] Voir, Jeay A.-M., Nous et Vous =Nous. Entre hommes et dieux en Afrique de l'Ouest, Laurence M.-F. (ed.), *Entre hommes et dieux : le convive, le héros, le prophète*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp. 181-195.

[572] Voir, pour des exemples, Camara B., *Evolution des systèmes fonciers au Mali. Cas du bassin cotonnier de Mali-Sud*, Dakar, CODESRIA, 2015, pp. 107-114, consulté en ligne : https://books.google.fr/books/about/Evolution_des_systemes_fonciers_au_Mali.html?id=kPgxDwAAQBAJ&redir_esc=y.

[573] Izard M. *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume de Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press / Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1985, pp. 14-26.

Dans le cas des Kasena du Burkina Faso[574], on retrouve également ces deux figures à la fois opposées et complémentaires : chef exerçant les fonctions politiques et maître de la terre responsable du culte. Chez les Kasena, tout ce qui relève de la terre est le domaine de l'autorité du maître de la terre, en particulier dans le domaine religieux. Même s'il est possible pour le chef, sous certaines conditions, d'intervenir au niveau de la pluie, son niveau d'intervention sera inférieur à celui du maître de la terre. C'est le maître de la terre qui attribue une place aux nouveaux venus, il est chargé du partage de la terre, mais aussi rend justice s'il y a un délit dans son domaine d'intervention.

Ainsi, cette distinction représentée aujourd'hui chez les Bambara par la figure du chef de village *dùgutigi*, n'existe pas non plus chez les Mandinka. Le chef *àlkaali* est donc considéré comme descendant du fondateur.

Quand le fondateur a bien défini l'endroit pour le futur village à fonder, il doit consulter un marabout qui fait une divination et lui délivre une amulette que le futur chef de village doit enterrer dans cet endroit.

L'histoire du village est souvent représentée comme l'histoire des migrations. Pour le Pakao, les habitants tracent leurs origines aux anciens royaumes mandinka : le Baddibu, le Wuli, le Jarra et le Niani ; soit aux royaumes du Kaabu, du Sine Saloum ou bien l'empire du Mali, ou encore aux centres locaux, tel est le village Karantaba considéré comme un grand centre religieux.

Matt Schaffer[575] résume les traits caractéristiques des récits d'origines des villages mandinka de Pakao. Le fondateur du village ne choisit pas l'endroit de la fondation du village par hasard : il est guidé par Dieu. Souvent, dans ces récits on trouve l'histoire d'un arbre sacré : « In Dar Silame the founder's tree is a large *lenko* [Afzelia africana]. The myth recounts how Karimou Siaka Dramé, a hunter from Karantaba, slept under the tree when he dreamed of building a village nearby. In Mankono Ba the founder, Mama Toumane Sagnan, cured his male slave of snakebite with bark from the *katirao* [Schrebera arborea] tree. Villagers in Mankono claim that the modern *katirao* sprouted from the root of the original. The location of the tree is a secret kept from other villagers. Mankoto Ba

[574]Voir, Liberski-Bagnoud D., *Les dieux du territoire: Penser autrement la généalogie*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2002, pp. 25-27, 88-134, consulté en ligne.

[575] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p.69.

Camera, the founder of Soumboundou, was buried near the large *sito* [Adansonia digitata] tree that he planted. The village of Karantaba takes its name from the *tabo* [Cola cordifolia] tree where the founder, Fodé Heraba Dramé, read the Koran with his followers »[576].

Ainsi la figure du fondateur du village se trouve au centre du récit d'origine du village. Cette figure est d'autant plus importante puisque c'est vers elle qu'on remonte l'origine du lignage auquel appartiendraient, selon la tradition, tous les chefs du village. C'est ainsi que nos informateurs expriment l'attribution du pouvoir politique et religieux à Pakao[577].

Àlkaaloo... àlkaaloo, àlmaamoo.	Le chef du village…Le chef du village, l'imam.
Àlkaaloo... wò ñìŋ sàatee, àlkaaloo wò lé mú Saajo tí.	Le chef du village…Dans ce village, le chef c'est Saajo.
Hàa. Àlmaamoo wò lé mú Darame tí.	Oui. L'imam c'est Darame.
Darame, wòlù bé sáli dóroŋ kéelá, sáli dóroŋ, Allahu akbar.	Les Darame, ils ne font que la prière, que la prière, « Dieu est grand ».
Saajo, hàa, Saajo, wò lé bé àlkaaloo tí.	Saajo, oui, Saajo est le chef du village.
Àlkaalo míŋ mú àlkaalo tí, Sumaila, Sumaila Saajo, wò lé mú àlkaaloo tí, hàa.	Le chef, celui qui est le chef du village, c'est Soumaïla, Soumaïla Saajo, c'est lui qui est le chef, oui.
Jàŋ, níŋ à kéeta alkaaloo tí, Sengor fàamaa, níŋ à kéeta àlkaaloo tí, Sengor, à bé kéelá àlkaaloo tí, ñìŋ, à bé kéelá àlkaaloo tí.	Ici, s'il devient chef, le père de Senghor, s'il devient chef, alors Senghor va devenir chef, et celui-ci [en montrant le fils de Senghor], il sera chef.
À bé kéelá ñìŋ faamiyo, faamiyo, faamiyo dóroŋ.	Cela n'arrive que dans cette famille.
Saajo dóroŋ, wò bé kéelá àlkaaloo tí.	Seulement les Saajo deviennent chefs du village.
Hàa. Wò dóroŋ.	Oui, seulement eux.
Jàŋ, níŋ Saajokundaa sìita àlkaaloo, àlkaaloo dóroŋ Saajo dóroŋ.	Ici, si la famille Saajo est arrivée au pouvoir, les chefs sont que les Saajo.
Wòlù bé kéelá àlkaaloo tí.	Ils deviennent chefs.
Àlkaaloo fàamaa, à dínkee, à mamarennù, à bée bé kéelá àlkaaloo tí fó fó.	Le père du chef de village, son fils, ses petits-enfants, tous deviennent chefs du village.
À kòto, níŋ à té tigi, à dóomaa, n'à té tigi, à dóomaa, n'à té tigi, à dóomaa, wò dóroŋ né mú.	Son frère ainé, sinon son jeune frère, ou bien son jeune frère à lui, seulement comme ça.
À dínkee fólo, wò lé bé kéelá àlkaaloo tí.	Son premier fils devient chef du village.
Wò dínkee fùlanjaŋ, à bé kéelá.	Son deuxième fils devient…

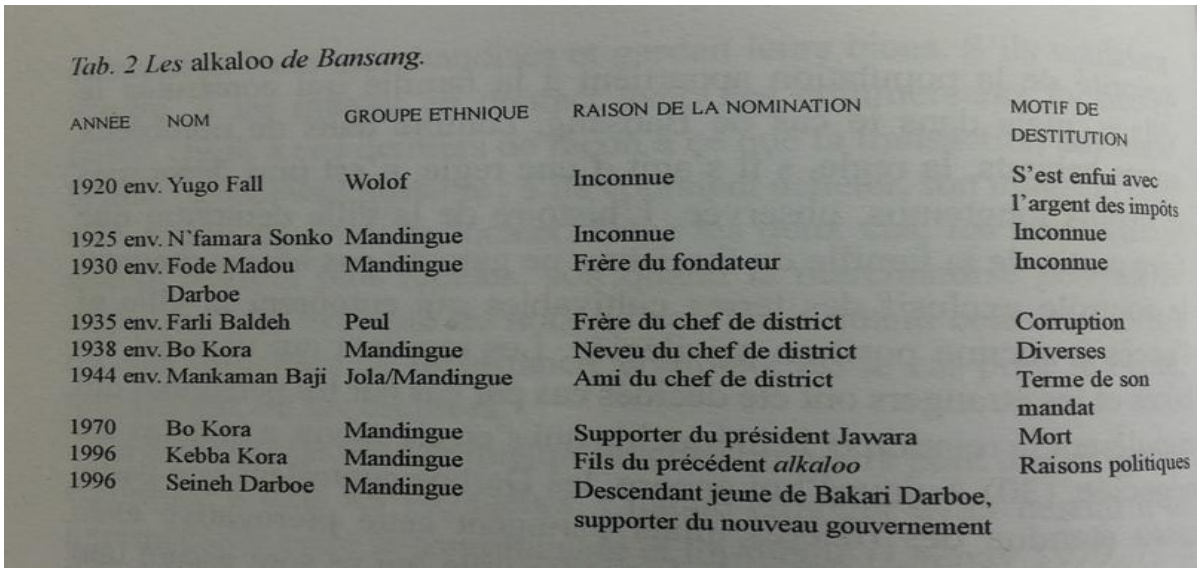
[576] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p.69.

[577] Entretien avec Y.D., 22.10.2007, Samakoung

Níŋ wò tigi, à dóomaa, wò lé bé kéelá àlkaaloo tí. Níŋ à bànta, Saajo, à díŋolù, wò lù bé kéelá àlkaaloo tí, fólo, wò bé kéelá àlkaaloo tí, fùlanjaŋ, wò bé kéelá àlkaaloo tí, sàbanjaŋ, wò lé bé kéelá àlkaaloo tí fó wò fánaŋ yé bàŋ.	Si lui, son frère cadet devient chef du village, s'il décède, Saajo, ce sont ses enfants qui deviennent chefs, le premier enfant devient chef, le deuxième devient chef, le troisième, jusqu'à ce qu'ils meurent aussi.
Ànínŋ mamaren nù fánaŋ, wò fánaŋ, wò fólo àlkaaloo, fùlanjaŋ àlkaaloo.	Et les petits-enfants aussi, le premier est chef, le deuxième est chef.
Í y'à mòyi? Yóo.	Tu as compris ? Bien.
Jattakundaa, Biyayekundaa, Biyaye, wò lé mú àlkaaloo tí.	A Diattakounda, c'est la famille Biaye, les Biaye sont les chefs de village.
Àlmaamoo – Siisee.	Et les imams - les Siisee.
Biyaye, bainunkoo lé.	Les Biaye, ce sont des Baïnounk.
Nùmoo wála jàloo, à bé kéelá àlkaaloo tí?	Les forgerons et les griots, peuvent-ils devenir chef de village ?
Hàa. Níŋ à yé sàatee sòto jàŋ.	Oui. S'ils ont fondé un village ici.
Komi ì yé sàatee sòto. Komi ì bóto jàŋ, ì tàata à lòo jàŋ né wúloo kóno, Sansamba ànínŋ Samakuŋ téema, mín k'à sìgi, n'ì bé ké jàloo tí, ì b'à fóo lá àlkaalo.	S'ils ont fondé un village, s'ils sont partis d'ici et ont construit un village ici, dans la brousse, entre Sansamba et Samakoung. Celui qui l'a fondé, même si c'est un griot, on l'appelle chef du village.
Komi níŋ íte nàata, í táata fó jàŋ né, í lá sàatee lòo… ì b'à fóo lá àlkaalo.	Comme si tu es arrivée jusqu'ici, tu as fondé ton village, on va t'appeler chef du village.
Kàabiila míŋ yé sàatee lòo, wò lé mú àlkaaloo tí.	Le lignage qui a fondé le village devient celui des chefs.
Kàabiiloo míŋ nàata, à mùnta kàabiiloo Daafeekundaa, wò lé mú àlkaaloo tí.	La famille qui est arrivée, que ce soit la famille Daafee, ils sont les chefs du village.
Darame nàata, à fánaŋ sìi, àte bé kée lé àlmaamoo tí.	Les Darame sont arrivés, ils se sont installés, ils deviennent imams.
Fùlanjaŋ míŋ nàata wò bé kée àlmaamoo tí.	Ceux qui arrivent les deuxièmes deviennent imams.
Voila, í y'à mòyi.	Voilà, tu as compris.
Koliŋ, àlkaaloo Maanee, àlmaamoo Daaboo, wò lé mú àlmaamoo tí Koliŋ.	A Koling, les chefs de village sont les Maanee, les imams sont les Daaboo, c'est eux qui sont imams à Koling.
Sansamba àlkaaloo Thiam, àlmaamoolù Daaboo.	A Sansamba, les chefs sont les Thiam, les imams les Daaboo.
Karantaba, àlkaaloo Jite, àlmaamoo Samate […].	A Karantaba, les chefs sont les Jitté, les imams sont les Samaté.

Dans les différents villages, on connait un clan qui produit les chefs et les imams. Ce schéma énoncé par les habitants de Samakoung peut être confronté à d'autres sources à notre disposition. Matt Schaffer note que les gens de caste ne peuvent assurer la fonction du chef de village que dans les villages où la majorité de la population est aussi de caste.

Ce n'est pas le cas de Samakoung où le chef de village est forgeron. En plus, on se rend compte qu'il s'agit encore une fois d'un schéma idéalisé, d'une tentative de remonter la lignée des chefs jusqu'au fondateur du village. Alice Bellagamba, lors de son analyse de la succession des chefs de village à Bansang (Gambie), présente un tableau qui contient les noms des *àlkali* de Bansang depuis 1920 à 1996, leur appartenance ethnique, leur raison de nomination et motif de destitution.



Tab. 2 Les alkaloo *de Bansang.*

ANNEE	NOM	GROUPE ETHNIQUE	RAISON DE LA NOMINATION	MOTIF DE DESTITUTION
1920 env.	Yugo Fall	Wolof	Inconnue	S'est enfui avec l'argent des impôts
1925 env.	N'famara Sonko	Mandingue	Inconnue	Inconnue
1930 env.	Fode Madou Darboe	Mandingue	Frère du fondateur	Inconnue
1935 env.	Farli Baldeh	Peul	Frère du chef de district	Corruption
1938 env.	Bo Kora	Mandingue	Neveu du chef de district	Diverses
1944 env.	Mankaman Baji	Jola/Mandingue	Ami du chef de district	Terme de son mandat
1970	Bo Kora	Mandingue	Supporter du président Jawara	Mort
1996	Kebba Kora	Mandingue	Fils du précédent *alkaloo*	Raisons politiques
1996	Seineh Darboe	Mandingue	Descendant jeune de Bakari Darboe, supporter du nouveau gouvernement	

Tableau. Chefs de Bansang. Source : Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 198.

L'exemple de Bansang produit par Alice Bellagamba nous démontre que la nomination des chefs de village se déroule, au final, d'une manière aléatoire et est déterminée par des raisons autres que l'appartenance clanique. Ce sont des relations familiales, d'amitié ou de favoritisme qui ont contribué à ce que telle ou telle autre personne se trouve à la place d*'àlkali*.

Alors, même si les habitants du village gardent la mémoire du fondateur du village, le pouvoir politique local dépend de plus en plus des relations avec le pouvoir politique du niveau supérieur. La famille des fondateurs de Bansang est celle des Darboe, ce fait est bien connu par tous les habitants. Pourtant les Darboe en tant que descendants du fondateur n'ont pas le contrôle sur la distribution des terres (comme cela se faisait d'après nos informateurs ayant participé aux entretiens ci-dessus)[578].

[578] Voir, en ce sens, Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 190-199.

En analysant les récits des origines de plusieurs villages de Pakao recueillis par Matt Schaffer[579], on se rend compte que ces récits ont une structure commune. Nous rencontrons systématiquement le nom du fondateur du village, son origine ethnique et géographique, l'histoire de son arrivée sur place, ses successeurs (on cherche à remonter la filiation des chefs du village à son fondateur), le nom du premier imam et ses successeurs, l'origine du nom du village, l'histoire du peuplement du village et de sa conversion à l'islam. Dans plusieurs récits d'origine, il est question de ceux qui habitaient le lieu de la fondation du village auparavant, notamment les animistes (*sooniŋkee*) et les Baïnounk (*Bayinuŋka*). Les Baïnounk s'en vont pour s'installer ailleurs, ou perdent le pouvoir, ou encore sont chassés par les Mandings (dans les récits, il est précisé que c'étaient les musulmans qui les ont chassé). Malgré le fait qu'il arrive de rencontrer les traits mystiques ou symboliques dans ces récits d'origine, ici, ils ont souvent assez succincts et ne présentent que l'essentiel.

L'appartenance au village se crée ici par l'intermédiaire de l'appartenance clanique et lignagère. C'est les entités dont il a été question dans les chapitres précédents – à savoir, les clans, les lignages, les *kàabiila* – qui font référence à l'identité de la personne chez les Mandinka, plus que l'appartenance à un tel ou tel autre village, territoire etc.

Dans le Bandial, l'histoire est racontée en termes de migrations et de confrontations. La région aurait été peuplée par des personnes cherchant à acquérir de nouvelles terres pour la riziculture, soit après un conflit armé, ou bien suite à un essor démographique qui aurait causé l'insuffisance des rizières existantes[580]. Les confrontations intervillageoises ont été provoquées par le problème des rizières, notamment leur utilisation et leur appartenance.

A Enampor, le chef du village interrogé sur l'histoire remonte les origines des premiers habitants du *mof evvi* au royaume du Kaabu. Ils auraient fondé les villages d'Essyl, Séléky, Bandial, Etama en arrivant du Kaabu et en passant par le village de Bourofaye.

Pour Francis Snyder, les habitants des villages plus anciens, notamment de Séléky, de Bandial et d'Etama, contraints de se déplacer à cause des différends fonciers, auraient fondé d'autres villages tels que Batinière, Essyl et Elubalir.

[579] Schaffer M. *Djinns, Stars and Warriors*. Leiden, Brill, 2003, pp. 123-179.

[580] Snyder F. G. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 1973, p. 46.

Paolo Palmeri[581] ayant travaillé dans la même région, présente les données ethno-historiques semblables. Pour ses informateurs, l'histoire de la fondation des villages qui composent le pays Bandial est étroitement liée à l'histoire de migrations et de conflits fonciers.

Chez les kujamaat, le village est représenté comme le géniteur de ses habitants, et non pas simplement comme espace habité. C'est notamment pour cela que les villageois se considèrent « nés du village ».[582] Une telle « généalogie » prouve encore une fois ce qui fait une remarquable différence entre la structure sociale des Mandinka et des Joola – pour ces derniers, la résidence prévaut la descendance.

L'histoire du village d'Esana[583] serait marquée par la présumée existence d'un personnage héroïque appelé Ãbona. Il serait connu d'une part pour avoir apporté la connaissance du fer aux habitants d'Esana, et d'autre part, il aurait joué un rôle important dans le développement historique du territoire. Arrivé du village de Kesu, Ãbona avait pour objectif de réunir les villages voisins. Les conflits qui opposaient ces villages, étaient dus à la « méchanceté » de leurs habitants qui accumulent des meurtres et violences gratuites, dans lesquels ont retrouve les traits du meurtre sacrificiel. Cette violence qui sort de l'ordinaire et qui ne respecte ni les règles de la guerre, ni la logique symbolique de la violence, demande une réponse adéquate dans sa force – le processus de la fondation du village[584]. Une succession d'événements, de combats, fait qu'un nombre de villages s'unit à Esana. Certains parmi eux avait accepté de se joindre, d'autres ayant refusé, Ãbona les avait combattu pour les annexer de force : Sita, Geèl, Likew, Sibojin, Epayan, Kabuy, Sabotul. La confrontation avec Kaïpa est particulièrement bien détaillée. Evidemment, à la fin, c'est Ãbona qui remporte la victoire.

Si nous comparons le récit d'origine d'Esana avec celui d'Enampor et des villages mandinka, nous pouvons en retenir certains ponts. Dans le récit d'Esana, un personnage clé est introduit, ayant des traits héroïques : poussé par l'idée de réunir les villages, il entame

[581] Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 67-87.

[582] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 53.

[583] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 56-59.

[584] Journet-Diallo O. Guerre des hommes, guerre de dieux en pays joola jamaat (Sénégal/Guinée Bissau), *Incidences* N°6-7, 2010, pp. 203-209.

tout seul la guerre à ceux qui le refusent. Notons par ailleurs que nous ne rencontrons pas ici la tentative de remonter la généalogie à Ãbona, à la différence des Mandinka qui retracent systématiquement la généalogie du lignage des chefs du village à son fondateur mythique. A Enampor, il s'agit plutôt de l'histoire des migrations et du peuplement des territoires. Pour Esana, il est surtout question de confrontation entre les villages voisins et modalités de leur jonction à Esana. La région est présentée comme déjà peuplée, et les migrations ne sont décrites qu'en leur lien avec les combats. Dans les récits d'origine des villages joola, la succession des chefs n'est pas du tout mentionnée, comme c'est le cas dans les récits mandinka. Dans les villages joola, notamment dans le Bandial, la figure du chef de village est bien récente. Il s'agit d'un administrateur qui est élu par la population villageoise et accomplit les fonctions de gestionnaire et assure le lien avec la hiérarchie des fonctionnaires et l'état Sénégalais. L'autorité étatique, ainsi que l'autorité religieuse catholique et musulmane, sont récentes et pas encore intégrées dans le tissu culturel joola. C'est pour cette raison que les récits historiques des villages joola ne contiennent pas la succession de chefs de village et de chefs religieux. Un autre point que nous rencontrons tant chez les Bandial que chez les Kujamaat est celui des rizières. Chez les Bandial, c'est le manque de terres cultivables qui pousse les populations à se déplacer à la recherche de nouvelles rizières. Dans le récit d'Ãbona, la question des rizières apparaît à plusieurs reprises : Esana récupère une partie des rizières aux habitants de Kaïpa ; les habitants vaincus du village de Sabotul qui s'installent à Esana, doivent céder toutes leurs terres, mais, intégrés à Esana, sont dotés d'autres rizières à cultiver ; les gens de Jibák ont eu le droit de garder leurs rizières après s'être installés à Esana, etc[585].

Cette différence de perception et de création de l'histoire du village contribue à la compréhension de la conception même du village et de l'appartenance de l'individu à cette entité.

Pour les Joola, le fait d'appartenir au village prévoit plusieurs niveaux[586]. Il s'agit bien évidemment de la question foncière – l'appropriation des terres et rizières, leur distribution

[585]Odile Journet-Diallo note par ailleurs que l'histoire des villages vaincus se réactualise aux moments de conflits fonciers quand la propriété des terres est revendiquée non seulement sur les principes d'héritage et de transmission des terres, mais aussi en se basant sur les événements historiques, les liens et les conflits entre les villages voisins. Voir, en ce sens, Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 62.

[586] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 54.

et transmission. On est rattaché aux groupes d'âge et de sexe, aux associations. Enfin, un des points principaux qui définissent le village en tant que tel, ce sont les lieux de culte, les autels, les bois sacrés qui forment le maillage symbolique du village. Ainsi l'espace social est partagé par l'espace sacrificiel. Les instances interviennent dans tous les domaines de la vie humaine, et ce sont ces dernières, entre autres, qui « forment » le village et maintiennent le lien qui y rattache la personne[587].

Le fait de tuer un habitant de son propre village est un crime particulièrement lourd qui ne laisse au meurtrier d'autre sort que d'être exclu du village pour toujours. Dans le cas où on a besoin de traiter un problème, c'est aux *epang* ou aux *ukíin* de son village qu'on va s'adresser[588]. Par exemple, si sans faire exprès, on a vu le sang d'une autre personne, on doit retourner à son village pour « se confesser » auprès de l'autel du roi, qui permet de « corriger » l'erreur du villageois et surtout d'éviter de graves conséquences qui suivent toujours le comportement réprimé, notamment le fait de voir le sang d'une autre personne. Si cela arrive, la personne concernée a une très forte migraine[589], elle n'arrive plus à dormir, « le fétiche peut même la tuer ». On peut envoyer quelqu'un à l'autel pour l'informer qu'un tel avait vu du sang et qu'il viendrait bientôt. Cela peut diminuer la douleur, mais on doit tout de même s'y présenter. Il faut y aller sans sous-vêtements, torse nu, pieds nu, juste avec un pagne attaché autour des hanches. Il faut enlever sa montre, tous ses bijoux, bracelets et bagues. Il faut apporter du riz local et du vin de palme, ou bien de l'hydromel. La personne se confie en présence du détenteur de l'autel. La conversation reste confidentielle, sous risque de graves conséquences (mort rapide) pour le responsable du « fétiche » et sa famille. Chez les Kujamaat, dans le cas plus grave impliquant un meurtre (d'ennemi, lors d'une guerre), le coupable était chargé de faire de nombreux sacrifices auprès de l'autel *baliŋ* responsable des meurtres ; sa dette n'étant soldée qu'après

[587] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 62.

[588] Pour plus de précisions sur la pratique sacrificielle, voir Thomas L.-V. Théorie du sacrifice chez les Diola de la Casamance. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 22, Janvier-Juin 1957, pp. 117-127.

[589] « A.M., après un court séjour à Ziguinchor, s'est réveillé avec un fort mal de tête. Le mal persistait même après avoir pris un Doliprane. Sa mère et sa grand-mère maternelle ont cru qu'il avait vu du sang lors de son séjour à Ziguinchor, ou bien il avait marché sur le sang sans faire attention. Elles lui ont vivement suggéré d'aller « se confesser » auprès du « fétiche du roi » géré par B.M. Le voisin A. est même venu à la maison pour l'accompagner là-bas. Mais A.M. a refusé d'y aller. Il a répondu qu'il n'a pas vu de sang et qu'on le laisse tranquille. A la place, il est allé au dispensaire où on lui a donné un autre médicament. Il s'est senti mieux ». 12 juin 2014, Enampor.

sa propre mort[590]. S'il s'agit d'un meurtre survenu en dehors du temps de la guerre, l'auteur de l'effusion de sang ainsi que les témoins doivent inévitablement passer par un long chemin de sacrifices à *baliŋ* et autres autels, afin de réparer le lien rituel entre les villages. Le refus de suivre ce processus par l'auteur d'un meurtre provoque un risque de la mort de ces descendants.

Comme cela se fait dans plusieurs cultures, après la naissance de l'enfant, son placenta est enterré dans l'espace de l'autel responsable de la maternité[591]. Cela doit se faire impérativement en dehors de l'espace domestique et dans un endroit prévu à cet effet. Bien que l'enterrement du placenta ne soit pas accompagné par une activité rituelle spécifique, cet acte relie l'enfant à l'espace villageois, suivi par d'autres, par exemple, la présentation aux autels familiaux etc[592].

Les relations avec l'espace en général sont très codifiées et soumises aux règles. Traditionnellement, aucune excrétion naturelle n'était permise dans l'espace domestique. Les besoins naturels se produisent dans les espaces réservés (en brousse, ou à l'intérieur d'un autel spécifique pour les hommes initiés). L'accouchement ne se fait pas à la maison, mais dans une maternité traditionnelle ou moderne, et la violation de cette règle est sévèrement réprimée[593]. La période menstruelle des femmes est également liée à des interdits. Même si, à Enampor, cette loi concernant les femmes a été allégée, on raconte qu'il y a encore quelques années, la femme ne pouvait pas, pendant ses règles, dormir dans son lit, faire la cuisine ; elle avait un petit tabouret en bois spécial réservé à elle, et elle n'avait pas le droit de s'assoir ailleurs.

Chez les Joola, l'homme est lié à son village d'origine d'une manière très particulière. L'initiation masculine *bukut* qui a lieu tous les 20/30 ans, rassemble tous les fils du village. On doit obligatoirement passer l'initiation dans le même bois sacré que son père, ce qui rend le lien avec le territoire encore plus tangible. Bien qu'il nous soit arrivé d'entendre, à

[590] Pour une analyse du déroulement des rituels auprès du *baliŋ,* voir Journet-Diallo O. Guerre des hommes, guerre de dieux en pays joola jamaat (Sénégal/Guinée Bissau), *Incidences* N°6-7, 2010, pp. 224-227.

[591] Journet O. La quête de l'enfant. *Journal des africanistes*, 1981, vol. 51, p. 104.

[592] Voir, Journet O. Questions à propos du sacrifice chez les Diola de Basse-Casamance, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°4, 1979, pp.77-94 ; Journet-Diallo O. À propos des modes de construction du territoire en pays jóola : sources écrites, traditions villageoises et matériaux ethnographiques, *Afriques*, n°02, 2010, consulté en ligne : http://afriques.revues.org/845

[593] Journet O. La quête de l'enfant. *Journal des africanistes*, 1981, vol. 51, pp. 102-103.

Ziguinchor, qu'il était, en théorie, possible de demander une « dérogation » et de faire passer l'initiation de son enfant avec les initiants d'un autre village, on comprend que cette procédure est compliquée à réaliser et non souhaitable. Le *bukut* est précédé par les « petites initiations » *kacinen,* qui sont organisées tous les 2 ans dans chaque village (voir le Chapitre 7).

Il existe néanmoins des occasions où ce lien avec son « chez soi » est temporairement détruit à des fins thérapeutiques. Lors du rituel de *kañaleen*, qui traite la stérilité ou les morts de bébés en bas âge à répétition, la femme subit une séparation, qui dure plusieurs mois, avec sa famille. La décision étant prise par les détentrices des autels correspondants, la femme est « kidnappée », malgré elle, pour être placée dans un autre village ou au moins un autre quartier. Odile Journet[594] explique que le choix du village ou du quartier « d'adoption » pour le temps du rituel est en grande mesure aléatoire, à condition que ce ne soit pas le lieu d'habitation de la famille maternelle ou paternelle de son mari, ni de sa propre famille paternelle. Par contre, elle peut être hébergée dans le village de sa mère. L'auteur remarque également que les femmes du village de Niomoune (Bliss) ont l'habitude d'être accueillies dans les villages de Thionk-Essyl (Buluf) ou bien de Hillol (Karones), et les femmes de Hillol, à leur tour, se déplacent vers Niomoune ou Thionk-Essyl. La femme est hébergée chez des « tuteurs », elle doit changer de nom et de prénom, subir un traitement humiliant, mais aussi adopter un comportement particulier, notamment lors des cérémonies. Ainsi, dans ce rituel qui exige plusieurs ruptures et « inversions », il s'avère nécessaire de couper le lien avec son village ou son quartier, comme première étape de la dérision accompagnant le rituel, pour pouvoir, à terme, rétablir l'équilibre et réparer la procréation.

2. Plan du village

La différence structurelle entre les villages joola et mandinka est très visible. Observons, tout d'abord, l'aspect général des différents villages où nous avons travaillé ou que nous avons visités, en nous basant sur les images issues des cartes Google.

[594] Journet O. La quête de l'enfant. *Journal des africanistes*, t. 51,1981, p. 108.

8. Plan satellite d’Enampor. Google Maps, 2017

9. Plan satellite de Séléky, Google Maps, 2017

10. Plan satellite de Marsassoum. Google Maps, 2017

11. Plan satellite de Samakoung. Google Maps, 2017

La première particularité qui saute aux yeux – c'est le fait que les villages mandinka ont l'aspect très « compact »[595]. Les frontières du village semblent bien délimitées, il est assez facile de comprendre si telle ou telle autre construction fait partie de ce village. Les villages sont entourés de champs et forêts. La végétation est bien présente, mais elle n'intègre que peu le territoire du village. On peut donc, à partir des images, distinguer très nettement le territoire du village du territoire des champs, de la brousse, etc.

Nous voyons toujours une (ou plusieurs) grande route, un chemin important qui traverse le village. Il y a un certain nombre de rues qui s'entrecroisent et forment des carrefours. Les concessions bâties au long des rues ont l'aspect qui nous est habituel. Le village dispose d'une partie centrale facilement identifiable et d'une périphérie.

De manière générale, l'orientation à l'intérieur du village est assez facile. Il y a un nombre de grands points d'orientation rapidement repérables : mosquée, mairie, marché, boutiques, école, terrain de foot. Pour retrouver une personne, ou une famille, il suffit de demander où ce trouve la concession de telle famille.

A Marsassoum, qui est un village de taille importante, on compte plusieurs quartiers plus anciens : Escale, Kankaba, Sourouwakounda, Bellal Ly et Manguir, mais aussi des quartiers récemment fondés : Taïba, Torankacounda et Grand Dakar (qui fait partie de Kankaba). Certains habitants de Marsassoum emploient non seulement les noms de quartiers « officiels », mais aussi les noms « traditionnels », communs pour les villages mandinka en général (vois *infra*) : *sántosuu* (le village du haut), etc.

Odile Journet-Diallo donne une description très exacte de l'organisation des villages joola kujamaat, dont on retrouve les mêmes traits dans le Bandial :

« Tenter de dresser le plan d'un village *jamaat* est de prime abord une expérience déroutante. Les quartiers sont toujours à l'écart de la piste ou de la route principale, dissimulés par une abondante végétation arborée. On s'enfonce alors par des chemins qui sinuent entre clôtures en nervures de rônier, jardins, bosquets, pour déboucher sur une place ou sur une autre, aménagée sous d'immenses fromagers. […] Ce n'est donc pas à

[595] Cette même conclusion s'impose en comparant les plans satellite modernes avec les plans des villages mandinka Dar Silamé, Mankono Ba, Soumboundou et Karantaba faites par Matt Schaffer dans les années 1970. Voir, Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp.45-49.

partir du bâti que l'on se repérera, mais à partir des trajets qui relient certains points fixes : carrefours, places de danse, sanctuaires »[596].

L'aspect d'Enampor se distingue des villages mandinka sur plusieurs points. Déjà en analysant le plan, il est extrêmement difficile d'établir les limites du village. À l'exception d'une partie « centrale », qui se trouve près de la route et sert, en quelque sorte, d'entrée au village, le village semble être dispersé dans la forêt. Les maisons, souvent équipées d'un potager, sont placées une par une, tout au milieu des arbres.

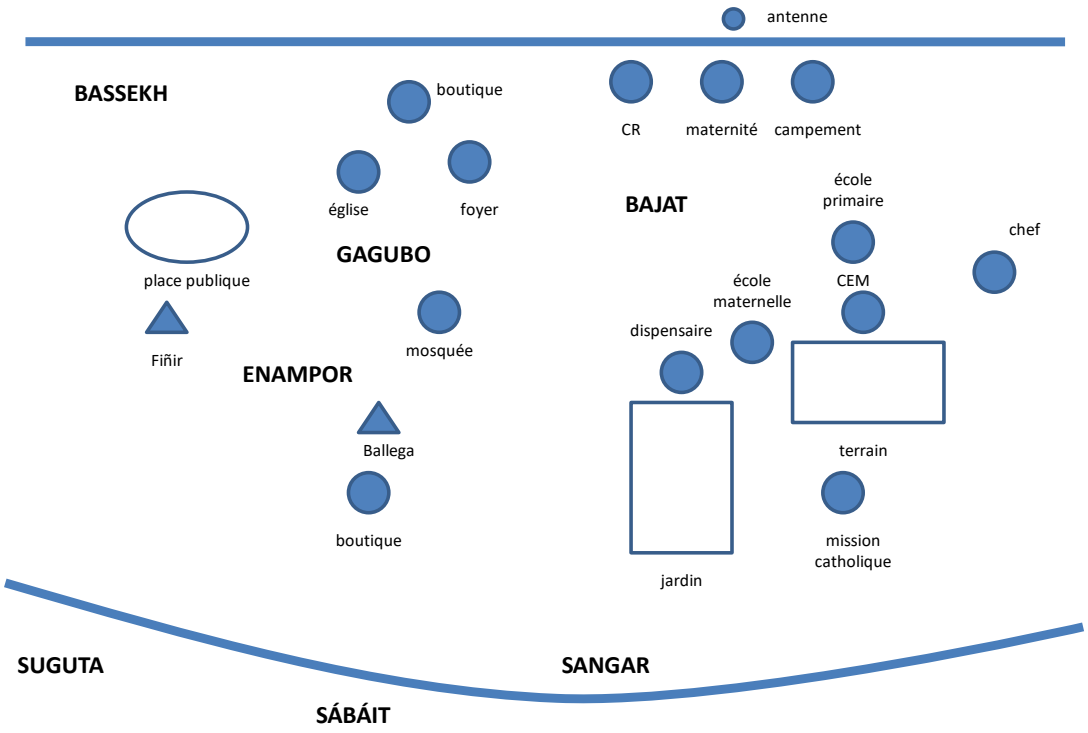
Au centre du village se trouvent l'école et le collège, le foyer des jeunes, le terrain de foot, la boutique, à proximité sont installées l'église et la mosquée. Le territoire du village est traversé par plusieurs pistes, qui ressemblent plutôt à des sentiers. Par moments, en parcourant le village, on a l'impression de marcher dans la brousse ou dans la forêt. Pour un étranger qui prend le risque de se déplacer seul, il est très facile de se perdre dans le village.

Les rizières entourent le village de loin. Certaines d'entre elles se trouvent en face du village, à l'opposé de la grande route, d'autres se trouvent derrière, entre Enampor et Essyl.

Malgré son aspect diffus, le village d'Enampor se divise très nettement en plusieurs quartiers : Bassekh, Gagubo, Bajat, Enampor, Sangar, Sábáit et Suguta[597]. Le quartier de Sangar est nouvellement établi, il est considéré comme périphérique et ne comprend que trois concessions. Sábáit et Suguta, des quartiers récents, se trouvent vraiment loin du reste du village, à une vingtaine de minutes de marche du quartier de Sangar (qui, lui, est déjà bien éloigné des autres quartiers).

[596] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 74.

[597] Dans son ouvrage paru en 1999, Constant Vanden Berghen ne parle que de quatre quartiers d'Enampor : Bassekh, Gagubo, Bajat, Enampor. Voir Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 37.



12. Plan des quartiers d'Enampor, 2015

Bien évidemment, il faut tenir compte non seulement de l'aspect, mais aussi du nombre d'habitants de chaque village. Marsassoum compte plus de 6000 habitants ; Enampor – plus de 2000[598] ; Samakoung en comptait environ 500.

La division en quartiers était un processus spontané et naturel qui fait partie du développement du village.

Pour Alice Bellagamba, les noms des quartiers d'un village mandinka ne sont pas juste des appellations, mais « […] des fragments d'histoire, indices qui permettent de s'orienter non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps, rappelant comment les quartiers se sont développés l'un après l'autre et pour des motifs différents, au fur et à mesure que l'habitat croissait. Leur origine est liée à l'habitude mandingue d'assurer la continuité, rappelant les

[598] Informations recueillies auprès du chef de village d'Enampor Eric Manga en 2014.

caractéristiques géographiques ou ethniques du lieu, les circonstances, les situations et les événements qui se sont produits au moment où les personnes décidèrent de s'y établir »[599].

À Marsassoum[600], les personnes originaires du Kaabu, les familles Sané et Mandiang, auraient fondé le premier quartier de Kankaba (appelé d'après le premier habitant qui portait le prénom de Kankaba). Le quartier de Sourouwakounda[601], comme son nom l'indique, aurait été fondé par les commerçants wolof. Le quartier de Torankakounda serait fondé par les Peuls Torodo. Le quartier de l'Escale se trouve tout au bord du fleuve Soungrougrou, au croisement de deux grandes artères dont une mène à Sédhiou. C'est là où se trouvent le marché et les commerces, c'est là où débarquent les personnes après avoir traversé le fleuve. C'est le centre commercial de la commune. Les autres quartiers fondés plus récemment abritent une population mixte et n'ont pas d'histoire particulière.

La constitution en quartiers des villages mandinka a été bien décrite par Matt Schaffer. Le chercheur note que les villages de Pakao où il a mené ses enquêtes se divisaient généralement en deux grandes parties : *sántosuu* (le village du haut) et *dúumasuu* (le village du bas)[602]. Dans le village de Mankono Ba, plus grand que les autres, les quartiers sont au nombre de quatre : *sántosuu* (le village du haut), *dúumasuu* (le village du bas), *téemasuu* (le village du milieu) et *bántosuu* (l'extérieur du village). En ce qui concerne les *sántosuu* et *dúumasuu*, il ne s'agit pas vraiment de la position géographique plus élevée d'une partie de village par rapport à l'autre. Par contre, le quartier *téemasuu* se trouve, en effet, entre les deux, et *bántosuu* se trouve en dehors du village. Pour Schaffer, cette division détermine certains aspects de la vie politique et religieuse du village : ce sont deux formations qui font opposition l'une à l'autre en ce qui concerne l'accès au pouvoir politique (chef) et religieux (imam) du village[603]. Les différents quartiers du village peuvent ainsi organiser séparément l'initiation et la circoncision des garçons, avoir les

[599] Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 72.

[600] D'après le rapport du Programme d'Appui aux Initiatives de Codéveloppement Economique Local dans la région de Sédhiou (PAICODELS) d'octobre 2016 disponible en ligne : http://www.grdr.org/IMG/pdf/profil_migratoire_marsassoum_v_f_.pdf

[601] *Sùruwa* – 'Wolof' en Mandinka

[602] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp.45-49.

[603] Cette division du pouvoir politique et religieux font penser à la distinction entre le chef responsable de la gestion du village et le maître de la terre chargé des relations avec les instances invisibles du village, dont il était question ci-dessus.

classes d'âge séparées, etc. Un autre point important est révélé par l'auteur : selon ses informateurs, cette division en deux parties reprend l'organisation initiale du village dès sa fondation. Les deux familles des premiers habitants du village ayant fondé les premiers quartiers, on rencontre toujours les traces de cette organisation initiale, notamment dans le domaine matrimonial : il s'agit de l'échange des femmes qui existerait entre les membres des deux familles.

Sur les plans de Matt Schaffer, on trouve non seulement la division en quartiers, mais aussi les concessions des différentes familles (« maison d'hommes mariés ou précédemment mariés, par nom de famille ») installées dans chaque quartier. Il s'agit très probablement des concessions *kòrdaa*. En analysant ces plans, on découvre que souvent les concessions du même lignage sont installées à côté, sauf les constructions visiblement récentes, à la périphérie du village. Pourtant, on ne peut pas affirmer que les personnes portant le même nom clanique s'installent toujours dans le même quartier. Ce n'est pas toujours le cas, même si on peut constater cette tendance.

Dans de petits villages, comme Samakoung, l'espace villageois est surtout compté par les concessions *kòrdaa.* En 2007, on en comptait 13:

- Badinkakundaa
- Daafeekundaa
- Daramekundaa
- Jebakundaa
- Keetaakundaa
- Maaneekundaa
- Mangakundaa
- Masaalekundaa
- Saaneekundaa
- Saajokundaa
- Seyidikundaa
- Siiseekundaa
- Sonkokundaa

En dehors du village mandinka à proprement parler, l'espace est aussi bien divisé et défini[604]. Tout d'abord, en dehors du village, on trouve les champs (*kúnku*), d'un à deux hectares chacun, où on cultive les arachides, les haricots ou bien le mil. Tout le travail dans ces champs est fait par les hommes. Ensuite, il y a des champs de riz (*fàra*), dont la taille

[604] Ogorodnikova D. *Ethnographie de l'alimentation des Mandinka de la Sénégambie.* Mémoire de Master. Université d'Etat de Saint-Pétersbourg, 2009, pp. 16-18. [Огородникова Д. *Этнография пищи мандинка Сенегамбии*. СПбГУ, 2009]

est relativement petite. La disposition de ces champs est prédéterminée par la proximité des sources d'eau nécessaires pour la culture de riz[605], ou bien dans les parties basses, à l'opposé des champs d'arachide[606]. Les rizières sont cultivées uniquement par les femmes. Après le territoire occupé par les champs, commence la brousse (*wúla*).

Matt Schaffer note la division sexuelle de l'espace qui intervient à ce niveau. Ainsi, les espaces réservées aux femmes sont l'intérieur du village et les rizières. Pour les hommes, c'est le village, les champs *kúnku* et la brousse. Il est important de mentionner que l'initiation masculine se déroule en dehors du village, dans les espaces « masculins », tandis que l'initiation féminine a lieu à l'intérieur du village[607].

À ce propos, nous constatons une grande différence avec les villages joola où l'articulation entre l'espace habité et l'espace destiné aux pratiques religieuses s'organise d'une manière spécifique.

En se déplaçant entre les différents « sites » du village, on aperçoit, de temps en temps, des autels appelés localement « fétiches ». Certains autels ont une apparence plus spectaculaire et extraordinaire, comme, par exemple, l'autel des femmes Ballega. D'autres sont difficilement reconnaissables et ressemblent juste à une petite clôture de branches d'arbres.

Certains autels sont installés à l'intérieur de la maison même et font contraste avec l'aspect moderne des maisons nouvellement construites à Enampor. Dans la maison où j'ai passé mon séjour, cet autel se trouvait dans la chambre de la mère du chef de la famille[608]. De son vivant, c'est elle qui s'occupait des sacrifices, après son décès, l'autel, appelé *atum*, était toujours gardé dans sa chambre mais le travail rituel était fait par sa belle-fille. Cet autel se trouvait dans le coin de la pièce. Le sol étant carrelé, une petite bordure en argile contenait de la terre où l'on versait le vin et le sang sacrificiel. A côté, se trouvaient toujours trois petits pots en argile renversés, les coquilles et une calebasse. Sur les murs, on

[605] Ogorodnikova D. *Ethnographie de l'alimentation des Mandinka de la Sénégambie.* Mémoire de Master. Université d'Etat de Saint-Pétersbourg, 2009, p. 17. [Огородникова Д. *Этнография пищи мандинка Сенегамбии*. СПбГУ, 2009]

[606] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 45.

[607] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 45.

[608] D'après note informateur A.M., dans les maisons de construction récente, ce type d'autel se trouve à l'intérieur de la maison. Ce n'est pas toujours le cas pour les maisons anciennes, où il est implanté à côté de la maison, sous les arbres.

voyait plusieurs traces de sang des animaux sacrificiels. Au cours des sacrifices, on utilisait non seulement du vin de palme, mais, plus souvent, du vin rouge importé du Portugal (à la différence de l'autel du roi, auquel on ne peut sacrifier que le vin de palme). Lors du sacrifice, le sang de la poule est versé dans la terre, et la viande est préparée et consommée normalement.

Certains endroits du village doivent être évités puisqu'ils coïncident avec les lieux sacrés, comme, par exemple, les bois sacrés, ou certains autels.

Les cimetières où sont enterrés les corps des personnes décédées, se trouvent à l'intérieur du village. Lors de la cérémonie de « funérailles » joola d'un homme décédé quelques années auparavant et enterré selon le rite musulman, une des étapes de clôture devrait se dérouler au cimetière. Si le début de la cérémonie, accompagné de danses et de chants rituels ainsi que de musique de tambours et de flûtes, était ouvert au large public, ce ne sont que quelques hommes d'âge moyen, chefs de familles et dont l'autorité était bien reconnue dans le village qui se sont déplacés au cimetière pour assurer la suite de la cérémonie. Le reste du public n'était pas autorisé à y assister.

Chez les Joola, la plupart de l'activité des villageois s'articule autour du riz, notamment du riz produit localement. Le riz n'est pas seulement l'alimentation de base, mais aussi le matériel sacrificiel, le symbole de statut, etc. Les Joola en tant qu'ethnie ont pour point commun, pour point de repère, la riziculture : « the complex technical, social, and ritual system through which Diola produce, consume, and revere rice »[609].

En ce sens, Joanna Davidson[610] produit une analyse très intéressante de cette idée largement véhiculée des « Joola travailleurs ». Chez les Joola, comme l'explique l'auteur, vivre, c'est travailler. Les différents exemples prouvent ce constat : le travail continue même pour les personnes âgées, pour ceux qui, dans d'autres cultures (et notamment chez les Mandinka), seraient « à la retraite » et consacreraient leur vie aux profits du statut de l'aîné. La famille endeuillée est consolée de la manière suivante : leur feu proche pourra enfin se reposer. Le travail, c'est surtout le travail agricole et la culture du riz en

[609] Davidson J. "We Work Hard": Customary Imperatives of the Diola Work Regime in the Context of Environmental and Economic Change. *African Studies Review*, Vol. 52, No. 2, Guinea-Bissau Today (Sep., 2009), p. 120. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/20638911

[610] Davidson J. "We Work Hard": Customary Imperatives of the Diola Work Regime in the Context of Environmental and Economic Change. *African Studies Review*, Vol. 52, No. 2, Guinea-Bissau Today (Sep., 2009), pp. 119-141. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/20638911

particulier. La personne est avant tout évaluée par sa capacité de travailler dur. La paresse, le refus de travailler est un défaut désapprouvé dans cette société. La production d'autres cultures est considérée comme plus facile, et, peut-être, pas tout à fait comme le vrai travail. On peut donc cultiver autre chose en plus du riz, mais pas à la place du riz.

En outre, comme nous l'avons déjà évoqué ci-dessus, le riz a une importante fonction rituelle. Le riz est utilisé dans de différentes cérémonies et sacrifices. Il s'agit bien évidemment du riz local ; il est à ce jour inimaginable d'utiliser le riz emporté pour les rituels. Joanna Davidson note, par ailleurs, que les récoltes du riz local ayant considérablement diminué ces dernières années[611], cela a inévitablement eu des répercussions sur la vie rituelle : durant son séjour de recherche, deux séances de lutte entre les villages ont dû être annulées à cause du manque de riz local.

Il s'agit donc de comprendre en quoi le rapport avec le territoire et avec l'appropriation du territoire influence les rapports sociaux et notamment les relations à plaisanterie, le cas échéant. Ce que nous retiendrons de notre développement, c'est que chez les Joola, le territoire est indéniablement lié au sacré. On pense notamment aux instances et aux autels, aux bois sacrés que l'on trouve à l'intérieur et à l'extérieur du village. Mais il ne faut pas oublier l'aspect cérémoniel, les initiations masculines rattachées à chaque « pays » joola. En plus des initiations, ce qui maintient l'unité et l'autonomie de chaque quartier, mais aussi de chaque village, ce sont des séances de luttes qui sont organisées entre les jeunes, pour des différentes occasions cérémonielles.

D'après Paul Diedhiou, « une des fonctions sociales de la lutte est de sceller les liens sociaux et culturels entre différents villages »[612]. Ces luttes sont l'occasion d'affirmer son appartenance à son village ou bien à son quartier. Elles sont pratiquées chez plusieurs populations joola. À Enampor, nous n'avons pas eu malheureusement l'occasion d'assister à des séances de lutte. Mais, la pratique de ces dernières par les Joola Bandial est bien attestée dans les ouvrages ethnographiques consacrés au *Mof évvi*[613]. Il se trouve que

[611] La décroissance des récoltes est notamment liée aux raisons environnementales: les sécheresses, l'insuffisance des pluies sont souvent évoquées par les villageois se plaignant du manque de riz par rapport des années et des générations précédentes.

[612] Diédhiou P. *L'identité joola en question*. Paris, Karthala, 2011, p. 121.

[613] Voir, Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 223-224.

l'organisation des luttes à Youtou, à Oussouye et à Esana est analysée d'une manière plus détaillée est précise.

L'enjeu de ces luttes est très complexe : « […] non pas fondamentalement la domination d'un village sur l'autre, mais la mise à l'épreuve de la continuité d'une relation pacifique entre les deux. La rivalité se joue tout autant dans la capacité à dépenser qu'à celle de contenir bagarres et conflits éventuels. Que la mise en spectacle d'un affrontement physique sans effusion de sang en soit l'occasion n'est par ailleurs pas du moindre intérêt. La lutte incarne un type de lien social qui se situe à égale distance de la guerre ou du meurtre et de la parenté réelle ou symbolique : on ne lutte pas entre germains, cousins parallèles ou croisés du côté paternel comme du côté maternel, ni entre membres de sous-quartiers ou de villages liés par une amitié institutionnalisée qui les fait se considérer « comme une seule personne »[614].

Ces luttes qui se font entre les villages ou bien les quartiers, répondent à un certain nombre de règles. La règle principale : il faut terrasser son adversaire, lui faire toucher les épaules par terre. On ne peut pas lui donner de coup, et il ne faut jamais arriver à l'écoulement de sang (comme nous le savons déjà, même le fait de voir le sang d'une personne peut provoquer de très graves conséquences). La lutte est une occupation des jeunes gens, garçons et (dans certains cas) filles, toujours célibataires. Le mariage marque la fin de la « carrière » du lutteur (sauf dans certains cas dont atteste P. Diédhiou où le chef du quartier peut prolonger la carrière d'un jeune marié d'une année ou deux, si la classe d'âge suivante n'est pas assez représentée). Pour être efficace lors d'une séance de lutte, l'absence de relations sexuelles est requise pour un lutteur.

Les jeunes lutteurs, lors de la période des luttes, ont un code vestimentaire précis : « pagne, longue queue de fils torsadés, grelots attachés derrière les genoux et coiffure spéciale »[615].

Les luttes peuvent s'organiser à de différentes occasions et se divisent en plusieurs types[616]. Tout d'abord, deux quartiers du village peuvent organiser une séance de lutte

[614] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 72.

[615] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, p. 69.

[616] Pour une analyse détaillée, voir Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007, pp. 68-72, Diédhiou P. *L'identité joola en question*. Paris,

(urãg), où ils ne se battent pas entre eux, mais avec les habitants des autres quartiers. La séance dure deux jours et se termine par une fête accompagnée de danse *ekonkon* et de grandes quantités de nourriture et de vin. Ensuite, une séance de lutte (*buríiboor*) peut être organisée entre deux quartiers de deux villages différents, sachant que les jeunes d'un village lancent le défi à ceux d'un autre village en leur envoyant les messagers qui les informent de la tenue de la lutte. On ne lutte qu'avec les jeunes de la même classe d'âge et qui ne font pas partie d'une même famille. Le village qui a abrité la lutte, doit « donner rendez-vous » au bout de quelques mois, à ceux qui leur ont rendu visite. Enfin, il y a des luttes (*ewãgen*) qui sont organisées à plus grande échelle, c'est-à-dire, qui impliquent un grand nombre de villages environnants qui sont inscrits à la même chaîne rituelle. Les luttes dans ce cadre-là n'ont pas seulement la valeur de maintien et de la mobilisation des liens de la solidarité, mais aussi une forte fonction rituelle qui mobilise les principaux autels du village. Cette manifestation se prépare très à l'avance et mobilise beaucoup de moyens matériels. Elle se déroule également sur deux jours, à la période après les récoltes. A Oussouye, comme le note Jean-Baptiste Manga, les luttes sont marquées par la présence du roi qui est le sujet de l'organisation de la fête.

Ces luttes ont un sens beaucoup plus profond qu'un simple jeu ou une activité de la jeunesse. C'est aussi l'occasion de marquer les liens entre les villages, de régler un conflit entre les deux villages (les villages en conflit ne se luttent pas entre eux). C'est en ce moment qu'on réactualise son appartenance à son village ou à son quartier : les « hymnes » des quartiers sont chantés, les vainqueurs sont célébrés par le village ou le quartier, et la défaite et réprimée.

3. Associations des ressortissants

« Le Joola, il est naturellement comme ça. Partout, même s'ils sont deux, ils forment une association. Même s'ils sont deux, je te dis, ils forment une association »[617].

Le lien profond qui s'établit avec la « terre » d'origine s'adapte aux réalités de la vie urbaine et s'inscrit parfaitement dans la vie associative moderne[618]. Parmi les principaux

---

Karthala, 2011, pp. 121-147, Manga J.-B. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal).* Thèse de doctorat. Paris, EHESS, 2015, pp. 148-155.

[617] Entretien avec M.B., Dakar, 4 janvier 2011.

[618] La vie associative dans de nombreux pays africains se développe comme une réponse à la crise multiple que vivent ces pays. Les initiatives associatives cherchent à relayer les acteurs politiques dans les domaines

types d'associations urbaines en Afrique, on distingue, en premier lieu, les associations fondées autour des origines ethniques ou villageoises, et en second lieu, les associations urbaines, multi-origines, ne cherchant pas à maintenir le lien avec la communauté rurale (de type ONG). Les associations des ressortissants représentent souvent le premier niveau d'intégration et de solidarité des nouveaux citadins. Elles assurent une solidarité avant tout financière et pratique une action directe, sans intermédiaires, et en interne, sans sortir du cercle des ressortissants[619]. Nous prendrons à titre d'exemple l'association des ressortissants de Diégoune qui réunit les originaires du village de Diégoune situé dans la région de Bignona, à 50 km au Nord de Ziguinchor.

Le bureau central de l'association se trouve à Dakar ; les filiales ont été ouvertes à Ziguinchor, à Tambakounda, dans les autres villes de Sénégal, et même à l'étranger (en France, au Canada et aux États-Unis).

L'association a un statut officiel enregistré auprès des services compétents.

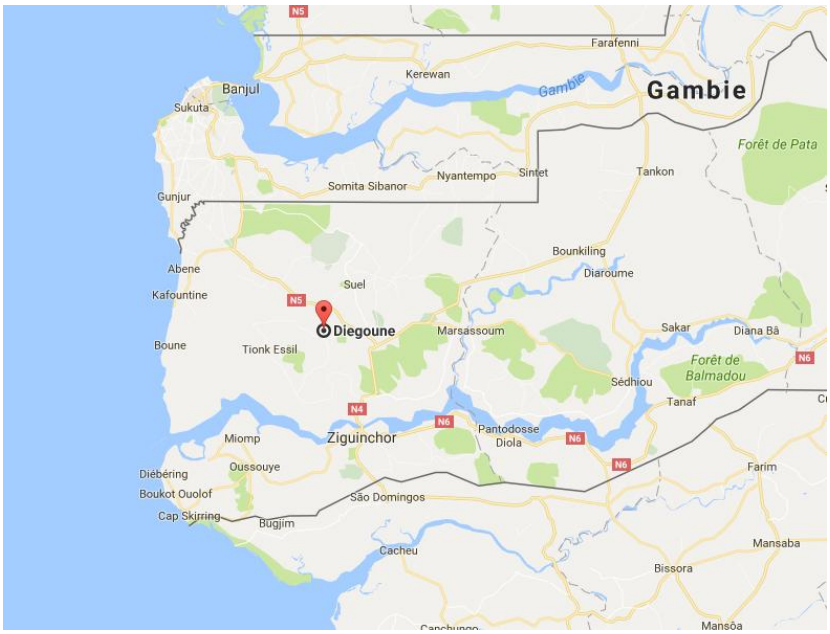
« Notre association, nous avons des récépissés délivrés par le Ministère de l'intérieur. Il y a un statut officiel. Pourquoi le récépissé ? La première chose est liée un peu au conflit casamançais, parce qu'il y avait un moment, on vous voit vous réunir vous de la Casamance, et les Renseignements généraux pensent que vous êtes en train de cotiser pour nourrir la rébellion. Ah, on a eu de sérieux problèmes ! J'ai eu beaucoup de frères qui ont été emprisonnés à cause de ça. Alors, maintenant, pour être à l'abri de toutes ces histoires, vous allez au niveau du Ministère de l'intérieur, vous leur expliquez, avec un PV bien écrit : tel jour on se réunit tel, tel et tel, voila l'ordre du jour, voila le président, et ainsi de suite, voila les objectif de notre association, voila le but de notre association. Et maintenant après avoir statué sur votre cas, le Ministère de l'intérieur vous délivre un récépissé »[620].

---

où l'Etat se désinvestit, et à pallier les conséquences de la crise. Voir Jacob J.-P., Lavigne Delville Ph., Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques, Paris, Karthala, 2004 et Pirotte G., Romainville M., Sindahiyebura E., Stangherlin G., 1999, Les associations urbaines en Afrique Subsaharienne, recherche en appui à la politique de coopération, CIUF-AGCD, consulté en ligne : http://www.polesud.ulg.ac.be/ressources/recherche/associationsurbaines.pdf

[619] Pirotte G., Romainville M., Sindahiyebura E., Stangherlin G., 1999, Les associations urbaines en Afrique Subsaharienne, recherche en appui à la politique de coopération, CIUF-AGCD, p.21. Consulté en ligne : http://www.polesud.ulg.ac.be/ressources/recherche/associationsurbaines.pdf

[620] Entretien avec M.B., Dakar, 4 janvier 2011.



4. Village de Diégoune

L'association des ressortissants de Diégoune compte 800 membres environ. La structure de l'association est classique : le président suivi par le secrétaire, le trésorier général et le commissaire aux comptes avec un ou deux adjoints. L'association se compose de six commissions, chacune gérée par son président : commission économique, commission sociale, commission d'éducation, commission de santé, commission du développement, commission d'organisation.

« Et chaque commission, chaque fois qu'on est en réunion, chaque mois il faut ramener quelque chose. Ah oui, il faut ramener quelque chose de nouveau. La commission de développement doit proposer un projet de développement, la commission de santé, c'est eux qui s'occupent du problème de la protection de santé, surtout à l'approche de l'hivernage, c'est eux qui viennent avec les proposition comme achat de moustiquaires pour les villageois, et des produits contre les piqûres de moustiques. La commission d'éducation, le président est très souvent soit un étudiant, ou un enseignant. Lui, pendant les vacances, il va là-bas avec son équipe, avec ses étudiants, et ils organisent les cours de vacances pour les élèves qui sont là-bas »[621].

L'association des ressortissants du village est ensuite divisée en sous-associations : les associations des originaires des différents quartiers du village et les associations des familles.

[621] Entretien avec M.B., Dakar, 4 janvier 2011.

La structure de l'association est présentée sur le schéma.

13. Organigramme de l'association des ressortissants de Diégoune

Président					
Secrétaire général	Trésorier général		Commissaire aux comptes	Premier adjoint	Deuxième adjoint
Commissions					
Président	Président	Président	Président	Président	Président
Commission économique	Commission sociale	Commission d'organisation	Commission d'éducation	Commission de santé	Commission du développement
Associations des quartiers					
Bassène	Barafaye	Bougolor Kassana	Bougolor Koulona	Bougnaye Elick	Bougnaye Eramba
Colomba	Dianague	Grand Badiane	Petit Badiane	Kathiamba	
Associations des familles					
Badji	Tamba	Coly	Sané	Diemmé etc.	

Le travail de l'association s'organise en fonction d'un emploi de temps strict. Les associations des familles se réunissent le premier dimanche du mois, les associations des quartiers se réunissent le deuxième dimanche, et le troisième dimanche du mois c'est toute l'association des ressortissants du village qui se réunit. Le dernier dimanche du mois est réservé aux cérémonies familiales ou dans le cadre de l'association. Selon Giorgio Blundo[622], la façade bureaucratique des associations ne correspond souvent pas aux tâches attribuées aux présidents, secrétaires, trésoriers etc. L'adoption de cette structure permet d'une part de légitimer l'association en lui donnant une image d'organisation moderne, et d'autre part de distribuer le pouvoir parmi les hommes de l'association ayant le même statut social.

Le premier et principal objectif de l'association des ressortissants est le développement de leur village d'origine. Grâce aux cotisations des membres de l'association des ressortissants de Diégoune, le village a été connecté au réseau téléphonique, on a construit

[622] Blundo G. Le conflit dans l' «Entente», Jacob J.-P., Lavigne Delville Ph., *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, Paris, Karthala, 2004, p. 110.

un lycée et mené des travaux sur les canalisations. « Les citadins ont beau avoir, selon leurs trajectoires individuelles, des possibilités stratégiques bien différentes vis-à-vis des villageois, ils n'échappent pas à leur condition commune : être des parents »[623]. C. Vidal explique que l'état du village d'origine peut être source de qualification ou disqualification de la personne. Même si on n'a plus de parents qui habitent au village, on peut dévaloriser la personne en disant que dans son village il n'y a rien, qu'il n'est pas beau. Au contraire, le bon entretien du village d'origine entraîne la valorisation des ressortissants. Donc, selon C. Vidal, ce qui pousse les gens à aménager le village – c'est « la honte ».

On cherche à marquer le lien avec le « village », à mettre en avant cette appartenance à un territoire précis. Il ne s'agit pas toujours d'y être né, mais être « originaire », appartenir à son village de manière symbolique.

« […] On a formé l'association il y a longtemps. Il y a d'autres parmi nous qui ont eu leurs enfants ici. Comme l'autre là. Il est né là, mais il est originaire de Kamobeul. Il y a même qui habitent là mais qui viennent de Kamobeul. Ça fait des années qu'ils sont là. Ça fait 50 ans ou peut-être 100 ans. Il est venu, il habite. Il y a d'autres, d'autres, d'autres....Comme je vous le dis, il y a des gens, quand ils habitent, il faut un enregistrement pour savoir qui sont-ils, combien y a-t-il de ressortissants, comment ils se regroupaient ici. Là maintenant, si ça fait un nombre d'années, il est venu ici, on n'était pas peut-être né. Il y a longtemps...les gens créent des associations comme ça. Et ils trouvent qu'ils ont un certain nombre de raisonnables, ils créent une association pour représenter le village dans la localité où ils se trouvent »[624].

Pour une famille résidant dans un grand centre urbain, une participation assidue aux activités d'une telle association est liée à des dépenses temporelles et financières considérables. Malgré le fait que les cotisations soient fixées en fonction de la situation professionnelle de chaque membre (salarié fixe, journalier, retraité, étudiant, etc.), elles représentent un coût important pour chaque ménage membre. Ainsi, les membres de l'association sont confrontés à un dilemme : participer financièrement au développement du village auquel ils n'ont des fois qu'un rapport symbolique ; ou bien refuser les cotisations en préservant le budget familial.

[623] Vidal C. *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*. Paris, Karthala, 1991, p. 89.

[624] Entretien avec A.T., Ziguinchor, 14 novembre 2010.

« - Mais...qu'est-ce que ça vous donne, vous, les gens de Dakar ? Vous n'êtes pas au village, vos enfants ne sont pas au village...Vous habitez ici. Qu'est-ce que ça vous fait de dépenser tout cet argent pour les gens qui sont au village?

- Des fois même quand ça m'énerve au cours des réunions, je le dis aux autres, je dis : écoutez, si ça continue comme ça, vous ne me verrez plus, parce que mon papa n'est pas au village, ma maman n'est pas au village, mon frère n'est pas au village ; tout ce que je fais là, c'est pour vous, pour vos parents là-bas, et vous êtes les gens qui refusent de verser votre cotisation. Tu sais pourquoi ? Ça c'est la solidarité. […] Moi, je peux pas dire ça, mais des fois quand ça m'énerve, je le dis. C'est juste une histoire de les secouer un peu, de les dire que vous devrez être les premiers à faire ça, et vous ne le faites pas. Moi, je suis pas né au village, je l'ai découvert y a pas longtemps, mais les frères de mon papa sont là-bas ! Il y a le village voisin, eux, qu'est-ce qu'ils font ? Si, par exemple, toi tu es à Dakar. Tu refuses d'assister aux réunions, tu ne cotises pas. Tu sais ce qu'ils font ? Chaque année ils achètent des médicaments et les envoient au niveau du dispensaire local. Si un membre de ta famille au village, ton papa ou ta maman, va à l'hôpital pour se faire consulter, si le ticket est gratuit, lui il paye. Si le médicament coûte 100 francs, il paye 200 francs. Parce que son fils à Dakar a refusé les cotisations. Et c'est comme ça qu'ils font pour punir les gens qui refusent de cotiser. Mais il peut arriver des fois, toi tu refuses de cotiser, ta sœur, elle est assidue, elle cotise, elle cotise. Qu'est-ce qu'ils font ? Si le produit coûte 100 francs, ils payent 150. Tout ça c'est des mesures qu'on prend pour inciter les gens de venir. Si tu n'y vas pas, c'est ton papa qui est au village qui t'appelle. Il va dire : toi tu es devenu la honte de la famille ! Partout ou je vais...Parce que effectivement partout où le papa passe : 'son fils ne fait rien, il paraît que son fils ne cotise pas, son fils est ceci...'. Donc tu as intérêt d'assister à toutes les réunions. Et on te dit, même si tu n'as pas d'argent, il faut venir à la réunion. Il y a l'argent qui compte, mais il y a aussi les idées. Tu viens, tu prends la parole, tu parles, qu'est-ce qu'on va faire pour développer le village... »[625].

Le fonctionnement de la 'grande' association commence par le travail des associations des familles. Il est important de rappeler ici le lien qui peut exister entre le patronyme et l'origine géographique de la personne. En certains lieux de Casamance ce lien est bien actuel. Le nom nous permet de définir à un village près la localité d'origine.

[625] Entretien avec M.B., Dakar, 4 janvier 2011.

« Tout de suite vous avez le nom, il se présente Tendeng, je demande : mais vous êtes de Tendeng, Tendeng d'où ? Il explique. Parce que en général, nous ici dans les villages là, en quelque sorte la famille est un peu restreinte, on est obligé de connaître à peu près, il est de telle localité. Alors tout de suite de Dakar, même de Paris, il me dit : je m'appelle tel Tendeng. Ah ! Tiens ! Tendeng. Tendeng d'où ? Il peut me dire à peu près un village qui est à côté de moi, que je suis censé de connaître. Qui est votre papa ? Il va m'expliquer jusqu'à ce que ça coïncide que c'est notre famille qui est élargie et qui se trouve de l'autre coté. Donc, c'est comme ça »[626].

Nous avons eu l'occasion de participer à la réunion de l'association de la famille Tendeng à Ziguinchor, qui fait partie d'une grande association de ressortissants du village de Kamobeul, le 14 novembre 2010.

5. Réunion de la famille Tendeng à Ziguinchor

Les membres de l'association ont commencé à se réunir dans une concession à partir de 7 heures du matin. La réunion a commencé vers 17h30 et a duré jusqu'à 19 heures. Parmi les 70 personnes présentes, il y avait hommes et femmes, adolescents, mais pas d'enfants. Les hommes et les femmes étaient installés séparément, les femmes sur les nattes, les hommes sur les chaises et les bancs. Le président de l'association animait la réunion et donnait la

[626]Entretien avec A.T., Ziguinchor, 14 novembre 2010.

parole à ceux qui voulaient s'exprimer. Ce sont majoritairement les hommes qui prenaient la parole, mais les femmes participaient activement aux discussions.

Le premier point dans l'ordre du jour était les cotisations. La discussion était très animée, finalement on a décidé de fixer les cotisations à 2500 FCFA. La deuxième partie était consacrée au compte rendu de l'accueil d'un jeune prêtre nouvellement ordonné au village. Enfin, l'association a cherché à résoudre un conflit entre l'association des jeunes et les adultes. Le conflit n'a pas été résolu, et les jeunes se sont retirés de la réunion.

Ces cotisations sont utilisées avant tout pour le développement du village : l'achat de matériel de construction, de médicaments, de moustiquaires, etc. Ensuite, il existe une « caisse » où les membres peuvent prendre de l'argent pour compenser leurs dépenses liées à des événements heureux et malheureux, tels que le baptême, le mariage ou le décès. Enfin, une somme est dédiée à l'organisation des soirées, des dîners, des *xaware* (repas de charité), des *gamou* (soirée religieuse).

« Il nous faut rassembler les cotisations au plus tard au mois de mai. Alors, on commence les cotisations. Donc, tu as la possibilité de verser petit à petit. On t'a donné le montant, alors débrouille-toi pour payer dans les délais. Quand on franchit le délai, le village se réunit. On dit : la liste que vous nous avez donné, tel de tel quartier, tel de tel quartier n'ont pas encore cotisé. Les représentants de ce quartier, ils sont là. Ils prennent note. Ils vont convoquer une réunion du quartier. Tout le quartier vient, on se dit : tel, tel, tel n'ont pas cotisé. Vous, les membres de sa propre famille, c'est vous qui ramenez l'argent le jour J. Quand le jour J arrive, ils n'ont pas cotisé, vous au niveau de votre famille, vous versez pour lui de la caisse de votre famille. Je suis en train de t'expliquer déjà les objectifs de l'association de la famille. Vous puisez dans la famille, dans la caisse de la famille, vous donnez ça au quartier. Le quartier prend, il transmet au village. Et le trésorier rassemble tout cet argent, on va acheter du ciment, ou du fer, on va au village, et les travaux commencent »[627].

Le rôle de l'association de la famille faisant partie de l'association des ressortissants consiste aussi en résolution de conflits entre les époux, les conflits qui concernent l'héritage ou la terre.

[627] Entretien avec M.B., Dakar, 4 janvier 2011.

4. Territoire et relations à plaisanterie chez les Mandinka

Nos informateurs mandinka n'indiquent pas les relations à plaisanterie entre les villages parmi les différents types de ces relations. Néanmoins, ils mentionnent une probable existence de ces relations chez les Mandinka gambiens. En effet, en écoutant les émissions de radio gambienne, et notamment celles où les auditeurs peuvent téléphoner en direct, ils ont entendu ces derniers se taquiner, lors de ces émissions, sur les sujets concernant l'origine géographique des uns et des autres.

Une recherche bibliographique sur ce sujet a apporté quelques résultats.

Mark Davidheiser, en parlant de l'application des relations à plaisanterie à la résolution de conflits et en s'appuyant sur le matériel Gambien, mentionne très rapidement l'existence de relations à plaisanterie entre les villages en Gambie[628]. Plus loin, il donne un exemple plus concret :

« A joking relationship is the reason that a migrant from Kaabu, Fa Mamodou, joined the *sate keybaalu* (council of elders) of one village in the region. The other village elders are heads of the seven main clans or wards of the village. Fa Mamodou was included because of his link as a descendant of the Kaabu Empire with the residents of the region of Kombo. The *dangkuto* relationship established when the Kaabu Mandinka sent military help to their brethren in present-day coastal Gambia is still respected. Fa Mamodou's special affinity with the Kombonka made him an especially effective mediator there and he intervened in disputes all over the region. He claimed a very high success rate and groomed his son to take over his position, which he has done since the recent demise of his father »[629].

Nous avons donc le premier exemple de relations à plaisanterie qui existerait entre les originaires de Kaabu (*kaabunka*) et ceux de Kombo (*kombonka*).

Nos informateurs de Marsassoum nous ont mentionné la relation à plaisanterie qui lierait le village de Serrekounda en Gambie au village Koki au Sénégal (à côté de Louga), ou la province historique de Jarra à celle de Baddibu (actuellement régions en Gambie). Les

[628] Davidheiser M. Joking for Peace: Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management. *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 46, Cahier 184, Parentés, plaisanteries et politique, 2006, pp. 835-859. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/4393635

[629] Davidheiser M. Joking for Peace: Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management. *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 46, Cahier 184, Parentés, plaisanteries et politique, 2006, p. 846. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/4393635

Mandinka de Baddibu (*baddibunka mandinka*) ont vraisemblablement l'air d'être taquinés rituellement par leurs voisins : « The Baddibunka Mandinka are teased routinely, even by other Mandinka, for their alleged love of money »[630]. Pour illustrer ce propos, nous avons retrouvé sur les réseaux sociaux le témoignage suivant :

"Hahah. The laughter will make some people, especially our Baddibunka "Sanawolu" forget the hunger in fasting. Okay, if you insist, Tupac's original name in Jarra was TUMBULU SANKAREH. Others said TUMANI SANEH or SAIDYWAN. As the Americans could not pronounce it, they took "TU" from his first name and the "SA" from the surname to coin Tupac Shakur… I hope the people of Jarra would fight to repatriate his body for proper home-coming. A Tupac monument or grave will attract a lot of tourists and dedicated fans from across the globe. Don't blame me. The Sarrahuleh in me often looks for ways of turning things into money spinners"[631].

Le groupe Facebook *The Gambia Today* témoigne également de l'existence d'une relation spécifique entre les deux provinces. Ainsi le 5 février 2017, le groupe publie une photo d'un homme qui enlève ses chaussures avant de monter dans l'avion. La photo est accompagné d'une question : « Where is he from ? ». Parmi les commentateurs, plusieurs évoquent soit Jarra, ou Baddibu.

Une brève recherche dans la presse gambienne disponible en ligne prouve que les relations à plaisanterie entre les anciennes provinces historiques sont connues et présentes. Plusieurs articles du journal Daily Observer ont été consacrés à la relation à plaisanterie qui existerait entre la région Jarra et celle de Niumi. Le journaliste Famara Fofana[632] décrit en détails tant l'origine que l'expression de la relation à plaisanterie entre les deux provinces. L'auteur, jeune homme originaire de Niumi, ne se prive pas d'appeler les habitants du Jarra d'âge de son père ou son grand-père, « boy », comme s'ils étaient camarades de la même classe d'âge. L'origine de cette relation remonte à l'histoire de deux hommes, Sanikeh Jammeh de Niumi et Banna Jassey de Jarra. Tous les deux, étant des hommes ambitieux,

[630] Saine A. Culture and Customs of Gambia. Santa Barbara, Greenwood, 2012, p.17.

[631] Commentaire de Prince Bubacarr Aminata Sankanu sur la page Facebook « What's on Gambia » à propos de l'article sur la même page où il s'agit du fait que le chanteur américain de rap Tupac Shacur aurait vécu à Jarra : https://m.facebook.com/WhatsOnGambia/posts/790788434369266?locale2=en_GB.

[632] Fofana F. Jaara-Niumi Joking Relationship – How the selfless sacrifices of two men left a lasting legacy for generations. *Daily Observer*, 16 août 2016. URL: https://observergm.com/jaara-niumi-joking-relationship-how-the-selfless-sacricfices-of-two-men-left-a-lasting-legacy-for-generations/

ont entrepris une expédition dans le Manding. Sanikeh Jammeh s'est retrouvé condamné à mort. Avant d'être exécuté, il a demandé de partir à Niumi pour saluer ses proches avant de mourir. Cette faveur lui a été accordée, à condition de laisser à sa place une autre personne qui allait être exécutée dans le cas où il s'enfuyait. C'est donc Banna Jassey de Jarra qui a remplacé Sanikeh Jammeh. Les adieux de Sanikeh ayant pris un temps très long, les Mandings ont commencé à préparer l'exécution de Banna Jassey. C'est en ce moment que Sanikeh est arrivé. Impressionnés par ce dévouement, les Manding ont libéré les deux hommes. Depuis, un pacte existe entre les deux hommes et les deux régions. Ils doivent s'aider mutuellement et ne doivent jamais se blesser.

Un autre sujet qui semble important dans la relation à plaisanterie entre le Niumi et le Jarra, est, d'après Famara Fofana[633], celui des babouins. Apparemment, pour qu'un ressortissant du Niumi puisse reconnaitre celui du Jarra, il lui suffit de poser une seule question à son interlocuteur : « Où sont tes babouins ? ». L'auteur explique, en se référant à la tradition orale, que les 4 babouins, 2 mâles et deux femelles, auraient été offerts à Sanikeh Jammeh de Niumi et Banna Jassey de Jarra à leur départ du Manding. Ne pouvant pas les ramener chez lui au Niumi, Sanikeh laisse une de ses babouins au Jarra. Cet épisode devient source de taquineries entre les ressortissants des deux régions cousines.

Cette relation entre Niumi et Jarra a été étudiée du point de vue historique par Donald R. Wright[634]. Tout d'abord, cet historien définit la relation à plaisanterie qui s'est établie entre les deux provinces historiques comme *dànkutu*, qui a comme caractéristique principale, comme nous le savons déjà, l'interdiction du mariage entre les protagonistes. Le récit d'origine de cette relation est bien le même qui a été présenté dans l'article de presse cité ci-dessus. Néanmoins, nous découvrons, en ce sens, quelques détails importants. D'après la tradition orale de la famille Jammeh que nous rapporte D. Wright, les premiers chefs dans la sous-région étaient femmes ; ainsi à l'époque le pouvoir à Jarra était dans les mains d'une femme appelée Muso Mama Nkemere Jammeh. C'est son frère Jassey Banna qui, ne s'entendant pas avec elle, part dans le Manding pour demander l'autorisation de prendre le pouvoir – pour lui-même et autres hommes. Parmi les notables des pays voisins qui

[633] Fofana F. In Continuation of the Jarra-Niumi Joking Relationship- How significant was a particular animal in our story? Daily Observer, 19 septembre 2016. URL: https://observergm.com/in-continuation-of-the-jarra-niumi-joking-relationship-how-significant-was-a-particular-animal-in-our-story/

[634] Wright D. R. *The Early History of Nuimi: Settlement and Foundation of a Mandinka State on the Gambia River*. Ohio University, Center for Internationsl Studies, Africa Series N°32, 1977, pp. 41-50.

l'accompagnaient, était Samake Jammeh de Niumi. Donald Wright note que ces informateurs ne se rejoignent pas quant aux origines de cet homme, par exemple, qu'il pourrait porter le nom Demba plutôt que Jammeh, etc[635]. Dans le Manding, Samake avait été condamné à mort après avoir séduit la fille du roi de Manding. Jassey avait donc remplacé Samake qui était retourné chez lui pour donner ses adieux. Et au retour de ce dernier dans le Manding, ils ont été libérés et se sont liés de la relation de *dànkutu* qui s'applique aux ressortissants du Nuimi et du Jarra.

Le journal *The Point* a également publié un article au sujet des relations à plaisanterie[636]. Ebou Momar Taal, en parlant de différents types de relations à plaisanterie qui existent en Gambie, prête une attention particulière aux relations entre les villages et les régions. Ainsi l'auteur note les relations à plaisanterie entre les régions Baddibu et Kiang, Niumi et Jarra, Kombo et Kaabou, ainsi que les villages Sukuta et Gunjur (villages situés au Nord-Ouest et au Sud-Ouest de la Gambie). L'auteur illustre son propos d'une histoire qui justifie la taquinerie entre les habitants de Baddibu et ceux de Kiang :

« À ce propos, nous devons rappeler rapidement l'histoire très amusante des *Baddibunka* qui ont vendu des vaches aux *Kiangka* (peuple de Kiang), et qui sont revenus quelques mois ou années plus tard pour réclamer de tous les veaux nés entre temps, au motif que la vente d'une vache enceinte n'incluait pas le veau à naître. Et le pauvre *Kiangka* l'a très bien accepté ! »[637]

Nous avons trouvé des témoignages concernant l'activité de la *Kiang & Baddibu Sanawuya Association*, l'association culturelle fondée sur la base des relations à plaisanterie entre les régions de Kiang et de Baddibu[638]. Les objectifs de cette association

[635] Wright D. R. *The Early History of Nuimi: Settlement and Foundation of a Mandinka State on the Gambia River*. Ohio University, Center for Internationsl Studies, Africa Series N°32, 1977, p. 42.

[636] Taal E.M. Senegambian Ethnic Groups: Common Origins and Cultural Affinities Factors and Forces of National Unity, Peace and Stability. *The Point*, 22 avril 2010. URL: http://thepoint.gm/africa/gambia/article/senegambian-ethnic-groups-common-origins-and-cultural-affinities-factors-and-forces-of-national-unit

[637] Taal E.M. Senegambian Ethnic Groups: Common Origins and Cultural Affinities Factors and Forces of National Unity, Peace and Stability. *The Point*, 22 avril 2010. URL: http://thepoint.gm/africa/gambia/article/senegambian-ethnic-groups-common-origins-and-cultural-affinities-factors-and-forces-of-national-unit, la traduction est de moi.

[638]Darboe Lamin B. Kiang & Baddibu Sanuwuya Association clocks 1 year. *Daily Observer*, 3 septembre 2015. URL: https://observergm.com/kiang-baddibu-sanuwuya-association-clocks-1-year/

sont les suivants : “creating opportunity for people from both regions to share ideas and cementing cordial ties which dates back from time immemorial”.

Nos informateurs de Marsassoum nous ont également donné des exemples de taquineries entendues à la radio gambienne, notamment celles des Baddibunka et des Kiangka qui appellent à la radio aux heures dédiées aux appels des auditeurs pour s’insulter rituellement en direct[639].

Il est important de souligner encore une fois le fait que cette relation à plaisanterie entre les habitants des anciennes provinces historiques qui formaient autrefois les « royaumes » sur le territoire de la Sénégambie, est connue surtout en Gambie. Nous ne l’avons pas vraiment constaté chez les Mandinka de la Casamance, par contre, ils sont bien au courant que ce phénomène existe de l’autre côté de la frontière. Comme nous l’avons déjà évoque dans notre travail, la mémoire de ces provinces historiques est tout de même bien gardée. Cela s’exprime par la logique de la division du territoire adoptée par nos informateurs (on parle de Pakao, de Yacine pour désigner un territoire, un groupe de villages), mais aussi des Baddibunka, de Kaabunka, pour les habitants de ces anciennes provinces historiques, ou encore des noms de famille considérées comme originaire de ces territoires.

Les habitants des différents quartiers peuvent se taquiner. Mais cela, à notre avis, se fait en rapport à la relation à plaisanterie entre les clans. C’est l’appartenance clanique, semble-t-il, qui contribue en quelque sorte à la formation du territoire : on connaît généralement le nom du fondateur du village, les noms de famille des premiers habitants du village et de chacun de ses quartiers ; si aujourd’hui la population des villages est « mixte » (les quartiers ne sont pas homogènes, on peut trouver les familles portant le même nom clanique dans les différents quartiers du village), les habitants gardent toujours le souvenir de l’appartenance clanique initiale de tel ou tel autre quartier. On peut donc supposer qu’au niveau du village des probables insultes rituelles entre les quartiers découlent des relations à plaisanterie entre les clans des premiers habitants qui, par proximité, ont été déplacées sur les quartiers entiers indépendamment des noms des habitants.

Il nous a été raconté, par exemple, que les habitants des deux anciens quartiers de Marsassoum – Kankaba et Sourouwakounda, ont l’habitude de se taquiner[640]. Ceux de

[639] M.D., Marsassoum, 12.12.2015

[640] Entretien avec A.F., Marsassoum, 13. 12.2015

Kankaba seraient originaires de la Guinée, ceux de Sourouwakounda sont des Wolofs, donc venus du Nord. Ainsi, leurs taquineries consistent à savoir qui est le plus (ou le moins) « civilisé », qui est l'« aîné » et qui est l'« enfant », qui a été battu par les grand-pères de qui, etc. Mais ces exemples restent marginaux, en Casamance, et ne rentrent sûrement pas dans le cadre des relations à plaisanterie « institutionnalisées » au sein de cette population. Les cas gambiens, ayant un fort lien avec les repères historiques de la région, restent, à mon sens, à étudier et à analyser davantage.

5. Relations à plaisanterie entre villages et quartiers chez les Joola

Comme nous avons pu le constater tout au long de ce chapitre, les Joola maintiennent un rapport particulier à leur territoire, que ce soit le territoire habité, ou celui en dehors du village. L'appartenance de chaque personne à un territoire précis s'exprime notamment au niveau symbolique. L'implantation des autels, participation aux différentes cérémonies, notamment celles marquant les étapes de vie, l'appropriation des terres cultivables relie pour toujours la personne à son village d'origine.

Compte tenu de cette attitude particulière et ce rôle que le village joue dans la vie et la socialisation de chaque personne, nous pouvons nous attendre à ce que ce rapport spécifique soit réactualisé dans le cadre des relations à plaisanterie.

Chez les Joola Bandial, l'organisation sociale et spatiale s'articule en fonction de différentes catégories qui déterminent les questions de cohabitation, de participation aux travaux agricoles mais aussi à la distribution des terres cultivables[641].

Gasurumal / *yaŋ ya gasurumal* : ce mot désigne avant tout la case à impluvium qui était, autrefois, l'habitation de base dans le pays Bandial. Il s'agit d'une grande case ronde avec une cour intérieure et les pièces disposées autour de cette cour (la case à impluvium d'Enampor en compte une vingtaine). Le toit de la case est couvert de la paille et est confectionné en forme de l'entonnoir. Cette forme de toit remplissait plusieurs fonctions : la ventilation et l'évacuation de la fumée, l'éclairage de la case, l'accumulation de l'eau des pluies. A Enampor, il est possible de voir deux cases à impluvium : l'une a été aménagée pour abriter le campement qui accueille aujourd'hui les touristes. La deuxième

[641] Voir, Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973, pp. 54-84 ; Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance.* Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 223-232.

case est habitée, mais peut également être visitée par les touristes contre une contribution symbolique. Par ailleurs, cette case est présentée comme important patrimoine local nécessaire à être étudié pour toute personne s'intéressant au *Mof Evvi* et aux Joola en général. La case à impluvium abrite le groupe de collatéraux agnatiques avec leurs femmes et enfants.

La coordination des habitants du *yaŋ ya gasurumal* s'effectuait par *anafan* (« le vieux », l'aîné) qui gérait les animaux sacrificiels, qui détenait l'autel du lignage et décidait de l'emploi de temps de travaux agricoles. Il était donc responsable de la production agricole du groupe, des terres et des liens avec le monde symbolique. Il ne s'agit pas vraiment d'un chef, mais plutôt d'une force organisatrice du groupe *gasurumal,* qui devrait systématiquement consulter, pour toute décision, les responsables des unités formant le groupe.

Yaŋ, qui se traduit aujourd'hui par le terme « maison », représente « le groupe de parenté le plus étendu à la base de patrifiliation, soit le groupe de collatéraux agnatiques, partageant le même patronyme et la même espèce d'animal totémique.

Fulumet : Suite à la croissance de la population et le manque de terres cultivables, l'organisation en *yaŋ ya gasurumal* se remplace progressivement par celle de *fulumet*, qui représente une concession qui se compose d'un espace commun et des maisons construites autour de cet espace. Les habitants de *fulumet* étaient les collatéraux agnatiques descendants d'un même ancêtre. Cette unité est moins solide que celle de *gasurumal*, on peut donc parler en ce cas d'une unité de voisinage.

Sundo : maisons isolées à tendance à abriter une famille nucléaire.

Selon l'analyse de Paolo Palmeri, dans chaque configuration, les rapports sociaux, familiaux et économiques sont articulés à leur manière. Le groupe *gasurumal* a pour objectif la sécurité ; la production agricole est l'affaire commune ainsi que l'appropriation des rizières et leur défense. Le groupe *fulumet* dispose d'une plus forte autonomie de ses unités, les rizières sont gérées par chaque unité de manière indépendante. Ce deuxième groupe se trouve avant tout lié par le fait d'être placé sous la responsabilité du même *ufuluŋ*, mais aussi par les liens familiaux et de voisinage.

On se rend compte de manière générale que c'est la résidence, ou bien la co-résidence qui prévaut. Comme l'explique Francis Snyder, au départ, l'unité du groupe était basée sur la

résidence, la filiation et les pratiques religieuses communes. Avec le temps, la résidence devient plus importante que la filiation, c'est-à-dire, ce ne sont pas les liens à l'intérieur d'un lignage qui sont déterminantes, mais les liens qui se créent entre l'intérieur et l'extérieur. « Les Bandial privilégient un type de communauté où les rapports inter-individuels sont fondamentaux et non pas un type de communauté où l'insertion de l'individu dans le groupe est plus importante que les rapports en soi »[642].

Chez les Joola, une grande partie de communications passe par le chant. On peut se permettre de constater que c'est un fait marquant de leur culture. On chante à plusieurs occasions, notamment lors des cérémonies festives et rituelles (chants de funérailles, de lutte, d'initiation[643]). Les chansons sont composées et chantées sur le coup, pour faire les louanges, pour souligner un trait de personnalité, pour constater une situation. Le chant chez les Joola est un moyen universel de communication, et cela se reflète en particulier dans le domaine des relations à plaisanterie entre les villages.

Paul Diédhiou note par ailleurs que ces chants représentent le fait commun aux différentes populations joola, ils seraient composées, selon lui, en dialecte proche du foñi, et seraient compréhensibles par les représentants des différents groupes joola[644].

Les villageois ont l'habitude de composer et chanter de courts morceaux de quelques lignes qui sont souvent consacrés à se moquer d'un village cousin. Une fois composée, la chanson est répétée autour de soi, elle est reprise pas les proches et les voisins et peut vite faire le tour du village. Les auditeurs réagissent le plus souvent par les éclats de rire.

Il est intéressant de mentionner un fait : ces chansons sont largement employées « en interne », c'est-à-dire, on ne taquinera pas seulement l'habitant du village partenaire de relation à plaisanterie, mais en plus, on se moquera des habitants de ce village chez soi.

Les autres types de relations à plaisanterie, surtout si l'on regarde le mode de leur expression, sont beaucoup plus contextualisées, attachées au contexte. Elles s'expriment au

[642] Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973, p. 83.

[643] On trouve un très riche répertoire de ces chants dans le Chapitre IV de l'ouvrage d'Odile Journet-Diallo. Voir Voir Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Brepols, 2007.

[644] Diédhiou P. *L'identité jóola en question*. Paris, Karthala, 2011, p. 188.

moment T, et elles représentent l'interaction entre les deux partenaires liés de la relation à plaisanterie. Au moment de cette interaction, on s'adresse à son partenaire, on l'interpelle, on le taquine directement, que ce soit, par exemple, le représentant d'un clan cousin ou un parent. Ici, on reproduit cette situation d'insulte rituelle de manière indirecte : on se moque des personnes qui ne sont pas présentes sur place, et donc sont incapables de répondre. On se moque donc tout seuls, sans interlocuteur physique, en se diffusant des chansons courtes et remplies de sens.

Analysons quelques exemples de chansons enregistrées à Enampor en 2015[645].

1.

Ówoe, ówoe, ówoe
Si tu vois un homme, il est sorti d'Etama.
A Etama, les hommes ne sont pas nombreux.
Séléky a beaucoup de chèvres non castrées.
Wó wóe awaa

Dans cette chanson, les habitants d'Etama taquinent ceux de Séléky. Ce n'est pas le nombre qui fait des hommes. Etama est un petit village dont les habitants se disent des hommes guerriers malgré leur petit nombre, contrairement au village de Séléky qui est très peuplé par les hommes, mais qui ressemblent, selon les habitants d'Etama, à des chèvres non castrées.

2.

Enampor n'a pas voulu cultiver
Ils se disent vendre des paniers
Wóhu woe wóhu woe
Leurs jeunes circoncis vont mourir de faim
Wo woe

[645] Je remercie vivement Gabriel Manga, professeur d'alphabétisation à Enampor, pour son aide à la transcription, et Jean-François Nunez, docteur en linguistique, pour ses corrections à la traduction et l'interprétation de ses chansons.

Pour la petite initiation de *kacinen* qui se tient tous les deux ans, on cuisine le riz local, car il est interdit d'utiliser dans le contexte rituel le riz importé. Cette année-là, la récolte n'était pas forte, les habitants d'Enampor n'avaient pas beaucoup cultivé étant occupés à tresser et vendre des paniers.

3.

Ce sont des sorciers
A la circoncision, ils sont en train de manger
Un enfant est en train de mourir
Ils ne vont pas l'aider
(Les habitants d'Enampor taquinent ceux de Séléky)

4.

Etama – il n'y a pas d'eau
Ils viennent puiser à Séléky
Les gens de Séléky ne veulent pas qu'ils viennent
(Les habitants de Séléky taquinent ceux d'Etama)

5.

Batendeng, qu'est-ce que vous avez fait
Batendeng, qu'est-ce que vous avez fait
Détendus dans l'autel de la petite circoncision
Alors que votre dégât mort est dans le quartier de Badiéka
Wowo woe, wowo le jeune circoncis wo woe

A l'occasion de la petite initiation *kacinen,* les gens arrivent de partout. Cette année-là, un jeune est mort subitement dans le quartier de Badiéka. Lorsque les femmes pleuraient la mort du jeune, les hommes étaient détendus en train de boire du vin à l'intérieur de l'autel. Alors les habitants du quartier Étamay de Séléky (quartier qui regroupe les familles Bassène) ont composé cette chanson pour se moquer des habitants du quartier Batendeng de Séléky.

En parlant des chants, Paul Diédhiou souligne leur fonction pacificatrice et leur base historique qui reflète les tensions existantes antre les villages : « […] ces deux villages se lancent de défis à travers des diatribes qui, au lieu d'être des conflits directs, restent des conflits où l'aspect symbolique de la chanson prend le dessus sur le conflit armé »[646].

Paul Diédhiou marque l'idée essentielle : il y a toujours un échange de chants. Si le premier village « attaque » symboliquement le deuxième, ce dernier doit répliquer ; la relation est donc symétrique, ce qui est attendu d'une relation à plaisanterie.

Comme il s'agit du « transfert » d'une situation conflictuelle qui existe ou existait autrefois entre les deux villages ou les deux quartiers, l'auteur propose de mettre toujours ce type de chansons dans un contexte historique afin de pouvoir mieux comprendre leur sens ainsi que l'historique du conflit en question.

P. Diédhiou ne parle pas de relations à plaisanterie à proprement parler, mais on en découvre des caractéristiques qui valident notre propos. Le fait de remplacer un conflit réel (ou supposé comme tel) par un conflit « chanté » en témoigne en particulier. Un autre point est l'usage de paroles « ironique[s], péjoratif[s] et injurieux » considérées comme grossières en dehors du cadre des relations à plaisanterie. L'auteur indique même un mot spécial (*buyéŋor*) qui s'emploie pour désigner le fait de « se chanter les uns contre les autres »[647].

Si on analyse le contenu de ces chansons, on se rend compte que leur sens n'est pas toujours évident, il faut le chercher derrière les paroles qui paraissent très simples, le découvrir.

De quels sujets parle-t-on pour se moquer des habitants d'un autre village ? Comme nous avons pu le constater, ces chansons parlent du comportement anormal ou bien réprimé par la société. Le sujet récurrent est la gourmandise : trop manger, manger tout ce qui tombe sous la main, manger la nourriture inadaptée à la consommation, sont les comportements dont on a le droit de se moquer.

Le travail est une importante valeur dans la société joola. C'est pour cela que la paresse, le refus de travailler est également le comportement réprimé et mal vu. La confection des

[646] Diédhiou P. *L'identité jóola en question*. Paris, Karthala, 2011, p. 105.

[647] Diédhiou P. *L'identité jóola en question*. Paris, Karthala, 2011, p. 187.

paniers n'est pas un travail à part entière, mais une occupation d'appoint qui peut être effectuée par les jeunes garçons ou par les vieillards. Le fait de refuser de cultiver pour se livrer à la production des paniers à la place témoigne de la paresse, de l'incapacité de travailler dur, le travail étant l'une des principales qualités reconnues chez les Joola.

Dans les chants, on parle de la circoncision. Le sujet de l'initiation masculine étant une étape particulièrement importante et cruciale, mais en même temps secrète, est employé pour insulter les habitants du village partenaire[648].

Nous pouvons ainsi constater que les thématiques des insultes rituelles s'inscrivent parfaitement dans leur répertoire général. Les habitants des villages liés de relations à plaisanterie cherchent à souligner, lors de leurs « attaques », la position subordonnée de leur partenaire, son caractère « incivil », qui accumule les caractéristiques humaines réprimées par la société. Mais aussi, le caractère du village reflétant en quelque sorte celui de ses habitants, on se moque de la pauvreté, du mauvais aménagement du village partenaire, comme ces habitants de Séléky taquinent ceux d'Etama qui viennent puiser l'eau chez leurs cousins.

La situation est généralement identique lorsqu'il s'agit des insultes rituelles entre les quartiers du même village. Dans ce cas de figure, le quartier est présenté en tant qu'unité indépendante, et non pas en tant que partie intégrante du village en question. Les quartiers contestent leur ancienneté, mais aussi leur degré plus élevé de développement, de « civilisation » de ces habitants, d'aménagement de son territoire, etc. Ainsi, l'habitant d'un quartier taquine son partenaire de relation à plaisanterie en disant : « Vous habitez dans la forêt » !

« Tu vois, les gars de Thionk Essyl, quand ils viennent à Diégoune : « ou sont les fous-là, les bêtes-là ? ». Tu vois, un jeune de rien du tout, il dit au vieux : « toi tu es bête ». Il dit : « va, va là-bas, vous à Diégoune, vous n'êtes pas intelligents, vous êtes trop bêtes ». Il dit ça à un vieux parce que c'est son cousin à plaisanterie. Et le vieux, il connaît ça, il sourit. Et ça passe. Mais si tu n'es pas de ce village, dès que tu dis ça, les gens commencent à

[648] Chez les Mandings, il est possible de traiter son partenaire de relation à plaisanterie de « garçon non-circoncis », ce qui est, en dehors de ce cadre, une insulte pour un homme.

chercher. Soit il est de Mandegana, soit il est de Thionk Essyl. C'est eux seulement qui osent nous parler comme ça. Et chaque village a son cousin, un autre village cousin »[649].

Ce chapitre nous a permis de découvrir l'existence de relations à plaisanterie entre différents types de territoires. Cela peut concerner notamment des provinces historiques et des villages qui s'y trouvent, des villages et les quartiers. Notons par ailleurs que dans les cas que nous avons pu répertorier, les villages joola entre lesquels une relation à plaisanterie est constatée se trouvaient toujours dans la même aire, dans le même « pays » : le Fogny, le Bandial, etc.

À la différence des cas que nous avons traités précédemment, la relation à plaisanterie entre les villages est fondée non seulement sur les principes de l'organisation sociale propres à chaque société, mais aussi sur une base historique qui prend en compte le développement de relations entre villages et leurs populations. Avant d'être fixé dans l'état que nous connaissons actuellement, le territoire que nous cherchons à étudier a servi de scène à de nombreuses migrations de populations, aux guerres et autres conflits. Les villages, dès leur fondation, mythique ou réelle, ont subi des mutations, des croissances, des annexions. C'est sur ces bases que se forment les relations à plaisanterie entre les villages.

En ce qui concerne les deux populations étudiées, la relation en question est bien plus présente chez les joola. Il se trouve que leur rapport au territoire relève du « physique », la personne née au village en fait partie. Ce lien fort de la personne au territoire est symbolique, il s'explique par le poids rituel qui y est rattaché, par l'intermédiaire des autels, des lieux sacrés, du travail rituel que chacun a à accomplir au sein de ce territoire délimité qui est le village, ou bien le quartier de la personne. Aujourd'hui, on ne marque pas son appartenance (même symbolique) à son village d'origine seulement par le fait d'y habiter ou de s'y rendre de temps en temps, ou encore de participer à la vie rituelle, mais

[649] Entretien avec M.B., Dakar, décembre 2010.

aussi par l'organisation massive d'associations de ressortissants qui visent le développement matériel du village[650].

Bien que l'idée du « conflit » ou « non-conflit » est toujours présente dans le discours des relations à plaisanterie en général (ne pas nuire, ne pas faire mal à son cousin à plaisanterie, ne pas verser son sang ; mais aussi la fonction médiatrice du partenaire de relation à plaisanterie), dans le cas des villages c'est d'autant plus important.

Les villages joola ont construit leurs interactions sur l'histoire des anciens conflits qui est connue et reconnue. Les relations à plaisanterie qui peuvent, entre autres, s'exprimer en chants, se rapprochent de relation d'« échange agonistique » qui, selon Paul Diédhiou[651], sert à « ritualiser la violence » en remplaçant un conflit réel par une bataille de chants.

Etienne Smith[652] intervient sur le même point, en analysant les textes coloniaux de Maclaud et Hanin. Il attire notre attention sur les « pactes » qui existeraient alors entre les villages joola conclus sous l'égide des instances. Il y aurait donc « quelque chose » dont les protagonistes ne connaissent pas toujours la définition et l'origine, qui maintient la situation de non-agression entre les villages, qui s'exprime en insultes rituelles et qui nait d'un conflit. Comme nous avons pu le voir dans les chapitres précédents, la relation à plaisanterie apparait là où il y a une relation ambigüe, susceptible de changer, supposant une certaine tension, une conséquence ou bien un impact.

Chez les Mandinka, la notion du territoire a une moindre charge symbolique que chez des Joola. L'appartenance au village est marquée, mais en moindre mesure. Il se trouve qu'ici, une relation à plaisanterie entre des territoires ne s'est que peu développée, on se taquine entre habitants de quartiers, mais cette situation a, probablement à son origine le fait que les différents quartiers étaient autrefois habités par les personnes portant le même nom clanique. Il pourrait ainsi s'agir de la relation à plaisanterie entre les clans qui s'est répandue sur les quartiers entiers.

---

[650] Pour être juste, notons que les associations des « originaires » n'est pas une invention joola, même si certains de nos informateurs le sous-entendent.

[651] Diédhiou P. *L'identité jóola en question*. Paris, Karthala, 2011, p. 187.

[652] Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest*

(Sénégal). Thèse de doctorat. Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2010, p. 190.

Néanmoins, chez les Mandinka gambiens, il existe une relation à plaisanterie entre les anciennes provinces historiques mandinka qui se trouvaient sur ce territoire. Elles possèdent tous les traits caractéristiques des relations à plaisanterie mandingues, et en particulier, un mythe d'origine qui explique la provenance du « pacte » qui lie ainsi les provinces en question.

Curieusement, ces anciennes provinces se trouvant sur le territoire sénégalais, ne s'inscrivent pas dans ce canevas[653] : les habitants de Yacine et de Pakao tout en étant bien au courant de l'existence de ce type de relation à plaisanterie en Gambie, nient l'existence de ce lien chez eux.

En ce qui concerne l'expression de ce type de relation à plaisanterie, on retiendra, tout d'abord, les chants composés chez les Joola pour se moquer des villages partenaires. Les autres thématiques employées sont : la pauvreté, la bêtise, l'incivilité et le mauvais aménagement du village. Il est important de noter que la relation est symétrique, et qu'on s'adresse, dans le cadre de ces insultes rituelles non pas à une personne, mais à tout le groupe visé, représenté par cette personne.

Nous avons déjà mentionné ci-dessous l'importance de l'initiation masculine *bukut* pour les populations joola, notamment l'impact indéniable de cette initiation dans leur rapport au territoire en général. Le cadre de l'initiation masculine a permis de développer à une relation à plaisanterie très particulière dont il sera question dans le chapitre suivant.

[653] Ceci, d'après nos informations ; Etienne Smith note par ailleurs que le Fogny serait lié par les relations à plaisanterie avec le Kombo. Voir, Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal).* Thèse de doctorat. Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2010, p. 177.

Chapitre 7 : Relations à plaisanterie et initiation masculine

Les rites initiatiques représentent un des sujets privilégiés de l'anthropologie africaniste. Diverses études de ce phénomène du point de vue religieux, social ou politique témoignent de son rôle bien important.

L'initiation masculine est une étape importante dans la vie de l'homme mandinka et joola, bien que le déroulé de la cérémonie ainsi que la valeur symbolique portée par chacune des manifestations se diffèrent fortement.

Chez les Mandinka, l'initiation, comme nous allons le découvrir, contribue à former un homme musulman, surtout dans le contexte urbain.

Chez les Joola, l'initiation espacée d'une génération environ, représente un moment qui, d'une part, vise à construire un homme joola originaire de son village, et d'autre part, crée une solidarité particulière basée sur le fait d'être initié ensemble, d'être entrés ensemble dans le même bois sacré.

Il se trouve que, chez certains groupes Joola, l'initiation masculine trouve son reflet dans les relations à plaisanterie. Nous avons à notre disposition les informations sur celles connues dans le Bandial, mais aussi chez les Kujamaat.

L'objectif de ce chapitre est de comprendre, tout d'abord, l'importance de l'initiation masculine dans les deux sociétés que nous cherchons à comparer, et la corrélation de ces initiations au discours théorique sur ce sujet dans la discipline ethnologique. Cette compréhension du rite initiatique nous amènera à découvrir les relations à plaisanterie qui ont été repérées chez les Joola. Tout cela nous permettra de conclure que ces relations à plaisanterie témoignent – à nouveau – du lien profond qui relie les Joola à leur territoire, leur village, ainsi que les instances qui y veillent.

1. Initiation en Afrique de l'Ouest et ailleurs – repères théoriques

Les sujets liés à l'initiation dans des sociétés africaines restent une des thématiques préférées de chercheurs à nos jours. Aujourd'hui, même dans le contexte « moderne » urbain, l'initiation reste toujours d'actualité, y compris dans la vie sociale et même politique.

Nous allons commencer par présenter le canevas théorique concernant l'étude de l'initiation masculine. Cela nous permettra de comprendre de manière générale son rôle dans la société, son importance avérée, et enfin, son lien avec le domaine des relations à plaisanterie.

Le matériel ethnographique africain existant propose un vaste champ de recherche sur les rites initiatiques et permet ainsi, en suivant le processus de comparaison, de découvrir certains traits communs, généraux, qui nous permettent de distinguer ces rites de toute autre production rituelle.

Dans le Dictionnaire des faits religieux[654], Julien Bonhomme résume plusieurs traits propres à l'initiation : « la transformation de l'initié, la ritualisation complexe, l'importance de la liminarité rituelle, la présence d'épreuves, le rôle constitutif du secret, la transmission d'un savoir initiatique ». Ce rite faisant partie des « rites de passage » vise à « faire passer les individus d'une situation sociale à une autre ». Ceux qui passent ce rite, changent complètement de personnalité. Comme le note András Zempleni, « […] l'initiation n'est donc ni un simple rite de transition ni un processus d'apprentissage continu mais un *rite de formation* discontinue et irréversible de l'individu en représentant d'une catégorie sociale dont l'attribut essentiel est *l'expérience commune et transitive de cette transformation* purement culturelle ».[655] On distingue l'initiation obligatoire, que tous les membres de la société doivent subir pour acquérir le statut des hommes à part entière, dont il sera question dans ce chapitre, de l'initiation à une société secrète, qui est intégrée volontairement afin d'atteindre une spécialisation rituelle. La transformation irréversible de la personne, qui survient au cours de l'initiation, est accompagnée par de tels attributs que la séparation brutale de l'environnement habituel, la réclusion, diverses épreuves physiques

[654] Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), Dictionnaire des faits religieux, Paris, PUF, 2010, pp. 541-548.

[655] Zempléni A. Initiation. Bonte P., Izard M. (dir.) Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris, PUF, 2008, p. 375.

et psychologiques, la douleur. Arnold Van Gennep[656] subdivise, quant à lui, les rites de passage en trois séquences : « rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation) ». La séparation du monde antérieur est ainsi suivie par une période de suspens (voir *supra*) qui se termine par l'agrégation, l'acquisition d'un nouveau statut, un nouvel état social. Ce passage rituel d'un état social à l'autre est souvent exprimé en termes de la « mort » et de la « naissance » - le motif qui est d'une part présent dans les épreuves et d'autre part permet de construire un nouvel individu, un « nouveau-né »[657]. Enfin, l'initiation représente un des régulateurs sociaux qui veillent à maintenir l'ordre social, la balance entre ceux qui ont eu accès au « secret » révélé aux novices au cours du rite et les non-initiés.

De différents aspects particuliers du rite initiatique ont été traités de manière plus approfondie notamment par les chercheurs de l'ancien Cemaf. Ainsi, le numéro 18 des *Systèmes de pensée en Afrique Noire* a été entièrement consacré à la question de l'initiation. Son introduction par Michael Houseman[658] met en relief les « expériences émotionnelles » que l'initiation révèle chez ses différents acteurs : initiés, non-initiés, initiateurs et novices. On apprend que les « valeurs de la société » transmises au cours de l'initiation, dans la procédure connue communément, ne sont pas, en effet, des connaissances, mais des expériences que les initiés partagent ensemble (dans les exemples données par M. Houseman, le fait de chanter un chant spécifique ou de danser une danse ensemble, de pratiquer ensemble la chasse). C'est cette expérience qui permet de créer le groupe de la génération des initiés qui gardent ce lien après la fin de l'initiation. C'est la participation même au rituel qui est ce savoir sacré transmis aux novices. C'est bien le fait d'avoir participé à l'initiation, d'avoir éprouvé ce rituel, qui relie les novices aux initiateurs, et qui les oppose au groupe des non-initiés. C'est pour cela qu'on ne peut pas « raconter » l'initiation, car il faut la voir de ses propres yeux.

L'initiation peut être analysée en tant qu'interaction entre tous les participants du rite : les novices, les initiés et les non-initiés. L'initiation masculine puise son « efficacité » rituelle

[656] Van Gennep A. *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 (réimpression de 1901), p. 14.

[657] Voir, La Fontaine J. S. *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp. 124, 188-189.

[658] Houseman M. Eprouver l'initiation. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 18, 2008, pp. 7-40.

dans cette interaction. Comme l'indique Michael Houseman[659], en se basant sur le rite initiatique *So* des Beti du Cameroun, le fait de participer à l'initiation masculine introduit une frontière entre les initiés et non-initiés, de la même manière que la distinction peut se faire entre les Beti et les étrangers, ou les hommes et les femmes. Par le fait de l'initiation, l'initié reçoit un nombre de caractéristiques distinctives et de comportements possibles, vis-à-vis de ses camarades de l'initiation ou bien des extérieurs. En transformant la personne, l'initiation modifie également la qualité de ses relations avec tous les possibles participants du rite. Les « secrets » ouverts aux novices aux différents stades du rituel visent à renforcer ce nouvel ordre relationnel.

La transformation que subit l'individu et qui est au cœur du rite initiatique peut faire néanmoins l'objet d'une double analyse. M. Houseman[660] attire notre attention sur les deux faits divergents qui forment l'ensemble du rite initiatique : d'une part, l'initié avant et après le rite reste toujours la même personne, et d'autre part, il subit une transformation substantielle, en passant à un nouvel état sociale, en devenant en quelque sorte une nouvelle personne. La différenciation entre la masculinité biologique, rituelle et sociale s'articule lors du rite initiatique, et il se trouve que cette caractéristique pourtant naturelle n'est pas innée, mais son caractère « naturel » n'est mis en marche que par le processus initiatique. Ce qui se trouve au cœur de la transformation des initiés, c'est la modification des identités dichotomiques mêmes qu'ils possèdent avant et après l'initiation. Ainsi l'initiation ne vise pas à institutionnaliser les groupes existants (hommes / femmes), mais crée et actualise une nouvelle division qui est initiés / non-initiés.

Le nouveau statut d'initié est marqué par des nouveaux attributs physiques et symboliques qui font reconnaitre la personne ayant subi l'initiation. Chez les Bijogo de Guinée Bissau, les initiés reçoivent un nouveau nom, mais aussi des scarifications dont le dessin particulier à chaque localité permet de reconnaitre l'origine de l'homme. L'acquisition du nouveau statut et la passation à la classe d'âge suivante chez cette population est aussi accompagnée

[659] Houseman M. The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite. Boyer P. *Cognitive Aspects of religious Behaviour*, Cambridge University Press, 1993, pp. 207-224.

[660] Houseman M. Les artifices de la logique initiatique, *Journal des Africanistes*, vol. 54, n° 1, pp. 41-65.

du fait que l'homme ayant accompli le processus initiatique peut se marier, en abandonnant leur maison, femmes et enfants qu'il avait eu avant de passer l'initiation[661].

L'initiation est en outre caractérisée par la présence de la violence au cours du rite. Pour M. Houseman, « Dans l'initiation, violence et secret sont étroitement conjugués : la violence donne une substance affective - plus exactement des corps affectés – au secret, et le secret fournit à la violence une architecture précise. Ainsi, les contenus des secrets initiatiques sont des actes de violence, et les souffrances initiatiques sont imposées dans le cadre de révélations et de dissimulations »[662].

Jean-Louis Siran[663], dans son article à propos de l'œuvre de Guy Le Moal, parle de la souffrance réelle (et non pas une mise en scène) qui est au cœur du rite de l'initiation. C'est cette violence qui permet l'intégration des novices au groupe des maîtres. Pour lui, c'est un événement plutôt social que religieux visant à apprendre aux nouveaux initiés la domination sociale. Ce rite, y compris sa violence, doit être compris tel quel, car son noyau c'est ce qui se fait, et non pas ce qui est sous-entendu ou représenté.

M. Houseman distingue deux types de violence dans le cadre du rituel initiatique : « héroïques » (qui célèbrent le courage des novices) et « vexatoires » (violences à caractère humiliant des novices) que subissent les initiés de la part des initiateurs, mais aussi des violences entre novices encadrées par les initiateurs.

Pour Andras Zempléni[664], le fait d'« engendrer une identité sociale » au cours du rite initiatique est une procédure « *auto-référentielle* », car le rituel n'est bouclé qu'au moment que l'initié devient, à son tour, initiateur, et le « savoir » transmis pendant le rituel n'est pertinent que dans le cadre de ce rituel, et inutile dans la vraie vie quotidienne. Ce schéma se reflète tout à fait chez les Bijogo, où la classe ultime des hommes, des pères, est la seule à être initiateurs et à être habilité à avoir accès à la terre[665].

---

[661] Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau*, Paris, Editions CNRS/MSH, 1994, pp. 124, 127.

[662] Houseman M. Eprouver l'initiation. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 18, 2008, p. 15.

[663] Siran J.-L. Initiation : pourquoi la violence ? *L'Homme*, N°162, avril-juin 2002. Consulté en ligne.

[664] Zempléni A. Initiation. Bonte P., Izard M. (dir.) Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris, PUF, 2008, pp. 375-377.

[665] Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau*, Paris, Editions CNRS/MSH, 1994, pp. 132-133.

C'est ainsi que la valeur culturelle et symbolique est mise en relief pour faire naître une nouvelle identité, car la mort et la naissance (l'accouchement, l'allaitement symboliques, etc.) accompagnent le déroulement du rite initiatique. A titre d'exemple, lors de l'initiation *koro* chez les Minyanka[666] (initiation à une société secrète obligatoire à tous les jeunes garçons circoncis et indispensable pour acquérir le statut d'homme), le vocabulaire employé pour décrire les différentes étapes du rite est marqué par les thématiques de la mort et renaissance. Ainsi, lors du passage à l'initiation, les initiés sont « tués au *koro* » ou encore « morts au *koro* » ; ensuite ils sont « ressuscités » ; les jeunes filles, à leur tour, lors du rituel du *kɔbile,* mettent en scène la « fille du *kɔbile* », couverte d'un drap mortuaire et représentant une morte qu'on découvre et libère au cours de la cérémonie. De la même manière, dans l'initiation masculine *So* chez les Beti, l'étape centrale du rituel est « la mort du *So* »[667], où la procréation des novices est mise en valeur de manière symbolique. La mort symbolique peut être représentée par le rasage des cheveux des novices, le retrait des vêtements, le fait d'être porté (et pas se déplacer tout seul)[668], etc. Du point de vue de la possession de la « force vitale » *orebuko*, les hommes en cours d'initiation se rapprochent aux jeunes défunts non-initiés. Leur « faiblesse », leur caractère d'exclu du village et restant dans la forêt (comme l'indique une des étapes de l'initiation) les réunissent, et la nécessité de clôturer ce rituel s'explique par la nécessité d'acquérir l'*orebuko,* et le mécanisme d'appropriation de cette force se distingue chez les hommes et chez les femmes Bijogo[669].

La séparation brutale et la réclusion représentent un autre trait caractéristique du rite initiatique. C'est en ce sens que la notion du « bois sacré » nous sera d'une grande utilité. Michel Cartry[670] analyse les bois sacrés tels qu'ils sont décrits dans les matériaux ethnographiques africains en fonction de deux critères : leur organisation spatiale et leur

---

[666] Voir, Colleyn J.-P. Sur le chemin du village : l'initiation au *Koro* Minyanka, *Journal de la société des africanistes*, T. 45, fasc. 1-2, pp. 115-125.

[667] Houseman M. Les artifices de la logique initiatique, *Journal des Africanistes*, vol. 54, n° 1, pp. 50-51.

[668] Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau*, Paris, Editions CNRS/MSH, 1994, p. 122.

[669] Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau*, Paris, Editions CNRS/MSH, 1994, pp. 100-104.

[670] Cartry M. Les bois sacrés des autres : les faits africains, *Les bois sacrés.* Actes du colloque international de Naples. Collection du Centre Jean Bérard, 10, 1993, 193-208, consulté en ligne : https://books.openedition.org/pcjb/354?lang=fr

rôle dans le rituel. Les bois sacrés peuvent ainsi se trouver à l'écart du village et servir uniquement pour le rite initiatique, ou bien se trouver à l'intérieur du village et servir à de multiples usages rituels, abriter les esprits, etc. Ainsi, Cartry présente deux cas de figure : celui du *komo,* chez les Worodougou en Côte-d'Ivore, et celui du *tangwam* des Kasena au Burkina Faso. Le bois initiatique de l'association *komo* est toujours unique, se trouve à proximité du village et est décrit pas le mot « rivière ». Son intérieur est bien aménagé, des sentiers sont prévus pour y accéder. La possibilité d'aménagement d'un tel espace est un critère important de la fondation d'un nouveau village. Chez les Kasena, le bois sacré est utilisé pour divers marquages rituels des événements de la vie quotidienne : naissances, mariages, décès. Ces lieux sont exclus de l'usage profane : agriculture, cueillette, etc. Ici, aucun aménagement particulier n'est fait ; il n'y a pas de chemin d'accès et tout doit laisser à penser que l'homme n'a pas intervenu dans l'organisation de cet espace. Les bois sacrés peuvent donc prendre de diverses formes (tant « physique » que symbolique) dans le monde de l'initiation.

L'organisation spatiale spécifique du rite initiatique peut ainsi prendre diverses formes étant en corrélation avec la mise en scène des différentes étapes et leur fond symbolique. En ce sens, on apprend que chez les Bijogo[671], les jeunes en cours d'initiation partent en réclusion dans le camp initiatique en se faisant franchir un portique se composant « de deux piquets et d'un bois de traverse duquel pendent les palmes ». Cela fait penser à la notion du « passage matériel » mentionnée par Arnold Van Gennep et brièvement analysée par Nicole Belmont[672]. Van Gennep note, d'une part, que « « passer le seuil » signifie s'agréger à un monde nouveau »[673], et, plus loin, que « […] pour comprendre les rites relatifs au seuil, il convient de se rappeler que le seuil n'est qu'un élément de la porte, et que la plupart de ces rites doivent être pris au sens direct et matériel de rites d'entrée, d'attente et de sortie, c'est-à-dire de rites de passage »[674]. Nicole Belmont, quant à elle, cherche à comprendre et approfondir cette idée de Van Gennep, en introduisant l'ouvrage à son hommage. On retient de son analyse le fait que le « passage matériel » dans le rite a

[671] Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau,* Paris, Editions CNRS/MSH, 1994, pp. 120-121.

[672] Belmont N. La notion du rite de passage. Centlivres P. et Hainard J. (dir.) *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, pp. 9-19.

[673] Van Gennep A. *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 (réimpression de 1901), p. 27.

[674] Van Gennep A. *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 (réimpression de 1901), p. 33.

une forte valeur symbolique. De nombreuses cultures, nous dit l'auteur, se réfèrent lors du rite de passage, mais aussi des rites thérapeutiques, au « vrai » passage qui est effectué en entrant le portique, comme dans l'exemple des Bijogo, en arrivant au bois sacré, en franchissant le seuil du village, etc. Ce lien métaphorique entre le procédé rituel et le « passage matériel » peut être en effet analysé d'une manière encore plus poussée. Ainsi Nicole Belmont remarque la ressemblance du passage rituel au passage matériel spécifique et propre à tous les humains : le passage de l'enfant lors de sa naissance. Le fait que, dans le rituel, il est fréquent de faire passer d'abord la tête (ou uniquement la tête), confirme, pour N. Belmont, l'idée de ce symbolisme de naissance, la mise en scène d'une naissance normale où la tête de l'enfant apparait en premier.

Notons par ailleurs que, toujours chez les Bijogo, la mer intervient dans certaines séquences du rituel initiatique. Comme le note Christine Henry[675], l'organisation de l'espace habité et sacré est faite de la sorte que les villages sont construits relativement loin de la mer, et les bois sacrés (que ce soient les bois sacrés masculins ou féminins) se trouvent, au contraire, près de la mer. L'eau de l'océan est utilisée à plusieurs reprises lors de l'initiation, et fait référence, d'après Ch. Henry, au développement du fœtus, suivi par la « naissance » symbolique des initiés dans leur nouvelle qualité.

La séparation brutale qui marque le rite initiatique, peut prendre de diverses formes. Chez les Sereer, la séparation du fils de sa mère est particulièrement mise en avant lors de l'initiation masculine *ndut*[676]. Avant le départ des novices pour la réclusion, les garçons ne peuvent ni parler, ni s'échanger de regards avec leur mère. Couverts de tissus fournis par les mères à l'occasion de la cérémonie, les garçons s'en vont, méconnaissables. Leur départ de la maison pour l'enclos initiatique est précédé par la « dernière tétée » rituelle que le novice fait auprès de sa mère et qui marque sa rupture définitive avec le monde des femmes, mais aussi détermine les nouveaux rapports qui vont désormais s'instaurer entre le fils initié et sa mère. Le temps de la réclusion, un des acteurs de l'initiation, appelé « mère des circoncis », est censé jouer le rôle de la mère pour les novices, notamment les protéger, les défendre de la dureté des initiateurs, etc.

---

[675] Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau,* Paris, Editions CNRS/MSH, 1994, p. 124.

[676]Troy A., Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal). *Systèmes de pensée en Afrique Noire,* 18, 2008, pp. 41-104, consulté en ligne : http://journals.openedition.org/span/746#bodyftn4

Du point de vue temporel, l'initiation en tant que rite de passage est une marge qui marque d'une part la frontière entre l'état de l'initié « avant » et « après », mais aussi représente la zone tampon entre la vie réelle et le monde sacré où mène le « passage matériel » du rite[677].

Les rites d'initiation masculine et féminine se tiennent séparément et visent à surligner l'identité sexuelle, l'appartenance à ce groupe précis, et marquer la division sociale entre les deux sexes[678]. Pourtant, la référence aux femmes (et au monde féminin dans ses différents aspects) dans les initiations masculines est omniprésente. En plus de la mise en scène, lors des initiations masculines, d'épisodes représentant la naissance, l'accouchement, etc., les femmes jouent leur rôle dans le déroulement du rituel même. Tout en étant « isolées » ou « exclues » du rite initiatique célébrant le monde masculin, elles continuent à y intervenir, à leur niveau, en accomplissant leur propre travail rituel de leur côté, et tout en rendant possible cette initiation, où la complémentarité des deux sexes se trouve d'autant plus d'actualité.

L'exemple qui s'impose pour illustrer le rôle des femmes dans les initiations masculines est celui des Sereer et de leur initiation *ndut*[679]. Dans cette société, les mères sont chargées de fournir pour la cérémonie un nombre de pagnes. Ces tissus seront utilisés aux différentes étapes de l'initiation : les pagnes blancs serviront à couvrir les novices qui au moment de quitter la maison pour la réclusion ; d'autres pagnes seront remis aux « esclaves » des novices ; enfin des tissus à rayures seront portés par les jeunes initiés à la fin de la cérémonie. Cette obligation de se procurer des pagnes, en particulier des pagnes blancs tissés, représente une question d'honneur pour les femmes. La quête de tissus implique de grosses dépenses, tant financières que temporelles, souvent la mobilisation de la parentèle féminine (car les hommes ne participent pas dans cette « affaire » considérée comme féminine). Les mères, en parlant de ces pagnes, emploient le mot « lourd », ce qui démontre, en effet, le constat suivant : plus d'efforts la mère fournit pour se procurer du tissu, plus ce dernier est valorisé.

---

[677] Belmont N. La notion du rite de passage. Centlivres P. et Hainard J. (dir.) *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, pp. 16-17.

[678] Voir, en ce sens, La Fontaine J. S. *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp. 117-138.

[679] Troy A., Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal). *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 18, 2008, pp. 41-104, consulté en ligne : http://journals.openedition.org/span/746#bodyftn4

Les mères ne sont pas autorisées à assister aux importantes séquences du rituel. Comme le décrit Aurélie Troy, elles sont soit physiquement séparées par les hommes debout les empêchant à voir ce qui se passe, soit elles ne sont pas présentes au moment où les novices sont habillés et voilés de pagnes tissés. Par contre, dès la première nuit que les novices passent en brousse, les pagnes sont ramenés dans le village et confiés aux mères qui les gardent toute la nuit en dormant sur la pile de tissus utilisée comme oreiller.

D'autres exemples de l'implication du monde féminin à la « la fabrication des hommes », tout en étant exclu du rituel, ont été analysés par Icir Mimina Di Muro chez une autre société voisine, les Bassari[680]. Les tâches accordées aux femmes changent en fonction de leur appartenance aux différents échelons d'âge. Notamment, c'est les femmes qui sont chargées de la production de la bière de sorgho, boisson à usage strictement rituel. Le processus de la préparation de cette bière symbolise, en quelque sorte, la transformation des novices lors de l'initiation. En début de la période initiatique, les femmes préparent de la bière spéciale pour cette occasion, qu'elles ne sont pas autorisées à consommer elles-mêmes. En plus de l'assistance aux séquences du rite initiatique ouvertes au public, les femmes accomplissent diverses tâches qui vont de la préparation de la nourriture et boissons à l'habillement des initiés. La veille du moment crucial de l'initiation, lors de la préparation des initiants à la danse, leurs mères, s'inquiétant de leur sort, déchirent un morceau de leur pagne pour l'attacher à leur fils, afin de marquer le lien qui existe entre les deux : après l'initiation, le novice quittera la maison parentale pour la case commune pour toute la période d'initiation qui dure environs un an, et la relation mère-fils sera forcément transformée, car le jeune initié sera désormais considéré comme « fils du caméléon [de l'initiation] ». Après la lutte des initiants avec les masques, les mères doivent laver et soigner leurs fils, mais aussi remercier les masques en leur offrant des boissons et des pagnes. La bière qu'avalent les novices pour être réengendrés par le caméléon et accéder au statut d'homme, est préparée par les femmes. Dans le processus de la « naissance » symbolique des nouveaux hommes, cette bière joue le rôle du liquide amniotique[681].

[680] Di Muro I.M. *Le « pouvoir » des femmes (Étude du monde féminin Bassari à Ethiolo)*, thèse de doctorat, Paris, EPHE/PSL, 2017, pp. 203-280.

[681] Di Muro I.M. *Le « pouvoir » des femmes (Étude du monde féminin Bassari à Ethiolo)*, thèse de doctorat, Paris, EPHE/PSL, 2017, p. 256.

L'exemple des Sereer ainsi que celui des Bassari nous montrent à quel point l'implication des femmes au rite initiatique des hommes est importante. Elle est d'autant plus cruciale car ce sont les femmes qui garantissent d'un certain point de vue le bon déroulement, et même le déroulement possible de l'initiation masculine. En apparence, il est déclaré que les femmes ne participent d'une manière quelconque au rite masculin ; il se trouve qu'elles sont certes mises à l'écart de plusieurs étapes du rite, mais elles font, à côté, leur propre travail rituel qui porte une forte contribution à l'initiation des hommes. En outre, il semblerait que la participation des hommes dans les rites initiatiques féminins est très limitée voire inexistante. Les initiations féminines, dans les sociétés où elles existent, ont une tendance plus localisée, individuelle ou familiale ; elles sont moins étalées et spectaculaires que les cérémonies masculines.

Nous avons ainsi dressé le cadre théorique qui permet de comprendre le fonctionnement de l'institution de l'initiation ainsi que sa forte importance dans la société.

2. Initiation mandinka

Matt Schaffer[682] note l'existence des échelons d'âge chez les Mandinka. Néanmoins, les noms de chaque échelon ne sont pas mentionnés. 20 échelons chez les femmes et chez les hommes réunissent l'ensemble des villageois. Une nouvelle classe est, théoriquement, recrutée tous les cinq ans. Chaque classe se compose de sous-groupes, et chaque sous-groupe est formé des enfants de la même concession ou de concession voisines. Le chef de chaque échelon d'âge provient toujours d'une classe supérieure et donne son nom à cet échelon (cette organisation est, en principe, définitive). Chez les femmes, on ne peut devenir chef d'un échelon d'âge qu'après mariage et installation dans la maison du mari, ce qui explique le fait que les chefs, chez les femmes, sont généralement plus âgées (proviennent des classes supérieures) que chez les hommes.

[682] Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp. 90-94.

TABLE 4 THE DAR SILAMÉ AGE-SET SYSTEM: WOMEN'S SEQUENCE (DECEMBER 1974)

Female set level	*Number of original subgroups*	*Estimated number of original members*	*Number of current members*	*Age of youngest living member*	*Age of oldest living member*	*Age-sets of original subgroup leaders if living*	*Current meeting status*
1	1	17	16	5	8	7	x
2	3	91	74	3	14	5, 9, 9	x
3	1	23	19	10	19	6	x
4	4	50	31	20	23	10, 7, 9, 7	x
5	3	25	19	25	27	9, 10	x-y
6	3	35	14	24	32	9, 8	y
7	3	40	18	34	44	9, 11	x-y
8	3	23	17	41	45		z
9	3	?	19	46	51	11, 14	y
10	2	35	20	50	55		z
11	2	36	7	54	57		z
12	2	38	8	59	64		z
13	3	29	8	60	63	17	z
14	3	30	14	65	69		z
15	3	20	6	74	75		z
16	2	19	5	75?	77?		z
17	2	30	1	82	same		z
18	?	?	0				z
19	?	?	1	90?	same		z
20	?	?	1	97?	same		z

Abbreviations for "Current meeting status:" x = meets in subgroups under individual leaders; y = meets village-wide under one leader; z = no longer meets as an age-set.

15. Système des classes d'âge féminins, Dar Silamé, 1974 (Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 91).

TABLE 5 THE DAR SILAMÉ AGE-SET SYSTEM: MEN'S SEQUENCE (DECEMBER 1974)

Male set level	*Number of original subgroups*	*Estimated number of original members*	*Number of current members*	*Age of youngest living member*	*Age of oldest living member*	*Age-sets of original subgroup leaders if living*	*Current meeting status*
1	1	13	13	4	9	2	x
2	3	85	48	10	15	4, 4, 4	x-y
3	3	64	45	12	24	8, 6, 5	x-y
4	3	38	17	21	25	10, 6, 5	y
5	3	49	30	26	29	6, 7, 7	y
6	3	60	21	26	35	10, 8, 8	x-y
7	3	35	12	34	43	9, 8, 10	y
8	3	32	20	41	47	12, 11, 10	y
9	3	35	19	45	53	12, 14	y
10	2	26	12	52	55	14	z
11	3	30	13	54	57	14, 14, 14	z
12	2	35	10	54	60		z
13	1	26	4	60	63		z
14	2	22	13	62	69		z
15	3	?	4	72	75	18	z
16	3	40	5	73	76		z
17	2	28	0				z
18	?	?	1	87	same		z
19	?	?	0				z
20	?	?	0				z

Abbreviations for "Current meeting status:" x = meets in subgroups under individual leaders; y = meets village-wide under one leader; z = no longer meets as an age set.

16. Système des classes d'âge masculins, Dar Silamé, 1974 (Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, p. 92).

Les tableaux présentés par Schaffer nous témoignent du caractère « réaliste » de la réalisation effective du système des classes d'âge : le nombre de personnes varie beaucoup d'un échelon à l'autre ; l'âge peut également varier, et on peut trouver les personnes de même âge biologique (qui, comme le note Schaffer, était souvent défini de manière approximative) dans des classes d'âge différents. Le nombre de sous-groupes est généralement stable chez les hommes (3 par classe), mais il est plus varié chez les femmes. Les tout derniers échelons d'âge manquent d'informations (mais aussi d'effectifs). On constate que les « réunions » des échelons d'âge et des sous-groupes ne se tiennent plus quand on arrive vers l'âge de 45-50 ans, tant chez les hommes que chez les femmes.

Matt Schaffer note que le passage à l'initiation ne concerne pas obligatoirement un échelon d'âge entier : dans le même groupe, on peut rencontrer des initiés ainsi que des non-initiés.

Il existe une certaine solidarité entre les membres du même échelon d'âge. Les personnes de la même classe d'âge emploient le mot *fúlaŋ* ('personne du même âge') pour s'adresser les uns aux autres. L'appartenance aux castes n'est pas un obstacle pour intégrer les échelons d'âge.

Ces échelons d'âge dont les réunions sont des lieux de sociabilité, ont d'autres fonctions au niveau du village. Les classes d'âge d'hommes et de femmes peuvent être sollicitées pour aider dans les travaux agricoles, notamment au stade du désherbage et de la récolte (hommes) et celui du désherbage, labour et repiquage du riz (femmes). Lors des travaux agricoles, on désigne un responsable qui coordonne la participation des échelons d'âge des hommes, et une responsable pour ceux des femmes.

En suivant la pensée de Matt Schaffer, on comprend que ce système d'échelons d'âge n'est pris en compte que dans certaines circonstances, leur rôle et champ d'intervention sont assez limités : les travaux agricoles collectifs et la sociabilité générationnelle. Son rôle aurait dû être plus important auparavant.

De manière générale, le point de repère plus fortement pris en considération est l'initiation. Ainsi, la population (les hommes comme les femmes) se subdivise en trois groupes : non-initiés, initiés et ainés, ces derniers faisant forcément partie des initiés. Le passage de l'initiation est le critère qui permet aux non-initiés d'accéder à la catégorie supérieure des initiés. Pourtant il n'y a pas de cérémonie spécifique marquant l'accès de la personne au statut de l'aîné. D'après Matt Schaffer, les gens peuvent rejoindre la catégorie des aînés à

partir de l'âge de la cinquantaine, mais cela n'est pas systématique ou formalisé. L'existence de ce groupe, chez les hommes, est particulièrement visible lors des réunions villageoises, ou lors du traitement des conflits au village, ou encore lors des prières à la mosquée où ces hommes sont assis à côté. Les femmes, quant à elles, se regroupent pendant les prières, mais aussi dans des circonstances cérémonielles, notamment l'excision des filles. L'accès au groupe d'aînés se fait sur une base individuelle, quand un ou une aînée invite la personne à s'asseoir parmi eux (lors de la réunion). Ce simple geste marque le transfert du nouveau statut à un homme ou une femme qui sera désormais considérée comme âiné(e).

Dans la cérémonie même de l'initiation masculine chez les Mandinka (*kúyaŋ*) en zone rurale, décrite par Matt Schaffer, on retrouve les traits et les étapes qui sont très caractéristiques pour les autres sociétés. L'initiation comprend la circoncision, la période de réclusion, la violence. On observe le lien direct avec le mariage : dans les années 1970, quand Schaffer réalisait ses enquêtes dans le Pakao, les filles se mariaient 3 à 5 ans après l'initiation, et les garçons 10 ans et plus.

17. Photo de l'initiation à Samakoung gardée dans une maison. Samakoung, 2007.

L'initiation masculine se tient environ tous les cinq ans, fin décembre ou début janvier, après la fin des récoltes. Les garçons sont initiés à l'âge de six à treize ans environ, mais,

comme le note Alphousseyni Diato Seydi[683], la tendance actuelle est de diminuer l'âge de la circoncision plus vers la petite enfance. La tenue de l'initiation est décidée par le chef du village, les aînés et le responsable de la circoncision. L'étape préparatoire comprend ainsi la fixation de la date, l'annonce de la date de l'initiation aux familles *(sarandiri)* et la mise en place du « camp » (*wàanaa*) ou de l'enclos de circoncision (*kúyaŋ jùujuu*).

La première étape de la cérémonie est la circoncision. Le matin, chaque garçon est ramené par un initié de la génération précédente à l'endroit où se passe la circoncision. L'intervention est traditionnellement faite par un homme forgeron. Matt Schaffer note une particularité intéressante : dans certains villages, au moment de la circoncision, le garçon est accompagné par son oncle maternel, dans d'autres villages, l'initiant s'appuie sur un arbre que l'on appelle son oncle maternel. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la figure de l'oncle maternel occupe une place particulière chez les Mandinka. Sa position ambivalente dans la situation où le mariage des cousins croisés est considéré comme préférentiel, l'ambigüité de son statut de protecteur qui devient un beau-père évité après le mariage, se réactualisent dans le contexte cérémoniel où sa présence (réelle ou symbolique) est nécessaire pour le bon déroulement du rituel et pour l'accès du novice au nouvel statut de l'initié.

Une fois la circoncision terminée, une partie de gardiens se précipitent au village avec des feuilles d'arbres pour faire une danse (*jàmbadoŋ*) exprimant leur joie. Vers midi, les hommes se mettent à construire sous un grand arbre la hutte d'initiation. Le soir, les novices (*ŋànsiŋ*) entrent dans la hutte, habillés en tenue blanche. Ils y resteront deux mois environ. Pendant la période de réclusion, les novices ne doivent pas voir les femmes. Tout est mis en œuvre pour que le groupe des novices soit soudé, qu'ils apprennent à agir ensemble, en tant que groupe : chercher le bois, manger, etc[684]. Les moments de violence

---

[683] Seydi A.D. *Le kankourang, masque d'initiation des mandingues de la Sénégambie*, Mémoire de master d'Arts plastiques, Ecole Nationale des Arts du Sénégal, 2007, consulté en ligne : https://www.memoireonline.com/12/08/1702/m_le-kankourang-masque-dinitiation-des-mandingues-de-la-Senegambie1.html

[684] Nous verrons plus loin, que ce lien entre les membres de la même « génération » initiatique est extrêmement fort chez les Joola, mais semble être moins marqué chez les Mandinka. La solidarité des hommes de la même promotion d'initiation est observée chez d'autres populations mandingues, notamment chez les Bambara (voir, en ce sens : Pâques V. *Les Bambara*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 91 ; Fellous M. Socialisation de l'enfant bambara, *Journal des Africanistes*, 1981, 51-1-2, pp. 201-215, consulté en ligne : https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1981_num_51_1_2025), ou encore chez les Malinké (voir, Doumbia T. *Groupes d'âge et éducation chez les Malinké du Sud du Mali*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 118).

sont inévitablement présents pendant cette période : il arrive que les novices soient battus par les responsables de l'initiation auxquels ils doivent obéir. L'ordre est maintenu également par les masques dont le *kankourang* (dont les accompagnateurs sont appelés *làmbee*), le *ngarankulo* et le *jalikono*. Deux semaines après la circoncision, les jeunes initiés vont se laver dans la rivière, le soir même une course à pied est organisée (cette étape est connue sous le nom de *sàmasoo*). La fin de l'initiation est marquée par une célébration lors de laquelle les mères des jeunes initiés les voient pour la première fois après leur réclusion et leur offrent de la nourriture. Les circoncis dansent alors la danse appelée *kíŋ* (danse des circoncis). La hutte initiatique est brûlée par les initiateurs, et les novices retournent chez eux.

Dans le contexte urbain moderne, à partir des années 1980, les traits du rituel d'initiation masculine ont subi quelques changements, ou plutôt ajustements de la forme, mais son fond est fortement modifié au point de se demander si le sens même du rituel est bien maintenu.

Ferdinand de Jong[685] avait observé l'initiation mandinka dans les différents quartiers de la ville de Ziguinchor. Les jeunes initiés ensemble ne sont pas uniquement Mandinka, mais aussi les représentants d'autres groupes : Joola, Peul, Wolof… La « vraie » initiation *kuyaŋ* qui comprend tous les étapes et en particulier la réclusion de deux mois dans la brousse est remplacée par *kuyandiŋ*, « petite initiation » pratiquée quasiment chez soi. Le rite débute, tout comme dans la version complète, par la circoncision, qui est pratiquée non plus par le forgeron, mais par un médecin ou infirmier, soit à l'hôpital, ou bien à la maison où se retrouvent les initiants. La réclusion ne se tient plus dans la hutte initiatique, mais dans une des chambres de la maison où sont réunis les novices et que les femmes doivent rigoureusement éviter. Tout ce qui concerne le recours à la violence vis-à-vis des novices, l'apprentissage de comportements requis (respect des aînés, etc.), le renforcement de la solidarité du groupe, est maintenu dans la nouvelle configuration du rite initiatique. Les novices, qui n'étaient pas autorisés à se laver pendant plusieurs jours, prennent un bain rituel dans le fleuve Casamance. Leur retour est accompagné de festivités, danses et musique (qui varient en fonction de l'origine ethnique des novices), les plats sont servis par leurs mères à cette occasion. Le *kankurang* est présent lors du rite, notamment au

[685] De Jong F. *Masquerades of Modernity. Power and secrecy in Casamance, Senegal*, London, Edinburgh University Press, 2007, pp. 110-127.

moment où les novices vont se laver dans le fleuve. Pourtant, sa tenue est confectionnée de matériaux modernes (par exemple, les sacs de riz colorés), et non pas de produits de la brousse.

Le canevas général du rite initiatique décrit par De Jong ne diffère que peu des informations fournies par Schaffer, et sont parfaitement explicables par les impératifs de la vie quotidienne des citadins (circoncision par le personnel médical, prix de l'organisation de la cérémonie, ou bien l'impossibilité de programmer une longue réclusion en brousse pour des jeunes scolarisés).

La conclusion que fournit Ferdinand de Jong en étudiant l'histoire de l'initiation masculine mandinka à Ziguinchor est fort intéressante. Au départ, l'objectif du rite initiatique était de construire un homme adulte mandinka. Dans la nouvelle configuration, on produit un homme adulte musulman. L'identité religieuse se trouve donc affirmée lors de ce rite initiatique. Il se trouve que, dans le contexte urbain, la « circoncision mandinka », la petite initiation, devient en quelque sorte un rituel plutôt musulman que « traditionnel », et plutôt transversal qu' « ethnique ». Il s'agit surtout de la circoncision comme impératif religieux que de l'initiation à des valeurs de la société. Néanmoins, comme le note De Jong[686], les Joola qui participent à la petite initiation « mandinka » à Ziguinchor pour affirmer leur identité musulmane, retournent dans leurs bois sacrés pour leur propre initiation qui a, pour eux, une valeur plus importante dans l'acquisition du statut de l'homme adulte.

3. Initiation joola

Les Joola, comme les Mandinka, possèdent un rituel initiatique masculin qui est connu en plusieurs dialectes sous le nom de *bukut*[687].

Chez les Joola, l'initiation masculine est d'une importance cruciale.

La circoncision fait, en principe, partie de l'initiation masculine, mais aujourd'hui elle s'intègre au rite de manières différentes, en fonction des différentes localités. Ainsi, à

[686] De Jong F. *Masquerades of Modernity. Power and secrecy in Casamance, Senegal*, London, Edinburgh University Press, 2007, p. 125.

[687] Ferdinand de Jong, ayant base sa recherché sur les matériaux du village de Thionck-Essyl, emploie expressément le mot *bukut* pour désigner l'initiation masculine, et non pas *garur*, utilisé sur place, en précisant que le mot bukut serait beaucoup plus courant en Basse Casamance, ainsi que dans la littérature anthropologique. Voir, De Jong F., The production of translocality. Initiation in the sacred grove in southern Senegal. Fardon R., van Binsbergen W., van Dijk R. (eds.), *Modernity on a Shoestring. Dimensions of globalization, consumption and development in Africa and beyond*, Leiden & London, EIDOS, 1999, p. 336.

Thionck Essyl, comme nous l'explique F. de Jong, la circoncision a été entièrement dissociée de l'initiation. Les garçons sont circoncis à l'âge de cinq-dix ans, et ce, dans leurs concessions ; ce n'est donc plus un événement à l'échelle villageoise. Il se trouve ainsi que certains garçons entrent au bois sacré avant de se faire circoncire.

Dans d'autres endroits, notamment à Bandial, le *bukut* est précédé par la « petite initiation » ou « petite circoncision » (qui, en réalité, n'est pas une telle) *kacinen* qui a lieu tous les deux ans. Le rituel du *kacinen* se tient toutes les années paires, la même année dans tous les villages du royaume, mais pas à la même date.

J'ai eu l'occasion d'assister à une partie de la célébration de *kacinen* qui s'est tenue au village de Séléky en mai 2014. Le rite a eu lieu le matin quand les petits garçons ont été ramenés auprès de l'autel. A l'aube, les garçons se sont fait raser le crâne. Ils ne pouvaient pas manger ni boire, jusqu'au moment où ils ont été portés par les femmes n'étant pas leurs mères jusqu'à l'autel. On leur a donné à manger d'abord du vin mélangé au riz. Ensuite, pour la première fois, les enfants mangent les haricots et la viande de chèvre. Les hommes ramènent les garçons à l'enclos du sanctuaire. Après cette partie rituelle, ils se reposent avant de poursuivre les festivités. Dans l'après-midi, à leur retour, les villageois, hommes et femmes, se sont réunis sur la grande place pour chanter et danser.

Les femmes habillées en tenue « joola » (pagnes indigo, t-shirt blanc et colliers de perles colorées en bandoulière et autour de la taille) dansaient et jouaient de *ulew* (instrument de musique qui représente deux morceaux de bois que l'on frappe l'un contre l'autre pour créer le rythme accompagnant la danse) ou frappaient une louche contre un couvercle de la marmite. Les hommes et les femmes, plutôt âgés, dansaient en formant un ou deux cercles. Le chef du village était présent ainsi que les délégations des villages voisins. À un certain moment de la fête, quelques hommes d'Enampor sont arrivés en chantant une chanson qui disait qu'un homme musulman était mort au village d'Essyl, et qu'ils ont du donc annuler le *bukut* (il s'agit d'une chanson qui sert aux habitants de différents villages de se moquer les uns des autres). Le vin de palme était servi à toute l'assemblée.

18. Fête de *kacinen*. Séléky, 2014.

Le *kacinen* est organisé en avril-mai (toujours avant le début des pluies[688]) et réunit les enfants qui ont poussé des dents (environ deux ans). La veille, des repas sont organisés dans les familles des petits garçons participant au rituel, et le jour de la cérémonie, tout le village participe aux festivités et au repas[689]. Louis-Vincent Thomas, quant à lui, note que ce rituel est organisé au niveau du quartier ; les hommes passent la nuit auprès du

[688] Il m'est arrivé d'entendre que de nombreuses personnes étaient contre la tenue du *kacinen* en mai 2014, à la célébration duquel j'ai assisté, car il avait déjà plu vers cette période-là.

[689] Constant Vanden Berghen appelle la « petite circoncision » d'Enampor non pas le *kacinen* (le mot que l'on trouve d'ailleurs chez d'autres auteurs ; voir, par exemple, Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 252), mais « la cérémonie du *batchin* », où le mot « *batchin* » désigne « les Génies qui interviennent auprès de la Force unique ». Il s'agit vraisemblablement d'une confusion, car le mot « *bacin* » ou « *bákin* » (qui désigne en même temps l'autel et l'instance) existe dans plusieurs dialectes joola et est connu à Enampor, mais le mot utilisé localement est « *ɛ̀ɲaŋ* ». C'est pour cela qu'on remarque que l'« organisateur » de la cérémonie serait « un homme à double vision appelé « Afan batchin », ce qui veut dire « l'Ancien du batchin » ». L' « organisateur » du *bukut* serait, à son tour, nommé « Afan buhut ». On peut ainsi s'interroger s'il s'agit vraiment d'une personne, ou bien de l'instance *ɛ̀ɲaŋ*. Voir, Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 200-201.

sanctuaire et le matin, c'est les femmes qui y ramènent les enfants, ce qui est suivi par un sacrifice de vin ou de poulet[690].

19. Danse de la femme lors de la fête du *kacinen***.** Séléky, 2014.

Pour Paolo Palmeri, ce rituel « marque l'entrée officielle de l'enfant dans la société ». Il s'agit, selon lui, de la cérémonie de la présentation de l'enfant au « fétiche » initiatique. A Enampor, il y en aurait un seul pour le *kacinen* et un seul pour le *bukut*, sachant qu'à Séléky il y en a un par quartier, et ils peuvent, dans certains cas, prendre sous leur juridiction d'autres villages voisins (par exemple, celui du quartier Julugen à Séléky sert également au village d'Elubalir, et celui du Bandial sert également à Etama)[691].

[690] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, Vol. 2, p. 697. L'auteur indique par ailleurs que cette même cérémonie existerait également dans le Foñi.

[691] Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 124-125.

Les auteurs (Louis-Vincent Thomas, Paolo Palmeri ainsi que Constant Vander Berghen sont unanimes à ce sujet) indiquent par ailleurs que cette cérémonie étant la première étape de l'initiation, les novices ne sont pas circoncis à ce moment-là (cela se fait plus tard, lors de la grande initiation *bukut*).

Il est possible de retrouver des traits communs entre la cérémonie du *kacinen* et celle de *ékandat* pratiquée chez les Kujamat du Sénégal, quand les garçons de 0 à 15 ans coupent leur lien avec leur mère et sont pour la première fois admis au monde masculin et apprennent les interdits qui relèvent de leur statut de garçon. Ce rituel représente également la première et indispensable étape de l'initiation (circoncision) masculine[692].

Comme l'explique L.-V. Thomas, la procédure de la circoncision a considérablement évolué chez les Joola. Auparavant, il suffisait, lors du rituel, d'appliquer aux novices quelques incisions. Plus tard, probablement à la suite du développement de l'Islam dans la région, la « vraie » circoncision a commencé à être pratiquée lors de l'initiation. Dans certaines localités où les musulmans sont majoritaires, par exemple à Thionk-Essyl (village à forte influence mandingue), la circoncision a été dissociée du rite initiatique et est pratiquée à titre relativement individuel, en tant qu'obligation religieuse exigée par l'Islam, selon Ferdinand de Jong. Il note, par ailleurs, que la dernière initiation où la circoncision en faisait partie, a eu lieu à Thionk-Essyl en 1940. Dans le contexte urbain, il est fréquent que les Joola musulmans participent à l'initiation mandinka. Le but de cela est la circoncision qui est suivi, comme le veut la tradition, par l'entrée dans le bois sacré dans le village du père du novice. Si la circoncision est pratiquée lors de l'initiation dans ce dernier, on fera une simulation de l'opération au novice circoncis.

D'après Jean-Baptiste Manga[693], à Oussouye, le schéma se complexifie davantage : ici sont pratiquées l'« initiation-circoncision » *bukut*, l'initiation royale ewaŋ ainsi que l'« initiation-circoncision » *kahat* (dans les villages qui n'adoptent pas le *bukut*, l'initiation que passent les jeunes avant le mariage, organisée de leur propre initiative avec l'accord des aînés).

[692] Diédhiou P. *L'identité jóola en question (Casamance)*. Paris, Karthala, 2011, pp. 150-151.

[693] Manga J.-B. V. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal)*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS, 2015.

L'initiation *bukut*, à Bandial, a lieu tous les 20 ans environs. Il se trouve que parmi les initiés on trouve des personnes dont l'âge se diffère beaucoup. Selon L.-V. Thomas[694], cela prouve qu'il ne s'agit pas d'un rite de puberté biologique, mais de puberté sociale. En effet, les hommes non-initiés lors du *bukut* ne peuvent pas se marier. Pourtant, comme les novices sont relativement âgés, il se trouve que certains parmi eux ont déjà une femme et des enfants. Les hommes non-initiés peuvent bien fonder une famille aux yeux de l'état et conclure un mariage civil à la mairie. Dans la pensée « traditionnelle », cela ne compte pas : jusqu'à nos jours, la cérémonie du mariage « coutumier » semble avoir beaucoup de poids, car il est indispensable, pour le jeune homme, de fournir, devant tout le village, à la famille de sa fiancée, les quantités de vin de palme nécessaires afin que leur union soit célébrée « dans la tradition ».

L'importance d'être initié se reflète même dans la langue : chez les Joola, comme chez les Mandinka, « non-initié » est une insulte très grave qui peut être faite à un homme. Le seul cas où une telle insulte est tolérée est l'interaction dans le cadre des relations à plaisanterie.

Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, le jeune homme doit, en principe, être initié dans le village de son père et entre au même bois sacré que ce dernier. Néanmoins, il est possible de se faire accorder une dérogation pour se faire initier ailleurs. Nous avons rencontré un garçon ayant grandi à Ziguinchor, dont la mère cherchait à obtenir une dérogation pour ne pas faire initier l'enfant dans le village de son père (le village se trouvant loin, et les relations avec la famille paternelle n'étant pas proches). Ferdinand de Jong[695] note qu'avant, il était possible, pour un jeune homme, de se faire initier dans un autre village (pour les raisons de migration, ou un mariage en cours). Mais, en contrepartie, il était obligé de sacrifier un bœuf dans son village d'origine. Pour les jeunes d'Enampor, il est également possible de se faire initier dans un autre « royaume » (par exemple, à Oussouye), mais après l'initiation, il est nécessaire de sacrifier à l'autel royal 40 litres de vin de palmes et 2-3 poulets, ou du poisson.

Le père ne peut pas, en principe, faire initier son fils dans la promotion qui suit la sienne (il faut qu'il y ait une promotion d'écart entre le père et le fils). Ce problème peut également

[694] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, Vol. 2, p. 697.

[695] De Jong F., The production of translocality. Initiation in the sacred grove in southern Senegal. Fardon R., van Binsbergen W., van Dijk R. (eds.), *Modernity on a Shoestring. Dimensions of globalization, consumption and development in Africa and beyond*, Leiden & London, EIDOS, 1999, pp. 322-323.

être réglé par l'initiation du fils dans un autre village. Aujourd'hui, il est de plus en plus accepté que le garçon puisse passer l'initiation non seulement dans le village de son père, mais aussi dans son propre lieu de naissance.

Le déroulement du rite initiatique chez les différentes populations joola diffère un peu, mais il y a tout de même plusieurs points de ressemblance.

De manière générale, les novices ont un code vestimentaire prescrit tout au long de l'initiation. Dans plusieurs cas, les garçons se font raser la tête (par un oncle maternel, ou bien par un vieux) avant le début du rite. Cette opération peut être répétée au moment de la sortie. Au moment de l'entrée au bois sacré, ils portent une tenue spécifique : pagnes en tissus ou en fibres végétales, colliers de perles, amulettes, coiffe, etc. Pour la sortie du bois sacré également les vêtements des initiés ne sont pas choisis au hasard : la tenue, les colliers et bracelets, la coiffe sont réglementées. On y ajoute des accessoires : bâton avec fibres attachées, décoré avec perles et cauris, queue de vache…

L'initiation étant un moment d'importance cruciale pour la communauté, notamment vu le fait que plusieurs années séparent les deux *bukut,* les préparatifs au rite demandent des efforts considérables. Il s'agit ici, avant tout, des préparatifs strictement rituels : le rituel *kacinen* dans le Bandial, diverses autres pratiques rituelles préliminaires, sacrifices aux autels, etc. D'autre part, il y a tout un travail d'organisation logistique qui est mis en place : accumulation de quantités nécessaires de riz, de vin ; préparation des animaux sacrificiels (porcs, chèvres). Les futurs initiés doivent en même temps apprendre les chants et les danses initiatiques.

Comme l'initiation ouvre l'accès à la vie matrimoniale, les préparatifs doivent être faits dans ce domaine également avant l'initiation. Les Jamaat, plusieurs années avant l'initiation, choisissent leur future épouse, commencent les démarches de « fiançailles » et présentent la fille dans le village[696]. Aux environs de Bignona[697], au moment de la préparation de l'initiation, on demande la main aux parents de la fille choisie. Cet accord préalable et nécessaire peut ne pas aboutir à un mariage par la suite.

[696] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 113.

[697] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, Vol. 2, p. 697.

La veille de l'entrée des futurs initiés dans le bois sacré, des célébrations sont organisées dans le village : un grand repas préparé dans chaque concession pour la famille et les visiteurs, les danses et les chants, ou bien un rassemblement en présence de l'imam et des marabouts afin de faire les bénédictions aux jeunes novices. Les sacrifices d'animaux sont également faits en ce moment-là. Les chercheurs ayant assisté à la préparation de l'entrée dans le bois sacré, ont remarqué une atmosphère d'effervescence et de nervosité qui règne dans le village dans cette période-là. Quand le moment d'entrée dans le bois sacré arrive, les futurs initiés sont accompagnés par leurs familles et les villageois. Arrivés à un point, les accompagnateurs, et les femmes en particulier, ne sont plus autorisés à continuer leur chemin. Les novices sont alors conduits par les initiateurs et les gardiens dans le bois sacré où ils devront passer, en principe, plusieurs semaines.

Ferdinand de Jong témoigne d'arrangements qui sont faits pour les jeunes qui arrivent à l'initiation avec du retard, pris par d'autres engagements de la vie urbaine. Ils sont alors ramenés dans le bois sacré pour rejoindre les autres.

Un impératif que les novices doivent respecter dès leur entrée dans le bois sacré est d'éviter tout contact avec les femmes durant la période de l'initiation.

Ainsi les novices passeront plusieurs semaines (de 3 à 6 environs) dans le bois sacré, dans l'enclos initiatique. La partie du séjour qui suit la circoncision est consacrée à la guérison des plaies. Les novices appliquent des remèdes traditionnels cicatrisants. Quand les plaies sont guéries, commence l'étape marquée par la violence de la part des initiateurs vis-à-vis des novices. Ils subissent des épreuves physiques, leur temps de repas est raccourci et géré par les initiateurs. De manière générale, les ethnologues (n'ayant pas eu l'occasion d'observer de près ce qui se passe précisément lors de la réclusion) supposent qu'il s'agit de l'entrainement physique des novices, de leur renseignement au sujet de la procréation[698], de sexualité, ou encore des pratiques religieuses traditionnelles[699]. Mais, comme il a déjà été dit, l'essentiel n'est pas le contenu de l'éducation fournie aux novices dans le bois sacré, mais le fait même de leur participation à cette entreprise secrète les rend initiés au secret précieusement protégé des autres et leur donne accès aux pleins droits dont le

[698] De Jong F. *Masquerades of Modernity. Power and secrecy in Casamance, Senegal*, London, Edinburgh University Press, 2007, p. 41.

[699] Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Ifan-Dakar, 1958, Vol. 2, pp. 697-705.

membre complet de la société peut bénéficier : un initié « accède directement aux droits au mariage, à la terre, à la guerre avec effusion de sang et devient également apte à manipuler et enterrer les morts »[700].

La sortie du bois sacré et la réintégration des nouveaux initiés est également marquée par un nombre de cérémonies réglementées.

Les mères attendent avec impatience et inquiétude la sortie des novices : elles craignent l'éventuel décès de leur fils qui aurait pu survenir lors de la période de réclusion.

Souvent, les initiés passent quelques nuits suivant leur sortie non pas dans la maison familiale, mais dans un autel au dans un petit bois sacré. Des sacrifices d'animaux peuvent être faits pour célébrer leur sortie.

La sortie des jeunes initiés s'accompagne de danses, chants et réjouissance dans le village. Les initiés vont un nombre de visites obligatoires : à la famille de la fiancée, à la famille maternelle. Ils chantent et dansent dans d'autres concessions du village. Ils reçoivent des cadeaux de la part de leurs mères et mettent de nouvelles tenues. Les vêtements et certains accessoires utilisés lors de l'initiation ne doivent pas être gardés ; ils peuvent être brûlés sur place, ou bien enterrés par le jeune initié. Des activités rituelles effectuées par les hommes clôturent le cycle initiatique.

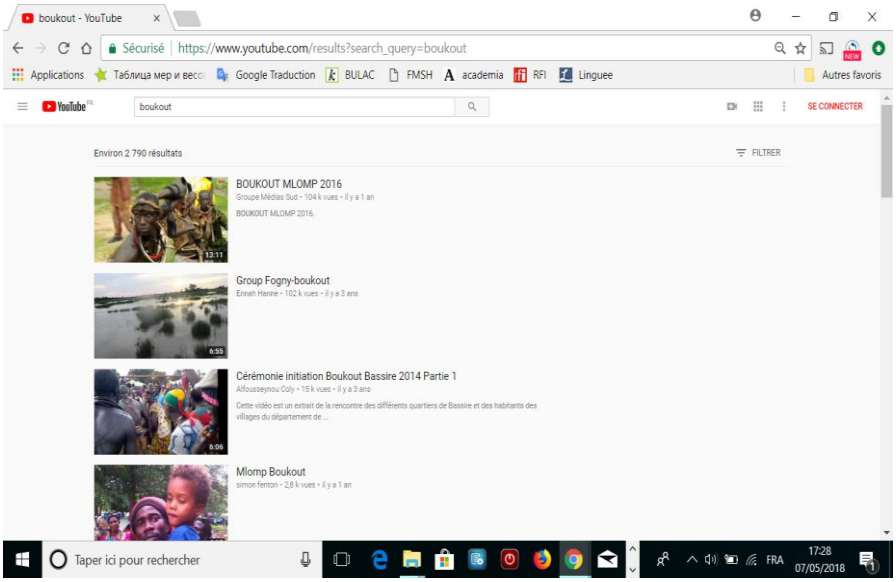
F. de Jong note, par ailleurs, que la fin de l'initiation masculine peut également être célébrée par l'organisation de matches de foot, de soirées dansantes pour les jeunes gens, etc. Les célébrations peuvent, en effet, continuer quelques semaines après la fin du *bukut*.

La partie « publique » de l'initiation est filmée et prise en photos par les présents. De nombreuses vidéos de *bukut* sont disponibles en ligne : Mandegane 2017, Bagaya 2014, Mlomp 2016, Diatock 2015, Baïla 2007… La presse locale consacre également ses pages aux cérémonies d'initiation organisées dans de différentes localités, les préparatifs et leur mise en place[701], ainsi que de divers obstacles qui peuvent perturber leur déroulement,

[700] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 186.

[701] Dieme I. Kh. Oussouye : Cérémonie d'initiation. Plus de 100 coups de canons entendus dans le village de Moulomp. *Rewmi*, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/oussouye-ceremonie-d-initiation-plus-de-100-coups-de-canons-entendus-dans-le-village-de-moulomp_a59595.html

allant d'une simple panne électrique[702] aux affaires de la sorcellerie et du vol d'âmes des initiants[703].



20. Exemples de vidéos de *bukut* (2790 résultats de recherche sur Youtube)

Comme c'est souvent le cas dans les initiations masculines, un des « enseignements » qui est donné aux novices est la formation du lien de solidarité qui réunit pour toute la vie ceux qui ont été initiés ensemble. Au moment de la réclusion dans le bois sacré, les initiants, malgré leur différence d'âge (rappelons que, dans la Bandial, par exemple, le *bukut* se tient tous les 20/30 ans environs, ce qui fait que se retrouvent à se faire initier ensemble les tout petits garçons avec les jeunes hommes beaucoup plus âgés), sont amenés à former un groupe, à danser, chanter et manger ensemble, à faire des travaux exigés par les initiateurs, à subir la violence rituelle, ou encore la circoncision.

Tout cela vise à former un groupe soudé de la génération des initiés. Cela est renforcé par le fait que les initiations sont très espacées dans le temps, et elles se trouvent être un moment très fort de la vie de toute la communauté, qui mobilise d'importants moyens matériels[704], logistiques, mais aussi religieux.

---

[702] Tendouck- quatre jours sans électricité : la fausse note du Boukout, *Rewmi*, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/tendouck-quatre-jour-sans-electricite-la-fausse-note-du-boukout.html

[703] Sorcellerie à Ziguinchor : Une dame avoue avoir volé 50 âmes, *Rewmi*, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/sorcellerie-a-ziguinchor-une-dame-avoue-avoir-vole-50-ames_a29789.html

[704] En plus des denrées qu'il est nécessaire de fournir pour le bon déroulement de l'initiation (riz, vin, bétail) et l'équipement des novices, la tenue du bukut, qui n'est plus toujours coordonnée avec l'emploi de temps

Certes, le *bukut* sert à former le groupe de nouveaux initiés, ce qu'on appellera une « génération ». Mais, en plus de cela, l'initiation crée un homme *joola*, car elle fait partie de l'*identité joola* sur plusieurs plans. Cela est d'autant plus symptomatique que l'on voit les fonctionnaires, employés, étudiants qui se précipitent de Ziguinchor, de Dakar ou de Paris, pour entrer, vêtus d'une jupe de paille, dans le bois sacré de leur village natal lointain.

L'impératif d'être initié intervient non seulement dans le contexte de la vie quotidienne, en particulier, en zone rurale, où le fait d'être entré dans le bois sacré est d'une importance « vitale » pour la survie sociale dans la communauté. Il apparaît d'une importance incontestable dans le contexte « moderne » urbain et politique d'avoir accompli ce devoir symbolique pour être, en quelque sorte, pris au sérieux, car il se trouve qu'à défaut, le développement de la carrière politique peut être compromis.

Ferdinand de Jong[705] donne un exemple convainquant à ce propos : en 1994, Robert Sagna, un homme politique sénégalais originaire de la Casamance, âgé à l'époque d'une cinquantaine d'années, s'est fait initier dans le bois sacré de Thionk Essyl.

Robert Sagna étant grandi dans un environnement catholique qui n'encourageait pas la participation des jeunes à l'initiation joola, il n'a pas été initié lors de la cérémonie de 1976 dans son village natal de Brin.

Sagna avait pourtant fait une belle carrière politique et avait occupé des postes de responsabilité dans le gouvernement du Sénégal : il était, depuis la fin des années 1970, ministre confédéral de l'Information, secrétaire d'État à la Promotion humaine, secrétaire d'État à la Pêche maritime, ministre de l'Équipement, ministre du Tourisme, de la Communication, des Transports et de la Mer, ministre de l'Agriculture, ou encore maire de Ziguinchor et membre actif du Parti socialiste.

---

agricole, peut affecter le déroulement des travaux champêtres et, par conséquent, la production agricole qui en résulte. Voir, en ce sens, Bignona : 102 000 tonnes de riz attendues, *Le Soleil*, 19 juillet 2017, consulté en ligne : http://www.lesoleil.sn/2016-03-22-23-37-00/item/66008-bignona-102-000-tonnes-de-riz-attendues.html; Bignona – Boukout de Mandégane : L'Etat du Sénégal remet 10 millions de francs et 10 tonnes de riz, Le Quotidien, 14 août 2017, consulté en ligne : https://www.lequotidien.sn/bignona-boukout-de-mandegane-letat-du-senegal-remet-10-millions-de-francs-et-10-tonnes-de-riz/

[705] De Jong F. *Masquerades of Modernity. Power and secrecy in Casamance, Senegal*, London, Edinburgh University Press, 2007, pp. 74-93.

Son statut de non-initié représentait, malgré tout, un certain obstacle à sa légitimité politique vis-à-vis de ses compatriotes casamançais. F. de Jong explique que le souhait de Sagna de se faire initier s'explique avant tout par le fait que l'initiation est devenue ces dernières années un vrai symbole de l'identité joola. Sagna ne pouvait pas participer publiquement aux cérémonies traditionnelles réservées aux initiés ; son statut de non-initié faisait circuler diverses rumeurs ; certains de ces collègues hommes politiques n'hésitaient pas à railler le fait qu'il n'a pas passé l'initiation ; en ce qui concerne le développement de sa carrière, il lui fallait d'une part attirer des électeurs à l'approche des élections, et d'autre part, gagner de la légitimité auprès de l'MFDC dont il était chargé de négociations dans le cadre de la résolution de la crise casamançaise.

Pour toutes ces raisons, R. Sagna s'est fait initier à Thionk Essyl. Du point de vue organisationnel, son implication au rite initiatique était minimale par rapport à ce qui est généralement demandé aux novices. Il est entré au bois sacré bien après les cérémonies organisées dans le village pour accompagner les initiants à l'entrée. Il s'est fait raser la tête comme tout novice, mais il a été ramené dans l'enclos initiatique en voiture. Il y a passé une nuit, et non pas plusieurs semaines, comme le veut la tradition. Enfin, au moment de l'initiation, il était marié et père de famille, mais, comme nous l'avons mentionné plus haut, le mariage autre que traditionnel est généralement toléré, en particulier, comme le note de Jong, pour les initiants étrangers au village où se tient le rite[706]. L'initiation du ministre a été couverte par la presse présente sur place et les photographes.

Cet exemple montre bien l'importance de l'initiation dans le contexte « moderne », politique, qui semblerait être en dehors du contexte « traditionnel ». La question qui se pose ici est celle de l'identité. Le *bukut* ne fait pas que créer les hommes, son rôle est de créer les hommes joola. Ainsi, les jeunes qui se font circoncire lors de la « petite » initiation mandinka, tiennent néanmoins à faire le *bukut* dans leur village d'origine. Dans le contexte de migration, le fait de garder le lien avec son village natal, notamment par le moyen de participation au rite initiatique, témoigne de sa vivacité. De nombreux chercheurs ont cité les paroles de Louis-Vincent Thomas qui disait que les initiations *joola*

[706] Le choix de village pour son initiation n'était pas aléatoire : d'après de Jong, Sagna avait mentionné une relation « spéciale » qui existerait entre Brin et Thionk Essyl. De Jong note par ailleurs que l'existence de cette relation n'est définitivement pas le cas.

étaient en voie de disparition. Malgré tout, force est de constater que ces dernières existent toujours et prennent même de l'ampleur internationale.

J'avais mentionné dans les premiers chapitres les difficultés que j'ai rencontré lors de mes enquêtes à Enampor, notamment quand un discours simplifié de la « culture joola » m'était systématiquement fourni par mes informateurs, accompagné de l'idée que tout ce qui sort de ce « champ » bien délimité ne méritait pas d'être étudié au sein de cette population. Alors, l'initiation masculine était justement placée au premier rang des remarquables faits culturels joola. Dans des sources de vulgarisation scientifique, des pages web consacrées au tourisme en Casamance, aux cultures de la Casamance, etc., si on parle de la culture/ou de l'identité joola, il s'agira inévitablement du *bukut*[707].

Le *bukut* se retrouve au cœur de nombreuses discussions quotidiennes. Il m'est arrivé d'entendre, à plusieurs reprises, les conversations de plusieurs hommes joola qui venaient de faire la connaissance. Peu après les questions habituelles sur le village d'origine et la famille de son interlocuteur, son métier et son lieu de résidence, on se demande, où, dans quel village, et en quelle année, il est entré dans le bois sacré. L'échange qui a suivi ne contenait pas, bien évidemment, de détails de la cérémonie. L'essentiel était le fait même d'y avoir participé, il y a plusieurs années, ce qui valide le statut de la personne, son sérieux (comme c'était dans le cas de Robert Sagna).

Les invités arrivés dans la maison se permettent très facilement d'interroger les jeunes garçons s'ils ont bien été circoncis et s'ils sont déjà allés dans le bois sacré ; en quelle année et dans quelle localité, le cas échéant ; sinon, si cela est programmé prochainement et dans quel endroit. Les proches des garçons répondent de manière détaillée à ces questions (qui restent, comme nous pouvons le remarquer, de l'ordre pratique et organisationnel).

[707] Voir, par exemple, la page Wikipedia consacrée aux Joola : https://fr.wikipedia.org/wiki/Diolas; l'article dans la rubrique *Tourisme et découverte* du portail au-senegal.com intitulé « Tel une légende, un moment tant attendu, un instant unique, voici venu le temps des initiés » (http://www.au-senegal.com/Bukut-ou-bois-sacre,2878.html); l'émission de France Culture *La forêt sacrée, au cœur de l'identité diola* (22 novembre 2006) ; ou encore, dans le livre de Lamine Diédhiou qui se propose de brasser tous les aspects de la culture joola, parmi lesquels on trouve notamment la culture du riz, le *bukut*, la société égalitaire et les pratiques religieuses. Voir, Diédhiou L. *Riz, symboles et développement chez les Diolas de Basse-Casamance*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

Pour certains jeunes, le fait d'être initié est en quelque sorte une raison de fierté et même de vantardise : ils se présentent comme « adultes », « majeurs et vaccinés », avec tous les attributs qui y sont rattachés : avoir une famille, être responsable, autonome, etc. Les adolescents initiés racontent que le séjour initiatique de réclusion leur a été « intéressant », notamment par les « activités » proposées aux initiants : chasse, pêche, danses et chants[708]. « La génération des hommes est une » - dit le proverbe fulup, qui met en avant qu'« avec la circoncision, avec le fait de cultiver, il n'est plus un enfant, mais un homme investi de toute la responsabilité attachée à ce caractère d'homme »[709].

Nous avons mentionné par ailleurs que le lien social qui se crée au moment de l'initiation. Ce lien se crée inévitablement entre les novices qui passent l'épreuve initiatique ensemble, qui entrent au même moment dans le même bois sacré. Le temps passé au bois sacré est consacré en grande partie aux activités communes qui servent à former le groupe de novices et à les apprendre à agir ensemble.

C'est de ce fait que la notion de « génération » devient d'autant plus importante. Les initiations étant espacées de dizaines d'années, chaque génération semble garder une plus forte identité et solidarité entre ses membres. Ainsi, dans le Bandial, chaque génération porte un nom spécifique choisi en fonction des événements marquants survenus à la date proche de celle de l'initiation ou de traits spécifiques caractérisant la génération.

Plusieurs générations dont le nom est toujours connu, n'ont plus de date exacte : Bañaña, Balomba, Soebah, Batingilite, Barusu, Jambiya[710] (pourquoi c'est interdit ? – se demandaient les initiants). La génération de l'initiation de 1924 se dénomme Bagalang. Celle de 1948 est connue sous le nom de Batiakual (un short, une culotte) : avant, les hommes s'habillaient en pagne. Celle de 1972 a été appelée Apolo (maladie des yeux qui s'est répandue dans la région à cette époque-là), ou bien Jitiñpe (« mangez tout », nom mentionné par Constant Vanden Berghen et Adrien Manga, p.204) et enfin celle de 2004.

Il se trouve que cette solidarité de promotion, ou de génération des initiés passés la période de réclusion ensemble, dans le même bois sacré, fait naître une relation de type « relation à plaisanterie » que nous avons pu observer chez les Joola, ou dont nous avons été informée.

[708] Discussions avec le jeune A.M. et ses amis élèves du CEM d'Enampor, Enampor, 2014.

[709] Diatta N. *Proverbes joola de la Casamance*. Paris, Karthala, 1998, p. 170.

[710] Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*. Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 203-204.

4. Relations à plaisanterie liées à l'initiation masculine

L'initiation *bukut* étant un moment clé dans la vie de la société joola, elle fait une partie indéniable de l'identité joola. Plusieurs facteurs contribuent à ce que cette initiation porte un caractère particulier et remarquable, notamment pour les populations locales même. L'organisation et la tenue du rite demandent une indispensable mobilisation de ressources matérielles. Les cérémonies d'initiation masculine ont lieu au minimum tous les 20 ans (dans le Bandial), mais les périodes entre deux initiations ont été prolongées jusqu'à 30 ans ce qui a été lié en particulier avec l'escalade du conflit en Casamance.

Le *bukut* devient ainsi l'espace où se crée un nouveau type de relations, de solidarités.

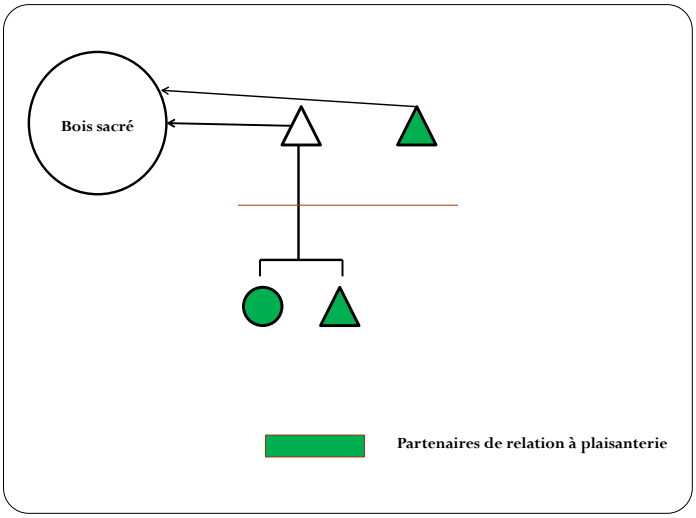
C'est le moment où chacun se trouve dans l'obligation de marquer ou bien de réactualiser le lien symbolique avec son territoire d'origine, car chaque jeune homme est obligé, en principe, de se faire initier dans le même bois sacré que son père, dans sa localité d'origine, et ce, indépendamment de son âge, son lieu actuel de résidence, sa profession ou situation sociale.

Le *bukut* est en plus un moment de l'épreuve, de réclusion, de secret que les initiants abordent ensemble, en groupe, avec leurs camarades qui formeront, à terme, une « génération ».

Le *bukut* représente un rite de poids pour la vie de chaque individu car il le fait passer à un état ou un statut différent. A la différence de l'initiation mandinka, notamment dans sa version « urbaine » permettant la participation de non-Mandinkas, qui vise à « former » un musulman, l'objectif du *bukut* est la formation d'un homme joola, ou, plus précisément, d'un homme joola né du village. Il est absolument indispensable d'entrer dans le bois sacré, même si le jeune homme a été circoncis préalablement, par un infirmier, lors du rite mandinka etc.

Il se trouve que l'initiation masculine joola donne lieu à une relation à plaisanterie spécifique qui peut concerner tant les initiés même que leurs proches (parents ou enfants).

Le premier type de relation à plaisanterie en lien avec l'initiation masculine qui nous est connue à ce jour est la relation qui existe entre une personne (homme ou femme) et un homme ayant passé l'initiation *bukut* avec son père.



21. 1er type de relation à plaisanterie lié à l'initiation masculine

Dans la pratique, cette relation s'exprime de la manière suivante. Comme dans certains autres types de relations à plaisanterie, il est tout à fait possible d'interpeller son partenaire à plaisanterie, même si on ne le connait pas personnellement, à condition que la relation à plaisanterie soit vraie, bien existante et connue par les deux interlocuteurs[711].

Celui ou celle de la génération des « enfants » a le droit de s'adresser au co-promotionnaire de *bukut* de son père en employant l'interjection *ow*. Cette dernière est habituellement employée, d'après mes informateurs, pour saluer une personne de son propre âge, appartenant à sa propre génération.

On a aussi le droit d'appeler le camarade de *bukut* de son père *a~~p~~alom añil* (ami d'enfance).En se faisant appeler de cette manière, il répond *ei* (oui).

L'interaction se passe dans le cadre matériel également : *a~~p~~alom añil* peut offrir un poulet à son jeune interlocuteur, l'inviter chez lui ou bien passer dans sa maison. Il peut demander au jeune du vin qu'il doit lui offrir. Si ce jour-là dans la maison il n'y a pas de vin, le ou la jeune peut le lui refuser pour cette raison. Pourtant, le risque est de se faire traiter de « pauvre » par le camarade de son père.

La partie des insultes rituelles est bien présente dans cette interaction, comme nous pouvons le voir. En plus de la communication requise et marquant le cadre de la relation, on peut taquiner son interlocuteur sur les sujets établis dans le cadre de relations à plaisanterie (et ce, de manière réciproque). Ces thématiques peuvent être, par exemple, le

[711] Entretiens avec J.S., A. B., Enampor, 2014 et 2015.

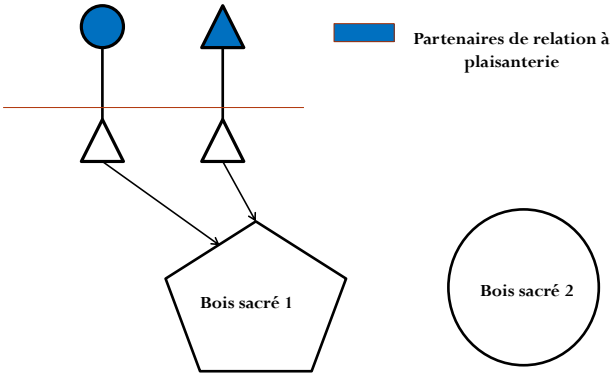
travail/la situation désœuvrée (« tu es à nouveau en train de t'asseoir et de ne rien faire ! »), gourmandise, beauté, âge (« regarde, que tu es sale ! - et toi, qui portes ces jolis vêtements, tu te prends pour un jeune, et en réalité tu n'es qu'un vieux !).

Mes informateurs soulignent que ce type de rapport concerne strictement les hommes de la génération de *bukut* de son père, et qu'il est absolument intolérable d'adopter ce comportement avec son propre père, avec qui il convient d'entretenir les relations de respect.

Il paraît qu'à Enampor même cette pratique serait exercée de manière plus forte et plus marquée par les ressortissants de Youtou. Ce point reste cependant à confirmer, car même à Enampor les hommes interpellent les enfants de leurs camarades de *bukut* : « Viens, viens me saluer ! Je suis entré au bois sacré avec ton père ! »

Pour mes informateurs, ce type des relations à plaisanterie se distingue des autres, car il s'agit de taquiner rituellement la génération des pères, qu'on ne peut pas « insulter », donc on ne peut pas dire qu'ils font partie des *ageloorom* (ceux qu'on peut insulter sans se fâcher). Les *ageloorom* sont en quelque sorte nos égaux (sociaux), ce qui n'est pas le cas pour les hommes ayant passé le *bukut* avec notre père. C'est pour cela que la relation à plaisanterie avec les *a~~p~~palom* reste à part dans la pensée de mes informateurs.

Un deuxième type de relation à plaisanterie qui concerne l'initiation masculine chez les Joola, parmi ceux dont on a connaissance à ce jour, nous a été présenté par Odile Journet-Diallo. Il lui est arrivé, lors de sa recherche chez les Kujamaat, dans le village d'Esana, en 2014, d'être témoin d'une scène de moqueries entre un homme et une femme, qui ressemblaient fort à des relations à plaisanterie institutionnalisées. Des investigations supplémentaires à ce sujet ont permis de conclure qu'*a priori*, sont liés de relation à plaisanterie des hommes et des femmes ayant fait initier leurs enfants respectifs dans le même bois sacré (il y a quatre bois sacrés à Esana). Cette relation concerne les hommes natifs du quartier et les femmes qui y sont mariées.



22. 2me type de relation à plaisanterie lié à l'initiation masculine

Espérant trouver la même pratique à Enampor, je n'ai malheureusement pas réussi à trouver une trace d'un lien pareil dans le *Mof Evvi*. Malgré que certains faits culturels des Kujamaat soient connus à Enampor (ce qui a quelques fois facilité ma tâche dans le recueil des informations – il suffisait de savoir si telle ou telle autre chose se faisait de la même manière à Enampor), ce type de relation à plaisanterie n'a pas semblé familier à mes informateurs. C'est pour cette raison que, d'une part, je n'ai pas eu la chance d'en apprendre plus, ne pouvant pas étendre mon terrain tant de point de vue temporel que géographique, pour explorer cette relation à plaisanterie existante chez les Kujamaat. D'autre part, je peux désormais poser cette question qui mérite d'être approfondie ultérieurement. Enfin, cela m'avait alerté quant à ce rapport délicat vis-à-vis de l'initiation masculine, et m'a poussé à adopter une posture très attentive aux sujets liés à l'initiation et les degrés de familiarité entre les aînés et les cadets (sociaux).

Cette relation à plaisanterie que nous trouvons chez différents groupes joola et qui a un rapport à l'initiation masculine, nous témoigne en effet à nouveau du lien profond que les joola maintiennent avec leur territoire.

Le même motif du lien qui relie la personne au territoire revient si on analyse cette relation. La relation à plaisanterie nait là où il y a un rattachement à un endroit précis. Ce n'est pas par hasard que, dans la vie courante, on parle d' « entrer dans le bois sacré » plus souvent, par exemple, que de « se faire initier ». C'est bien le fait d'entrer dans un bois

sacré précis, le même que celui de son père (on se souvient que les dérogations sont possibles moyennant les sacrifices), que fait l'homme appartenir à son village, quel que soit son lieu de résidence, et même pays de résidence actuel.

Chez les Mandinka, le rite initiatique ayant une fonction plus utilitaire, une relation à plaisanterie n'est peut-être pas née sur cette même base.

Chez les Joola, l'appartenance s'articule, entre autres, autour des instances qui interviennent, de manière générale, sur un territoire précis, le plus souvent ne dépassant pas les limites d'un village (sauf l'autel du roi dont l'autorité s'étend sur tout le « pays »). Toute la vie rituelle, y compris l'initiation, réaffirme à tout moment le fait de « naître du village »[712].

Dans ce cas de figure, nous ne trouverons probablement pas d'« histoire » expliquant l'origine d'une telle relation. La solidarité de co-initiés n'a pas, *a priori*, d'impact sur la vie matrimoniale. Ce type de relation à plaisanterie qui reste à être étudié davantage, se trouverait à la marge d'autres types qui nous sont connus à ce jour. Le lien qui est affirmé est tout d'abord celui des hommes ayant été initiés ensemble, dans le même bois sacré, appartenant au même territoire et/ou à la même génération initiatique. C'est avant tout ce rapport au territoire qui serait mis en avant.

Le fait de taquiner les camarades d'initiation de son père et vice versa pourraient suivre le mécanisme des relations à plaisanterie entre les grands-parents et les petits-enfants. Ces dernières contournent la relation de respect enfants-parents ; les générations alternées, l'une étant en voie d'intégration par la société, l'autre en train de la quitter progressivement, permettent d'adopter un comportement déviant. De la même manière, les enfants n'ayant pas le droit de se moquer de leur père, retrouvent cette faculté vis-à-vis des hommes étant entrés dans le bois sacré ensemble avec leur père, car ces hommes sont rattachés les uns aux autres du fait de leur initiation commune tant du point de vue temporel que territorial.

Le fait d'avoir fait initier ses enfants dans le même bois sacré crée de la même manière une solidarité territoriale. Cela réactualise l'attachement au village non seulement des enfants,

[712] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau),* Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, pp. 53-98.

mais aussi celui de leurs parents. C'est cela qui crée ainsi une double solidarité, d'où cette prescription de se moquer les uns des autres.

Conclusion

Souhaitant apporter une contribution à l'éventail de travaux existants consacrés au sujet des relations à plaisanterie, j'ai tenté tout au long de cette thèse de reprendre la question à nouveaux frais, d'ethnographier d'autres faits pour en élaborer une connaissance destinée à s'ajouter, telle une pièce de puzzle, à ce qui a été produit à ce propos sur les différentes sociétés de l'Afrique et de l'Afrique Occidentale en particulier.

De nombreuses découvertes m'ont attendue tout au long de ce chemin. Comment saisir un fait qui existe bien dans la société mais dont on ne parle pas ? Comment approfondir la conversation pour apprendre du nouveau sur un phénomène bien connu et bien visible ?

Ce que je retiendrai de mon parcours de recherche sur les relations à plaisanterie, c'est tout d'abord leur caractère omniprésent. On les voit, on les entend, on les vit ! Il est tout à fait opportun de discuter de leur rôle dans la société : le maintien des frontières entre les groupes ou l'affirmation des identités, la résolution des conflits, la régulation des relations avec l'invisible, la diminution de certaines tensions sociales… Mais, il se trouve que, en plus de ces fonctionnalités de grande ampleur et de grande ambition, leur puissance et leur importance sont surtout visibles dans la communication quotidienne. Les relations à plaisanterie deviennent un vrai mode de communication qui vise à faciliter toutes les interactions et les contacts interpersonnels : les démarches matrimoniales, l'intégration du nouvel arrivant, le partage des tâches dans des cérémonies familiales, etc. Ces relations peuvent être marquées par la dérision et elles permettent ainsi de rire de ce qui est considéré dans la société comme « défauts ».

Tant chez les Mandinka que chez les Joola, l'humour et le rire sont bien fréquents dans la vie quotidienne. De manière générale, on aime et on apprécie le rire, le sens de l'humour. Les relations à plaisanterie promeuvent un humour institutionnalisé. Elles suivent, en quelque sorte, les mêmes règles que le « vrai » humour : chacun sait de qui il a droit de se moquer, quels sont les sujets tabous, mais aussi les conséquences auxquelles il s'expose en adoptant le comportement attendu. Il n'est pas impossible pour un étranger, en respectant certaines conditions, de participer à la communication dans le cadre de ces relations, après avoir appris et compris leur mode de fonctionnement. Mais pour cela, pour avoir un partenaire de relation à plaisanterie, il s'avère indispensable d'« adopter » cette partie de

l'« identité » sur laquelle ces relations sont basées (être oncle maternel par rapport au neveu utérin, ou bien originaire d'un tel village par rapport à tel autre, voir tel nom de famille précis, etc.)[713]. Chez les Mandinka, par exemple, ce mécanisme est très bien développé – je me réfère ici au équivalents de noms qui forment un réseau impliquant une grande partie de la sous-région. Pour le cas des Joola, par contre, l'intégration des étrangers s'effectue par d'autres moyens, et il se trouve donc d'autant plus difficile pour une personne extérieure de « jouer le jeu » des relations à plaisanterie.

Nous avons vu tout au long de cette thèse à quel point les relations à plaisanterie sont le produit de l'organisation sociale. Il se trouve que derrière chaque relation à plaisanterie il y a soit une alliance mythique, ou bien une relation familiale spécifique, ou encore une référence à un système rituel.

L'approche comparative que nous avons adoptée a permis d'en faire une bonne illustration. Nous avons observé deux sociétés voisines du point de vue géographique, mais qui se distinguent fortement quant à leur organisation sociale. Nous pensons à nouveau ici à l'argumentaire du séminaire *Comparer le proche* : partant du principe de comparer un fait social *a priori* semblable et présent dans les deux sociétés habitant à proximité, nous découvrons, à la suite du travail de comparaison, que cette « proximité » est en fait illusoire. C'est cela qui a fait la difficulté, mais aussi l'intérêt de ce travail de recherche.

Dans cette perspective, le premier point de différenciation est la place que les personnes même attribuent aux relations à plaisanterie dans leur manière de considérer leur propre culture. Pour les Mandinka, c'est une tradition valorisée, connue et considérée comme utile. Pour les Joola, c'est plutôt un trait marginal, qui ne fait pas partie des caractéristiques de leur culture. C'est ainsi d'ailleurs que l'on découvre l'existence de profondes différences entre groupes « Joola » : ceux qui vivent à côté des Mandinka ou avec eux ont une idée plus « modérée » des relations à plaisanterie (en laissant à ces relations une place aussi importante dans leur culture) que ceux qui mènent un mode de vie plus isolé (de l'influence des Mandinka). Dans les relations intra-familiales, les uns comme les autres ont adopté les relations à plaisanterie entre les grands-parents et les petits enfants. Ces relations entre le neveu utérin et l'oncle maternel, ainsi qu'entre les cousins croisés, découlent du

[713] Voir, Волкова Е. В. «Африканское имя» исследователя в жизни и в поле // Выдрин В. Ф., Ляхович А. В. (отв. ред.), В желтой жаркой Африке, СПб, Нестор-История, 2017, стр. 15-25 [Volkova E.V., Le « nom africain » du chercheur dans la vie et sur le terrain, dans Vydrine V.F., Lyakhovitch A.V. (red.), *Dans l'Afrique jaune et chaude*, Saint-Pétersbourg, Nestor-Istoriya, 2017, pp. 15-25].

mariage préférentiel entre ces derniers, chez les Mandinka, et la place rituellement conditionnée des relations entre l'oncle maternel et le neveu utérin chez les Joola. Les relations à plaisanterie entre les clans qui sont nées des alliances mythiques sont une « spécificité » mandingue, ainsi que d'autres sociétés « à clans ». Pour les Joola qui n'ont pas développé de structure clanique, et qui n'ont par ailleurs adopté des noms de famille que très tardivement, les résidus de ce type de relation que nous pouvons rencontrer ne sont rien d'autre que le résultat de l'influence mandingue. Les relations à plaisanterie interethniques, au contraire, inscrivent « les Joola » dans la trame de la sous-région, tandis que les Mandinka, définis tardivement comme ethnie, ne disposent pas d'alliance de ce type. Le lien symbolique spécifique que les Joola maintiennent avec leur territoire entraîne l'existence d'une relation à plaisanterie entre les quartiers et les villages. De même, ce lien symbolique est au fond de la relation à plaisanterie qui implique l'initiation masculine. C'est dans cette double articulation que nous avons pu saisir l'originalité de ce système relativement aux exemples plus « classiques ». Chez les Mandinka, les alliances mythiques qui nous sont déjà connues pour d'autres types de relation à plaisanterie, peuvent s'établir au niveau des anciennes provinces historiques, d'où provient une relation à plaisanterie entre celles-ci, en Gambie.

Les ethnologues de tous horizons ont constaté des traditions ressemblant aux relations à plaisanterie dans les cultures ayant fait leur objet d'études. Cela est le cas dans de nombreuses populations de toutes les régions d'Afrique, mais aussi au-delà, dans l'Amérique latine, etc. L'étendue de la dispersion du phénomène peut éventuellement nous permettre d'en conclure que cette pratique institutionnalisée naît d'une nécessité de ce mode de communication qui existerait dans des sociétés diverses. Des situations où le comportement déviant est prescrit, mais une assistance est également requise, représentent un besoin de ces sociétés. Ces relations, comme nous avons pu le voir, pourraient, en effet, être considérées comme les « cérémonies à cloches » de Marcel Griaule, car c'est la pratique qui réunit des traditions ayant un fond historique et social diversifié. Néanmoins, c'est justement cette pratique qui se trouve au centre de relations entre les groupes ou les membres de la famille, et qui se trouve très adaptable : les différentes relations à plaisanterie peuvent ne pas avoir le même « poids », la société peut, de la même manière, en produire d'autres, de nouvelles, ou en supprimer certaines, en fonction des articulations sociales plus pertinentes, du travail identitaire, des mutations dans la vie religieuse, des changements d'ordre économique, démographique, de l'urbanisation, de la médiatisation,

etc. Si certaines relations à plaisanterie ont connu un nouvel essor, c'est notamment grâce à la couverture médiatique, le travail associatif, le discours politique[714].

Du moment où les sociétés adaptent les rapports de type relations à plaisanterie aux différentes particularités de leur organisation sociale, nous pouvons nous attendre à en rencontrer des nouvelles configurations. Nous avons, en particulier, entendu parler de nouvelles relations de type « relations à plaisanterie » qui commenceraient à s'instaurer en Guinée et au Mali, entre les différentes confessions religieuses.

Les relations à plaisanterie ont été amenées à « illustrer »[715] diverses productions théoriques anthropologiques et ethnologiques des XX et XXI siècles. Traitées sous les angles fonctionnaliste et structuraliste, juridique et symbolique, socio-linguistique, médiatique ou encore politiste, elles ont servi, d'une part, de « porte d'entrée » pour percevoir les sociétés dans lesquelles elles s'établissent, et d'autre part, elles continuent à susciter l'intérêt scientifique compte tenu de leur rôle, de leur vivacité qui reste constante, tout en s'adaptant aux circonstances et aux impératifs, aux défis et aux fléaux du monde d'aujourd'hui.

Cela nous amène à explorer les perspectives que cette recherche pourrait ouvrir.

La mise en regard des relations à plaisanterie nous suggère un certain nombre de pistes qui restent à explorer.

Il paraît opportun d'élargir le champ de comparaison aux populations joola se trouvant plus à l'ouest, proches de la côte Atlantique. Leurs modalités d'organisation de l'initiation masculine sont susceptibles de présenter des cas de figure de relations à plaisanterie différents de celles des Bandial. En outre, une étude comparative impliquant des populations telles que les Mandjak ou les Baïnounk pourrait également être envisageable.

Un volet particulièrement intéressant et méritant une attention du chercheur est représenté par des chants joola composés et servant à taquiner les villages et les quartiers liés de

[714] Nous pensons ici non seulement à toute la production médiatique et associative liée aux relations à plaisanterie entre les Joola et les Sereer dans le cadre des tentatives de la résolution du conflit en Casamance, mais aussi l'activité liée à ce sujet dans des groupes dédiées qui existent sur les réseaux sociaux numériques (par exemple, le groupe qui promeut la relation à plaisanterie entre les provinces historiques de Kiang et Baddibu en Gambie – « Kiang-Baddibu badinya association (sanawuyaa) »).

[715] Parkin R. The Joking Relationship and Kinship: Charting a Theoretical Dependency, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, N°24/3, 1993, pp. 261-262.

relation à plaisanterie. La finesse d'expressions et de figures de style fort originales qu'ils emploient méritent une nouvelle et particulière attention.

Les travaux des années 2000 explorant les relations à plaisanterie dans l'optique socio-politique pourraient être repris afin de poser une question : qu'en est-il des relations à plaisanterie une dizaine d'années d'après, à la suite du changement de pouvoir au Sénégal et un (relatif) apaisement du conflit en Casamance ?

Notre travail invite aussi à analyser de nouvelles formes d'expression et d'interaction du type relations à plaisanterie dans l'espace numérique moderne telles qu'on peut les repérer notamment sur Facebook.

Enfin, en considérant les relations à plaisanterie comme mode de communication, il est possible de s'interroger sur le côté purement rituel de ces relations : si le non-respect de l'état « sacré » de la relation entraine de graves conséquences pour les partenaires de relation à plaisanterie, comment se gèrent (ou pas) ces conséquences au niveau symbolique, familial, etc. ?

Il nous reste à avouer au lecteur que ce travail a été un défi : trouver le juste équilibre entre ce que je vois et ce qu'on me laisse voir, ce qui est sous-entendu et ce qui est mis en avant. Ceci dit, j'espère que ce travail de comparaison aura permis d'élargir notre champ de connaissance concernant les relations à plaisanterie : en confrontant un « pattern » familier des relations à plaisanterie de la première société à la deuxième, nous nous attendions à constater la même (ou, au moins, semblable) perception du phénomène, à son expression analogue, à ses origines facilement détectables. Pourtant, les relations à plaisanterie se basent sur des principes qui peuvent aller du mythique et symbolique au social à proprement parler. Elles sont « one of the most spectacular forms of ritual behaviour »[716], ritualisées et spectaculaires, suivant leur déroulé précis, étouffant les tensions et mettant en scène des liens qui demandent toujours à être réactivés.

[716] Parkin R. The Joking Relationship and Kinship: Charting a Theoretical Dependency, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, N°24/3, 1993, pp. 251-263.

Bibliographie

Adler A. Avunculat et mariage matrilatéral en Afrique Noire. *L'Homme,* XVI (4), oct.-déc. 1976, pp. 7-27.

Adler A., Cartry M. La transgression et sa dérision, *L' Homme* ,II, 1971, pp. 5-63.

Afrique Occidentale française, Bulletin administratif, 1902.

Amselle J.-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique, dans Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, pp. 11-48.

Andrewes J. *Bodywork: Dress as a Cultural Tool. Dress and Demeanor in the South of Senegal*. Leiden, Boston, Brill, 2005.

Apple D., The Social Structure of Grandparenthood, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, No. 4 (Aug., 1956), pp. 656-663.

Awenengo Dalberto S. *Les Joola, la Casamance et l'Etat (1890-2004). L'identisation joola au Sénégal*. Thèse de doctorat d'histoire, Université Paris Diderot – Paris 7, 2005.

Awenengo S. À qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétition s et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal), *Journal des anthropologues*, №104-105, 2006, pp. 79-108.

Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.

Bamba M.S., Gonnin G. Dynamique historique de deux ethnies de Côte d'Ivoire, dans Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989, pp. 159-175.

Barth F. (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

Barth F. Les groupes ethniques et leurs frontières, dans Poutignat Ph., Streiff-Fenart J. *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

Baum R. M. *Shrines of the Slave Trade. Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, Oxford University Press, 1999.

Bazin J. A chacun son Bambara, dans Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, pp. 87-127.

Bellagamba A. *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*. Paris, L'Harmattan, 2002.

Belmont N. La notion du rite de passage, dans Centlivres P. et Hainard J. (dir.) *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, pp. 9-19.

Béquet E. *Traité de l'état civil et des actes qui s'y rattachent*. Nancy, imprimerie Berger-Levrault et Cie, 1883.

Bercea R., Toute comparaison des droits est une fiction, *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, pp. 41-68.

Beverly E.A., Whittemore R.D. Mandinka Children and the Geography of Well-Being, *Ethos*, Vol. 21, No. 3 (Sep., 1993), pp. 235-272. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/640550

Bignona : 102 000 tonnes de riz attendues, *Le Soleil*, 19 juillet 2017, consulté en ligne : http://www.lesoleil.sn/2016-03-22-23-37-00/item/66008-bignona-102-000-tonnes-de-riz-attendues.html;

Bignona – Boukout de Mandégane : L'Etat du Sénégal remet 10 millions de francs et 10 tonnes de riz, *Le Quotidien*, 14 août 2017, consulté en ligne : https://www.lequotidien.sn/bignona-boukout-de-mandegane-letat-du-senegal-remet-10-millions-de-francs-et-10-tonnes-de-riz/

Blundo G. Le conflit dans l' «Entente», dans Jacob J.-P., Lavigne Delville Ph., *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, Paris, Karthala, 2004.

Boehm Ch. Insult and Danger *in* Davis S.H., Konner M. (Ed.) *Being There. Learning to Live Cross-Culturally*, Harvard University Press, 2011.

Boschetti A., *Pour un comparatisme réflexif, L'espace culturel transnational*, Paris, Nouveau monde, 2010.

Bourdieu P. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 145, décembre 2002, pp. 3-8, consulté en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2002_num_145_1_2793

Brun J. Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental. *Anthropos*, Bd. 5, H. 4, 1910. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/40443645

Calame-Griaule G. Préface, dans Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 11-17.

Canut C. Construction des discours identitaires au Mali. Ethnicisation et instrumentalisation des senankuya, *Cahiers d'études africaines*, N°184, pp.967-986.

Canut C. Pouvoir, places et filiation : les *senankuya* au Mali, *Langue, discours, culture*, N°38, 2002, pp. 175-197 (consulté en ligne : https://praxematique.revues.org/2307)

Cartry M. Les bois sacrés des autres : les faits africains, *Les bois sacrés*, Actes du colloque international de Naples, Collection du Centre Jean Bérard, 10, 1993, 193-208, consulté en ligne : https://books.openedition.org/pcjb/354?lang=fr

Chéneau-Loquay A. La raison. Géographie « des » Casamance, dans Barbier-Wiesser F.G. *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, 1994.

Choueiri R., « Le « choc culturel » et le « choc des cultures » », *Géographie et cultures*, N°68, 2009. Consulté en ligne : http://gc.revues.org/801.

Chrétien J.-P. Dimension historique de l'ethnicité en Afrique, dans Chrétien J.-P., Prunier G. *Les ethnies on une histoire*. Paris, Karthala, 1989.

Christensen J.B. Utani: Joking, Sexual License and Social Obligations among the Luguru, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 6 (Dec., 1963), pp. 1314-1327. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/668454

Cissé Diaw A., Penser le temps : vers un nouvel imaginaire du développement, dans Diagne S.B., Kimmerle H. (ed.), *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*. Amsterdam-Atlanta, Podopi B.V., 1998, pp.225-238.

Cissé Y. Préparation à la vieillesse et autopurification, dans Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, pp. 134-135.

Cissé Y.T., Kamissoko W. *Soundiata. La gloire du Mali. La grande geste du Mali* – Tome 2. Paris, Karthala, 1991.

Cissoko S.M. De l'Organisation Politique du Kabu, *Ethiopiques*, №28, 1981.

Cissoko S.M., Sambou K. *Recueil des Traditions Orales des Mandingues de Gambie et de Casamance*, Niamey, Centre regional de documentation pour la tradition orale, 1974.

Colleyn J.-P. Sur le chemin du village : l'initiation au *Koro* Minyanka, *Journal de la société des africanistes*, T. 45, fasc. 1-2, pp. 115-125.

Copans J. *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1998.

Copet-Rougier E. Clan *in* Bonte P., Izard M. (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991.

Creissels D., *Eléments de la grammaire de la langue mandinka*, Grenoble, Université des Langues et Lettres, 1983, p. 8.

Creissels D., Jatta S., Jobarteh K. Lexique mandinka-français, *Mandenkan*, №3, Paris, INALCO, 1982.

Crowley E. L. Institutions, Identifies and the Incorporation of Immigrants within Local Frontiers of the Upper Guinea Coast, dans Gaillard G. (dir.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000.

Dao S. *L'erreur à éviter à tout prix*. 17/02/2017, http://koulouba.com/editorial/lerreur-eviter-tout-prix

Daphy E. « Et je te la fais en version courte… » ou du recueil des paroles à rire chez les musiciens, dans Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 11-17.

Darboe Lamin B. Kiang & Baddibu Sanuwuya Association clocks 1 year. *Daily Observer*, 3 septembre 2015. URL: https://observergm.com/kiang-baddibu-sanuwuya-association-clocks-1-year/

Darbon D. La voix de la Casamance…une parole diola, *Politique africaine*, N°18, pp. 125-138.

Darbon D. Le culturalisme bas-casamançais, *Politique africaine*, N°14, 1984, pp. 125-128.

Davidheiser M. Joking for Peace. Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-835.htm

Davidheiser M. Special Affinities and Conflict Resolution: West African Social Institutions and Mediation, *Beyond Intractability*, Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder, décembre 2005. Consulté en ligne: http://www.beyondintractability.org/essay/joking-kinship

Davidson J. "We Work Hard": Customary Imperatives of the Diola Work Regime in the Context of Environmental and Economic Change, *African Studies Review*, Vol. 52, No. 2, Guinea-Bissau Today, Sep., 2009. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/20638911

Davidson J. Rice and Revolution. Agrarian Life and Global Food Policy on the Upper Guinea Cost, dans Knörr J., Kohl Ch. *The Upper Guinea Cost in Global Perspective*. New York, Berghahn, 2016, p. 178.

Davis S.H. Becoming Human *in* Davis S.H., Konner M. (Ed.) *Being There. Learning to Live Cross-Culturally*, Harvard University Press, 2011.

De Heusch L. The Debt of the Maternal Uncle : Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship, *Man*, Vol. 9, N°4, 1974, p. 618.

De Jong F. *Masquerades of Modernity. Power and secrecy in Casamance, Senegal*, London, Edinburgh University Press, 2007, pp. 110-127.

De Jong F., The production of translocality. Initiation in the sacred grove in southern Senegal, dans Fardon R., van Binsbergen W., van Dijk R. (eds.), *Modernity on a*

Shoestring. Dimensions of globalization, consumption and development in Africa and beyond, Leiden & London, EIDOS, 1999.

Delafosse M. *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*. Première série, Tome III, « Civilisations », Paris, E. Larose, 1912, p. 106. Consulté en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103565h/f96.vertical

Derive J. *L'apparence de la rupture pour affirmer la réalité du lien : l'alliance cathartique en Afrique*, A. Pifarre; S. Rutigliano-Daspet. LLSH, Université de Savoie, 2007, pp.133-140.

Detienne M., *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

Di Muro I.M. *Le « pouvoir » des femmes (Étude du monde féminin Bassari à Ethiolo)*, thèse de doctorat, Paris, EPHE/PSL, 2017.

Diabate B. (Zobel C.), Kouyate S. (Jansen J.). The researcher and his host in Mande *in* Jansen J. (Ed.) *Mandé-Manding: Background Reading for Ethnographic Research in the Region South of Bamako*, 2004, pp. 118-130.

Diagne S.B., Le sens du temps, dans Diagne S.B., Kimmerle H. (ed.), *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*. Amsterdam-Atlanta, Podopi B.V., 1998, pp.5-10.

Diallo Y. Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso, *Cahiers d'études africaines*, 2006/4 (n° 184), pp. 789-791.

Diané M., Vydrine V. Le système des termes de parenté soso : une étude ethnolinguistique, *Revue Horizons*, Vol. 10, Conakry, septembre 2012, p. 73-74.

Diatta Ch. S. *Parlons jola. Langue et culture*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Diatta N. *Proverbes joola de la Casamance*, Paris, Karthala, 1998.

Diawara M. Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou L'inconvénient d'être du cru, *Cahiers d'études africaines*, Vol. 25 N°97, 1985, pp. 5-19.

Diédhiou P. *L'identité jóola en question*, Paris, Karthala, 2011.

Diédhiou P. La gestion du conflit de Casamance. Abdoulaye Wade et la « tradition » joola, dans Diop M.-C. (dir.) *Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale.* Dakar, Paris, Cres-Karthala, 2013, pp. 249-265.

Diédhiou L. *Riz, symboles et développement chez les Diolas de Basse-Casamance*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

Dieme I. Kh. Oussouye : Cérémonie d'initiation. Plus de 100 coups de canons entendus dans le village de Moulomp. *Rewmi*, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/oussouye-

ceremonie-d-initiation-plus-de-100-coups-de-canons-entendus-dans-le-village-de-moulomp_a59595.html

Dieterlen G. *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF, 1951.

Doumbia T. *Groupes d'âge et éducation chez les Malinké du Sud du Mali*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Doyon D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali (The Joking Cousin's Diplomatic and Demagogic Discourse in Mali), *Cahiers d'études africaines*, Vol. 46, Cahier 184, Parentés, plaisanteries et politique(2006), pp. 896-898, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/4393637

Dramé A. The Early Development of Islam in Precolonial Middle Casamance *in* Diouf M., Leichtman M. (eds.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Feminity*, New York, Palgrav McMillan, 2009, pp. 169-188.

Dramé M.L. *Parlons mandinka*. Paris, L'Harmattan, 2003.

Dreyfus M., Juillard C. Le jeu de l'alternance dans la vie quotidienne des jeunes scolarisés à Dakar et à Ziguinchor (Sénégal), *Cahiers d'études africaines*, 163-164, 2001, consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/115

Dunbiya S., Sangare B., *An ka yɛlɛ dɔɔnin*, Bamako, Jamana, 1996.

Evans-Pritchard E.E. *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1994.

Fassin D. Rituels villageois, rituels urbains La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénéga, *L'Homme*, tome 27 n°104, 1987, pp. 54-75. Consulté en en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1987_num_27_104_368894

Fay C. « Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali), *Cahiers des sciences humaines*, N° 31 (2), 1995, pp. 427-456.

Fellous M. Socialisation de l'enfant bambara, *Journal des Africanistes*, 1981, 51-1-2, pp. 201-215, consulté en ligne : https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1981_num_51_1_2025)

Fish S., *Quand lire c'est faire*, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

Fofana F., In Continuation of the Jarra-Niumi Joking Relationship- How significant was a particular animal in our story? *Daily Observer*, 19 septembre 2016. Consulté en ligne : https://observergm.com/in-continuation-of-the-jarra-niumi-joking-relationship-how-significant-was-a-particular-animal-in-our-story/

Fofana F., Jaara-Niumi Joking Relationship – How the selfless sacrifices of two men left a lasting legacy for generations. *Daily Observer*, 16 août 2016. Consulté en ligne : https://observergm.com/jaara-niumi-joking-relationship-how-the-selfless-sacricfices-of-two-men-left-a-lasting-legacy-for-generations/

Foucher V. Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise, *Cahiers d'études africaines,* №178, 2005. Consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/5443

Fouéré M.-A. *Les relations à plaisanterie en Afrique. Discours savants et pratiques locales.* Paris, L'Harmattan, 2008.

Freud S. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1930. Réimpression: Gallimard, 1971. Consulté en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/le_mot_d_esprit/freud_le_mot_d_esprit.pdf

Friedman R. *Competing Memories: Truth and Reconciliation in Sierra Leone and Peru*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Gaillard G. (dir.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Gallais J. Signification du groupe ethnique au Mali. *L'Homme*, tome 2 n°2, 1962, pp. 106-129, consulté en ligne : http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1962_num_2_2_366487

Galvan D. Joking Kinship as a Syncretic Institution, *Cahiers d'études africaines*, N°184, 2006. Consulté en ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-4-page-809.htm

Gasser G. Être jeune à Ziguinchor, *Autrepart* (18), 2001.

Geertz C., *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983.

Geismar L. Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal, 1933.

Gelders V. *Le clan dans la société indigène*, Bruxelles, Librairie Falk fils, 1943.

Gelézeau V., La Corée dans les sciences sociales. Les géométries de la comparaison à l'épreuve d'un objet dédoublé, dans Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), *Faire des sciences sociales. Comparer,* Paris, Ed. de l'EHESS, 2012, pp. 255-284.

Giesing C. Fari Sangul, Sankule Faring, migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers koring de la Sénégambie méridionale, dans Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 241-305.

Giesing C., Vydrine V. *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des Mandinka et Sòoninkee du Kaabu*. Amsterdam, Brill Academic Publishers, 2007.

Glanert S., Comparaison et traduction des droits, *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009, p.283.

Glasman J. Le Sénégal imaginé. Évolution d'une classification ethnique de 1816 aux années 1920, *Afrique & histoire*, №2, 2004, p.111-138.

Goody J. The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 89, No1, 1959, pp. 61-88.

Goody J., Goody E. Cross-Cousin Marriage in Northern Ghana, *Man*, New Series, Vol. 1, No. 3, Sep., 1966, p. 343-355. Consulté en ligne : https://www.jstor.org/stable/2796796

Gravrand H. *La civilisation sereer. Cosaan. Les origines*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983.

Griaule M. L'alliance cathartique, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 18, No. 4, Oct., 1948, pp. 242-258. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/3180447

Hagberg S. « Bobo buveurs, Yarse colporteurs ». Parenté à plaisanterie dans le débat politique burkinabè, *Cahiers d'Etudes africaines*, 184, 2006, pp. 861-881.

Hammarström H., Forkel R., Haspelmath M., Nordhoff S. *Glottolog 2.3*. Leipzig, Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, 2014 (http://glottolog.org).

Hammond P.B. Mossi Joking, *Ethnology*, Vol. 3, No. 3, Jul., 1964, pp. 259-267. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/3772882

Handelman D., Kapferer B. Forms of Joking Activity: A Comparative Approach, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 74, No. 3, Jun., 1972, pp. 484-517. Consulté en ligne :http://www.jstor.org/stable/671531

Henry Ch. *Les iles ou dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinee-Bissau*, Paris, Editions CNRS/MSH, 1994.

Heusch L. de. L'ethnie : les vicissitudes d'un concept, European Journal of Sociology, Vol. 38, No. 2, Interdits comparés, 1997, pp. 185-206.

Houseman M. Eprouver l'initiation, *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 18, 2008, pp. 7-40.

Houseman M. Les artifices de la logique initiatique, *Journal des Africanistes*, vol. 54, n° 1, pp. 41-65.

Houseman M. The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite, dans Boyer P. *Cognitive Aspects of religious Behaviour*, Cambridge University Press, 1993, pp. 207-224.

Innes G. *Kaabu and Fuladu. Historical Narratives of the Gambian Mandinka*, London, SOAS, 1976.

Innes G. *Three Mandinka Versions*. Rootledge, 2005.

Jackson M. The Structure and Significance of Kuranko Clanship, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 4, Oct. 1974, pp. 397-415.

Jacob J.-P., Lavigne Delville Ph., *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, Paris, Karthala, 2004.

Jansen J., "Elle connaît tout le Mande": A Tribute to the Griotte Siramori Diabate, *Research in African Literatures*, Vol. 27, No. 4, 1996, pp. 180-197. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/3819993

Janson M. Pleasing God and Pleasing the Patrons: A Portrait of a Female Finoo in the Gambia, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 41, No. 1, 2007, pp. 38-65. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/40380186

Jay M. Rire entre femmes : parenté, alliance et sexualité (les Kinnin, Touaregs d'Abbéché – Tchad), dans Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 11-17.

Joulian F., Comparer l'incomparable : des vertus et des limites de la comparaison hommes/primates, dans Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), *Faire des sciences sociales. Comparer*, Paris, ed. de l'EHESS, 2012.

Journet O. Questions à propos du sacrifice chez les Diola de Basse-Casamance, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°4, 1979, pp.77-94 ;

Journet O. Un rituel de préservation de la descendance : le *kanyaalen* joola, *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 19-40 (22).

Journet O., Juillard A. Le van des grand-mères, dans Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, p. 205.

Journet-Diallo O. À propos des modes de construction du territoire en pays jóola : sources écrites, traditions villageoises et matériaux ethnographiques, *Afriques*, n°02, 2010. Consulté en ligne : http://afriques.revues.org/845

Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007.

Journet-Diallo O. Un monde diffracté. Théories joola du double animal, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, N°15, 1998, pp. 203-230, consulté en ligne : http://span.revues.org/1598

Journet-Diallo O., La quête de l'enfant, *Journal des africanistes*, vol. 51, 1981, pp. 106-114.

Kane O. La première hégémonie peule: le Fuuta Tooro de Koli Teŋella à Almaami Abdul, Paris, Karthala, Dakar-Fann, Presses universitaires de Dakar, 2004.

Kanté N. *Forgerons d'Afrique Noire. Transmission des savoirs traditionnels en pays malinké*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Kesteloot L. Les Mandingues de Casamance. Kankourang, castes et kora, dans Barbier-Wiesser F.G. *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. Paris, Karthala, 1994.

Ki-Zerbo F. *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala, 1997.

Konner M. Two Women, *in* Davis S.H., Konner M. (Ed.) *Being There. Learning to Live Cross-Culturally*, Harvard University Press, 2011, pp. 66-83.

Koyaté S. *Le cousinage à plaisanterie : notre héritage commun*, Ganndal, 2003.

La Fontaine J. S. *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press, 1986.

Labouret H. La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, No. 3, Jul., 1929.

Lafage S. *Le lexique français de Côte-d'Ivoire*, n°16-17, 2002.

Launay R. Joking Slavery, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 47, No. 4 (1977), pp. 413-422. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/1158346

Laurent V. Indianité et politique en Amérique Latine, *Transcontinentales* n°4, 2007, pp. 59-76, consulté en ligne : http://transcontinentales.revues.org/609

Legrand P., La comparaison des droits expliquée à mes étudiants, *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009.

Leservoisier O. L'anthropologie réflexive comme exigence épistémologique et méthodologique, dans Leservoisier O. (dir.) *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête.* Paris, Karthala, 2005.

Lévy-Strauss C. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & Co, Maison des sciences de l'homme, 1967.

Leymarie-Ortiz I. The Griots of Senegal and Change, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l 'Oriente*, Anno 34, No. 3, settembre 1979, pp. 183-197. Consulté en ligne http://www.jstor.org/stable/40759177

Linares O. *Kuseek* and *Kuriimen*: Wives and Kinswomen in Jola Society, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 3, 1988, pp. 472-490. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/485950

Linares O. *Power, Prayer and Production: the Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Lüpke F., Storch A., *Repertoires and Choices in African Languages*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2013.

Mali : des violences entre Peuls et Bambaras font une dizaine de morts dans le sud du pays, Jeune Afrique, 16/02/2017, http://www.jeuneafrique.com/403121/politique/mali-violences-entre-peuls-bambaras-dizaine-de-morts-sud-pays/

Mali : horreur à Mopti, Peuls et Bambaras se font la guerre, plusieurs morts, 3/05/2016, http://malijet.com/actualite-politique-au-mali/flash-info/154639-mali-horreur-a-mopti-peuls-et-bambaras-se-font-la-guerre-plusieu.html

Manchuelle F. Métis et colons : la famille Devès et l'émergence politique des Africains au Sénégal, 1881-1897, *Cahiers d'études africaines*, Vol. 24, N°96, 1984, pp. 477-504.

Manga J.-B. *Une monarchie dans un Etat postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal).* Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2015.

Marut J.-C. *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*, Paris, Karthala, 2010.

Marut J.-C. Les racines mondiales du particularisme casamançais, *Canadian Journal of African Studies*, vol.39 №2, 2005, pp. 313-337.

Marzouk Y. *Socio Economic Study of Agriculture in Lower Casamance*, Paper Presented for the Workshop on Sahelian Agriculture Department of Agricultural Economics Purdue University, May, 1980, pp. 117-153. http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnaaq337.pdf

Mauss M. Parentés à plaisanteries, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1926, pp. 3-21. Consulté en ligne : www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1926_num_40_36_20147

McNaughton P.R. *The Mande Blacksmiths : Knowledge, Power and Art in West Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

Molinie Lt. *Les systèmes patronymiques au Soudan Central*, Centre militaire d'information et de spécialisation pour l'Outre-Mer, 4me trimestre 1959.

Monod-Herzen G. Essai sur le totémisme soudanais, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 116, 1937.

Monteil Ch. Réflexions sur le problème des Peul, *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 20 N°2, 1950.

Moreau M.-L. Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal), *Cahiers d'études africaines*, N°163-164, 2001, consulté en ligne : http://etudesafricaines.revues.org/108

Morin F. Introduction. Indien, indigénisme, indianité, *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine.* Paris, Les Éditions du CNRS, 1982, pp. 3-9. Consulté en ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/morin_francoise/indien_indigenisme_indianite_intro/indien_indigenisme_texte.html

Ngaïdé A. *L'esclave, le colon et le marabout : le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936*. Paris, L'Harmattan, 2012.

Niane D.T. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Paris, Karthala-Arsan, 1989.

Olivier de Sardan J.-P. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2008.

Palmeri P. *Retour dans un village diola de Casamance*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Pâques V. *Les Bambara*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Parkin R., The Joking Relationship and Kinship: Charting a Theoretical Dependency, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, N°24/3, 1993, pp. 251-263.

Paulme D. Parenté à Plaisanteries et Alliance par le Sang en Afrique Occidentale, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 12, No. 4, Oct., 1939, pp. 433-444. Consulté en ligne : https://www.jstor.org/stable/1155951

Pélissier P. *Les Diola : étude sur l'habitat des riziculteurs de la Basse-Casamance*, Dakar-Fann : Département de géographie, Faculté des lettres, 1958.

Pélissier P. *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Imprimerie Fabrègue, St-Yrieix-La Perche, 1966.

Pirotte G., Romainville M., Sindahiyebura E., Stangherlin G., *Les associations urbaines en Afrique Subsaharienne, recherche en appui à la politique de coopération*, CIUF-AGCD, 1999, consulté en ligne : http://www.polesud.ulg.ac.be/ressources/recherche/associationsurbaines.pdf

Poutignat Ph., Streiff-Fenart J. *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

Pozdniakov K. Diachronie des classes nominales atlantiques: morphophonologie, morphologie, sémantique, dans Creissels D., Pozdniakov K. (Ed.) *Les classes nominales dans les langues atlantiques*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2015, pp.54-102.

Pozdniakov K. Proto-Fula-Serer noun class system, *In* Brauner, S. & E. Wolff (Ed), *Progressive traditions in African and Oriental studies*, Berlin, Akademie-Verlag, 1988, pp. 121-130.

Pozdniakov K., Segerer G. Les alternances consonantiques du sereer : entre classification nominale et dérivation, *Africana Linguistica*, N°12, 2006. pp. 137-162.

Procès-verbaux des délibérations du Conseil général, Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement, année 1899.

Quinn Ch. A. Niumi: A Nineteenth-Century Mandingo Kingdom in *Africa, Journal of the International African Institute*, Vol. 38, No. 4, Oct., 1968, pp. 443-455.

Quinn Ch.A. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion*, London, Longman, 1972.

Radcliffe-Brown A.R. On joking relationships, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 13, No. 3, Jul., 1940, pp. 195-210. Consulté en ligne: www.jstor.org/stable/1156093

Radcliffe-Brown A.R. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

Radcliffe-Brown A.R. *The Mother's Brother in South Africa*, Bobbs-Merril, 1924.

Rapport du Programme d'Appui aux Initiatives de Codéveloppement Economique Local dans la région de Sédhiou (PAICODELS) d'octobre 2016, consulté en ligne : http://www.grdr.org/IMG/pdf/profil_migratoire_marsassoum_v_f_.pdf

Rapport provisoire du Recensement général de la population et de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage du Sénégal du 2013, http://www.gouv.sn/IMG/pdf/Rapport_provisoire_RGPHAE_2013.pdf

Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I., Pas de réflexivité sans comparaison, dans Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (dir.), *Faire des sciences sociales. Comparer*, Paris, ed. de l'EHESS, 2012.

Ricœur P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965.

Rigby P. Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 38, No. 2, Apr., 1968, pp. 133-155. Consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/1157243

Robinson D. Revolutions in the Western Sudan, *In* Levtzion N., Pouwels R. L. *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, pp. 131-152.

Roche Ch. *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985.

Rudolf M. Identity Beyond ID: Diaspora within the Nation, *in* Knörr J., Kohl Ch. *The Upper Guinea Coast in Global Perspective*, Berghahn Books, 2016. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kk66c1.9

Sagne M. Le 4me festival des origines envisagé par l'Association Aguène et Diambogne. Le Soleil, 15/02/2014. Consulté en ligne : http://www.seneplus.com/article/le-4eme-festival-des-origines-envisage-par-l%E2%80%99association-agu%C3%A8ne-et-diambogne

Sahlins M. Two or Three Things that I Know about Culture, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 3, 1999, pp. 399-421. Consulté en ligne: http://www.jstor.org/stable/2661275

Sahlins M.D. On the Ideology and Composition of Descent Groups, *Man*, Vol. 65, Jul.-Aug. 1965.

Sahlins M.D. The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion, *American Anthropologist*, Vol. 63, N°2, part 1, Apr. 1961, pp. 322-345.

Saine A. *Culture and Customs of Gambia*, Santa Barbara, Greenwood, 2012.

Saliou Sambou, directeur des Affaires territoriales au ministère de l´Intérieur : «C'est une erreur de passer par l´argent pour vouloir régler le conflit en Casamance, *le Quotidien*, 30.12.2008, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/Saliou-SAMBOU-cirecteur-des-Affaires-territoriales-au-ministere-de-lInterieur-C-est-une-erreur-de-passer-par_a14775.html.

Sambou S. Mécanismes et stratégies socioculturelles traditionnelles dans la résolution des conflits : l'exemple de Aguène et Diambone, *Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits*. Conakry, 2005. Consulté en ligne : https://www.oecd.org/fr/csao/evenements/38516109.pdf

Sapir David J., Goudjabi Bara M. *Dictionnaire Jóola Kujamutay*, Department of Anthropology, Brooks hall, University of Virginia, 1993, consulté en ligne http://people.virginia.edu/~ds8s/Kujamaat-Joola/DIC/Joola-Dic.html

Sapir J.D. Kujaama: Symbolic Separation among the Diola-Fogny, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6, Dec., 1970.

Sapiro G., Comparaison et échanges culturels. Le cas des traductions, dans Remaud O., Schaub J.F., Thireau I. (dir.), *Faire des sciences sociales. Comparer*, Paris, ed. de l'EHESS, 2012.

Schaffer M. *Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal*, Leiden, Brill, 2003.

Schaffer M. *Mandinko: The ethnography of a West African holy land*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980.

Schaffer M. Pakao book. An introduction to Pakao expansion and social structure by virtue of an indigenous manuscript, *African languages*, n° 2, 1976.

Searing J.F. *West African Slavery and Atlantic Commerce : The Senegal River Valley, 1700-1860*, Cambridge University Press, 1993.

Seck A. La Moyenne Casamance. Etude de géographie physique. *Revue de géographie alpine*, Vol. 43, n°43-4, 1955, p. 708. Consulté en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rga_0035-1121_1955_num_43_4_1198

Segerer G., Flavier S., *RefLex: Reference Lexicon of Africa*, Version 1.1. Paris, Lyon, 2011-2018. http://reflex.cnrs.fr/

Seydi A.D. *Le kankourang, masque d'initiation des mandingues de la Sénégambie*, Mémoire de master d'Arts plastiques, Ecole Nationale des Arts du Sénégal, 2007, consulté en ligne : https://www.memoireonline.com/12/08/1702/m_le-kankourang-masque-dinitiation-des-mandingues-de-la-Senegambie1.html

Siran J.-L. Idéal du mariage et plaisanterie, *L'Homme*, N° 180, 2006. Consulté en ligne : http://www.cairn.info/revue-l-homme-2006-4-page-73.htm

Siran J.-L. Initiation : pourquoi la violence ? *L'Homme*, N°162, avril-juin 2002. Consulté en ligne. https://www.cairn.info/revue-l-homme-2002-2-page-279.htm.

Sissao A.J. *Ethnicité et culture : l'Alliance à plaisanterie comme forme de culture ciment entre les ethnies au Burkina Faso*, Ouagadougou, Sankofa & Gurli Éditions, 2002.

Skinner E.P. Co-residence of Sisters' Sons on African Corporate Patrilineal Decsent Groups*, Cahiers d'études africaines*, Vol. 4 N°16, 1964, pp. 467-478.

Smith E. *Des arts de faire société : Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*, Thèse de doctorat. Paris, Sciences Po, 2010.

Smith M.G. On Segmentary Lineage Systems, *Man*, Vol. 56, Jan. 1956.

Smith P. Principes de la personne et catégories sociales, *La notion de la personne en Afrique Noire.* Paris, Ed. du CNRS, 1973, pp. 467-490.

Snyder F. *L'évolution du droit foncier diola de Basse Casamance (République du Sénégal) : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et les terres chez les Diola-Bandial*. Thèse de doctorat. Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 1973.

Solinski B., « Marcel Detienne, Comparer l'incomparable », *Questions de communication*, N°18, 2010, 278-280, consulté en ligne : http://questionsdecommunication.revues.org/300.

Sorcellerie à Ziguinchor : Une dame avoue avoir volé 50 âmes, *Rewmi*, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/sorcellerie-a-ziguinchor-une-dame-avoue-avoir-vole-50-ames_a29789.html

Stevens P. Jr. Bachama Joking Categories: Toward New Perspectives in the Study of Joking Relationships, *Journal of Anthropological Research*, N°34, 1978, pp. 47-71. Consulté en ligne: https://www.jstor.org/stable/3629630.

Stramignoni I., Le regard de la comparaison. *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009.

Taal E.M. Senegambian Ethnic Groups: Common Origins and Cultural Affinities Factors and Forces of National Unity, Peace and Stability, *The Point*, 22 avril 2010. Consulté en ligne : http://thepoint.gm/africa/gambia/article/senegambian-ethnic-groups-common-origins-and-cultural-affinities-factors-and-forces-of-national-unit

Tamari T. Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective, *Zeitschrift fur Ethnologie*, N°131, 2006, pp. 215-243.

Tamari T. *Les Castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997.

Taylor A.C. Ethnie, Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991, pp. 242-244.

Tendouck- quatre jours sans électricité : la fausse note du Boukout, *Rewmi*, consulté en ligne : http://www.rewmi.com/tendouck-quatre-jour-sans-electricite-la-fausse-note-du-boukout.html

Thomas L.-V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, IFAN-Dakar, 1958.

Thomas L.-V. Théorie du sacrifice chez les Diola de la Casamance, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 22, Janvier-Juin 1957.

Thomas L.-V. Vieillesse et mort en Afrique, dans Attias-Donfut C., Rosenmays L. (dir.) *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, 1994, pp. 152-153.

Thomson S. Revisiting "Mandingization" in Coastal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change, *African Studies Review*, Vol. 54, No. 2, 2011, pp. 95-121, consulté en ligne : http://www.jstor.org/stable/41304777.

Timmer B. They came from Sankarang : Oral traditions in a gambian village, dans Gaillard G. (dir.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Tomàs J. "La parole de paix n'a jamais tort." La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye (Casamance, Sénégal), *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 39, No. 2, Contested Casamance / Discordante Casamance, 2005, pp. 414-441.

Trincaz P.-X. *Colonisation et régionalisme. Ziguinchor en Casamance*, Paris, Orstom, 1984.

Troy A., Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal), Systèmes de pensée en Afrique Noire, 18, 2008, pp. 41-104, consulté en ligne : http://journals.openedition.org/span/746#bodyftn4

Tucker Childs G., The Mande and Atlantic groups of Niger-Congo : prolonged contact with asymmetrical consequences, *Journal of Language Contact*, n°3, 2010, p. 19.

Van Gennep A. *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 (réimpression de 1901).

Van Hoven E. *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leyde, Research School CNWS, 1995.

Vanden Berghen C., Manga A. *Une introduction à un voyage en Casamance*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 180.

Verdeaux F. Au cœur de l'ethnie : anthropo ma non topo, *Politique africaine*, N° 26, 1987, p. 119.

Verdo G., Vidal D. L'ethnicité en Amérique latine : un approfondissement du répertoire démocratique ? *Critique internationale*, 57,(4), 2012, pp. 9-22. Consulté en ligne : doi:10.3917/crii.057.0009.

Vidal C. *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala, 1991.

Vincent J.-F. Neveu utérin et oncle maternel: de la parenté au soupçon (Mofu, Cameroun du Nord). *In* Barbier J.-C. (dir.). *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*. Paris, OSTROM-Karthala, 1985, pp.73-104.

Vydrin V.F. La terminologie de la parenté en bamana : structure d'un groupe lexical, *Mandenkan* N°22, 1991, pp. 71-99.

Whyte S.R., Whyte M.A. Children's Children: Time and Relatedness in Eastern Uganda, *Africa : Journal of the International African Institute*, Vol. 74, No. 1, Grandparents and Grandchildren (2004), pp. 76-94.

Wilks I. The Juula and the Expansion of Islam into the Forest, *in* Levtzion N., Pouwels R. L. The *History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, pp. 93-117.

Williams P. L'histoire drôle comme instrument de connaissance, dans Daphy E., Rey-Hulman D. (dir.), *Paroles à rire*, « Colloques Langues'O », Paris, INALCO, 1998, pp. 77-86.

Wittrup I. Me and My Husband's Wife: An Analysis of Polygyny among Mandinka in the Gambia, *Folk* N°32, 1990, p. 122.

Wright D. Beyond Migration and Conquest: Oral Traditions and Mandinka Ethnicity in Senegambia, *History in Africa*, N° 12, 1985, pp. 336-337.

Wright D. R. *The Early History of Nuimi: Settlement and Foundation of a Mandinka State on the Gambia River*, Ohio University, Center for Internationsl Studies, Africa Series N°32, 1977.

Zempléni A. Initiation, dans Bonte P., Izard M. (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris*, PUF, 2008.

Zweigert K., Kötz H., *An Introduction to Comparative Law*, 3e éd., trad. par Tony WEIR, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Волкова Е.В., Огородникова Д.А. Сенегал, *Отношения населения и элиты африканских стран к ведущим мировым державам (Россия, США, Китай)*, Москва: МГИМО, 2011. [Volkova E.V., Ogorodnikova D.A., Sénégal, dans *Le rapport des populations et des élites des pays africains vis-à-vis des puissances mondiales (Russie, Etats-Unis, Chine)*, Moscou, MGIMO, 2011].

Выдрин В.Ф. Терминология родства и свойства в дан-гуэта (Кот д'Ивуар), Ad hominem. Памяти Н. Гиренко. СПб., 2005. [Vydrine V.F. La terminologie de la parenté et de l'affinité en dan-gweta (Côte d'Ivoire), dans *Ad hominem. A la mémoire de N. Girenko,* Saint-Pétersbourg, 2006].

Выдрин В.Ф., Диане М. Система терминов родства гвинейских манинка. *Антропологический форум* N°9, год, стр. 237-262. [Vydrine V.F., Diané M. Système des termes de parenté des Malinké de Guinée, *Forum anthropologique* N°9, pp. 259-260].

Огородникова Д. *Этнография пищи мандинка Сенегамбии*. СПбГУ, 2009. [Ogorodnikova D. *Ethnographie de l'alimentation des Mandinka de la Sénégambie.* Mémoire de Master, Université d'Etat de Saint-Pétersbourg, 2009].

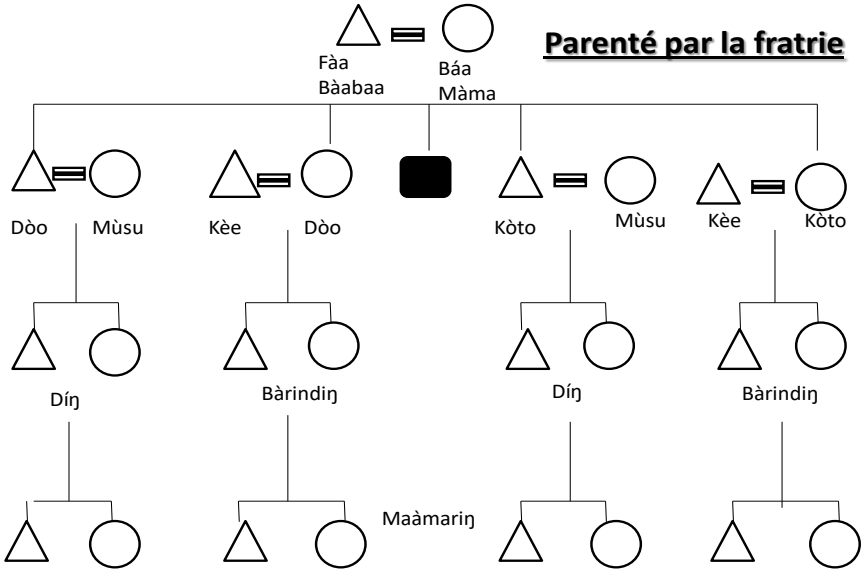
Посохова С. Т. Роль комического в современной информационно-коммуникативной среде, *Знак, человек, смысл: пространства междисциплинарной рефлексии: научно-методические материалы*, СПб, «Книжный дом», 2008, стр. 170-184. [Posokhova S.T. Le rôle du comique dans l'environnement moderne de l'information et de la communication, Signe, homme, sens : espaces de la réflexion interdisciplinaire, Saint-Pétersbourg, Knijny dom, 2008, pp. 170-184].

Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., Наука, 2003. [Tichkov V.A. *Requiem pour l'ethnie. Recherches en anthropologie socio-culturelle*. Moscou, Nauka, 2003].

Annexes

Système de termes de parenté mandinka[717]

Le système des termes de parenté mandinka[718]. est présenté dans les schémas ci-dessous. Dans les schémas, sur les lignes horizontales sont disposées les personnes de la même génération. A droite d'égo, on trouvera les ainés, et à gauche les cadets. Dans le cas où plusieurs termes sont possiblement employés pour la même personne, on les introduira tous dans le schéma. La majorité des termes peuvent adjoindre le suffixe *–maa* « caractéristique des noms de parenté et de quelques autres noms de relations interpersonnelles »[719]. Egalement, la majorité des termes peuvent être accompagnés des suffixes *–kee* ou *–musu* précisant le sexe de la personne. Denis Creissels, dans son ouvrage, explique plus en détails l'emploi de l'article défini pour les termes de parenté ainsi que les particularités de l'usage du possessif pour ces mots[720].



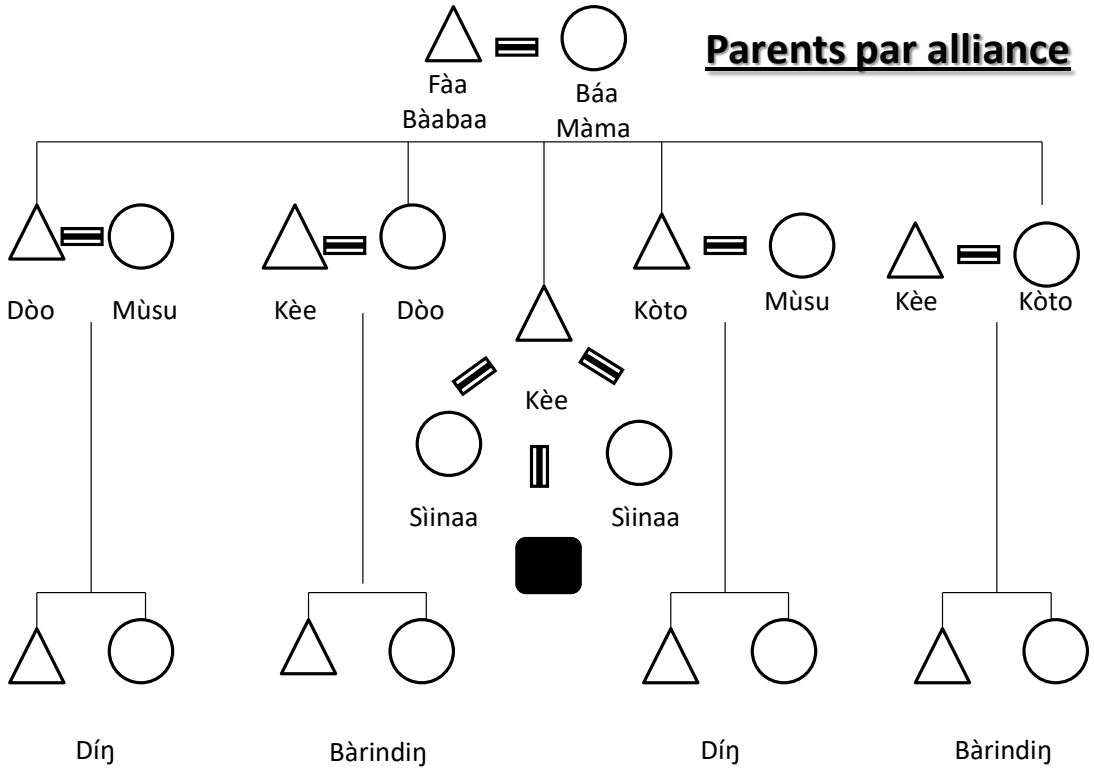
[717] Les schémas présentés ci-dessous représentent un matériel de travail susceptible d'être complété lors de recherches ultérieures.

[718] Nous nous appuyons sur nos propres matériaux de terrain recueillis à Samakoung en 2007 et à Marsassoum en 2015, sur l'article de Valentin Vydrine et Mamady Diané (Выдрин В.Ф., Диане М. Система терминов родства гвинейских манинка, *Антропологический форум* N°9, 2008, стр. 237-262. – Vydrine V.F., Diane M. Le système de termes de parenté des Maninka de la Guinée. *Forum anthropologique* n°9, 2008, pp. 237-262), et aussi sur le mémoire de master de Seriné Kocharyan soutenu en 2007 à l'Université d'Etat de Saint-Pétersbourg.

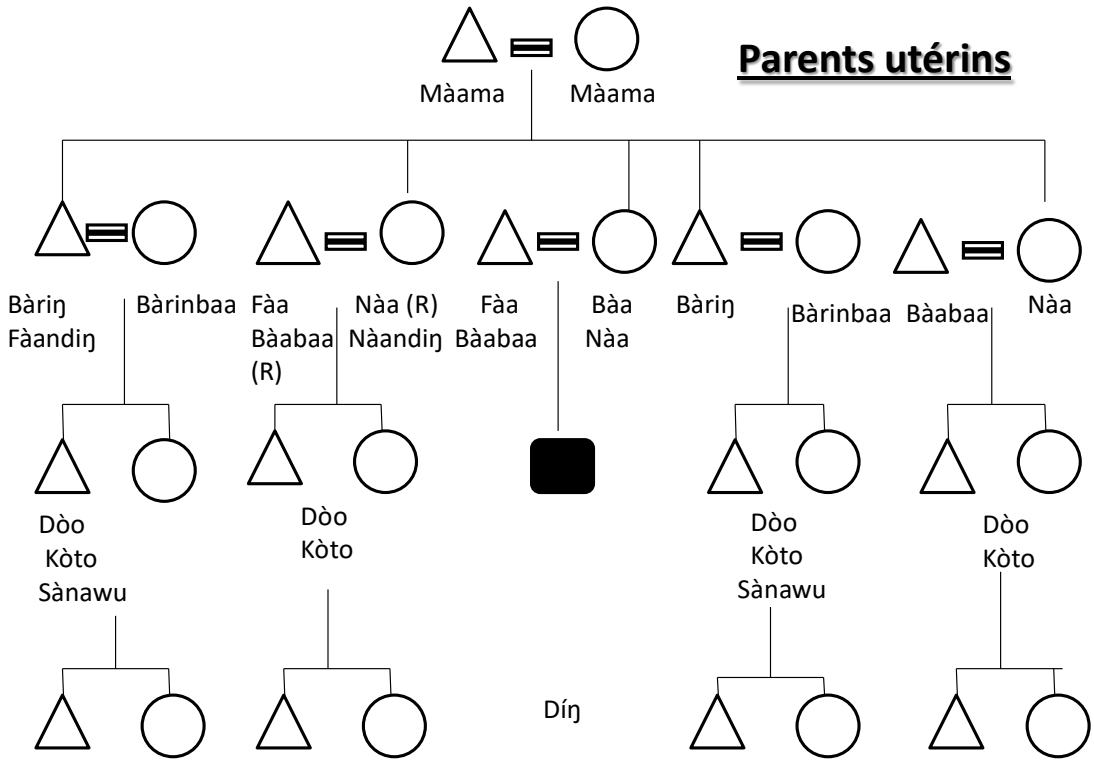
[719] Creissels D., Jobarteh K. *Eléments de grammaire de la langue mandinka*. Grenoble, Publications de l'Université des langues et lettres, 1983, p. 86.

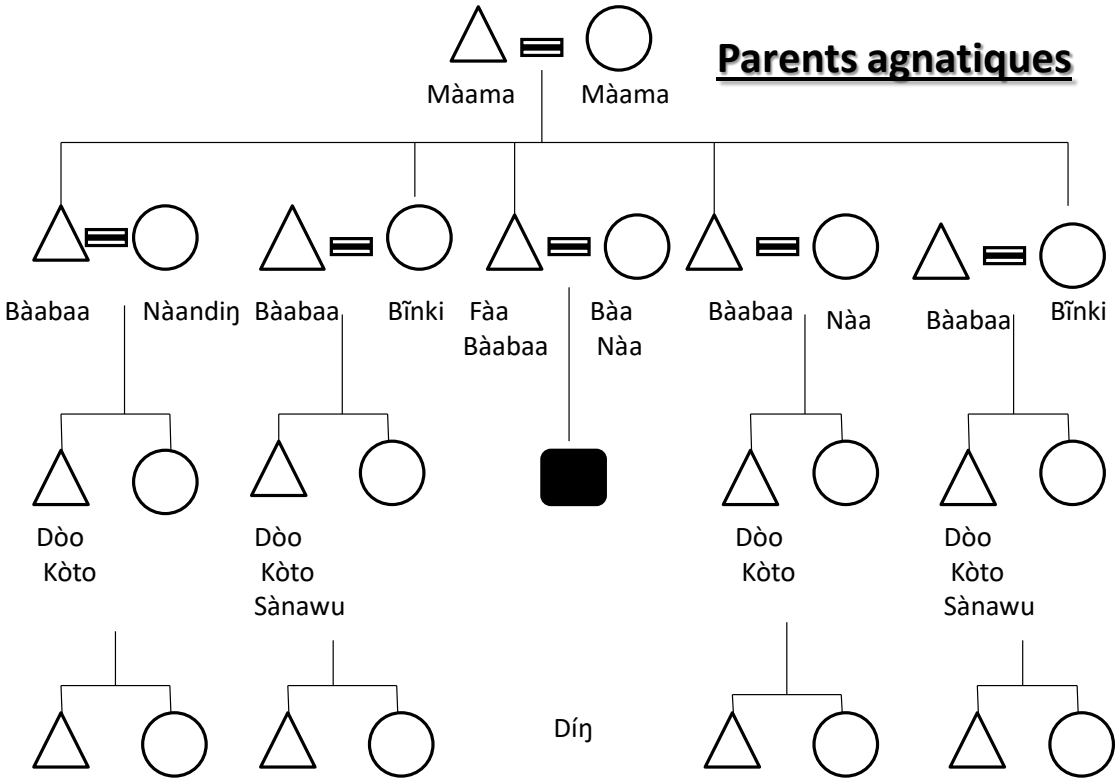
[720] Voir, pour plus de précisions, Creissels D., Jobarteh K. *Eléments de grammaire de la langue mandinka*. Grenoble, Publications de l'Université des langues et lettres, 1983, p. 86-88.

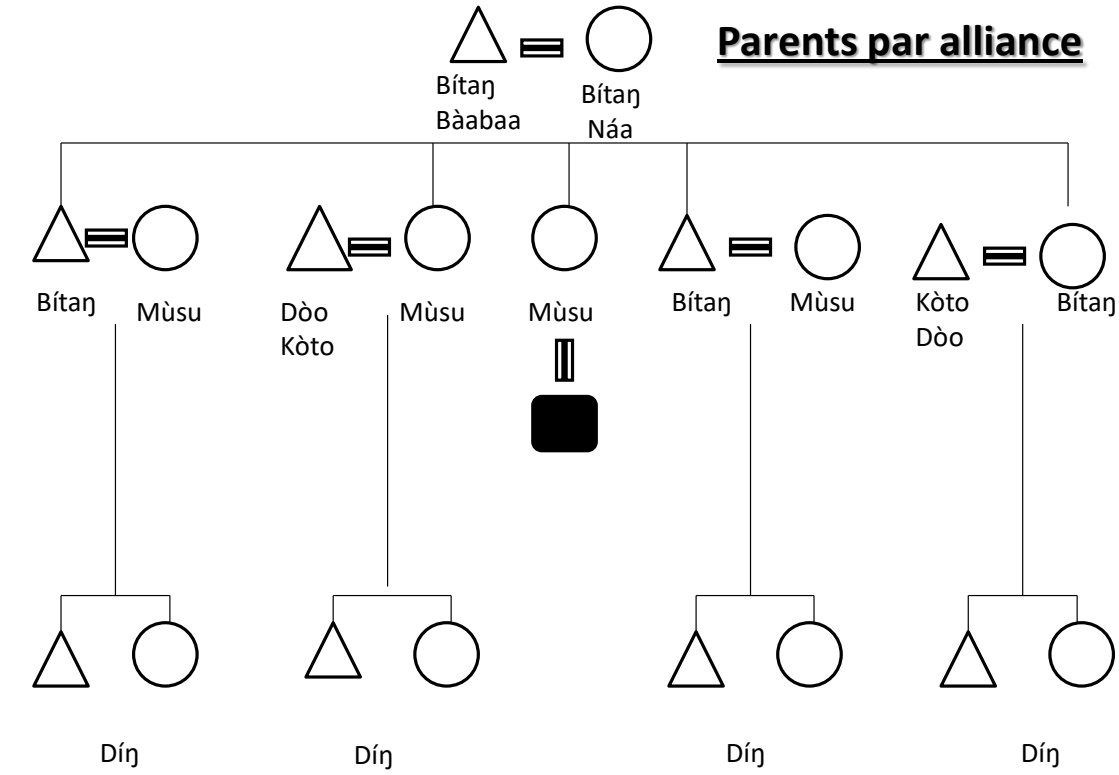
Parents par alliance

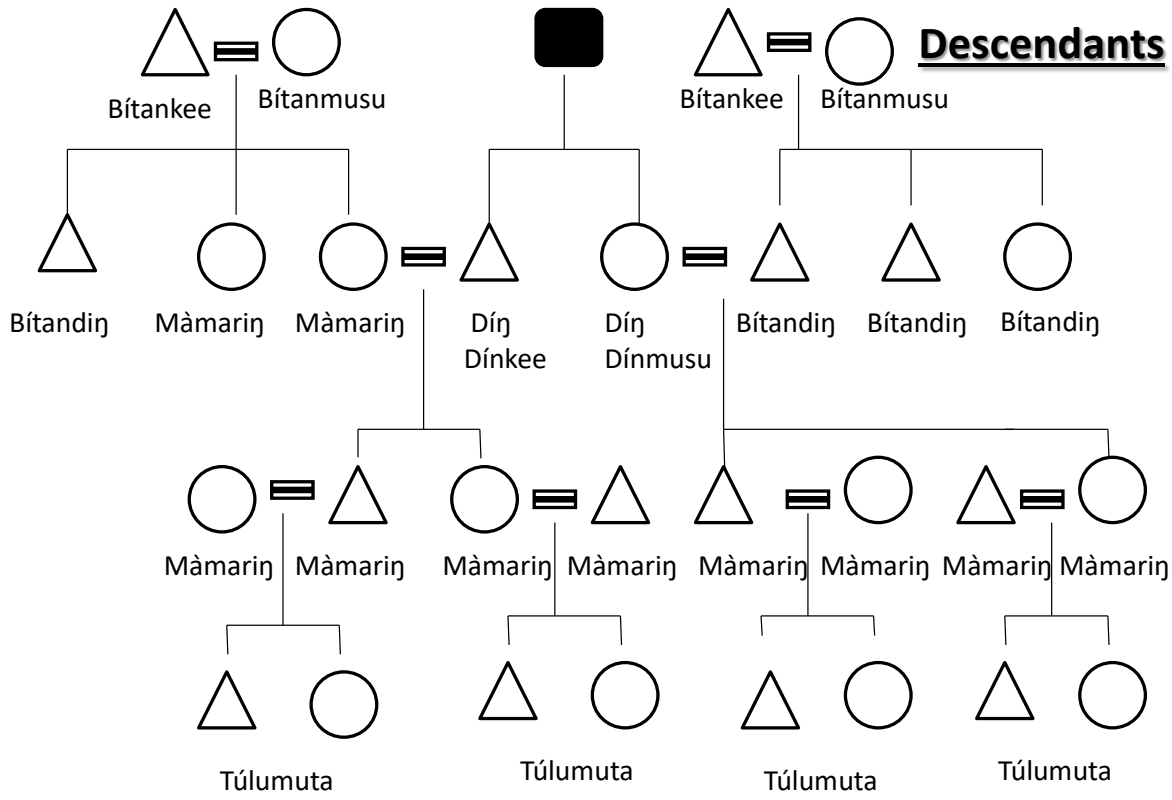


Parents utérins




Parents agnatiques
Màama
Màama
Bàabaa
Nàandiŋ
Bàabaa
Bĩnki
Fàa
Bàabaa
Bàa
Nàa
Bàabaa
Nàa
Bàabaa
Bĩnki
Dòo
Kòto
Dòo
Kòto
Sànawu
Díŋ
Dòo
Kòto
Dòo
Kòto
Sànawu


Parents par alliance
Bítaŋ
Bàabaa
Bítaŋ
Náa
Bítaŋ
Mùsu
Dòo
Kòto
Mùsu
Mùsu
Bítaŋ
Mùsu
Kòto
Dòo
Bítaŋ
Díŋ
Díŋ
Díŋ
Díŋ



Les parents des générations ascendantes :

Mùmu : arrière-grand-parent.

Màama : le terme employé pour les grands-parents, auquel on peut ajouter les suffixes *–kee* ou *–musu.*

Fàa : ce terme détermine toute une catégorie de pères classificatoires. L'appelatif *bàabaa* peut être employé pour désigner des maris des tantes paternelles, des tantes maternelles, ainsi que les oncles maternels. Ce terme peut s'employer avec le suffixe –maa.

Bàa et nàa : ce terme détermine la catégorie des mères classificatoires, à laquelles sont notamment assimilées les femmes des oncles maternels. Le mot nàa peut s'employer avec un suffixe diminutif pour désigner la femme du frère cadet de la mère. Le mot bàa peut s'employer avec le suffixe –maa.

Wululaa : ce terme s'emploie pour désigner le parent, le géniteur. De la même manière, il existe les mots *wulufaa* et *wulubaa*, pour les parents "au sens strict du terme", selon le dictionnaire de Denis Creissels.

Bínki : tante paternelle, ce terme s'emploie tant pour les ainées que pour les cadettes. Ce terme peut s'employer avec le suffixe *–maa*.

Bàriŋ: oncle maternel. Ce terme peut s'employer avec le suffixe *–maa*.

Bàrinbaa : femme de l'oncle maternel.

Les parents de la même génération :

Kòto: ce terme s'emploie pour désigner tous les frères et soeurs classificatoires ainés de l'égo. Il s'agit non seulement des frères et sœurs consanguins, mais aussi des enfants des coépouses de la mère d'égo et des cousins. Le mot peut être suivi par les suffixes –maa, -kee, -musu.

Dòo : ce terme s'emploie pour désigner tous les frères et soeurs classificatoires cadets de l'égo. Il s'agit non seulement des frères et sœurs consanguins, mais aussi des enfants des coépouses de la mère d'égo et des cousins. Le mot peut être suivi par les suffixes –maa, -kee, -musu.

Sànawu : ce terme désigne spécifiquement les cousins croisés. Il peut s'employer avec l'article défini ainsi qu'avec le suffixe –maa. Par contre, il ne peut pas être suivi du suffixe *–kee* ou *–musu*.

Kèemaa : ce terme est employé non seulement pour désigner le mari, mais aussi pour les maris des sœurs.

Mùsu : ce terme s'emploi, dans une construction possessive (*ń ná mùsoo*) pour désigner les femmes des frères.

Fàadiŋ : ce terme désigne un frère ou sœur de même père.

Bàadiŋ : ce terme désigne un frère ou soeur de même mère, ou un parent en général.

Les parents de la génération descendante :

Díŋ : le terme s'emploie pour désigner tous les enfants classificatoires, notamment ses propres enfants, les enfants des coépouses, les enfants des frères et sœurs, ainsi que les

enfants des cousins et les enfants des frères du mari et des frères et sœurs de la femme d'égo. Ce terme peut s'employer avec l'article défini, ainsi que les suffixes *–kee* et *-musu*.

Bàrindiŋ : le terme s'emploie pour désigner les enfants des sœurs de l'égo (ainées ou cadettes).

Bítaŋ : le terme s'emploie pour les soeurs et frères des époux des enfants.

Bítandiŋ: l'époux de la fille, ou son frère, ou le frère de l'épouse du fils.

Màmariŋ : le terme s'emploie pour désigner les petits-enfants classificatoires.

Túlumuta : l'arrière-petit-enfant. Ce terme s'emploie avec un article défini. Comme dans d'autres langues mandingues, ce terme se traduit par 'saisir les oreilles'. En effet, on croit que si l'arrière-petit-enfant arrive à attraper les oreilles de son arrière-grand-parent, ce dernier deviendra sourd. Cela fait partie des jeux entre les deux catégories[721].

Les affins:

Kèemaa : ce terme désigne le mari, ainsi que les époux des sœurs du mari de l'égo. Man Lafi Dramé[722] note qu'une femme peut s'adresser à son mari en employant le mot *bàriŋ* (oncle maternel)

Mùsumaa : ce terme désigne l'épouse. Sans le suffixe –maa, dans une construction possessive, désigne les femmes des frères du mari de l'égo, les soeurs de l'épouse et les femmes des frères de l'épouse.

Sìinaa : coépouse dans une famille polygame. Ce terme peut joindre le suffixe *–maa*.

Bítaŋ : ce terme désigne une grande catégorie d'affins. Elle regroupe non seulement les affins directs de l'égo, mais aussi les affins de ses enfants. Il s'agit concrètement des beaux-parents (parents du mari ou de la femme de l'égo), des beaux-frères et sœurs (frères et sœurs du conjoint ou de la conjointe de l'égo). Dans cette catégorie se retrouvent également les époux des enfants, leurs parents et leurs frères et sœurs. Ce terme peut être suivi du suffixe diminutif (*bítandiŋ*), et du suffixe *–kee* ou *–musu.*

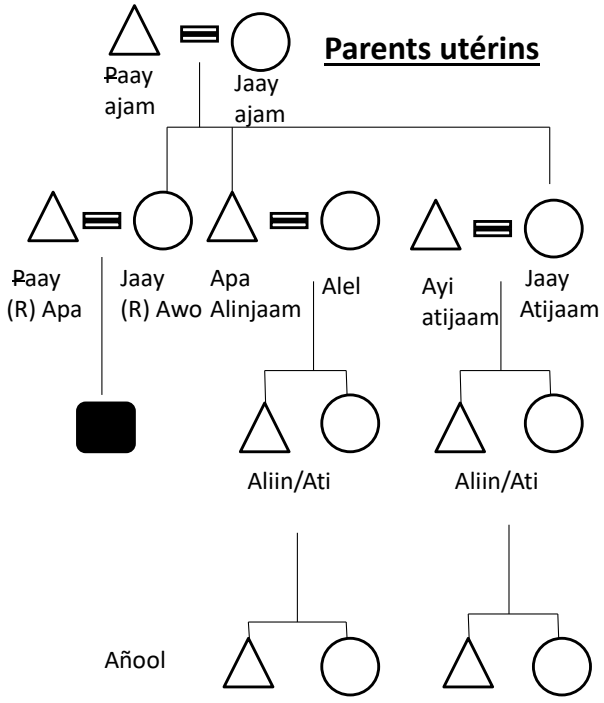
[721] Pour un exemple malinké voir Выдрин В.Ф., Диане М. Система терминов родства гвинейских манинка, *Антропологический форум* N°9, 2008, стр. 258. – Vydrine V.F., Diane M. Le système de termes de parenté des Maninka de la Guinée. *Forum anthropologique* n°9, 2008, p. 258.
[722] Dramé M.L. *Parlons mandinka*. Paris, L'Harmattan, 2003.

Système de termes de parenté joola

Les termes de parenté joola apparaissent de manière plus ou moins systématisée dans les ouvrages consacrés aux différentes populations joola.

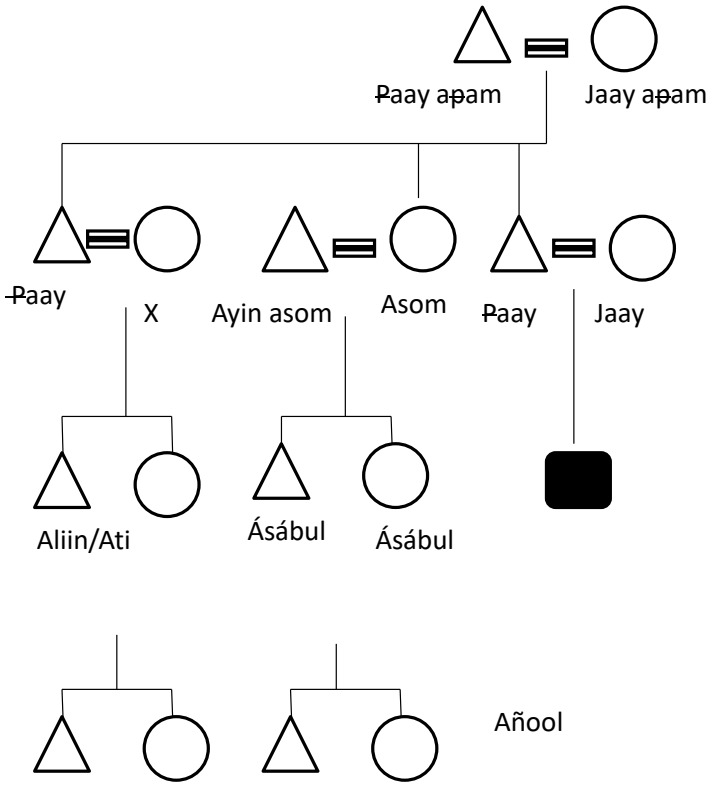
Le système des termes de parenté joola peut être inscrit dans le groupe « omaha », mais sa variante « affaiblie » : malgré le fait qu'il s'agisse d'un système patrilinéaire, paradoxalement la parenté utérine y occupe une place de premier plan[723]. La patrilinéarité est ainsi, dans le cas des Joola, plus souple que chez les Mandinka, voire contestée.

Nous avons cherché, lors de nos enquêtes, de recueillir les termes de parenté bandial auprès de plusieurs informateurs. Le résultat de nos recherches complété là où il était possible par les données ethnographiques et linguistiques[724] existantes est présenté dans les schémas ci-dessus. Dans les schémas, sur les lignes horizontales sont disposées les personnes de la même génération. Dans le cas où plusieurs termes sont possiblement employés pour la même personne, on les introduira tous dans le schéma.

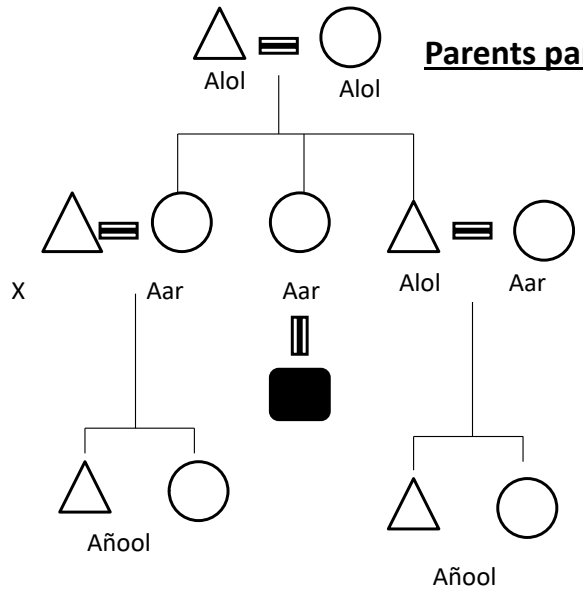


[723] Journet-Diallo O. *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Jóola, Guinée-Bissau)*, Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 134, 2007, p. 102.
[724] Segerer G., Flavier S., 2011-2018 RefLex: Reference Lexicon of Africa, Version 1.1. Paris, Lyon. *http://reflex.cnrs.fr/*

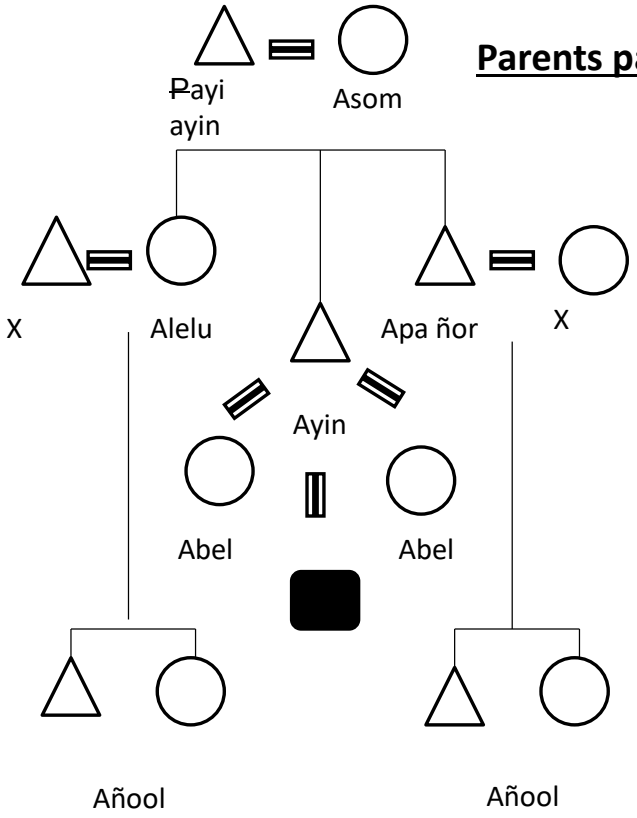
Parents agnatiques



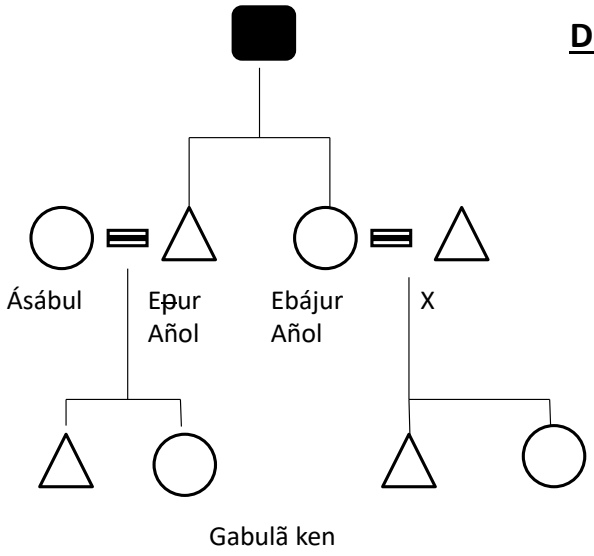
Parents par alliance

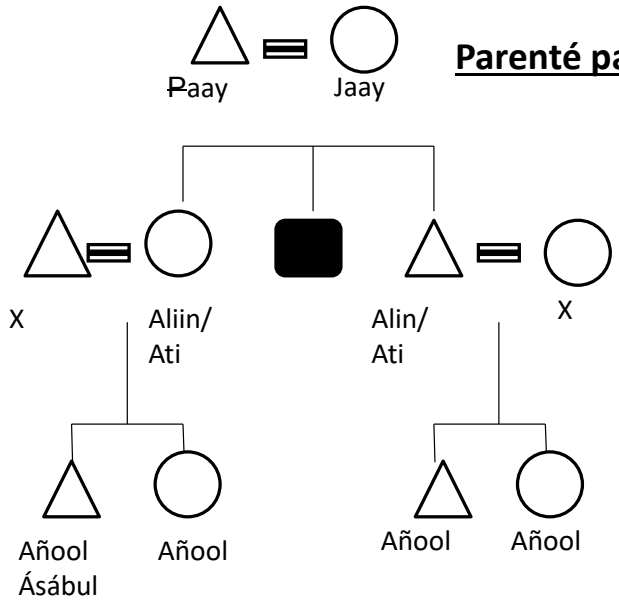


Parents par alliance



Descendants





Il se trouve que le schéma de parenté des Joola que nous présentons ici risque de contenir certaines inexactitudes. Nous avons choisi tout de même de l'intégrer dans cette thèse dans l'état, afin qu'il puisse servir de base pour des recherches ultérieures à ce sujet.

Le problème que j'ai rencontré en particulier lors de mes tentatives de répertorier les termes de parenté, était la présentation par mes interlocuteurs de termes descriptifs (par exemple, « frère de mon père » au lieu de « mon oncle », « mère de ma mère » au lieu de « ma grand-mère », etc.). C'est pour cette raison que je ne commenterai ici que quelques termes clés.

Paay – le terme employé pour désigner le père et les frères du père indépendamment de leur âge relatif. Le terme de référence est *apa*.

Jaay – le terme employé pour désigner la mère. Le terme de référence est *awo*.

Asom – tante paternelle ou bien mère du mari de l'ego.

Aliin – frère ou sœur, sibling de l'autre sexe que l'ego.

Ati – frère ou sœur, sibling du même sexe que l'ego.

Añol – enfant (fils ou fille), mais aussi enfants des cousins, des neveux ainsi que des neveux par alliance.

Epur – fils.

Ebajuur – fille.

Ásábul – ce terme peut désigner le neveu utérin, le cousin croisé, ou encore la belle-fille (la femme du fils de l'ego).

Gabulãken – petit-fils ou petite-fille.

Aar – ce terme s'emploie pour désigner la femme de l'ego, la sœur de la femme de l'ego, ainsi que la femme du frère de la femme de l'ego.

Alol – le père, la mère et le frère de la femme de l'ego.

Abel – co-épouse dans une famille polygame.

Ayin – mari.

Alelu – sœur du mari de l'ego.

Apañor – frère du mari de l'ego.

Résumé

Ce travail repose sur une analyse comparative de la pratique institutionnalisée des relations à plaisanterie dans deux populations de la Casamance (Sénégal) – les Mandinka et les Joola. Malgré leur proximité géographique, chacune de ces populations se distingue très fortement du point de vue de son organisation sociale et de ses pratiques rituelles et religieuses. Toutefois, les uns et les autres ont développé des modes particuliers de relations à plaisanterie, et ce, à plusieurs niveaux.

Différents types de relations à plaisanterie ont été repérées et décrites : entre parents, clans, unités locales, groupes ethniques... Inégalement documentées dans la littérature existante, certaines sont communes aux deux sociétés, d'autres n'existent que dans une seule. À partir d'une ethnographie la plus fine possible de leur contexte et de leurs expressions, nous avons tenté de dégager les emprunts ou inter-influences entre ces différents modes, mais aussi de comprendre ce qu'ils révèlent dans chaque cas, de la manière dont sont pensées et aménagées les relations entre catégories sociales tout à la fois rivales et complémentaires.

Nous avons mis l'accent sur le fait que, surgissant dans des « nœuds » de tension déterminés tout à la fois par l'organisation sociale et familiale et des éléments d'ordre symbolique et religieux, l'étude des relations à plaisanterie qui leur apporte un nouvel éclairage, ne peut en être dissociée.

Mots Clés

Relations à plaisanterie, Casamance, Mandinka, Joola

Abstract

This work is a comparative analysis of the institutionalized practice of joking relationships amongst two populations—the Mandinka and Joola—of Casamance, Senegal. Despite their geographical proximity, each of these populations is very distinct in terms of social organization as well as ritual and religious practices. Nonetheless, both have developed particular forms of joking relationships that overlap at different levels.

Different types of joking relationships are identified and described: between relatives, clans, local units, ethnic groups. Unequally documented in the existing literature, some are common to both groups, while others exist in only one. Starting from an in-depth ethnographic study of the context and relevant expressions, we have attempted both to identify borrowings and mutual influence between the two groups, and to understand what they reveal about the way that relations are construed and arranged between social categories that are rival yet complimentary.

This work stresses that the study of joking relationships cannot be dissociated from the social and family organization as well as symbolic and religious elements which determine the "knots" of tension where these relationships arise.

Keywords

Joking relationships, Casamance, Mandinka, Joola