



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Tulon tè sèbèn sa - Le jeu n'empêche pas le sérieux: relations à plaisanterie et citoyenneté dans le Manding d'aujourd'hui

Jansen, J.A.M.M.; Volkova, E.

Citation

Jansen, J. A. M. M., & Volkova, E. (2025). *Tulon tè sèbèn sa - Le jeu n'empêche pas le sérieux: relations à plaisanterie et citoyenneté dans le Manding d'aujourd'hui*. Münster: Lit Verlag. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4296239>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4296239>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Jan Jansen, Elizaveta Volkova (éds.)

Tulon τε σεβεν σα

Le jeu n'empêche pas le sérieux

MANDE WORLDS

edited by

Jan Jansen,
Mohamed Saidou N'Daou,
Dorothea Schulz,
and Stephen Wooten

vol. 7

LIT

Jan Jansen, Elizaveta Volkova (éds.)

Tulon tɛ sɛbɛn sa

Le jeu n'empêche pas le sérieux

Relations à plaisanterie et citoyenneté
dans le Manding d'aujourd'hui

LIT

Photographie de couverture: Femmes marka portant le *faso dan fani* en tant que tenue de style traditionnel dans le village de Safané, Burkina Faso, pour la célébration de la Journée de la Femme, le 8 mars 2010. Le motif sur leur tissu est *i su fɛ ka ji bɔlɔ*, “ce que j’ai est pour moi”.

Photographie de couverture par Geneviève Hill-Thomas © 2010

Reproduction avec autorisation



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-25174-9 (br.)

ISBN 978-3-643-45174-3 (PDF)

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2025

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20

E-Mail: lit@lit-verlag.de <https://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

TABLE DES MATIÈRES

Table de matières	v
Concepts et orthographe	vii
Introduction (<i>Jan Jansen et Elizaveta Volkova</i>)	1
<i>Benbaya</i> versus <i>mamarennya</i> , <i>nimɔkɔya</i> et <i>kareya</i> / <i>filanya</i> : quelques variantes de la parenté à plaisanterie comme moyens de résolution de conflits dans le quotidien des Maninka (<i>Brahima Camara</i>)	9
“Jarra, c’est bien à ce que je sache, mais...” Quelques notes sur les relations à plaisanterie entre les provinces historiques en Gambie (<i>Elizaveta Volkova</i>)	19
De quelques “arts de faire” du cousinage: ressources de connexité, régulation de l’honneur et critique oblique (<i>Étienne Smith</i>)	33
Le contre-pouvoir en pratique: le critiqueur social “sangban” sous le régime de Sékou Touré (<i>Daouda Damaro Camara</i>)	55
Les joutes oratoires dans les alliances à plaisanterie au Burkina Faso (<i>Alain Joseph Sissao</i>)	73
Une sociologie formelle de la parenté à plaisanteries en milieu dogon (<i>Denis Douyon</i>)	89
Essai sur les dynamiques des pratiques de plaisanterie au Mali et en Guinée d’aujourd’hui (<i>Olga Zavialova</i>)	95
<i>Faso dan fani</i> : le langage vestimentaire du Burkina Faso (<i>Geneviève Hill-Thomas</i>)	109
Chants matrimoniaux maninka: une forme de dialogue social au sujet du mariage (<i>Mahamadou Faganda Keita</i>)	127
Notes biographiques	147

CONCEPTS ET ORTHOGRAPHE

Ce volume a été publié dans la série “Mande Studies”, ce qui suppose que le concept “Mande” est bien institutionnalisé. Voyant l’omniprésence des termes alternatives Mandé, Manden et Manding dans la littérature académique (et aussi dans les versions préliminaires des contributions de nos auteurs), nous avons décidé d’aligner l’orthographe et la définition de Mande/Mandé/Manden/Manding dans ce volume.

Nous avons choisi¹ une préférence pour “Manding” (“mandingue” comme adjectif et “Mandingue” pour une personne qui se sent connectée culturellement au Manding), le terme qui a été traditionnellement employé en français pour le pays légendaire de Soundjata ainsi que pour la zone géographique afférente dans le Mali et la Guinée actuels. Ce choix a un objectif pratique d’atteindre un résultat optimal dans les systèmes électroniques des bibliothèques et les moteurs de recherche. Nous sommes conscients que “Manden” est le terme correct en bambara (et que les groupes ethniques des Mandenka et/ou Maninka se désignent et désignent leur pays par le terme Manden), mais avec cette orthographe, “Manden”, le mot ne se prononce pas correctement en français.

Le terme “Mandé” (ou “Mande” en anglais) fait référence à la grande famille linguistique Mandé, et pour cette raison il ne nous convient pas. Finalement, nous reconnaissons “Mande” pour désigner, depuis les années 1980, dans les réseaux académiques anglophones, un terrain de recherche vaste (mais assez vague et indéfini) des populations et cultures ouest-africaines.² (Cette idée de “Mande” est au sein du titre de la série *Mande Worlds*.)

Moins fondamentaux, mais important à noter, sont nos choix relatifs aux quelques mots-clefs dans cette collection. Pour *parenté à plaisanterie* nous avons choisi comme orthographe, suivant Vydrin,³ *sinankunya* et évité *senankunya*, *senenkunya* et *sanankunya*. Nous avons aligné l’orthographe des *jamuw* (patronymes, noms de clan) à l’orthographe moderne administrative. Ce choix suit de notre perspective d’étudier les relations à plaisanterie comme expressions de citoyenneté.

Bibliographie

- Conrad, David C., “The Mande Studies Association and the Journal of ‘Mande Studies’,” *Mande Studies* 1 (1999): 1-8.
Vydrin, Valentin, “Vers un dictionnaire orthographique bambara,” *Mandenkan* 68-1 (2022): 59-82.

1 Nous remercions Brahim Camara en Valentin Vydrin pour avis et recommandations.

2 Cf. Conrad 1999, qui explique les origines conceptuelles du (nouveau, à l’époque) journal *Mande Studies*.

3 Vydrin 2022. Voir aussi <http://cormand.huma-num.fr/Bamadaba/lexicon/s.htm#sinankunya>

INTRODUCTION

Jan Jansen et Elizaveta Volkova

Introduction

Les relations à plaisanterie ont suscité depuis des décennies un fort intérêt des chercheurs en sciences sociales et culturelles. Auparavant ce phénomène était considéré comme un patrimoine, ancien et statique, même particulier et isolé, au sein d’une culture africaine. Le fait qu’elles sont facilement reconnaissables et détectables était alors au sein de l’idée que relations à plaisanterie “relèvent” surtout de la “tradition”. Cependant, on observe de plus en plus que les relations à plaisanterie sont en effet très dynamiques et qu’elles facilitent des changements au sein de la société. Les relations à plaisanterie chez les populations mandingues, thème de cette publication, sont en quelque sorte un point de repère pour la compréhension des relations à plaisanterie en général dans l’Afrique d’aujourd’hui.

Citoyenneté alternative à la Révolution française

Les idées d’égalité et d’équité, le fait de considérer que chaque être humain mérite un traitement égal, en tant que principes enracinés dans la nature de l’Homme ont été introduites comme idéaux politiques à l’époque de la Révolution française, et celles-ci sont à la base de l’idée de la liberté humaine. Alors, l’égalité et l’équité apparaissent si nécessaires pour une société juste que “[l]a confusion entre égalité et identité s’est installée au niveau du sens commun” (Dumont 1992 (1966): 31). Un système basé sur l’inégalité et le manque d’équité s’oppose à l’idée de la vraie liberté humaine et de la vraie justice, et suppose une société injuste, qui ignore ou dénie les droits de ses citoyens.

Dans les sociétés qui se disent originaires du “Manding”, on invite à repenser cette liaison considérée comme allant de soi entre égalité, équité et justice. Là-bas, inégalité et différence sont perçues comme étant au fond de toutes les relations sociales. Ce changement de perspective implique de ne plus raisonner en termes d’“individu”, mais plutôt en termes de “personne”. Lorsque le terme “individu” définit l’homme avant tout comme une entité juridique, ayant des droits, le mot “personne”, à son tour, définit l’homme en premier lieu par ses relations, c’est-à-dire, par son identité sociale, et ayant de ce fait des obligations (et des droits relatifs et relationnels).

Bien que les peuples mandingues imaginent toutes les relations comme inégales et différentes, ceci ne donne pas lieu à une société hiérarchique et injuste. L’inégalité et la différence omniprésentes dans la vie sociale et intrinsèques à

toute relation construisent une bonne et juste société grâce à deux temporalités dans toute relation: premièrement, la descendance d'un ancêtre légendaire, et deuxièmement, la perspective commune sur la fondation de la société.

Le *jamu* et la descendance d'un ancêtre légendaire

Dans les sociétés mandingues, quand deux personnes inconnues se rencontrent, avant de traiter leur affaire, elles s'interrogent mutuellement sur leur provenance. L'information clé dans cet échange est leur *jamu*, leur patronyme (un titre honorifique qui figure en tant que nom de famille dans les systèmes d'état civil d'aujourd'hui). Le *jamu* lie une personne à un ancêtre (masculin) légendaire de l'ère fondatrice de la société. Son *jamu* l'oblige de se comporter, dans la vie quotidienne dans l'espace public, comme un descendant pur et vraisemblable de son ancêtre légendaire. En même temps, la personne reçoit beaucoup de respect par son *jamu* grâce aux exploits attribués à son ancêtre.

Le *jamu* est alors une source de fierté pour toute personne, et le système des *jamuw* (pl.) est hautement estimé – comme l'explique le griot Lansine Diabaté de Kéla (Mali), en parlant de sa propre ethnie, les Maninka/Mandenka (Malinké):

Alu ye Nyani Mamadu kò ye; olu ye Mandenka ye. O mun ye olu ye? *Jamu* b'olu la. *Jamu* be mògò min na? Afiriki yan, u be maloya. *Jamu* tè mogo o mogo la, o tè maloya. *Jamu* dan de ye Hawusa ka yoro ye. O kòfè la, *jamu* tè yen. ([Ils sont] les descendants de Nyani Mamadou;¹ ceux-ci sont les gens du Manden. Ce qu'ils ont, ils ont des *jamuw*. Quelles personnes ont des *jamuw*? Ici en Afrique, ceux qui connaissent la honte. Tous ceux qui n'ont pas de *jamuw*, ne connaissent pas la honte. Les limites [du système] des *jamuw* c'est le pays des Hausa. Plus loin, on ne trouve pas de *jamuw* (Jansen 2002: 148-149, légèrement rédigé).

Pour ce maître de la parole (*kumatigi*) des griots de Kéla, il est clair: avoir un *jamu* = comprendre la "honte" = maîtriser l'étiquette = être civilisé. Cette vision est largement partagée dans le monde mandingue: avec un *jamu*, on dispose des savoir-faire pour une vie civilisée.

Il est important de noter que le système des *jamuw* est inclusif. Dans le Manding, au lieu d'exclure toutes les personnes dépourvues de *jamu*, tout étranger sans *jamu* en recevra un, le plus souvent celui de sa famille hôte.²

L'histoire de la fondation de la société ne connaît qu'un nombre limité des acteurs, donc le nombre des *jamuw* est également restreint. Ainsi, en Afrique de l'Ouest, des milliers de personnes ont le même *jamu*, par exemple, Keita, Camara, Traoré, Koné/Condé ou Kanté. De ce fait, une rencontre de deux

1 Arrière-petit-fils de Soundjata, d'après la tradition orale régionale. Pour Soundjata, voir ci-dessous.

2 Y compris les chercheurs originaires des pays étrangers, comme celles et ceux qui ont contribué à cette publication. Voir Jansen et Zobel 2002. Voir aussi Mann 2002.

inconnus est parfois une rencontre de deux personnes ayant le même *jamu*. Dans un tel cas, ces deux personnes se définissent mutuellement comme des frères/sœurs, et c'est l'âge qui déterminera la position de chacun, par exemple, en termes de "sœur aînée" versus "frère cadet", chacune des deux positions prescrivant le respect de l'un pour l'autre et également des obligations sociales mutuelles, se montrant ainsi de vrais descendants de leur ancêtre commun.

Plus souvent, cependant, ces deux inconnus ont des *jamuw* différents. Dans une telle situation, ils mobilisent l'histoire de leurs ancêtres afin de déterminer leur relation. Cette histoire leur informe sur la hiérarchie qui existe entre eux: l'un ancêtre a "aidé" l'autre ancêtre en temps de pénurie, ou l'un ancêtre a quelque chose (bénédiction, privilège), "grâce à" l'autre ancêtre. Il est important de noter que cette hiérarchie n'est pas absolue; elle fonctionne seulement dans le contexte de la relation. Ainsi, quand A est supérieur à B, et B à C, C peut être supérieur à A. Cette contextualité de toute relation hiérarchique est un principe fondamental du système.

La perspective commune sur le passé: Manding, Soundjata et l'origine des relations à plaisanterie

Le savoir commun, en Afrique de l'Ouest, concernant la fondation du Manding est un patrimoine immatériel hors pair (très) vivant. Celui-ci est généralement connu, dans les publications académiques et œuvres populaires, comme "l'épopée de Soundjata". Cette épopée traite de la naissance et la jeunesse miraculeuse du prince Soundjata et de sa victoire sur le Roi-Sorcier-Forgeron Soumaoro, qui avait occupé le pays de Soundjata: le Manding.

La mention la plus ancienne de cette épopée date du XIV^e siècle, quand Ibn Battouta rapporta une manifestation théâtrale inspirée par Soundjata et jouée dans la cour du souverain du Mali médiéval. Des descriptions plus élaborées (et, plus récemment, des enregistrements transcrits et traduits des manifestations complètes) datent d'une période beaucoup plus récente.³ En Afrique de l'Ouest, il est d'usage de penser que l'épopée de Soundjata a préservé en détail l'information sur les événements du XIII^e siècle, soit un siècle avant la visite d'Ibn Battouta au Mali médiéval.⁴

Dans son conflit avec Soumaoro, Soundjata a pu profiter de l'aide des autres ancêtres, les homonymes/prête-noms des *jamuw*. Ainsi, tout "porteur" d'un *jamu* se considère comme descendant d'un ancêtre qui était actif dans le XIII^e siècle.

3 Bulman 1997.

4 Cette idée a été défiée par Jansen (2018; voir aussi Jansen et Fairhead 2023) pour lequel la datation au XIII^e siècle est une intervention incorrecte des chercheurs de la période coloniale. Voir aussi Collet (2022) pour une analyse critique des sources pour l'histoire du Mali médiéval. D'après Jansen, la composition de l'épopée révèle une construction narrative en souches dont les plus anciennes remontent à deux mille ans; l'épopée de Soundjata constituait déjà un patrimoine ancien à l'époque d'Ibn Battouta.

Lors de la collaboration entre les ancêtres afin d'aider ou de supporter Soundjata, les événements survenus à cette période ont donné naissance aux "relations à plaisanterie", des relations basées sur l'inégalité et la différence qui autorisent, voire obligent, des porteurs de certains *jamuw* à se moquer les uns des autres et à s'insulter, sans aucune conséquence. Le nombre des relations à plaisanterie est vaste, impossible à déterminer avec précision, et elles varient d'une région à l'autre (voir Sissao ou Zavialova, dans ce volume).

La relation à plaisanterie peut-être la plus connue est celle qui existe entre les Traoré et les Koné. Son origine est racontée dans un moment clé de l'épopée de Soundjata. Une insulte est faite à l'ancêtre des Traoré ("vos yeux sont inutiles"), à cause de son choix d'une princesse Koné très laide, après avoir tué un buffle que ravageait le pays des Koné. Les Koné n'étaient pas au courant qu'il a été prédit à l'ancêtre des Traoré, par géomancie, de choisir la princesse la plus laide et de l'offrir à son roi; c'est cette princesse laide qui deviendra la mère de Soundjata!

Relations à plaisanterie aujourd'hui: Kouroukanfougan et citoyenneté basée sur l'inégalité et la différence

L'institutionnalisation des *jamuw* par Soundjata a eu lieu, d'après la tradition, à Kouroukanfougan, une clairière proche de la ville historique de Kangaba (Mali actuel, environs 100 km au sud de Bamako). Au cours des dernières décennies, les événements ayant eu lieu à Kouroukanfougan ont suscité une grande attention.⁵ Cela a notamment donné lieu à plusieurs publications⁶ des "chartes", des listes des articles proclamés à Kouroukanfougan. Ces listes répertorient les règles de gestion de la société, y compris des droits de l'homme universels. Ainsi, du point de vue épistémologique, "Kouroukanfougan" peut être vu comme un important développement intellectuel africain qui cherche l'origine des droits de l'homme universels en Afrique et qui ne les considère plus comme un produit ou idée occidentale/coloniale/européenne.⁷

5 De la perspective de Jansen (2018) l'attention pour Kouroukanfougan est la souche plus récente de l'épopée de Soundjata. Récemment Élara Bertho et Hilal Diallo (2024) ont pu retracer l'origine de l'essor de ce sujet à un concours de pièces de théâtre, initié dans les années 1960 par l'historien guinéen Djibril Tamsir Niane (1932-2021) (voir Bertho 2021). L'acceptation inconditionnelle de ce thème et sa visibilité dans la l'espace public en Afrique de l'Ouest d'aujourd'hui confirme la théorie sur le caractère "homéostatique" d'une tradition orale (voir Ong 1982); elle s'adapte à la société qui la reproduit.

6 Pour une discussion de différentes chartes et leurs parties prenantes, voir, entre autres, Smith 2010: 750-766, Collet 2022, chapitre 3.

7 Voir Mann 2022. L'idée de Kouroukanfougan comme format du modèle sociétal est populaire au Mali et en Guinée. Un exemple: en 2011, Jan Jansen visitait une mine d'or à côté du village de Nioumakana, dans la région géographiquement isolée de Sobara (Mali, proche de la frontière avec la Guinée). Là, où vivaient à l'époque des milliers d'étrangers, il n'y avait plus ni gendarme, ni autre représentant du gouvernement malien. Son guide, montrant l'espace d'orpaillage avec sa main, lui disait: "Ici, c'est Kouroukanfougan." ("*Yan ye Kurukanfugan di*").

En Afrique de l'Ouest, les médias et les recherches historiques accordent une attention particulière à la discussion suivante: quelle charte (publiée) est la charte la plus vraie ou la plus authentique.⁸ Dans le cadre de cette publication sur les relations à plaisanterie, il est d'autant plus important de noter que chaque charte, chaque version, reconnaît l'existence et l'importance de ces relations. En voyant l'omniprésence des relations à plaisanterie dans la vie quotidienne d'aujourd'hui et leur réactualisation dans les manifestations consacrées à l'histoire de Kouroukanfougan, nous pouvons les analyser comme des expressions qui facilitent et renforcent une forme de citoyenneté, qui est une alternative aux conceptualisations de citoyenneté "classique", basée sur l'"égalité".

Illustrons l'omniprésence et la force sociale du discours des relations à plaisanterie dans la vie quotidienne d'aujourd'hui avec une anecdote survenue au cours même de notre projet! Après avoir assisté à la présentation orale en ligne d'un spécialiste renommé en études mandingues, lors de notre colloque des 9 et 10 décembre 2022, un étudiant d'une université ouest-africaine a voulu lui poser une question analytique. Dans un contexte académique "universel" ceci est permis – les universités se considèrent comme étant des "sociétés ouvertes", n'est-ce pas? – mais demande un certain niveau de diplomatie et de modestie de la part de l'étudiant, qui est jeune et qui doit respecter la position académique de l'autre. Dans un contexte mandingue, cependant, un jeune ne peut pas adresser à un aîné une question critique sans risquer de provoquer un scandale public et de s'attirer la honte... Comment faire? Dans notre cas, l'étudiant a résolu ce problème en commençant sa question ainsi: "J'ai beaucoup apprécié les efforts de mon esclave..." À son tour, le chercheur éminent a répondu, en faisant référence au *jamu* de l'étudiant: "Je sais que les [gens portant le *jamu* de l'étudiant] généralement manquent de bonne compréhension de l'histoire, et c'est donc avec plaisir que je réponds à votre question," suivi par un discours académique exemplaire.

Dans ce cas précis, aucune source, ni orale, ni écrite, ne nous est connue sur la relation à plaisanterie entre le *jamu* du spécialiste et celui de l'étudiant. Les deux interlocuteurs n'ont même pas eu besoin de s'entretenir afin d'explorer la nature de la relation entre leurs ancêtres. Il suffit qu'ils connaissent mutuellement leurs *jamuw*; la relation à plaisanterie était créée "sur place" (c'est-à-dire, lors de la séance en ligne). Ayant mutuellement reconnu l'inégalité et la différence qui existe entre eux sur la base de *jamuw* (et les ayant simultanément neutralisé par une relation à plaisanterie), les deux intervenants ont pu rendre possible un échange (critique et) académique sur le contenu de la communication du spécialiste et, en même temps, ils ont renforcé leur relation personnelle.⁹

8 Collet 2022 est une bonne introduction à cette thématique. Afin de comprendre ce débat, il faut noter que les découvertes de Bertho et Diallo (voir note 5, ci-dessus) sont très récentes.

9 Voir aussi l'entretien entre Coulibaly et Traoré dans Zavialova (ce volume).

L'étudiant suivait une logique d'inégalité et de manque d'équité qui relève du sens commun et qui met en place une grande inégalité et différence ("maître" versus "esclave") par le moyen d'une "insulte" standardisée que lui et sa "victime", le spécialiste, comprennent par un "pacte historique" entre leurs deux ancêtres, et qui crée un champ de communication ouverte. Cette logique d'inégalité et de différence est au fond de tous les usages sociaux – ne vous trompez pas en la considérant comme une drôlerie ou une taquinerie... "le jeu n'empêche pas le sérieux"!

Dans la vie quotidienne, traditionnelle ainsi que moderne, il est généralement difficile, même impossible, de mettre en place l'égalité à cause de grandes différences culturelles, sociales et économiques qui existent entre les gens. Dans le Manding, inégalité et différence sont acceptées a priori, elles relèvent du sens commun, et cela implique que toute relation entre deux personnes est respectueuse.

Les contributions de *Tulon te sebe sa* révèlent la force et le succès d'un tel système pour les sociétés ouest-africaines d'aujourd'hui. Bien que ces relations se présentent comme des "pactes historiques", des "traditions" – les termes utilisés par les auteurs – pour nous, elles ne sont pas des reliques du passé, mais surtout la manifestation du développement d'une forme de citoyenneté qui est une grande promesse pour les sociétés civiles modernes de l'Afrique de l'Ouest¹⁰ et qui pourrait contribuer à la stabilisation politique et sociale de la région.

Plaisanterie et citoyenneté: une approche ethnographique

Les contributions à ce volume sont des communications présentées (en partie en ligne) dans les trois panels du colloque *Conciliation and Conflict: The Role of Language in Bridging Social Differences in Africa* organisé par le Nederlandse Vereniging voor Afrika Studies (NVAS, Association Néerlandaise des Études Africaines) les 9 et 10 décembre 2022 à Leiden. L'exception est la contribution d'Étienne Smith, écrite sur notre demande, en 2025.

À l'époque, la citoyenneté n'était pas l'objet des panels, ni du colloque, et aucune communication ne la mentionnait explicitement. Seul Daouda Damaro Camara s'y réfère indirectement en présentant les pratiques de plaisanterie comme la pratique principale de contre-pouvoir dans les sociétés africaines traditionnelles. Nous avons décidé de choisir la citoyenneté comme thème clé, ayant trouvé qu'elle lie au mieux les communications et validant ainsi la valeur ethnographique de chaque contribution: la manifestation des relations à plai-

10 Dans cette perspective on peut comprendre les initiatives du gouvernement malien d'introduire de nouvelles relations à plaisanterie, entre groupes ethniques (Zavialova, dans ce volume). Voir aussi Smith 2010: 707-783. Un tel appel à une attitude d'authenticité, tradition et vie simple est analysé par Ferguson (1999) comme une quête pour "modernité" dans une société qui souffre d'un manque de développement économique pendant une longue période.

santerrie comme expressions de citoyenneté sont surtout visibles au niveau de la communication quotidienne.

En ce qui concerne la terminologie des relations à plaisanterie, nous suivons l'approche de Sissao (ce volume) qui écrit:

On parle de "parenté à plaisanterie" lorsqu'il y a un lien de consanguinité (par exemple, grand-père/petit-fils). À l'inverse, l'on parlera "d'alliance à plaisanterie" lorsqu'il s'agit d'un lien entre deux groupes, deux villages, deux quartiers, deux régions, ou deux ethnies par le biais des ancêtres qui ont scellé un pacte sacré basé sur les relations amicales régies par les codes de la plaisanterie, assorties des liens de non-agression, d'assistance mutuelle, de respect et de solidarité.

En même temps, nous acceptons la réalité du terrain dans laquelle la différence entre parenté et alliance à plaisanterie est rarement explicitement validée et/mais dans laquelle "les sujets des plaisanteries et le langage employé sont facilement reconnaissables et détectables, au point que l'on ne puisse pas confondre ce type spécifique d'interaction avec n'importe quelle autre communication" (Volkova, ce volume). Pour les habitants du Manding faire la plaisanterie est une pratique qu'on apprend dans le cadre d'une éducation sociale, intégrée au savoir-faire de son *jamu*.¹¹

Dans sa contribution Brahim Camara donne des "études de cas" de sa propre famille et de son propre quartier, à Bamako, Mali, ainsi montrant comment la pratique de plaisanterie est vivante et naturelle dans le contexte urbain. Elizaveta Volkova y ajoute d'autres exemples de la vie moderne en signalant la manière dont les auditeurs radio, en Gambie et au Sénégal, utilisent des formules et des formats de plaisanterie dans leurs commentaires, auxquels on peut ajouter, plus récemment, une production similaire sur Internet via les "réseaux sociaux". Étienne Smith décrit, pour le Sénégal, les pratiques de plaisanterie comme des ressources de connexité, régulation de l'honneur et critique oblique dans l'espace public. Par des descriptions très riches et détaillées de pratiques de plaisanterie dans la région de Kankan, Guinée, sous le régime de Sékou Touré (1958-1984), Daouda Damaro Camara avance l'idée que celles-ci sont des manifestations de contre-pouvoir qui cherchent à neutraliser la dominance des chefs.

Ces quatre contributions ethnographiques sont suivies par trois autres qui offrent des perspectives plus générales, ainsi décrivant les relations à plaisanterie à un niveau de la société. Alain Joseph Sissao décrit la manière dont les nombreux groupes ethniques au Burkina Faso se (re)connaissent par une multitude des relations à plaisanterie. Denis Douyon offre une impression de l'omniprésence du principe de plaisanterie chez les Dogon, au Mali, et explique

11 Pour une analyse approfondie, voir Canut et Smith 2006.

des critères qui contribuent à une manifestation de plaisanterie: la qualité des actants, la précision des circonstances de sa production et le vocabulaire choisi par les actants. Olga Zavialova propose une comparaison entre deux zones en Guinée, autour de Siguiri et autour de Nyagassola. Elle constate qu'une variation est produite par la composition de la population régionale, lorsqu'elle note, au niveau narratif, une standardisation ou uniformité.

Les deux dernières contributions ne traitent pas directement des relations à plaisanterie, mais nous offrent une sensation de l'humeur de plaisanter et les formats utilisés dans ce cadre-là. Genevieve Hill-Thomas montre les messages que les habitants du Burkina Faso peuvent transférer par l'iconographie sur leurs tissus et la manière dont la fabrication de ces tissus a été intégrée dans des processus (inter)nationaux politiques, commerciaux et artistiques. Mahamadou Faganda Keita présente une collection des chants matrimoniaux maninka. Ces chants représentent les actants du mariage de façon stéréotypée, avec beaucoup d'humour. Keita montre comment les chants sensibilisent toutes les parties-prenantes des nouvelles relations de parenté (et les obligations qu'elles entraînent).

Bibliographie

- Bertho, Élara, "Djibril Tamsir Niane and the Writing of Soundjata: The Inventor of Origins, Between History and Literature," *Mande Studies* 23 (2021): 27-44.
- Bertho, Élara et Hilal Mame Fatoumata Diallo, "Fortune et disparition du théâtre révolutionnaire en Guinée (1958-1984): documenter un corpus (largement) perdu," *Sources. Material and Fieldwork in African Studies* 7 (2024): <https://hal.science/hal-04617979/document>.
- Bulman, Stephen P.D., "A Checklist of Published Versions of the Sunjata Epic," *History in Africa* 24 (1997): 71-94.
- Canut, Cécile et Étienne Smith, "Pacts, Alliances, and Jokes - Local Practice, Global Discourse," *Cahiers d'Études Africaines* 184 (2006): 687-754.
- Collet, Hadrien, *Le Sultanat du Mali - Histoire Régressive d'un Empire Médiéval XXle -XIVe Siècle* (Paris, 2022).
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes* (Paris: Gallimard, 1992 [1966]).
- Ferguson, James, *Expectations of Modernity – Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt* (Los Angeles: University of California Press, 1999).
- Jansen Jan, *Les secrets du Manding - Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)* (Leiden: Research School CNWS, 2002).
- Jansen, Jan, "Beyond the Mali Empire - A New Paradigm for the Sunjata Epic," *International Journal of African Historical Studies* 51-2 (2018): 317-340.
- Jansen, Jan et Clemens Zobel, "The Guest is a Hot Meal - Questioning Researchers' Identities in Mande Studies," in: Toyin Falola et Christian Jennings (dir.), *Africanizing Knowledge - African Studies Across the Disciplines* (New Brunswick/London: Transaction Publishers, 2002): 375-386.
- Jansen, Jan et James R. Fairhead, "Teaming Up with Termites: Appraising Termites' Contributions to Earth Technologies in West Africa," *Afriques* 14 (2023).
- Mann, Gregory, "What's in an Alias? Family Names, Individual Histories, and Historical Method in the Western Sudan," *History in Africa* 29 (2002): 309-320.
- Mann, Gregory, "The World Won't Listen: The Mande 'Hunters' Oath' and Human Rights in Translation," *Humanity* 13-2 (2022): 129-145.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (New York: Methuen & Co, 1982).
- Smith, Étienne, "Des arts de faire société : parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)" (Thèse de doctorat: Institut d'Études Politiques, Paris, 2010).

BENBAYA VERSUS *MAMARENYA*, *NIMOKOYA* ET *KAREYA* / *FILANYA*:
QUELQUES VARIANTES DE LA PARENTÉ À PLAISANTERIE
COMME MOYENS DE RÉOLUTION DE CONFLITS
DANS LE QUOTIDIEN DES MANINKA

Brahima Camara

Au cours des siècles de vie en communauté, les groupes ethniques mandingues ont noué entre eux diverses relations en vue de promouvoir et consolider la cohésion sociale et la paix (voir aussi S. Camara 1992). Parmi ces nombreuses relations qui ont résisté au temps et aux multiples mutations que ces sociétés ont subies, figure la parenté à plaisanterie. Ce terme est employé par les ethnologues pour désigner ce que les Mandingues appellent *sinankunya* ou *sanankunya* ainsi que de multiples phénomènes qui s'y apparentent.

En vertu de son importance dans la résolution pacifique des conflits, le *sinankunya* n'a pas échappé à la Charte de Kouroukanfouga – l'une des plus anciennes constitutions au monde qui a traversé les siècles sous une forme orale – qui stipule en son article 7 (orthographe adaptée): "Il est institué entre les Mandenka le *sinankunya* (parenté à plaisanterie) et le *tanamannyonya* (pacte de sang). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands-parents et petits-enfants, la tolérance et le chahut doivent être le principe" (CELHTO 2008: 45).

Les relations entre beaux-frères et belles-sœurs, grands-parents et petits-enfants et entre personnes sensiblement de même âge (classe d'âge) que les Maninka désignent respectivement par *nimoko(nin)ya*, *benbaya* ou, selon le cas, *mamarenya* et *kareya/filanya*, toutes désignées par le vocable ethnographique parenté à plaisanterie, sont au centre de cette réflexion. Je montrerai à travers quelques faits divers comment ces relations à plaisanterie peuvent contribuer à résoudre des conflits.

Benbaya* versus *mamarenya

Benbaya et *mamarenya* sont deux termes qui désignent de façon générale les relations entre grands-parents et petits-enfants. *Benbaya* (de *benba*, ancêtre, et *-ya*, état d'être), indique les relations des grands-parents vers les petits-enfants. À l'opposé, *mamaren* (petit-fils/petite-fille) et *-ya* (état d'être) indique les relations des petits-enfants vers les grands-parents.

Deux grands types de relations caractérisent la vie à l'intérieur du groupe familial maninka. D'un côté, les relations sévères entre, d'une part, les personnes de la hiérarchie supérieure (*sanfemoko* ou *mansa*) comprenant les parents au sens large du terme, c'est-à-dire incluant les parents biologiques, les

oncles, tantes, les aîné(e)s et assimilés, et d'autre part, les personnes de hiérarchie inférieure comprenant les progénitures et les cadets désignés par le vocable *dukumamɔkɔ*. Ces relations sont toujours tendues et caractérisées par l'autorité, la rigueur des premiers et la soumission et la déférence des seconds. Dans l'exercice de leurs droits, les *sanfemɔkɔyi* peuvent aller jusqu'à la violence sur leurs *dukumamɔkɔyi*. De l'autre côté, les relations entre grands-parents et petits-enfants, entre beaux-frères et belles-sœurs et entre personnes de la même classe d'âge, sont empreintes de détente, de liberté, de tolérance voire de licence.

Ces deux types de relations constituent des contrepoids qui participent à la régulation de la vie à l'intérieur de la famille. Les relations entre grands-parents et petits-enfants qui intéressent en premier lieu cette analyse sont marquées par des chahuts, des moqueries, des rivalités factices sans aucune animosité. Les deux parties se considèrent réciproquement "comme des concurrents en ce qui concerne la possession" (Koné 2016: 128). Ainsi, les petits-fils sont vus comme des rivaux qui cherchent à dégager les grands-pères de leur peau de patriarche (symbole du pouvoir)¹ et à les déposséder de leurs femmes qui les considèrent comme leurs "petits-maris". Idem pour les petites-filles, soupçonnées par les grands-mères de séduire leurs époux alors qu'elles ne savent ni piler le mil, ni faire la cuisine, encore moins laver le linge.

Ce caractère ludique des relations entre grands-parents et petits-enfants n'entame pas le sérieux dans la gestion de certains conflits dans la famille. Ainsi, les petits-enfants peuvent se mettre au travers de l'exécution d'une sentence du patriarce grand-père contre un membre de la famille et obtenir son annulation. Aussi, le fait divers suivant montre comment les relations grands-parents/petits-enfants peuvent contribuer à résoudre un conflit familial.

Fait divers 1

Les faits se déroulent dans un village² maninka à l'ouest de Bamako, vers la frontière guinéenne. Dans une grande famille, un homme entre en conflit avec sa première épouse. Malgré les multiples interventions de la famille, l'homme reste inflexible dans le rejet de sa femme. Lasse de mépris, l'épouse retourna chez ses parents. Quelques années passèrent sans qu'aucune médiation ne parvienne à faire fléchir l'époux rebelle.

Un jour, un grand-père de celui-ci, de surcroît patriarche de la famille, alla, contre toute règle protocolaire, personnellement chercher l'épouse abandonnée et la ramena au domicile conjugal. Il fit défoncer la porte de sa case cadenassée par son époux et l'y installa. Le soir, il convoqua un conseil de famille

1 Lors des cérémonies d'intronisation d'un nouveau chef de village, les petits-enfants s'installent sur la peau symbolique de chef et refusent de la céder à son destinataire authentique jusqu'à la satisfaction de leurs revendications d'argent, de têtes de bovins, d'ovins ou de caprins.

2 Je tais volontiers le nom dudit village dans la mesure où les protagonistes sont encore vivants et eux ou leurs enfants pourraient s'en offusquer.

dans son vestibule au cours duquel il tint ces propos: “Untel rejette son épouse depuis quelques années. Puisque depuis le temps de nos ancêtres, les relations matrimoniales entre notre clan et celui de cette femme n’ont jamais connu de divorce, ce n’est pas pendant mon règne que le premier divorce va se produire entre nous. Dans la mesure où nos traditions admettent que la femme en question est aussi ‘ma femme’, en vertu de mon autorité de patriarche mais aussi de ma qualité de ‘mari’, je suis allé la chercher et je l’ai installée dans ‘ma case’ au sein de l’enclos familial où elle vivait.” Il leva officiellement la séance et au moment où les gens s’apprêtaient à se disperser, il leur demanda un instant d’attention et lança ces propos: “Je tiens à faire une mise en garde. Qu’aucun farfelu ne mette pied dans la case de ‘ma femme’. J’y veillerai scrupuleusement.” Personne ne plaça mot mais des murmures et rires se firent entendre, car il est bien dans son rôle de grand-père de l’époux rebelle.

Chaque matin, le grand-père partait dire bonjour à ‘sa femme’ et répétant sa mise en garde, il ironisait: “‘Ma femme’, je vois des empreintes de pieds devant notre case. Quelqu’un y serait-il rentré?” L’époux rebelle, qui en réalité n’a pas tardé à mettre fin au boycott de son épouse, s’engouffrait dans sa case d’homme³ chaque fois que son grand-père le surprenait dans la cour et n’en sortait qu’après le départ de celui-ci. Au bout de quelques mois, la rumeur envahit le village que la femme naguère abandonnée, n’est pas “seule dans sa peau”. Cette nouvelle apporta de l’eau au moulin du grand-père moqueur, qui se donna désormais comme mission de mettre la main sur “le voleur de femme” qui se serait “infiltré” dans la case de “sa femme”.

Grâce aux relations de plaisanterie entre grands-parents et petits-enfants, ce conflit conjugal qui allait inéluctablement conduire à un divorce, et plus encore, à la détérioration des liens matrimoniaux très anciens entre deux familles, a été ainsi résolu.

Nimokoya

Le *nimokoya* ou *nimokoinya* est un type de relations à plaisanterie engendré par l’alliance matrimoniale. Il s’établit entre l’époux et les jeunes frères et jeunes sœurs de son épouse et entre celle-ci et les jeunes frères et jeunes sœurs de son époux. Plus largement, cette relation s’installe de façon croisée, entre les époux et tous ceux qui portent leurs patronymes de même que toute personne affiliée à eux et pour qui ils sont un grand frère, une grande sœur, un cousin ou une cousine. “Il s’agit d’un système de mise en relation de beaux-frères ou de belles-sœurs, de mêmes familles ou de familles élargies” (Dembelé 2016: 73).

3 L’homme maninka dispose d’une case personnelle différente de celles des épouses. Cette case se nomme *kebon*, littéralement “case d’homme”.

Le *nimɔkɔya* qui s'inscrit dans le second type de parentés décrit plus haut, peut donc dépasser le cadre strict de la famille matrimoniale. L'exemple des deux faits divers ci-dessous illustre cela. Dans le premier cas, malgré l'appartenance à deux familles différentes, le port du même patronyme a créé une relation d'appartenance commune qui a permis d'établir le *nimɔkɔya* entre les vieilles Sòròfèn et Nantènèn. Dans le second cas, le grand nombre de "visiteuses" de Siriman montre que ce n'étaient pas les seules belles-sœurs, c'est-à-dire les sœurs biologiques de son épouse. Celles-ci étaient certainement accompagnées de leurs amies et d'autres y compris des voisines de Siriman qui considèrent son épouse comme une aînée.

Ce phénomène, que j'ai désigné à la suite de Dembelé (2016) "système de mise en relation", permet d'élargir le champ de la plaisanterie. C'est ainsi que chacun peut, par le biais d'un grand parent, d'un frère, d'une sœur, d'un voisin ou d'un ami, construire des relations de plaisanteries avec l'autre.

Fait divers 2

La scène se déroule dans la famille Niaré, une famille voisine de la nôtre. Lorsque j'ai déménagé avec ma famille dans le quartier de Sibiribougou en 1994, nos voisins immédiats étaient les Niaré. À la suite des usages exigés par la tradition, de très bons rapports de voisinage s'établissent entre nous. Elles furent renforcées par l'appartenance de Sòròfèn, l'épouse du vieux Niaré, au clan Camara, le même clan que moi.⁴ Cette appartenance commune qui implique ce que les Maninka appellent "*kelenya*" (communauté) fait d'elle une tante de moi et une *nimɔkɔnin* (*nimɔkɔmoso*) de ma mère qui vivait avec nous, parce qu'elle fait aussi d'elle une sœur cadette de mon père.

Une dispute a éclaté un matin chez les Niaré entre les épouses du fils aîné de la famille et Sòròfèn, leur belle-mère. L'enfant du fils aîné baptisée d'après Sòròfèn, âgée d'environ deux ans, a déféqué dans la cour. Djènèbou, la deuxième épouse du fils aîné, héla sa coépouse, la mère de la petite Sòròfèn, en ces termes: "*Setu, Sòrɔfèn ye bo ke.*" ("Sétou, Sòròfèn a déféqué.")

La grande Sòròfèn prit ces propos pour un outrage à sa personne, une façon déguisée de sa belle-fille de régler ses comptes avec elle en l'injuriant à travers son homonyme. En effet, si les propos de Djènèbou sont anodins lorsqu'ils sont adressés à un enfant de l'âge de la petite Sòròfèn, ils constituent une injure à l'endroit d'un *sanfemɔkɔ*, une personne appartenant à la hiérarchie supérieure dont la belle-mère. Les tentatives de la belle-fille de se disculper de toute intention offensante ne faisaient qu'envenimer la dispute. C'est alors que Sétou se rendit chez nous pour demander à ma maman d'intervenir car la situation ne faisait que dégénérer.

4 L'adage dit: "*Tɔko bolen tɔko la, jamu ma bɔ jamu na,*" que je rends approximativement par "Il y a une différence entre les porteurs du même prénom, mais les porteurs du même patronyme sont les mêmes."

Arrivée sur les lieux, Nantènèn, ma mère, enjoignit à Djènèbou de ne plus placer un seul mot et tenta par différents moyens de calmer sa belle-sœur. Elle donna d'abord tort à la belle-fille, arguant de la mauvaise conduite des belles-filles de nos jours à l'égard de leurs belles-mères. Cet argument ne suffit malheureusement pas à calmer Sòròfèn qui s'enflammait davantage. Elle la supplia ensuite de mettre fin à la dispute par égard pour elle. Puisque Sòròfèn, ne voulant rien comprendre, continuait à fulminer contre ses belles-filles, ma maman changea alors de registre sous le coup de l'exaspération. Elle dit dans son *maninkakan* (langue maninka) dont elle n'a pu se départir malgré cinquante années de vie à Bamako: "*Sòròfèn, i y'i diya bēde. Ne k'e dali! A tē fō k'e naa bo kē? Wā i naa bo kē. Sòròfèn, i naa bo kē. Sòròfèn, e yēdē le naa bo kē.*" ("Sòròfèn, tu peux t'estimer heureuse lorsque je te supplie. Pourquoi ne dirait-on pas que tu as déféqué? Alors, tu as déféqué. Sòròfèn, tu as déféqué. C'est toi, Sòròfèn, qui as déféqué."). Elle tenait ces propos en suivant sa belle-sœur qui entra et sortait de sa chambre.

Pendant que les Niaré observaient stupéfaits cette scène, Sòròfèn s'arrêta, se retourna vers sa belle-sœur et lui dit: "*Nantenen, ne tē n bila e fē sa! E ye manamanamōgō de ye.*" ("Nantenen, moi je ne considère pas tes propos! Toi, tu es une farfelue.")

Les deux s'arrêtèrent face à face et continuèrent à échanger des propos insultants sans que l'une ou l'autre ne s'en offusquât. Au bout d'un certain temps, ce fut le silence. C'est alors que Sétou offrit à Nantènèn de s'asseoir. Donnant l'air d'avoir été offensée, celle-ci répondit qu'elle ne s'assoit pas sur l'escabeau de Sòròfèn. Mais lorsque Sòròfèn elle-même lui en fit l'offre avec tendresse, elle l'accepta. Après avoir pris ensemble la bouillie du petit déjeuner, Sòròfèn accompagna sa belle-sœur et ce fut la fin de ce conflit qui pouvait gravement dégénérer.

Nantènèn, dans sa fonction de conciliatrice, agit sur différents leviers en usage dans la résolution des conflits entre individus ou groupe d'individus. Le premier a consisté à donner raison à Sòròfèn accusant Djènèbou d'avoir tenu des propos inconvenants. En effet, lorsque chez les Maninka deux individus sont en conflit, les médiateurs, en présence des deux parties, donnent raison au *sanfēmōkō* au détriment du *dukumamōkō* mais approchent en privé le *sanfēmōkō* pour lui signifier son tort au cas où il n'aurait pas raison. En donnant tort à Djènèbou, Nantènèn s'inscrit dans cette voie. Cette stratégie ayant échoué, la médiatrice a enchaîné avec son corollaire, amadouer la belligérante appartenant à la hiérarchie supérieure (*sanfēmōkō*). Sòròfèn étant restée sourde à ces deux procédés, Nantènèn a eu recours à ce qui lui restait comme moyen: le *nimōkōninya*. Par son usage elle change aussi de rôle. De conciliatrice, elle devient *nimōkōnin*, et ce changement de rôle entraîne aussi un changement de registre de langage. Dans ce nouveau rôle, elle s'est approprié les propos qui ont provoqué la colère de la belle-mère, les répétant sans discontinuer en suivant sa belle-sœur dans ses va-et-vient entre sa chambre et la cour de la conces-

sion. Et comme ayant subi un effet cathartique, au bout d'un moment, Sòròfèn se calme et commence même à adresser des plaisanteries à sa belle-sœur.

Les relations de plaisanteries aidant, les propos de la belle-fille (un *dukumamɔkɔ*) qui ont provoqué la colère de la belle-mère (un *sanfemɔkɔ*) sont devenus de la plaisanterie lorsqu'ils ont été repris par une belle-sœur (*nimɔkɔmoso*), et le conflit engendré par les premiers propos a été résolu par les seconds (voir aussi Keita, dans ce volume). Cela dénote de la capacité du *nimɔkɔya* à détendre, voire même résoudre définitivement les situations conflictuelles entre individus.

Fait divers 3

Les faits se sont déroulés dans la famille de Siriman Camara à Ouenzimougou, un faubourg de la périphérie de Bamako. Dans les traditions mandingues, les mariages donnent lieu à de grandes réjouissances au cours desquelles les femmes, dans l'impunité totale, déclament des chansons qui traduisent leurs espérances par rapport au nouveau mariage, mais aussi les frustrations et les injustices vécues dans leurs relations conjugales (voir aussi Keita, ci-dessus). C'est une de ces chansons dans lesquelles elles décochent des sarcasmes aux hommes, qui a été à l'origine du conflit rapporté dans ce fait divers. En voici le texte original et la traduction littérale proposée :

<i>Kɛ ye dondonkɔdɔ di</i>	L'homme est comme un coq
<i>Kanfilafɔ</i> ⁵	qui produit des sonorités différentes
<i>A lɔlen lu tema</i>	Debout au milieu de l'enclos familial
<i>Kokoliko</i>	Cocorico

Cette chanson traditionnelle a été magistralement reprise par Amy Koita, la célèbre cantatrice malienne des années quatre-vingt-dix, en ces termes :

<i>Lahi lala</i>	Il n'y a de Dieu qu'Allah
<i>Kɛyi le'e file di</i>	L'homme, c'est comme une flute
<i>Kanfilafɔ</i>	qui produit des sonorités différentes
<i>Lahi lala</i>	Il n'y a de Dieu qu'Allah
<i>Kɛbakɔdɔ sangwan tɛ ban ɔla</i>	Les défauts de caractère de l'homme ne finissent pas
<i>Su mɛnɛ ko</i>	Lorsque la nuit tombe

5 Le terme “*kanfilafɔ*” est ici une construction sarcastique en contraste avec “*kankelenfɔ*” qui représente une valeur cultivée et recherchée dans les relations au sein des sociétés mandingues. Le “*kankelenfɔ*” ou *kankelentiki* est une personne d'honneur qui ne renie pas sa parole. C'est un modèle type de la personne dans l'imaginaire mandingue. En qualifiant les hommes de *kanfilafɔ*, les femmes déniaient à eux cette valeur essentielle de l'humanisme mandingue.

<i>Keba y'i sen kan ten</i>	L'homme est sur pied de façon incessante et
<i>meretemerete</i> ⁶	imperceptible
<i>Dukusa mene gwe</i>	Lorsque le jour se lève
<i>Kebakodo y'i siki i ko ko ma ke</i>	Le brave homme s'assoit comme si de rien n'était

Cette chanson, qui faisait le hit en cette période, était écoutée avec grand plaisir partout au Mali; surtout par les femmes qui n'hésitaient pas à transformer les cours des concessions en aires de cérémonies de mariage traditionnel. C'est ainsi qu'un jour les épouses du vieux Siriman rechargèrent le magnétophone de la famille et se mirent à savourer la chanson chouchou, la seule qu'elles jouaient et jouaient devant leur cuisine tout en préparant.

Le vieux Siriman qui était resté à la maison ce jour-là, prit cela pour une provocation. Il s'en suivit une dispute au cours de laquelle la première épouse que Siriman considéra comme l'instigatrice de cette provocation fut congédiée.

Le lendemain matin, les jeunes sœurs et cousines de celle-ci, bref les belles-sœurs (*nimokomosoyi*) de Siriman, envahirent sa concession avec un magnétophone à double cassettes qui ne jouait que la chanson, à l'origine du congédiement de leur sœur aînée. Elles commencèrent par jouer dans la cour de la concession puis finirent par encercler Siriman et à danser autour de lui en personnalisant la chanson qui devint:

<i>Lahi lala</i>	Il n'y a de Dieu qu'Allah
<i>Siriman le'e file di</i>	Siriman est comme une flûte
<i>Kanfilafɔ</i>	qui produit des sonorités différentes
<i>Lahi lala</i>	Il n'y a de Dieu qu'Allah
<i>Siriman sangwan te ban fɔla</i>	Les défauts de caractère de Siriman ne finissent pas
<i>Su mene ko</i>	Lorsque la nuit tombe
<i>Siriman y'i sen kan ten</i>	Siriman est sur pied de façon incessante et
<i>meretemerete</i>	imperceptible
<i>Dukusa mene gwe</i>	Lorsque le jour se lève
<i>Siriman y'i siki i ko ko ma ke</i>	Siriman s'assoit comme si de rien n'était

Le vieux Siriman, suffisamment agacé, supplia ses belles-sœurs d'arrêter en promettant de mettre fin à sa querelle avec sa femme. Ainsi prit fin ce conflit qui pouvait autrement se compliquer.

Ce fait divers présente une similitude avec le précédent. L'élément qui a provoqué le conflit a été aussi celui qui a contribué à le résoudre. Toutefois, le

6 *Meretemerete* est un idéophone qui imite la démarche du bouc. Et dans l'imaginaire mandingue, le bouc est un animal au désir sexuel insatiable.

semblant de sérieux des moyens déployés dans le fait divers 2 tranche avec le caractère carnavalesque de ceux du fait divers 3. Dans les deux cas, un conflit qui allait nécessiter une médiation protocolaire et dont la résolution par cette voie pouvait s'étendre sur une longue période, a été efficacement résolu en une seule matinée sans la moindre résistance.

Le *kareya/filanya*

Le *kareya* ou *filanya* est une institution traditionnelle qui regroupe les jeunes filles et garçons, d'à peu près le même âge. Les enfants originaires de différents villages d'une même contrée, qui sont nés dans un intervalle d'à peu près trois ans, lorsqu'ils atteignent l'âge de l'adolescence et après avoir subi l'épreuve de la circoncision, reçoivent lors d'une grande cérémonie (*karetɔkɔla*), un nom de baptême. Les cérémonies de baptême de *kare* ont lieu tous les trois ans. Les membres d'un même *kare* sont des *kareɲɔkɔnmayi* ou *filanmayi*.

Les *kare* constituent des structures sur lesquelles les villages s'appuient dans leur gestion. La police du village est assurée à tour de rôle par eux. Lors des travaux collectifs, les tâches sont réparties entre les différents *kare*.

L'appartenance à un *kare* engage ses membres à une obligation de loyauté, de sincérité, de solidarité, de tolérance et d'assistance mutuelle. Néanmoins, c'est un esprit de rivalité feinte, de concurrence factice et une volonté farouche de dépassement de l'autre qui caractérise les *kareɲɔkɔnmayi*. Ainsi pour vexer davantage quelqu'un qui se comporte mal, on lui dit: "Regarde un peu tes *filan*!"

Le *kareya* établit aussi entre ses membres des relations à la limite licencieuses. Ainsi, ils peuvent échanger des plaisanteries de toutes sortes, se chahuter, s'insulter sans que cela blesse. Animés d'un sentiment d'appartenance commune, les *kareɲɔkɔnmayi* ou *filanmayi* n'ont pas de gêne à se raconter leurs écarts de conduite tant ils sont à l'aise entre eux. Ils sont aussi les premiers médiateurs dans les conflits qui impliquent un des leurs.

C'est le thème du quatrième élément de cette analyse. Il est un épisode du récit de chasseurs intitulé Bilakoro Mari du chanfre Bala Jinba Diakité (voir B. Camara 1998). En voici le résumé: Nyakalenba est perçue comme la femme la plus comblée de Maninyankonbo, son village, parce que mère de douze garçons dont onze sont tous de redoutables chasseurs. Le seul trophée qui manquait à son palmarès était celui de la mère dont l'enfant ou les enfants a/ont ramené au village la queue de Danba Jiki, le Buffle Thaumaturge qui, depuis plusieurs générations, décime les grands maîtres chasseurs. Orgueilleuse à nul autre pareil, Nyakalenba incite ses enfants à affronter le Buffle Thaumaturge. Le combat leur fut fatal. En une journée, l'animal anéantit onze des douze frères. Benba, leur père, succomba à l'annonce de la nouvelle et Nyakalenba se donna la mort pour échapper à la sentence du village, laissant derrière eux Dakouda, le douzième fils, qui savait à peine marcher. Devant le refus de ses

jatiki du village d'adopter le petit Dakouda, Noumari, le chef forgeron, en reconnaissance des bienfaits du père de l'enfant, le confia à Noumousira, son épouse, pour adoption.

Dakouda grandit ainsi avec les enfants du forgeron et parvint à maîtriser autant, sinon mieux que ceux-ci, les travaux de la forge. Un désaccord naquit entre les époux forgerons lorsque le chef forgeron entreprit de marier une femme pour son fils de même âge que Dakouda. Noumousira commença à boudier son époux. Devant la détérioration sans cesse croissante de ses relations avec son épouse, le chef forgeron se confia à Mansa, son ami d'enfance et classe d'âge, en ces termes: "Cé, Mansa! Mes relations avec Noumousira ne sont pas bonnes. Depuis un certain temps, elle me boude alors que je n'ai pas eu la moindre dispute avec elle. Toutes mes tentatives de connaître les raisons de cette mésentente sont demeurées vaines. Puisque notre relation se détériore de jour en jour, il faut l'appeler et lui en demander les raisons."

Mansa manda Noumousira et lui demanda les raisons de sa mésentente avec son époux. Elle lui avoua après un long moment de silence: "Mansa, mon cher mari! Je ne te cache rien, ton ami n'a pas réfléchi." Devant la stupéfaction de Mansa elle poursuivit: "De l'enfant d'autrui qu'on a adopté et de son propre enfant, lequel fait-on pleurer? Ton ami a commencé par faire du bien qu'il veut dénaturer maintenant. C'est lui qui m'a demandé de laisser mes enfants et d'adopter Dakouda en reconnaissance des bienfaits du père de celui-ci. Cet enfant représente tout pour moi aujourd'hui. Qu'il ait marié une femme pour son enfant sans faire autant pour Dakouda est inacceptable. Je ne m'entendrai pour rien au monde avec lui tant qu'il ne se rachète pas."

Mansa rassura Noumousira de la justesse de sa position avant de rejoindre son ami et *filanke* et lui dire: "Mon ami, Noumousira a raison sur toi dans le conflit qui t'oppose à elle. Son attitude est mieux réfléchie que la tienne, car ta femme cherche à sauvegarder ton honneur. En effet, elle est indignée par le fait que tu n'aies pas cherché une femme pour Dakouda comme tu l'as fait pour ton propre fils."

Noumari répliqua en donnant raison à son épouse et promettant de chercher une femme pour Dakouda. Ainsi fut résolu le conflit entre les époux forgerons de Maninyankonbo.

Mansa et Noumari sont liés par des relations de *filanya* qui sont fortifiées par une amitié datant de leur enfance. En tant que *filanmayi*, ils se doivent assistance mutuelle dans les difficultés auxquelles ils sont confrontés. C'est pour cette raison que le chef forgeron n'hésite pas à se confier à Mansa qui, à son tour, accepte sans tergiverser la demande de médiation de son *filanke*.

Les discours de cette médiation sont empreints de franchise et dépouillés de toute subtilité diplomatique qui caractérise en général les échanges de propos entre les individus. C'est ainsi qu'à la question de Mansa, Noumousira répond sans ambages: "Mansa, mon cher mari, je ne te cache rien, ton ami n'a pas réfléchi." En effet, face à un *filanma* de son époux, une épouse ne doit éprouver

aucune gêne à exprimer son opinion. De la même façon, les propos de Mansa à l'endroit de Noumari sont sans ménagement: "Mon ami, Noumousira a raison sur toi dans le conflit qui t'oppose à elle. Son attitude est mieux réfléchie que la tienne."

Noumari ne s'offusque pas de la façon crue de Mansa de dire les choses car entre *filanma*, il ne saurait en être autrement. Mieux, il donne raison à son épouse et promet de réparer sa faute.

Les relations de *kareya* ont permis de résoudre ce conflit sans qu'il ne déborde du cadre conjugal. Le *filanya* ou *kareya* n'est pas seulement un outil de bonne gouvernance du village. Il est aussi exploité pour résoudre des conflits entre individus ou groupes sociaux. Cette institution cultive et entretient un esprit de concession réciproque, selon lequel, lorsqu'un *filanma* intervient auprès d'un autre pour la résolution d'un conflit, celui-ci est tenu d'y mettre fin.

Le *benbaya* versus *mamarennya*, le *nimɔkɔya* et le *kareya/filanya* sont des institutions qui reposent sur des valeurs sociétales intériorisées par l'homme mandingue. Face à une situation qui interpelle le tréfonds de son être, un processus d'introspection appelé *miiri* se met en marche. Il réveille ces valeurs intériorisées qui orientent l'homme mandingue vers la voie à suivre.

Ainsi, ce n'est pas par appétit sexuel que l'époux rebelle du fait divers 1 a mis fin au boycott de son épouse. Ce n'est non plus par gêne ou par une quelconque faiblesse que Sòròfèn et Siriman, respectivement dans le fait divers 2 et 3 sont revenus à eux-mêmes, mais bien sous l'effet de ce phénomène *miiri*. Et c'est à juste titre que Bala Jinba, le grand chantre des chasseurs magnifie cette vertu mandingue: "*Miiri ye mɔkɔ sela ko la.*" ("L'introspection permet à l'homme de maîtriser certaines situations.")

Le *benbaya* versus *mamarennya*, le *nimɔkɔya* et le *kareya/filanya* constituent de puissants moyens de résolution de différends à l'intérieur des communautés maninka. Leur extension possible par le biais de "la mise en relation" permet d'élargir le champ du phénomène et faciliter la gestion des conflits.

Bibliographie

- Camara, Brahima, *Jägerliteratur in Manden, Gattungs- und Übersetzungsprobleme afrikanischer Oralliteratur am Beispiel von Baala Jinba Jakites Epos Bilakoro Mari (Teil 1)* (Bayreuth: Edition Schultz & Stellmacher, 1998).
- Camara, Sory, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké* (Paris: ACCT/Karthala/SAEC, 1992 [1976]).
- CELHTO (collectif), *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique* (Paris/Conakry: L'Harmattan/Société africaine d'édition et de communication, 2008).
- Dembélé, Afou, "Femme et *nimôgôniya* dans le milieu Sénoufo," in: *Actes du Colloque International 'Sanagouya et processus électoral en Côte d'Ivoire: apports, leçons et médiations'* (Abidjan: Nouvelles Éditions Balafons, 2016): 71-78.
- Koné, N'Bégué, "Le cousinage à plaisanterie, facteur de cohésion sociale," in: *Actes du Colloque International 'Sanagouya et processus électoral en Côte d'Ivoire: apports, leçons et médiations'* (Abidjan: Nouvelles Éditions Balafons, 2016): 123-132.

“JARRA, C’EST BIEN À CE QUE JE SACHE, MAIS...”
QUELQUES NOTES SUR LES RELATIONS À PLAISANTERIE ENTRE
LES PROVINCES HISTORIQUES EN GAMBIE

Elizaveta Volkova

Introduction

Depuis des décennies, les relations à plaisanterie restent parmi les sujets suscitant un fort intérêt des chercheurs en études africaines. Ce phénomène est étudié et réétudié de manière récurrente lors des colloques, des rencontres scientifiques ou des séminaires de recherche; il fait objet des publications, ce qui témoigne de son importance toujours non-négligeable au sein des cultures de nombreuses populations du continent africain.

Les relations à plaisanterie chez les populations mandingues sont en quelque sorte un point de repère pour l’étude des relations à plaisanterie en général. L’existence des alliances mythiques reliant les clans est largement connue. Les relations spécifiques entre les différents membres de la famille, tels que les grands-parents et les petits-enfants, la femme et le frère cadet de son mari, ou encore les cousins croisés, sont des autres relations à plaisanterie bien connues et effectivement présentes dans les cultures mandingues.

Mais, si on dépasse les limites de l’aire mandingue, d’autres types de relations à plaisanterie peuvent entrer en jeu, reprenant les spécificités de l’organisation sociale de telle ou telle autre société. Ainsi, chez les Joola du Sénégal, par exemple, les relations à plaisanterie peuvent relier deux ethnies, ou encore avoir un rapport à l’initiation masculine, institution fondamentale de cette population. Compte tenu des particularités de leur rapport au territoire, on ne s’étonnera pas de l’existence, toujours chez les Joola, des relations à plaisanterie entre les quartiers et entre les villages.

Chez les populations mandingues, il n’existe pas un rapport aussi profond vis-à-vis du territoire. Logiquement, on ne devrait pas s’attendre à l’existence d’une relation à plaisanterie qui serait d’une quelconque manière liée au territoire. Ma surprise a été d’autant plus grande quand, lors de mon enquête de terrain chez les Mandinka à Marsassoum (Sénégal), mes informateurs m’ont témoigné avoir entendu à la radio gambienne les émissions où les habitants des différentes *régions* se taquinaient, et ce, de manière institutionnalisée et réglementée, ce qui renvoie tout de suite à l’idée des relations à plaisanterie.

L’objectif principal de cet article est d’essayer de rassembler les informations sur cette relation à plaisanterie peu connue et peu décrite afin d’en constituer une base d’enquête plus approfondie, mais aussi de comprendre quelles sources d’informations s’offrent à nous en alternative d’un terrain classique.

Je commencerai par présenter l'état des connaissances sur ce type de relation à plaisanterie chez les Mandinka sénégalais et les Mandinka gambiens. Ce sujet sera d'abord traité sous l'angle de mes quelques propres données de terrain. Ces informations seront complétées, en deuxième temps, par les données issues des sources historiques et ethnographiques, ainsi que par les articles de la presse gambienne. Enfin, à défaut d'avoir réalisé une recherche de terrain en Gambie, je propose (en tenant compte de toutes les limites que ce procédé puisse avoir) de découvrir comment ce type des relations à plaisanterie est "vécu" sur les réseaux sociaux et dans quelle mesure la communication interactive par la radio et les réseaux sociaux dans le cadre des relations à plaisanterie se diffère des interactions de vive voix.

Les Mandinka et leur territoire

Chez les Mandinka, tant gambiens que sénégalais, on garde toujours la mémoire des anciennes provinces historiques qui formaient autrefois des "royaumes" sur le territoire de la Sénagambie. Du côté sénégalais, cela s'exprime, en particulier, par la logique de la division du territoire qu'on évoque dans les conversations, et qui ne correspond pas toujours à la division administrative officielle. Ainsi, pour désigner un territoire qui réunit un groupe de villages, on a l'habitude d'employer les noms historiques: Pakao, Yacine, etc. Il s'agit, dans la pensée de mes informateurs, d'une unité fonctionnelle, d'un terme de référence. Pour expliquer un fait où un phénomène qui existe "chez eux", ils diront "ici, à Pakao (ancienne province historique)", plutôt que "ici, à Samakoung (village se trouvant entre Marsassoum et Sédhiou)" ou "ici, chez les Mandinka".

Ce rattachement à ce territoire précis s'exprime de manière encore plus subtile. Comme nous le savons, les noms de famille, ou bien noms claniques, chez les Mandingues, contiennent tout un nombre de déclinaisons, dont l'origine géographique. Pour mes informateurs, ce volet se limite, de manière générale, à l'appartenance ethnique ou géographique à proprement parler (les Jarra/Diarra, les Traoré, les Coulibaly sont considérés, par les Mandinka, les *tilibonka* – "ceux de l'Est"¹). Néanmoins, à cela s'ajoute un nombre de noms que l'on qualifie par leur origine de ces territoires historiques. Ainsi, par exemple, les noms de famille Koma, Koté, Baro, Silamé et Soli sont définis comme étant les *Pakawunka* (originaires de Pakao). On en trouve d'autres, indiqués comme *Kaabunka* (originaires du Kaabu), *Bajaranka* (originaire de Badiar), *Baddibunka* (originaires de Baddibu).

Chez les Mandinka sénégalais, bien que les traces de la mémoire des anciennes provinces historiques persistent, cela ne s'est pas développé en une vraie relation à plaisanterie institutionnalisée.

1 Giesing (2000: 250) note que le terme *tiliboo* ("est") peut définir, pour les Mandinka, "les régions orientales à partir du Boundou, du Tenda et du Fouta Djallon (au Sénégal Oriental, au Mali et en Guinée)."

J’ai rencontré, tout de même, quelques cas de plaisanterie entre les habitants des différents quartiers au sein du même village. Mais en y réfléchissant, on arrive à la conclusion que ce sont les relations à plaisanterie entre les clans qui en seraient à l’origine. Il faut rappeler, à ce sujet, les principes de la fondation du village chez les Mandinka. Le nom du fondateur du village et ceux de ces premiers habitants sont généralement bien connus, ainsi que les noms des fondateurs et des premiers habitants de chacun de ses quartiers. Aujourd’hui, les quartiers ne sont plus des unités homogènes, leurs habitants ne portent plus le même nom, au contraire, il est possible de trouver les familles de même nom dans de différents quartiers du village. Mais les habitants gardent en mémoire les noms des fondateurs ou des premiers habitants des quartiers. Il est possible que la relation à plaisanterie qui existait entre les familles des premiers habitants ait été déplacée sur tout le quartier. C’est probablement pour cette raison que les habitants des quartiers de Kankaba et de Sourouwakounda à Marsassoum cherchent à “définir” qui, parmi eux, serait le plus “civilisé”, le plus “aîné”, et quels aïeux de quel quartier ont battus les grands-pères de l’autre.

Ainsi, bien qu’ils gardent la mémoire de l’existence des provinces historiques, mes informateurs mandinka du Sénégal n’indiquent pas eux-mêmes l’existence de la relation à plaisanterie entre ces territoires. Mais, lors de nos entretiens, ils m’ont évoqué les émissions de la radio gambienne qu’ils ont l’habitude d’écouter, notamment des émissions interactives qui permettent aux auditeurs d’y téléphoner en direct. Lors de ses émissions, les auditeurs plaisantent notamment aux sujets de leurs origines géographiques respectives. Il m’a été indiqué, par exemple, que les originaires du Baddibu, les *Baddibunka*, se taquinaient via la radio avec les *Kiangka*, ceux du Kiang. En outre, les informateurs sont au courant que la province historique de Jarra est liée d’une relation à plaisanterie avec celle du Baddibu, et aussi qu’un tel lien existe entre les villages Serekunda en Gambie et Koki au Sénégal. Cette relation à plaisanterie, qui ne fait pas partie des alliances du premier rang chez les Mandingues, a suscité mon intérêt et a permis quelques premières conclusions, en attendant de les vérifier sur le terrain.

Les sources historiques et la presse

En effet, il se trouve que les anthropologues et historiens ayant travaillé sur la Gambie ont bien remarqué l’existence de cette relation, ce que l’on retrouve dans quelques sources bibliographiques. Tout d’abord, le travail de Charlotte Quinn (1968, 1972) donne un aperçu historique très complet des “royaumes” mandinka en Sénégal, mais aussi permet de situer toutes ces provinces historiques et de les comparer avec la division administrative actuelle, de comprendre les repères géographiques susceptibles de favoriser la communication entre les territoires concernés ou au contraire d’en créer des obstacles.

Mark Davidheiser (2006) a étudié l’application des relations à plaisanterie à la résolution des conflits, et ce, sur le matériel gambien. Il remarque l’exist-

tence de la relation à plaisanterie entre les villages. Notons que dans ses exemples, cette relation est définie par le terme mandinka *dankutu*, qui serait une subdivision des relations à plaisanterie qui est caractérisée par l'interdiction de mariage entre les partenaires liées par la relation en question. Dans l'exemple très concret fourni par Davidheiser, un homme originaire de Kaabu, Fa Mamodou, a rejoint le conseil des aînés d'un village se trouvant dans la région de Kombo. Les autres membres de ce conseil étant les chefs de sept principaux clans ou quartiers du village, Fa Mamodou, un extérieur, a été accepté grâce à son statut de cousin à plaisanterie. Sa participation en tant que médiateur était particulièrement appréciée car il aurait réussi à débloquer plusieurs situations conflictuelles dans toute la région. Il a préparé sa succession par son fils, qui a effectivement repris son "poste" à la suite de son décès (Davidheiser 2006: 846). Donald Wright (1977: 41-50), fournit quelques données concernant la relation à plaisanterie entre les provinces historiques Niumi et Jarra. Il les définit, lui aussi, comme *dankutu*, et présente un récit d'origine de cette relation. Ce type de récits qui décrivent l'origine d'une relation à plaisanterie sont très courants, notamment quand il s'agit d'une relation entre des clans. Leurs sujets sont souvent semblables et comportent des thématiques de l'entraide extrême des protagonistes, d'un versement de sang qui a abouti à l'instauration de ce lien particulier. Ainsi, la version de ce récit d'origine enregistrée par Wright est celle de la famille Jammeh. Au début, le pouvoir dans la région était dans les mains des femmes. À Jarra, c'est Muso Mama Nkemere Jammeh qui était à la tête du royaume. Son frère Jassey Banna a pris la route pour le Manding, car il ne s'entendait pas avec sa sœur et souhaitait qu'une autorisation d'accéder au pouvoir soit accordée aux hommes et à lui-même. Il était accompagné des notables dont faisait partie Samake Jammeh de Niumi (qui pourrait aussi porter le nom Demba ou avoir d'autres origines – les informateurs de Donald Wright ne sont pas tout à fait d'accord sur le sujet). Dans le Manding, Samake Jammeh s'est retrouvé condamné à mort ayant séduit la fille du roi. Il a demandé à retourner provisoirement chez lui pour donner ses adieux. Cette demande a été acceptée à condition qu'il soit remplacé par Jassey Banna le temps de son absence, et qui subirait son sort dans le cas où il ne reviendrait pas. Samake a tardé à revenir, mais dès son retour dans le Manding, les deux ont été libérés, le roi ayant été impressionné par le courage de Samake Jammeh et de la confiance de Jassey Banna. C'est à ce moment-là que prend l'origine la relation de *dankutu* entre eux mais aussi entre les ressortissants du Jarra et du Niumi.

La présence et l'importance des relations à plaisanterie entre les anciennes provinces historiques est prouvée, entre autres, par l'attention que la presse locale consacre à cette thématique. Les quelques principaux journaux gambiens, disponibles en ligne, ont présenté à leurs lecteurs un nombre d'articles expliquant l'instauration de cette relation dans une perspective historique et culturelle, ou même patrimoniale.

Ainsi, le journal anglophone *Daily Observer* a publié plusieurs articles du journaliste Famara Fofana consacrés à la relation à plaisanterie entre les régions de Jarra et de Niumi. Ces textes traitent non seulement des origines de cette relation, mais aussi de leur expression dans la vie quotidienne. Le récit d’origine reprend, à quelques détails près, celui présenté ci-dessus, concernant l’expédition dans le Manding de Sanikeh (Samake) Jammeh de Niumi et Banna Jassey de Jarra (Fofana 2016). L’auteur des articles, lui-même originaire de Niumi, n’arrive pas à garder la neutralité vis-à-vis de son sujet en appelant les hommes âgés de Jarra “boy”, le mot qu’on emploie pour s’adresser à ses camarades de la même classe d’âge. Parmi les sujets de plaisanterie caractéristiques en particulier pour la relation Jarra/Niumi, on trouve également celui des babouins. Lors de leur départ du Manding, on aurait offert à Sanikeh Jammeh et Banna Jassey quatre babouins, dont deux femelles et deux mâles. Sanikeh Jammeh ne pouvait pas amener les babouins avec lui à Niumi, il décide donc d’en laisser une femelle à Jarra. “Où sont les babouins?” - cette question, que les habitants de Niumi posent à ceux de Jarra, permet de se reconnaître et de se taquiner dans le cadre de leur relation à plaisanterie.

Ainsi les traditions orales, ainsi que les articles de la presse locale m’ont permis de prouver l’existence des relations à plaisanterie liées au territoire chez les Mandinka gambiens: entre les provinces historiques de Kaabu et de Kombo, de Jarra et de Baddibu, de Jarra et de Niumi, de Baddibu et de Kiang.

Se taquiner sur les réseaux sociaux

En attendant de recueillir des données de terrain concernant le sujet, les réseaux sociaux numériques se sont révélés d’une aide considérable permettant non seulement de constater l’existence effective de ce type des relations à plaisanterie chez les Mandinka gambiens, mais aussi de se rendre compte des thématiques et du vocabulaire employés lors des interactions dans le cadre de ces relations.

Ces dernières années, les réseaux sociaux numériques ont trouvé leur place dans les recherches en sciences sociales, en tant que source ou objet d’étude. La réalité auparavant dite “virtuelle” est devenue aujourd’hui un phénomène mondial, une véritable scène où se réaffirment les identités. C’est pour cela que les réseaux sociaux numériques représentent un terrain d’observation pour les anthropologues en particulier car les interactions y sont tangibles, fixés et spontanées. Facebook a, par exemple, été utilisé comme terrain de recherche pour l’étude de construction généalogique (par exemple, Dupré 2011), de construction de frontières et critères d’appartenance (par exemple, Cavanaugh 2013).

Je présenterai ci-dessous quelques exemples de communications dans le cadre des relations à plaisanterie entre les ressortissants des régions concernées par cette relation. Les exemples (en anglais et/ou mandinka, proche à l’orthographe originale des auteurs, avec ma traduction en français et mes commen-

taires) ont été pris sur les pages Facebook (ouvertes) des Gambiens ayant quelques milliers de followers.

1. La photo en tenue traditionnelle, que ce jeune homme originaire de Jarra a publiée sur sa page, a suscité une vive approbation de ces nombreux amis et souscripteurs. Après quelques likes et commentaires élogieux (“belle photo... tu as l’air bien, mon ami, bon courage”), quelques plaisanteries (on appelle le jeune homme “cheikh”, “el hadj”, sa tenue “vêtement de marabout”), le discours entre dans le domaine des relations à plaisanterie:
 - *Nko, let me hold that Kaftano. Too cute for you.* / Je dis: laisse-moi prendre ton kaftan. Trop joli pour toi.
 - *Afelay.... sewn in Soma market.* / Le voici. Cousu au marché de Soma [village à Jarra].
 - *Make sure you put the jarankas through before leaving their community.* / Assure-toi que tu mets à l’épreuve les habitants de Jarra avant que tu quittes leur communauté.
 - *I will Ansumana. I am going to fix them.* / Je vais, Ansumana, je vais bien les arranger.
 - *Wishing u d best of best Niumika hero n Jaranka King.* / Je te souhaite le meilleur, le héros du Niumi et le roi du Jarra.
 - *Hahahaha Jarra man what’s up, how can you do new in such a humid, boring hot Jarra, kindly cross to Niumi.* / Hahahaha, l’homme du Jarra, qu’est-ce qui se passe, comment peux-tu faire du nouveau dans ce Jarra humide, chaud et ennuyeux, s’il te plaît passe à Niumi.
 - *Jarra again....you should be investigated* / Encore Jarra, tu dois être poursuivi.
2. Photo d’un paysage taguée “Only in Niumi” (“Seulement à Niumi”). L’auteur demande à ses amis de décrire la photo en un mot.
 - *néemoo* / bonheur, paix
 - *nature* / nature
 - *This is nice view of Kiang.* / C’est une belle vue de Kiang.
 - *woyyy Suu Kiang fango?* / Woy, chez toi à Kiang même?
 - *Of course, u can’t find this anywhere in Baddibu or near by.* / Bien sûr, tu ne peux pas trouver ça à Baddibu ou dans les environs.
 - *Baddibu and Joka are neighbours. No comment here lol.* / Baddibu et Joka sont voisins. Pas de commentaire ici, lol.
 - *be careful they are gradually transmitting their environmental poisoning to Niumi, control you borders.* / Faites attention, ils transmettent progressivement leur pollution de l’environnement à Niumi, contrôlez vos frontières.
 - *Boy dukareh say that to the Jarranka.* / Mec, je t’en prie, dis-le aux habitants de Jarra.

3. Mobilette sur laquelle est inscrit: Volentery Barra waste management group.
 - *Is that how you guys spell voluntary in Niumi - VOLENTERY see the truck.* / C’est comme ça que vous écrivez voluntary à Niumi - VOLENTERY regarde la camionnette.
 - *Wait until I get to Jarra... just watch me rek.* / Attends que j’arrive à Jarra... juste regarde-moi seulement.
 - *You still haven’t answered my question... lol.* / Tu n’as toujours pas répondu à ma question... lol
 - *Heheh you are a problem... It was done by a Jarranka dude.* / Héhé, tu as un problème... Elle a été faite par habitant de Jarra, mec.
 - *Lol.* / Lol.
 - *I can’t wait to arrive at your hamlets* / J’ai hâte d’arriver dans vos hameaux.
 - *Yeah right... some nice meal waiting for you.* / Ouais, c’est ça... un bon repas t’attend.

4. “When Jarra was Jarra.” Photo d’un jeune homme à dos d’un cheval.
 - *Jarra Nice.* / Jarra C’est Bien.
 - *Jarra as far as I know is nice but* / Jarra c’est bien à ce que je sache, mais
 - *The village boy.* / Le garçon villageois.
 - *Uhhh! Niumi boyo, ferry mbayindo doron!* / Umm! Le garçon de Niumi, suis juste le ferry!
 - *Wake up kid.* / Réveille-toi, petit.
 - *Are the baboons still around?* / Les babouins sont toujours là?
 - *Niumi boyo bee suwoo koo kang.* / Le garçon de Niumi est à dos du cheval.
 - *I see a typical Niumingka.* / Je vois un vrai habitant de Niumi.
 - *Was this during the Villagisation process.* / C’était lors du processus de villagisation?
 - *Lovely shot bro! But hope u guys have reconcile with the baboons? Lol!* / Jolie photo, frère! Mais j’espère que tu t’es réconcilié avec les babouins? Lol!
 - *Next week I will take you to Niumi inshallah. The place to be.* / La semaine prochaine je te ramène à Niumi inchallah. C’est là où il faut être.
 - *You need a permission to go there next time...* / Il te faut une permission pour y aller la prochaine fois...
 - *My son nuimikas are drive your car... hahahahah.* / Mon fils, les habitants de Niumi conduisent ta voiture... hahahahah.
 - *Hey that’s Nyomi. Don’t disturb us.* / Hey, c’est Niumi. Ne nous dérange pas.
 - *Am your pappy.* / Je suis ton papa.
 - *Hey mind your vibes. Its the reverse. Am your father...* / Hey, surveille tes paroles. C’est le contraire. Je suis ton père.

5. Jeune supporteur de foot qui a raté la transmission des matchs importants à la télévision s'adresse à ses amis:
 - *EPL updates? Am in Jarra... Could not watch...* / Des nouvelles de la Premier League anglaise? Je suis à Jarra... Pouvais pas regarder...
 - *WEST BROMWICH 3 ARSENAL 1*
 - *Thanks.* / Merci.
 - *Where in jara* / Où à Jarra?
 - *Kani kunda.* / Kanikunda.
 - *Haha lots of video club in jarra my son.* / Haha, plein de vidéo clubs à Jarra, mon fils.
 - *wake up son.* / réveille-toi fils.
 - *My son Jarra nice.* / Mon fils, Jarra (est) bien.
 - *hahaaha! No access to TV in Jarra lol. Chelsea 2 Stoke 1.* / hahaaha! Pas d'accès TV à Jarra, lol. Chelsea 2 Stoke 1.
 - *Haha no Bro it works.* / Haha, non, frère, ça marche.
 - *are you guilty?* / tu es coupable? [Tu te sens coupable ?]
 - *No u must be in your village, Niumi. There is video club everywhere in my land, so stop the mockery.* / Non, tu dois être dans ton village à Niumi. Dans mon pays, il y a des vidéo clubs partout, alors arrête la ridiculisation.
 - *No no am in Jarra.* / Non non, je suis à Jarra.
 - *Never.* / Jamais.
 - *So unfortunate place to be.* / Quel malheur d'être dans cet endroit.

6. Une personne partage sur sa page l'affiche d'une soirée organisée par l'association de relation à plaisanterie entre Baddibu et Kiang. Elle accompagne la photo de l'affiche par une petite introduction expliquant que la fête se tiendrait au "village de Kerewan", à Baddibu. Un autre utilisateur de Facebook commente: "Es-tu fou d'appeler la capitale 'un village'? Kerewan est une super ville. Toi, garçon de la brousse de Kiang!"

7. Un homme de Kiang met en ligne sa photo avec sa fille. Après un certain nombre de commentaires élogieux, quelqu'un lance:
 - *Beautiful baby from ugly daddy.* / Beau bébé d'un père laid.
 - *cute Girl her Mum will probably be a Baddibunka... lol.* / Belle fille, sa maman est peut-être de Baddibu... lol.
 - *My kiangka ndinho.* / Mon enfant de Kiang.
 - *I'm your dad.* / Je suis ton père.

Ces quelques extraits parmi tant d'autres peuvent être utiles pour apprendre plus sur les relations à plaisanterie entre les provinces historiques gambiennes. On constate tout d'abord que toutes les occasions sont saisies pour tourner la conversation dans le cadre des relations à plaisanterie. Même si on ignorait qu'une telle relation existe en Gambie, on aurait pu déduire qu'il s'agit bien de

celle-ci. Pourquoi? 1. Le procédé de l’interaction: chaque interlocuteur, ou bien commentateur, cherche à montrer son statut supérieur par rapport à l’autre, et vice-versa. 2. La thématique des plaisanteries. Elles sont, au fond, très peu variées, bien que le sujet change à chaque fois. Les habitants des régions liées de relations à plaisanterie cherchent à souligner, lors de leurs “attaques”, la position subordonnée de leur partenaire, son caractère “incivilisé”. 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. On plaisante presque uniquement au sujet du développement de chaque région concernée: être équipé ou pas de la télévision, se déplacer en cheval ou en voiture, savoir ou pas bien écrire, avoir ou pas de beaux paysages et un environnement propre. Comme il est de coutume dans des interactions dans ce cadre-là, on va appeler la personne originaire de Jarra “habitant de Niumi”, ou lui proposer d’aller faire un tour à Niumi. À titre de comparaison, cela est très caractéristique pour les relations à plaisanterie entre les clans quand, par exemple, un Traoré propose à un Jarra de changer de nom et de devenir Traoré, ou bien quand un Traoré s’adresse à un Jarra “Traoré!”). Le sujet des babouins évoqué ci-dessus fait effectivement partie des thématiques des plaisanteries, comme nous le prouvent ces quelques exemples d’échanges.

Il y a également un autre point qu’on peut observer. C’est en taquinant la personne qu’on vise un territoire en entier. Il n’y a pas vraiment de Jarra, il y a surtout les habitants de Jarra qui sont en jeu.

Les relations à plaisanterie dans les groupes Facebook

Les amateurs des relations à plaisanterie se réunissent sur Facebook en groupes. Pour n’en citer que quelques-unes: les groupes “Kiang VS Baddibu Joking Relationship” (“Relation à plaisanterie entre Kiang et Baddubu”) et “Niumi VS Jarra Joking relationship” (“Relation à plaisanterie entre Niumi et Jarra”) réunissent, respectivement, 17.000 et 2.700 membres. Les groupes “Joking Relationship between Touray Kounda and Ceesay” (“Relation à plaisanterie entre les familles Touray/Touré et Ceesay/Cissé”) ou “Signateh and Sabally Joking” (“Plaisanterie des familles Signaté et Sabaly”) comptent quelques dizaines de membres. Le groupe “Cousinage à plaisanterie (sinankouya)”, avec ses 208.000 membres et plus de dix 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.

Chacun de ces groupes a une description assez précise pour définir les objectifs de son existence:

“Revivre les relations à plaisanterie de longue date entre les gens de Niumi et de Jarra. Nous pouvons rendre cette page un lieu chaleureux pour y revenir toujours

avec la hâte de partager les plaisanteries, le rire et les développements. Le groupe est principalement créé pour se divertir et renforcer la relation entre Jarra et Niumi.”²

Certains de ces groupes sont fermés, d’autres ouverts. Dans le groupe fermé Kiang-Baddibu Badinya Association (Sanawuya), il y a cinq administrateurs/modérateurs (pour plus de 17.000 followers) qui notamment acceptent les nouveaux arrivants. Ce groupe Facebook est censé en effet représenter l’association du même nom et communiquer autour de ses activités. Tout membre du groupe peut publier, partager ou commenter les publications.

De ce fait, plusieurs publications du groupe n’ont rien à voir avec la thématique officiellement annoncée: on y trouve des annonces des concerts, des offres d’emploi, des vidéos de discours de chefs religieux, des contenus de type “spam”. Ce groupe est, en effet, rattaché à l’association Kiang-Baddibu Badinya Association, et une (petite) partie de contenu publié est liée aux activités de l’association: annonces des événements dans le cadre de l’association (soirées, matches de foot...), retours sur les événements passés (vidéos et photos des soirées), vente de “goodies” de l’association (t-shirts avec l’inscription “Baddibu-Kiang joking relationship”).

Le groupe ouvert Niumi VS Jarra Joking relationship (Sanawuya / kal) (Niumi VS Jarra relation à plaisanterie [relation à plaisanterie en mandinka et en wolof]) compte presque 2.700 membres et trois administrateurs. Dans ce groupe, le contenu est surtout publié par les administrateurs, mais les publications reçoivent des réactions et les commentaires des membres.

Le groupe ouvert Cousinage à plaisanterie (sinankouya) compte plus de 208.000 membres, 37 administrateurs et deux modérateurs. Seuls les membres du groupe peuvent publier, réagir et commenter. Une grande fréquence de publications dans ce groupe ne représente pas que celles liées aux relations à plaisanterie. Les membres partagent des photos de “souvenirs d’enfance” (les objets du quotidien communs), des citations “éducatives” (“On m’a dit: on n’a qu’une vie, il faut en profiter. J’ai répondu: on n’a qu’une mort, il faut la préparer.”), des annonces de décès, du spam (“Votre famille ne connaîtra jamais la pauvreté, tape amen et aime la page svp.”), ou juste des photos et vidéos humoristiques.

En analysant le contenu des publications qui concernent la thématique de ces groupes, on se rend compte qu’il s’agit, en effet, du même schéma qui se répète: une image “amusante” est postée, il s’agit le plus souvent d’une photo qui appelle à se moquer des caractéristiques humaines réprimées par la société telles que la gourmandise, la bêtise, le non-respect des devoirs religieux, le

2 “Reviving the long joking relationship between the people of Niumi and Jarra. We can make this page a loving place to always return to and hasten to share the jokes, laughter and developments. The group is mainly created to entertain and strengthen the relationship between Jarra and Niumi.” Descriptif du groupe Facebook “Niumi VS Jarra Joking relationship (Sanawuya / kal)” <https://www.facebook.com/groups/331933650334685/>

manque de savoir-vivre, mais aussi la pauvreté et la débrouillardise causée par la pauvreté. Cette image est généralement accompagnée d’un commentaire de l’auteur qui soit lancé dès le départ la taquinerie dans le cadre des relations à plaisanterie (en écrivant, par exemple, que c’est la localité “cousine” ou l’habitant de la localité “cousine” qui sont représentés sur la photo), ou bien pose la question de type “qui est-ce?”, “où est-ce?”. Les réactions des autres membres sont très prévisibles: on verra un nombre de commentaires disant “c’est bien [l’autre localité partenaire de relation à plaisanterie]” ou “c’est bien l’habitant de [l’autre localité partenaire de relation à plaisanterie]”.

Il est également possible, pour les groupes des relations à plaisanteries en général, d’évoquer le nom de famille ou l’appartenance ethnique des personnes que l’on voit sur la photo publiée. L’objectif de ces groupes est l’échange de contenu, mais aussi une certaine forme d’identification: en rejoignant un tel groupe, chacun est censé d’agir en tant que membre de son clan portant un nom de famille particulier, ou en tant que ressortissant d’une localité précise, etc. Leur attractivité est probablement dans leur sociabilité et caractère participatif. L’activité “créatrice” de ces groupes est vraiment limitée: il ne s’agit pas de publications “originales”, mais souvent de repostes des images humoristiques trouvées ailleurs sur internet.

Ainsi, quasiment les mêmes contenus circulent d’un groupe à l’autre, souvent, dans le même groupe, les mêmes images réapparaissent au bout de quelques semaines. La même image peut être utilisée dans le cadre de la relation à plaisanterie entre les provinces historiques, entre les villages, entre les clans... ou encore en dehors du cadre des relations à plaisanterie.

Sur les réseaux sociaux, la valeur de la publication est, avant tout, mesurée par les réactions suscitées (notamment sous forme de “likes”) et commentaires. Ainsi, les réactions que suscitent les publications dans les groupes en question sur les sujets des relations à plaisanterie sont soit des “likes”, ou bien des commentaires qui vont dans le sens des relations à plaisanterie, ou encore d’autres commentaires. Plusieurs publications sont partagées par les usagers.

Il se trouve, dans le cas des groupes, que les règles de la communication dans le cadre des relations à plaisanterie ne sont, finalement, plus appliquées. Même si, dans la vie “réelle” la communication dans le cadre des relations à plaisanterie est bien réglementée (chacun affirme sa supériorité, les sujets des plaisanteries font partie d’un répertoire bien délimité), les communautés Facebook consacrées aux relations à plaisanterie en fixent d’autres. L’interaction qui est à la base de ces relations est presque disparue des groupes Facebook. Force est de constater que les membres ne taquent plus les uns les autres, il s’agit plutôt de se moquer de l’image, d’ailleurs sans faire preuve d’éloquence. Lors de la communication réelle, on insulte rituellement la personne en visant son groupe (son clan, son village, sa région, mais cela ne concerne pas les partenaires de relation à plaisanterie entre les membres de la famille). Dans les groupes dont il était question plus haut, il n’y a pas vraiment d’interaction, pas

de dialogue. Ainsi, lorsqu'on insulte une photo et non pas une personne, même certaines thématiques peuvent être abordées, telles que l'insultes aux parents, ce qui ne se pratique pas dans le cadre de relations à plaisanterie. Dans les communications interpersonnelles sur Facebook (qui se passent sur le "mur" des usagers), les échanges dans le cadre des relations à plaisanterie sont réglementés (en tout ce qui concerne les thématiques, la symétrie des taquineries, le partage...), mais en même temps contextualisés. Comme nous avons pu le constater dans les exemples cités ci-dessus, la "conversation" se fait autour d'une situation plus ou moins réelle de la vie quotidienne, il s'agit d'un vrai dialogue entre les protagonistes des différents camps. Dans le cas des groupes Facebook, l'image humoristique c'est l'image qui devient toujours le facteur "déclencheur" des échanges dans le cadre des relations à plaisanterie. Les images publiées sont pratiquement les mêmes et circulent de groupe en groupe, elles sont postées et repostées quelques temps plus tard. Elles auraient pu être utilisées dans n'importe quel contexte humoristique, indépendamment des relations à plaisanterie. Le mode d'emploi est toujours le même: un des membres du groupe publie une image "amusante" qui se moque de la pauvreté, de la bêtise, de la laideur, etc. Ensuite, soit il pose la question: il est de quelle ethnie? il est de quelle région? c'est quoi son nom de famille? ou bien il commente l'image par lui-même: c'est un Serer; c'est un Baddibunka; c'est un Cissé. Les autres participants et membres du groupe rejoignent le fil de discussion en laissant, à leur tour, des commentaires: c'est un Joola; c'est un habitant de Jarra, etc. Il est intéressant de s'interroger et d'observer comment les relations à plaisanterie s'articulent *via* l'oral, l'écrit et le visuel. Les interactions réelles dans le cadre des relations à plaisanterie sont certes soumises à un mode d'emploi relativement strict. Les sujets des plaisanteries, le langage employé sont facilement reconnaissables et détectables, au point que l'on ne puisse pas confondre ce type spécifique d'interaction avec n'importe quelle autre communication. Mais ce qui différencie les réactions aux images humoristiques dans les groupes, c'est qu'il n'y a pas réellement de dialogue ou d'échange, de preuve de cette relation, ou communication, symétrique. Une fois l'image publiée, un nombre de commentateurs écriront "c'est un Jarranka", autant diront "c'est un Niu-minka". La question peut se poser, si dans ce cadre-là il s'agit bien de taquiner l'autre groupe, ses partenaires des relations à plaisanterie, ou bien c'est simplement une réaction à une image amusante.³ Autrement dit, retrouvons-nous le

3 On retrouve des mécanismes semblables de fonctionnement des "memes" dans d'autres contextes. Par exemple, Deborah N. Dike (2018) présente une analyse très pertinente, à titre de comparaison, sur l'usage des "memes" lors de la campagne présidentielle de 2015 au Nigéria. On découvre que les mêmes iconographies visent soit à soutenir l'un des principaux candidats (Goodluck Jonathan et Muhammadu Buhari), par exemple en joignant leur nom ou photo à celle de Barack Obama, ou bien à dénoncer leurs défauts: liens présumés avec Boko Haram (collages de photos annonçant ces liens), corruption ou incompétence (images qui ridiculisent l'un ou l'autre candidat en les présentant en position de pauvres, en tant qu'enfants en train de jouer, leurs affiches électorales mangées par des chèvres).

même mode de fonctionnement dans les deux cas: quand un Niuminka dit que tous les Jarranka sont pauvres et un Jarranka dit que parmi tous les Niuminka, il n’y a pas de bonnes personnes, et quand, en réaction à une image représentant, par exemple, un homme qui cherche désespérément à remplir d’eau une corbeille trouée, un Niuminka dit “c’est un Jarranka” et un Jarranka met, en dessous, “c’est un Niuminka”? L’interaction dans le cadre des relations à plaisanterie relève de l’oral, elle se met en place au moment même de l’échange, quand les circonstances, ou les informations sur son interlocuteur, nécessitent le recours à ce registre. Sur cet aspect-là, les émissions radio gambiennes évoquées ci-dessus, s’inscrivent, en partie, à ces caractéristiques.

À titre de comparaison, j’ai également consulté les groupes Facebook sénégalais ayant pour objet les relations à plaisanterie. Il se trouve que dans ces groupes-là le sujet le plus fréquent est les relations à plaisanterie entre les ethnies, notamment les Serer et les Joola, ou encore les Serer et les Fulbe. La communication se passe de la même manière que dans les groupes gambiens: on publie des images humoristiques et on les commente avec “c’est un Peul”, “c’est un Joola”. Les publications et les discussions dans ces groupes se font majoritairement en wolof, moins en français, tandis que dans les groupes gambiens la communication se passe majoritairement en anglais et en mandinka. Dans les groupes gambiens, les thématiques régionales occupent une place principale dans le contenu publié. En effet, à part quelques publicités, vidéos de chefs religieux et vœux à l’occasion des fêtes, c’est le sujet principalement traité, en postant et commentant les images. Il est important de noter que cette thématique régionale apparaît dans d’autres groupes gambiens plus généralistes (par exemple, le groupe Gambia Mandinkolu).

Conclusion

Bien que les relations à plaisanterie aient fait objet de nombreuses études, il se trouve qu’il est toujours possible de découvrir de nouvelles informations à ce sujet. Les relations à plaisanterie en lien avec le territoire ne sont pas caractéristiques pour les populations de l’aire mandingue, comme le sont les alliances entre les clans ou le “cousinage” entre certains membres de famille. Néanmoins, la mémoire des royaumes ayant existé dans le passé sur le territoire de la Sénégambie, a permis le développement d’une relation à plaisanterie entre les régions, les provinces historiques de la Gambie qui ont été intégrées dans la division administrative du pays. Bien que les éléments “constituant” cette relation soient bien présents chez les Mandinka sénégalais (ils gardent également la mémoire de l’existence des provinces historiques, telles que Pakao et Yacine), ces derniers n’ont pas d’une telle relation, tandis qu’ils sont bien au courant de son existence en Gambie voisine, notamment grâce aux émissions de la radio gambienne.

La vivacité de cette relation se prouve à plusieurs niveaux. Ses origines sont expliquées par un récit qui inclue les éléments de base: personnages des

ancêtres, acte d'une entraide extrême, d'une abnégation.⁴ On a pu remarquer le vocabulaire employé dans le cadre des interactions entre les partenaires de relation à plaisanterie, qui porterait un caractère déviant dans une interaction "normale", ainsi que le répertoire relativement restreint des thématiques des plaisanteries utilisé dans ce cadre-là.

L'actualité effective de cette relation dans le contexte gambien se confirme non seulement par les témoignages des informateurs, mais aussi par le traitement de ce sujet dans les articles de presse, la mise en place des associations dont l'objectif est la promotion de cette relation, l'organisation des festivités afin de réactualiser et renforcer ce lien symbolique entre les localités.

À ce stade de mon intérêt vis-à-vis de ce sujet, une recherche sur la présence de ce type des relations à plaisanterie sur les réseaux sociaux a permis d'apporter quelques éléments et exemples supplémentaires, ainsi que d'entamer une réflexion sur la représentation des relations à plaisanterie dans le monde numérique. Un croisement de ces quelques premiers résultats avec les données de terrain permettra d'en apprendre davantage.

Bibliographie

- Darboe, Lamin B., "Kiang & Baddibu Sanuwuya Association Clocks 1 Year," *Daily Observer*, 3 septembre 2015 (<https://observergm.com/kiang-baddibu-sanuwuya-association-clocks-1-year/>).
- Davidheiser, Mark, "Joking for Peace. Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management," *Cahiers d'Études Africaines* 184 (2006): 835-859.
- Dike, Deborah N., "Countering Political Narratives through Nairaland Meme Pictures," *Cahiers d'Études Africaines* 230 (2018): 493-512.
- Dupré, Florence, "L'exercice des parentés et la transmission des savoirs relationnels: Recherche exploratoire sur les sites de réseaux sociaux des Inuit des îles Belcher (Nunavut)," *Anthropologie et Sociétés* 35-1/2 (2011): 87-110.
- Fofana, Famara, "In Continuation of the Jarra-Niumi Joking Relationship - How Significant Was a Particular Animal in Our Story?," *The Daily Observer*, 19 septembre 2016 (<https://observergm.com/in-continuation-of-the-jarra-niumi-joking-relationship-how-significant-was-a-particular-animal-in-our-story/>).
- Fofana, Famara, "Jarra-Niumi Joking Relationship – How the Selfless Sacrifices of Two Men Left a Lasting Legacy for Generations," *The Daily Observer*, 16 août 2016 (<https://observergm.com/jaara-niumi-joking-relationship-how-the-selfless-sacrifices-of-two-men-left-a-lasting-legacy-for-generations/>).
- Giesing, Cornelia, "Fari Sangul, Sankule Faring, migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers koring de la Sénégambie méridionale," in: Gérard Gaillard (dir.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* (Paris: L'Harmattan, 2000): 241-305.
- Quinn, Charlotte A., "Niumi: A Nineteenth-Century Mandingo Kingdom in Africa," *Journal of the International African Institute* 38-4 (1968): 443-455.
- Quinn, Charlotte A., *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditions, Islam and European Expansion* (London: Longman, 1972).
- Wright, Donald R., *The Early History of Niumi: Settlement and Foundation of a Mandinka State on the Gambia River* (Ohio University: Center for International Studies, 1977).

4 Rappelons-nous, à ce propos et à titre de comparaison, le récit des deux frères dont l'un avait sauvé l'autre de la mort de faim en lui donnant à manger un morceau de chair de sa cuisse, et qui sont devenu des ancêtres des clans liés par la relation à plaisanterie.

DE QUELQUES “ARTS DE FAIRE” DU COUSINAGE:
RESSOURCES DE CONNEXITÉ, RÉGULATION DE L'HONNEUR
ET CRITIQUE OBLIQUE

Étienne Smith

Repas à la “Dibiterie moderne”, le soir. Un des deux Peuls habitués de la dibiterie vient manger avec un nouvel ami. En sortant, A. Kane salue celui qui est nouveau:

- Kane: Le nom c'est quoi? Moi c'est A. Kane et toi?
- Ba: Ba!
- Kane (*en lui tapant sur l'épaule*): Ah! Malheureusement, tu portes ce nom. Je te plains! Ça vient gâcher la fête...
- Ba: Ah mais toi là, si je savais que c'était Kane, je n'aurais même pas pris la peine de te saluer! Mais tu aurais pu prendre du *niébbé* (*montrant le plat de son voisin à sa table*).
- Kane: Eh! mais le plat est très bien à sa place ici à cette table! (*rires et au revoir*).¹

Taxi-brousse de Bignona à Dakar. Vers le midi, arrivée à Fatick. Un douanier haalpulaar demande à la passagère devant moi. “Le sac là haut, c'est quoi? Du *ceere*?” “Oui.” “Tu es Serer? J'en étais sûr, ça ne m'étonne pas.”²

“Sauf pour quelques vieilles plaisanteries usées jusqu'à la corde, le fait d'être un Diallo, un Bari, un Ba, un So, n'a aucune espèce d'importance, aujourd'hui et depuis longtemps.” Voici ce qu'écrivait, en 1940, Gilbert Vieillard, administrateur et ethnologue français, spécialiste du Fouta Djallon en Guinée (1940: 117). En prenant le contrepied de cette observation, on voudrait ici souligner l'actualité et la diversité des “arts de faire” du cousinage à plaisanterie dans les sociétés sahéliennes. Des “vieilles plaisanteries usées jusqu'à la corde” certes, mais dont la vitalité et la récurrence mérite analyse.

Comme le montrent les deux exemples d'interaction données en exergue, les motifs stylisés les plus fréquents de ces interactions ludiques sont l'alimentation, les “noms d'honneur” devenus “patronymes” avec la généralisation de l'état-civil, et les identités de terroir devenues “ethnicité” à l'époque coloniale. Un élément récurrent des plaisanteries au Sénégal est le plat de *niebbé* (“haricots” en pulaar et wolof), réputé pour ses propriétés propices à la flatulence.

1 Carnet de terrain, 24 septembre 2004. Conversation en pulaar, traduite par A. Kane.

2 Carnet de terrain 30 novembre 2004. *Ceere*: couscous de mil.

Chacun accuse donc l'autre d'être un grand amateur de ce plat.³ Traditionnellement, le *niebbe* était le plat du pauvre. Dans les alliances à plaisanteries intercommunautaires, d'autres aliments font l'objet de railleries au Sénégal, comme le goût supposément immodéré des Serer pour le *ceere* (couscous à base de mil) ou des Peul pour le *soow* (lait caillé). L'autre motif classique des plaisanteries de type *kal* est le jeu étymologique ou phonétique sur le patronyme. Premier élément de la présentation de soi au Sénégal, il est l'objet de tous les dénigrements ludiques. Dès les présentations, les protagonistes insistent sur le nom de leur *kal*, montrant à quel point il est peu prestigieux, rare, bizarre ou inconnu, imprononçable, avec des homonymes infâmants ou comiques etc...⁴

S'il est des noms particulièrement prestigieux, les dotations en capital symbolique ne sont pas déterminées une fois pour toutes. Le fait d'avoir été porté par un grand personnage historique, ou même une personnalité récente, rehausse considérablement un patronyme. Toutes sortes de jeu ludiques et luttes de capital symbolique sont donc possibles autour des patronymes dont on peut contester l'authenticité, l'ancestralité, le prestige, ou commenter la "montée" ou le "déclin". La formule stéréotypée la plus courante, dès la présentation des noms, est "*sa sant baaxul*" ("ton nom est mauvais" en wolof).

À ces thèmes, il faudrait ajouter la pratique religieuse, la langue, les traits physiques, la couleur de peau,⁵ l'habillement, les métiers et occupation (paysan, éleveur, artisan...), la modernité, l'enrichissement/la pauvreté, le prestige des traditions historiques comparées etc...⁶ Ces motifs tout à fait universels de plaisanteries "ethniques" (Davies 1990), s'enracinent néanmoins dans des

3 Comme l'écrit Tamba Doumbia pour le Mali, où la consommation de haricots fait l'objet des mêmes plaisanteries entre *senankuwa*, "tout le monde en consomme mais personne ne veut que cela se sache" (Doumbia 2002).

4 Serigne Saliou Mbacké, le khalife général des mourides de 1989 à 2007, se moquait régulièrement du nom Ndiaye ("Njaay"), qui signifie en wolof "marchandise": "Il nous chahute: 'Ndiaye' ou le marchand? 'Ndiaye' on en trouve sur le marché!" (Entretien avec R. Ndiaye, Dakar, 4 novembre 2004). Plusieurs anecdotes circulent sur Serigne Saliou qui aurait tranché l'éternelle querelle de préséance entre Ndiaye et Diop.

5 Les plaisanteries mobilisent tout un répertoire coloriste, très présent dans la culture populaire au Sénégal et dont l'histoire est encore à faire, sur les critères de beauté et de degré de "civilisation" notamment, dans lesquelles on peut voir les traces des matrices hiérarchiques historiques - statutaire, islamique, esclavagiste puis coloniale - dans le prolongement des travaux récents sur la fabrique importée et locale de la notion de "race" en Afrique sahélienne (Glassman 2021).

6 Un type d'usages relève en effet de ce qu'on propose de qualifier de commentaire historique vernaculaire dans lequel l'histoire se "joue", participant à la transmission de savoirs "historiques" populaires. Les "débat" historiques dans le cadre des interactions d'alliances à plaisanteries permettent l'entretien et la discussion publique de mémoires opposées des rapports de force historiques. Les hiérarchies proclamées par les uns ne sont pas ratifiées par les autres, mais au contraire inversées. Par leur opposition, vision des vainqueurs et vision des vaincus nourrissent ainsi les joutes orales du quotidien, qui produisent un certain pluralisme des discours historiques. Ces jeux sur l'histoire ne se limitent pas aux événements de l'époque "pré-coloniale", mais portent aussi sur les recompositions hiérarchiques nées des périodes coloniale et post-coloniale (voir discussion dans Smith 2010: 288-294).

univers de sens historiquement et culturellement situés. Ils puisent dans le répertoire inépuisable du comique populaire, dans une gouaille toute rabelaisienne qui s’exprime de façon privilégiée en langues nationales. Dans le cadre de cet article, on s’appuie sur un travail de thèse mené entre 2004 et 2010 à partir de terrains sénégalais (Smith 2010), inscrivant ces pratiques dans une aire wolof, serere, haalpulaar, joola, mandingue et soninke principalement.⁷

Si ces pratiques suivent certaines formes de discours stéréotypées, il n’existe pas de structure formelle qui permettrait de décrire toutes les interactions.⁸ En décrivant les relations à plaisanteries comme des rituels réglés et immuables, les théories fonctionnalistes et culturalistes ont fini par éclipser les acteurs de ces pratiques, rendus invisibles derrière l’écran de la “règle”, de la “loi”, de la “culture” ou de la “coutume”.⁹ On propose ici d’étudier ces pratiques comme des “arts de faire” du quotidien, selon la proposition de Michel de Certeau, pour qui “l’usage doit donc être analysé pour lui-même” (1990: 55). Au lieu d’y voir simplement des “us et coutumes”, c’est-à-dire des “procédures stéréotypées reçues et reproduites par un groupe”; il s’agit plutôt de repérer “des ‘actions’ (au sens militaire du mot) qui ont leur formalité et leur inventivité propres” (de Certeau 1990: 52). L’agonistique euphémisée des relations à plaisanteries, au sein desquelles on échange des “coups” symboliques,¹⁰ peut en effet se lire comme un “art de la guerre quotidienne”, qu’une “analyse polémologique de la culture” serait à même de restituer (Certeau 1990: xlv, 63). En adoptant par ailleurs un cadre d’analyse interactionniste, il devient possible de restituer les tactiques d’interaction, leur ambivalence, leur flexibilité, leur réinvention constante par les acteurs sociaux.

Les arts de faire du cousinage peuvent servir toutes sortes de fins, du simple plaisir de vivre une interaction ludique à l’attente d’un service. Parmi l’éventail d’utilités pratiques, on s’intéresse ici à trois types d’usage en particulier: la

7 Pour éviter les répétitions, on utilise ici de façon interchangeable les termes cousinage, alliance et relation “à plaisanterie” en français, qui renvoient aux termes wolof (*kal*: alliances à plaisanteries entre patronymes; *gammu*: alliances à plaisanteries intercommunautaires), pulaar (*dendiraagu/dendiraagaal*: plaisanteries entre cousins croisés et par extension entre patronymes), serer (*maasir*: relation à plaisanterie, tous niveaux), joola (*agilor*: relation à plaisanterie entre cousins croisés), mandingue (*sanawuya*, dérivé de *senankuya*) et soninke (*kallengoraaxu*). Pour une analyse comparée des termes en Sénégal, voir Smith 2010: 71-86. Pour une étude récente en milieu joola et mandingue de Casamance, voir Volkova 2018.

8 Pour une tentative de formalisation d’un schéma des interactions *kal* en milieu wolof, voir Irvine 1989.

9 Sur les différents paradigmes successifs de théorisation des parentés à plaisanterie, voir notamment Smith et Canut 2006; Fouéré 2008; Smith 2010.

10 La notion de “coup” est reprise des discours émiqes sur la pratique qui filent régulièrement cette métaphore polémologique: “Moi, j’ai un Ngom en face de moi, *c’est à qui tire le premier!*” (M. Faye, Dakar, 21 décembre 2004); “Les Diakhanké justement, eux, dès que j’en rencontre, *ils me tapent, ils me tapent!* Moi je ne savais pas, je l’ai appris comme ça. Aussi quand y’en a qui venaient au magasin de mon père, *ils le tapaient, ils le tapaient*, et lui aussi il répondait, *il les tapait, il les tapait*, ça n’arrêtait pas!” (A. Dia, Paris, 8 novembre 2005); “Ndao je l’ai découvert par la pratique. Oui, un vieux quand je dis Diouf, *il m’attaque, taf, taf*, je ne suis pas préparé, j’ai pas le choix, il était Ndao” (B. Diouf, Dakar, 23 décembre 2004).

recherche de connexion relationnelle ou connexité,¹¹ la mise en jeu publique de l'honneur (et le risque de son envers, la honte) et enfin l'art de la critique oblique.

Les ressources sociales de la connexité

“Chaque fois qu'on arrivait dans une localité, dès que les gens savaient que j'étais Serer, j'avais vraiment un traitement particulier.”¹² Ainsi s'exprime un de nos interlocuteurs qui a fait une partie de son service militaire au Fouta Toro au nord du Sénégal et qui déclare en avoir gardé un bon souvenir en raison de la relation *gammu* entre Serer et Haalpulaar. Le sentiment d'une bonne intégration, de bénéficier d'une attention et d'une hospitalité toute particulière, d'être invité aux cérémonies familiales grâce au cousinage à plaisanterie ont été fréquemment évoqués dans nos entretiens. Les témoignages de ce genre abondent et participent de la vision positive, presque romancée, qui entoure les cousinages à plaisanterie. Ils sont souvent le fait d'interlocuteurs urbains qui narrent ainsi leurs séjours dans le Sénégal de l'intérieur. Ces témoignages prennent sens dans le contraste avec les témoignages sur l'arrivée dans une localité où l'on ne peut pas se prévaloir d'un tel lien par exemple, qui soulignent *a contrario* l'utilité des alliances à plaisanteries. Celles-ci sont parfois activées dans le cadre de véritables stratégies de la survie, comme en témoigne ce charretier serer vivant à HLM Grand Yoff, quartier populaire dakarois, interrogé dans le cadre d'une enquête sur la pauvreté à Dakar, et qui affirme utiliser parfois ces relations pour son intégration en ville:

“Ce quartier est constitué de ‘*ñu tane*’ ([wolof]: qui sont moyens, qui ne sont ni pauvres ni riches, entre les deux) qui se considèrent comme riches, ils sont renfermés de sorte qu'il est difficile d'en savoir plus sur eux.” “*Dek bi ku amul bokkoo*” ([wolof]: “Dans la ville on ne compte pas si on a pas [on est pauvre].”), tout tourne autour des moyens financiers, quand tu peux par exemple épouser une femme, on te demande tout de suite où tu travailles et d'où tu viens. Pour nous qui venons de l'intérieur du pays, l'espoir de réussir est nul à Dakar. Pour m'en sortir, des fois, je fais jouer sur les relations à travers le système du *kal* (cousinage à plaisanterie). En tant que Serer, j'ai des connaissances tukuloor ou joola dans les quartiers et des fois je profite de ce rapport de *kal* pour leur faire part de mes problèmes.”¹³

11 Pour une définition de la connexité (*connectedness*) comme une des modalités d'identification relationnelle préférable au terme d'identité, voir Brubaker et Cooper 2000: 20.

12 Entretien avec F. Sarr, Dakar, 27 décembre 2004.

13 Voir <http://www.finances.gouv.sn/pauv.html>, consulté le 12 janvier 2005.

Cette familiarité espérée est fortement contrastée avec les autres interactions sociales dont le charretier décrit la dureté, entre indifférence, arrogance, repli sur soi, violence sociale et symbolique.¹⁴

Les avantages pratiques attendus de la relation à plaisanterie sont également soulignés par des individus qui en ont profité sans l'avoir vraiment voulu au départ. Un de nos interlocuteurs, employé de la coopération allemande en Casamance, qui se définit comme Wolof, a cependant été pris pour un Serer au Fogni en raison de son patronyme Sarr. Ayant constaté le bénéfice de cet erreur d'exo-indentification pour son intégration, il a préféré "jouer le jeu" du cousinage Serer-Joola:

"J'étais plus facilement accepté, les gens me prenaient toujours pour un Serer. C'était une ressource toujours importante dans le milieu, ça m'a beaucoup facilité les choses dans ce milieu. Je jouais ce jeu, je disais que j'étais Serer."¹⁵

Ainsi un de nos interlocuteurs, de patronyme Sarr, se rappelle son arrivée à Saint-Louis pour les études. C'est à cette occasion qu'il a découvert de nouveaux *kal* alors qu'auparavant il ne connaissait que Tall et Thiam:

"Moi par exemple, dans le temps, quand je suis allé faire mes études à Saint-Louis, c'est là que j'ai appris que les Guèye sont les cousins à plaisanteries des Sarr. J'étais à l'internat, on allait souvent à Guet Ndar, pour se baigner par exemple, chaque fois qu'on se promenait, dès qu'on savait que j'étais un Sarr, bon y'avait beaucoup de familles Guèye là-bas, donc immédiatement les gens m'ont adopté, ça ça a aussi facilité mon insertion, dans les familles Sarr locales, parce qu'on leur disait toujours y'a un de vos parents qui est là."¹⁶

De même, cet enseignant Diop, qui s'est découvert de nouveaux *kal* (Guèye, Seck, Diaw, eux-mêmes *kal* entre eux) lors de son affectation au Jolof:

14 Dans la suite de l'entretien, le charretier revient sur ses conditions de vie difficiles que seule les relations *kal* viennent parfois adoucir: "La seule chose bénéfique que j'ai apprise à Dakar, c'est le "*nième xiif*" [supporter la faim], je supporte très bien la faim maintenant habitué que je suis à ne pas souvent manger. (...) Les gens du quartier se croient supérieurs à nous et ont des fois des propos injurieux à notre égard. Lorsque j'ai la malchance d'effleurer leur véhicule avec ma charrette, ils me disent des choses du genre "*fey 500 000 te tej lu la du dara ci man*" ("payer 500 000 FCFA et te mettre en prison est chose facile")." Cette stratégie s'inscrit dans une histoire longue de réseaux sociaux urbains dont le cousinage à plaisanterie est parfois le langage, comme l'intégration de migrants serer et haalpulaar par leur connexion symbolique avec la communauté lebu hôte dans de nombreux quartiers de Dakar attesté historiquement dans des enquêtes sociologiques sur la région de Dakar (Balandier et Mercier 1952; Diarra et Fougeyrollas 1969).

15 Entretien avec B. Sarr, Dakar, 10 mars 2006.

16 Entretien avec F. Sarr, Dakar, 27 décembre 2004.

“J’ai pu découvrir ça quand j’ai commencé à enseigner dans le Ferlo, dans le Jolof. Les Seck, les Gueye, les Diaw sont venus vers moi pour me dire que je suis leur esclave. Et je ne comprenais pas tellement, mais c’est à partir des années 1968 que j’ai pu découvrir que dans la panoplie il y avait aussi les Seck, Gueye et Diaw. Alors qu’avant je ne maîtrisais que la parenté Diop Ndiaye.”¹⁷

La mobilité fréquente dans certaines professions, comme les enseignants, agents d’encadrement agricole, personnel médico-social, administratif ou militaire etc..., contribue à multiplier les opportunités d’usages des alliances à plaisanteries pour un individu. Ceux-ci s’insèrent dans une palette plus large de ressources sociales de connexité qui permettent aux individus de s’intégrer dans divers milieux.¹⁸ Le personnel médical, par exemple, utilise fréquemment ces relations, en raison du caractère sensible des problèmes discutés dans l’interaction avec le patient et de l’impératif de confiance réciproque.¹⁹ Nombres d’autres milieux professionnels ont des occasions de pratique, qu’il s’agisse d’un message à faire passer ou d’un renseignement à obtenir. Des agents de recensement par exemple, qui ont besoin d’instaurer un climat de confiance avec les personnes interrogées dans certaines localités reculées où cette intrusion dans la sphère familiale n’est pas toujours bien vue.²⁰ Des postiers ou livreurs également qui sont en interactions avec de nombreuses familles.²¹ Le personnel d’ONG, dans ses missions de sensibilisation, commence souvent par ce procédé pour capter l’attention et mettre l’auditoire dans de bonnes dispositions. Un ancien bénévole d’un organisme de défense des Droits de l’Homme au Mali dans les années 2010, raconte les techniques rhétoriques de ses collègues maliens dans le cadre des réunions de sensibilisation, par exemple un orateur Diarra:

Il dira “j’espère qu’il n’y a pas de Traoré dans l’assemblée... Ah! il y a un Traoré, je vais parler doucement pour que vous compreniez alors,” “dommage, on avait prévu une collation, mais sans haricots”, ou “si vient une question compliquée ou bizarre, on demande à celui qui l’a posée le nom de famille, pour justifier de la bizarrerie de la question.”²²

17 Entretien avec M. Diop, Dakar, 17 décembre 2004.

18 Si l’alliance à plaisanterie offre un réseau parfois très étendu de relations, celles-ci sont en effet plus lâches comparées à d’autres relations nettement plus institutionnalisées et personnalisées comme la relation de d’hôte/patron (*jatigi*), les relations entre talibés d’un même marabout, entres promotionnaires, entre parents, membre d’une même classe d’âge ou d’un même groupe d’initiation dans un village, etc.

19 Smith 2010: 269-271.

20 Entretien avec I. Kane, Guediawaye, 12 septembre 2004, qui fut agent de recensement en 2002.

21 Entretien avec A. Kebe, Mbour, 17 mars 2005.

22 Communication personnelle de A.R., janvier 2009.

Signe de l'intérêt de cette ressource de connexité, il arrive qu'un individu se fasse passer pour un “cousin à plaisanteries” afin de bénéficier des avantages attendus de la relation. Le témoignage suivant à propos d'un commerçant wolof dans la région de Kolda, zone majoritairement peule, qui se disait Serer afin de faciliter son commerce en raison du lien de cousinage entre Serer et Peul, en dit également long sur l'intérêt escompté de la relation de cousinage:

“Dans la région de Kolda, dans un projet de développement, un gars était là pour le commerce. Il se faisait passer pour Serer pour faciliter ses affaires, pour avoir moins de problèmes, pour être intégré quoi. Jusqu'au jour où arrive un Serer, un Faye, qui quand on lui présente le commerçant commence à lui parler en Serer. L'autre est confondu. C'était un Wolof.”²³

Ces instrumentalisation frauduleuses, portant parfois à conséquence, sont jugées illégitimes et abusives une fois découvertes.²⁴

Sans prendre ces dimensions considérées comme abusives, ces relations s'exercent aussi évidemment dans le cadre de stratégies et négociations commerciales, recherche de services, d'entraide ou de faveurs, dans l'art des “arrangements”:

“Les gens profitent des fois de ces parentés à cousinage pour avoir quelque passe-droit, quelques petites faveurs. Mais toi là tu es Joola, je suis ton patron, hein, il faut me faire ceci, ou alors toi le Serer, tu es mon patron, il faut bien s'occuper de mon affaire. Entre les gens y'en a qui en profitent vraiment.”²⁵

“Pour pouvoir ouvrir des portes, tu utilises le cousinage! Parce que ça c'est des moyens, et tu n'as pas d'argent, mais c'est un Diop, il peut me rendre service...”²⁶

On retrouve dans l'enquête par questionnaire menée en 2005 dans le cadre de ma thèse plusieurs mentions d'usages stratégiques de ce type, afin de “régler un problème” avec une figure de l'autorité:

“*Axakay!* [Si!] J'ai déjà été arrêté au port mais je m'en suis sorti parce que le douanier s'appelait Dieng” (Niang, 35 ans, commerçant).²⁷

23 Carnet de terrain, 20 novembre 2024. Voir pour un cas malien, Douyon 2006: 892.

24 Ainsi dans un fait divers rapporté par un journal malien, la mésaventure arrivée à un marchand de bétail peul malien rentrant au Mali avec le produit de son commerce. Deux Sénégalais se sont fait passer l'un pour forgeron, l'autre pour Dogon, afin de sympathiser avec lui, gagner sa confiance comme alliés à plaisanteries, se faire offrir à manger et finalement profiter du sommeil provoqué du marchand de bétail pour lui dérober ses économies (une somme conséquente) et prendre la poudre d'escampette avant d'être finalement arrêtés par la gendarmerie malienne (O. Ba, “Diéma: les faux cousins à plaisanterie,” *L'Essor*, Bamako, 8 octobre 2007).

25 Entretien avec S. Sarr, Thiès, 15 décembre 2004.

26 Entretien avec O.A. Ndiaye, Dakar, 18 novembre 2004.

27 Dieng et Niang sont *kal*.

“Une fois sur la route de Saint-Louis, un policier du nom de Ndiaye avait arrêté la voiture sept places. Dès qu’un homme du nom de Diop a su que le policier en question est un Ndiaye, il est allé prendre les pièces du chauffeur en ces termes: “Moi Diop, il n’est pas normal qu’un Ndiaye me fasse rater mon rendez-vous à Dakar!” Ainsi les deux hommes se sont tapotés et le policier lui a rendu les papiers du véhicule” (Gaye, 25 ans, étudiant).

“Oui, j’ai réglé un visa avec ça” (Niang, 35 ans, commerçant)

... un supérieur hiérarchique:

“Oui, un problème entre moi et mon patron” (Diaw, 40 ans, menuisier).

... un partenaire commercial:

“Il y a dix ans de cela, pour régler un problème avec un commerçant, j’ai fait recours au *kal*” (Ndiaye, 45 ans, ménagère).

Dans le cadre de transactions corruptives, la relation à plaisanterie est aussi un registre de légitimation, justification ou “voilement” de la pratique (Blundo et Olivier de Sardan 2001: 109). Une étude à la fin des années 1980 sur les femmes d’affaires au Mali notait ainsi que les femmes commerçantes maliennes sur la ligne de train Dakar-Bamako faisaient du cousinage l’un des modes d’interaction privilégiés avec les douaniers afin d’éviter que leur marchandise non déclarée soit saisie, interaction qui s’accompagnait généralement de “cadeaux”:

“Au cours d’un voyage en train, quand une commerçante est confrontée à un douanier, elle cherche à s’enquérir du patronyme de celui qui entreprend de saisir sa marchandise, davantage dans le but d’arrondir ses fins de mois que dans celui d’appliquer le règlement. Si notre commerçante et son douanier sont parents à plaisanterie, celle-ci aura toutes les chances de garder sa marchandise en faisant référence aux rapports traditionnels qui prévalent entre *senanku* et qui les obligent à une entraide réciproque. Le douanier qui laissera “sa parente” importer ses produits, sera en contrepartie gratifié d’un cadeau constitué d’une partie de la marchandise. Mais si par malheur, celui-ci faillit à cette obligation d’entraide entre *senanku*, en saisissant la totalité de la marchandise prohibée, il sera discrédité et perçu comme asocial par tous et en particulier par son groupe de parenté qui en sera aussitôt informé” (Poitou, Lambert et Toulabor 1992: 284).

L’une de ces commerçantes à succès, Doussouba Diarra, surnommée “la reine du train”, aurait même, dit-on, activé avec succès, la relation *senankuya* entre Diarra et Traoré pour solliciter l’intervention du président du Mali, Moussa

Traoré, contre un douanier trop scrupuleux qui avait saisi sa marchandise illécite.²⁸

L'explication d'une faveur accordée par le cousinage, par celui-là même qui l'accorde ou par celui qui en bénéficie, offre un discours symbolique commode pour permettre à l'un ou à l'ensemble des protagonistes de ne pas perdre la face. Ne pas "perdre la face" est une attitude sociale universelle,²⁹ mais dont les modalités dépendent de contextes culturels spécifiques, à l'instar de la définition de l'honneur.

Saalit, honneur et honte

"En tant qu'objets sacrés, les hommes sont sujets aux affronts et aux profanations; et c'est pourquoi, en tant que joueurs rituels, il leur a fallu se provoquer en duel, et attendre de s'être ratés chacun une fois avant de se donner l'accolade" (Goffman, 1974: 31).

Un des usages les plus répandus des alliances à plaisanteries réside justement dans l'attribution de la honte, et joue donc un rôle dans la régulation sociale de l'honneur. Cet usage a été signalé sur d'autres terrains ethnographiques, dès l'aube conceptuelle de l'expression "relation à plaisanterie" en Amérique du Nord ou en Afrique australe.³⁰ Si la fierté est affaire individuelle, l'honneur est traditionnellement un honneur de groupe.³¹ Les "noms d'honneur" ou "noms-titres" (et leurs divisions en sous-branches), dont sont issus les patronymes actuels, forment les unités pertinentes des jeux autour de l'honneur et de sa faillite. Traditionnellement, les alliés à plaisanteries patronymiques sont dans des positions respectives de censeurs moraux et d'agents de contrôle de la réputation de leurs alliés par la menace de sanction ludique (et pécuniaire modique) et de médiatisation de la honte qu'ils se font peser mutuellement l'un sur l'autre. Un de nos interlocuteurs, résidant à Dakar, raconte ainsi la mésaventure arrivée aux Kane de son village de T. au Fouta Toro à l'été 2003:

"Tu sais c'était au village, à T. Y'avait deux co-épouses Kane qui se battaient pour de la bouille de mil. L'une avait préparé la bouillie de mil pour les enfants. Elle a

28 Lambert 1993: 57-58. Néanmoins la relation de *senankuya* avec le président ne constituait pas, loin s'en faut, la seule base de son pouvoir sur les fonctionnaires du train: sa réputation dans le maniement des pouvoirs occultes (basée sur la mort suspecte d'un contrôleur trop zélé qui aurait giflé Doussouba) et surtout le fait que son fils adoptif fût commissaire spécial de la police des chemins de fer étaient ses autres atouts maîtres (Lambert 1993: 57-58). Le langage du cousinage, à l'instar de celui de l'invisible, sert ainsi à imputer des causalités "enchantées" à des actions qui ont des mobiles bien plus triviaux.

29 Goffman 1974: 9-42.

30 Voir Smith 2010: 277.

31 Goffman opère une distinction entre la fierté ("lorsque quelqu'un montre [un] scrupule d'abord par devoir envers lui-même"), l'honneur ("quand c'est par devoir envers des instances sociales plus larges dont il reçoit l'appui") (Goffman 1974: 13).

servi les enfants, mais elle n'en a pas donné à l'enfant de la deuxième femme. La deuxième femme revient et constate que son enfant n'a pas été servi. La première dit que l'enfant était parti c'est pourquoi elle ne l'a pas servi. La dispute éclate et elles commencent à se battre.

Le lendemain, les Ba dans le village ont appris ça, mais je te jure que tous les Ba se sont mis à faire la fête. Ils ont organisé une fête pour eux, ils se sont mis à chanter et danser. Avec un tambour, ils venaient chez tous les Kane du village pour demander de l'argent. Pour la circonstance, ils ont même créé une chanson, ils la chantaient devant chaque maison Kane, ils racontaient l'histoire! Donc ils passaient chez tous les Kane, et on devait donner, tu es obligé de donner du riz ou bien un peu d'argent. Ça te donne la honte je te jure! Et tu es obligé! Ils ont fait une grande fête, ils sont passés chez tous les Kane.”³²

Dans le village voisin, son cousin Ba se souvient d'un épisode en sens inverse, au détriment des Ba:

“Au village à F., pareil il y avait un truc comme ça, et les gens sont venus chez moi pour réclamer l'argent, et t'es obligé de donner. Mais j'étais gêné, je te jure! Vraiment gêné! C'est comme si c'était toi qui avais fait ça, comme si c'était ta propre famille, tu dois payer. C'est bizarre, mais c'est ça, ta famille est concernée.”³³

Dans le cadre d'une société d'interconnaissance comme le village ou un groupement de villages, les porteurs du nom sont symboliquement concernés et “obligés” par leurs *dendiraabe* de manifester leur solidarité envers les leurs. Il ne s'agit pas d'argumenter ici que ces deux trentenaires haalpulaar dakarois se sentaient concernés par la réputation de l'identité collective des familles Ba et Kane de leurs villages respectifs, encore moins des patronymes Ba et Kane en général, extrêmement répandus. Pour un jeune urbain dakarois, le patronyme n'est pertinent que dans un nombre limité de rapports sociaux. Mais dans les alliances à plaisanteries il joue véritablement un rôle, puisqu'il en est la condition de possibilité. C'est en ce sens que ces pratiques de plaisanteries, même “usées jusqu'à la corde” et déconnectés de positions de pouvoir spécifique au sein de la parenté ou des configurations locales du pouvoir, participent activement à reproduire la saillance de labels patronymiques, et à façonner les appartenances symboliques des individus.

Il en va de même pour les labels communautaires - l'ethnicité - qui peuvent mettre en jeu une forme d'amende communautaire dans le cadre de l'alliance à plaisanterie:

32 Echange avec A. Kane et A. Ba, Dakar, 2 novembre 2004.

33 *Ibid.*

“En 1997, deux Toucouleur au marché HLM 5 se disputent à cause d’une histoire de banane que l’un a mangée alors qu’elle appartenait à l’autre, en son absence. Ils en viennent aux mains. Bon tu sais les porteurs de bagages au marché sont des Serer la plupart du temps. Donc des Serer étaient là et ils se sont mis à danser, à frapper des mains, à faire la fête en riant: ‘Vous allez nous payer ça!’ Au début, les deux Toucouleur ils ont refusé, parce qu’ils étaient énervés, mais les vieux [Toucouleur] qui étaient là ont dit: ‘Si! Vous allez payer!’ Et ils ont payé, les Serer ont fait la fête.”³⁴

De nos jours, ces usages sont principalement ludiques, mais ils attestent de pratiques historiques de surveillance de l’honneur par le truchement des plaisanteries en tant que dérision *publique*, de la fête et de la danse, et de l’amende collectée à ces occasions, autrement dit des formes de peines rétributives entre différents groupes identifiés par leurs noms d’honneur. Ces faillites de soi que guettent les alliés à plaisanteries ont un mot pour les désigner en pulaar, serer et wolof, qui est le même: le *saalit*.³⁵ Le *saalit* est lié à la commensalité et indexé à l’appétit excessif de l’individu. Il est ainsi décrit dans des travaux d’ethnologues des sociétés toucouleur/peul:

“Oublier ses chaussures, ou sa coiffure, après le repas, ou, simplement, les confondre avec celles d’autrui, conserver une denrée alimentaire dans un pan de son vêtement, ce sont autant de signes de gourmandise de leur auteur. (...) En général, tous les manquements individuels infériorisent (*saalitde*) dûment celui qui s’en rend responsable en présence de son cousin à plaisanteries, lequel gagne, par conséquent la supériorité (*ndimaagu*). (...) L’on pourra également, aller faire du tam-tam et danser (*fijjande*) chez les *denDiraaDo*, pour le contraindre moralement à racheter une faute” (Wane 1969: 218-219).

“Commettre un *saali* – *saalitde* – c’est se rendre coupable en face d’un cousin croisé d’une faute contre l’étiquette ou la pudeur: discuter de nourriture ou se comporter en glouton (si la nourriture se cale simplement dans le gosier), manger sans enlever ses sandales, laisser brûler son boubou, affirmer qu’un mensonge dit par plaisanterie par le partenaire – ce qui est autorisé entre cousins croisés – est faux, commettre un adultère” (Dupire 1970: 353).

Dans les années 1940, Mamadou Touré, élève-maître à l’École Normale William-Ponty, décrivait les mêmes occasions de *saalit*, dans son devoir de fin d’études sur les “Relations de civilité chez les Toucouleurs”:

“Oublier quelque chose au lieu où l’on a mangé est une grave faute. C’est le ‘salit’ qui excite le rire et donne aux cousins des tantes paternelles l’occasion de se dégui-

34 Discussion avec A. Ba, Dakar, 2 novembre 2004.

35 *Saalit* en pulaar; *saalit* en wolof; *tialit* en serer. Selon Oumar Ba le terme pulaar (verbe *saalide*) serait un emprunt du wolof (Ba 1973: 703).

ser et d'organiser des danses fantasques et comiques pour obliger le fautif à se racheter par une générosité ou une action d'éclat. On ne doit jamais manger avec ses chaussures, cela aussi est un *salit*. (...))

Les 'esclaves' fêtent le 'salit' de leurs cousins. Pendant cette cérémonie, ils se maquillent et s'habillent le plus grotesquement qu'ils peuvent; ils dansent et improvisent un orchestre avec de vieillesalebasses, de vieux estagnons et des débris d'ustensiles de toutes sortes. Celui qui a fait le 'salit' réparera sa faute par un don généreux ou une action d'éclat. D'autre part, les cousins peuvent se traiter de gourmand, de sot etc...." (Touré 1942: 12, 17).

Phénomène que relatait Henri Gaden une décennie plus tôt:

"De curieux usages sont encore observés. Ainsi, chez les Peuls, les Kah et les Bah sont dendirâbe. Si un Bah, invité à manger chez un Kah, y oublie un objet lui appartenant, il devra le racheter par un léger cadeau. Si une incongruité lui échappe, si, pour employer l'euphémisme habituel au Fouta, 'Alla fawimo dundo' "Dieu a posé sur lui la main", tous les Bah du village sont tenus d'offrir un tam-tam aux Kah, fête qui peut coûter assez cher" (Gaden 1931: 34-35).

Ces observations ont été faites en milieu haalpulaar du Fouta Toro. Mais les mêmes pratiques s'observaient entre alliés à plaisanteries *maasir* en milieu serer³⁶ et plus largement en Afrique de l'Ouest.³⁷ À l'heure actuelle, avec la wolofisation, le terme s'est largement répandu dans tous les milieux linguistique de Sénégal. Ainsi une interlocutrice joola utilisait-elle le terme pour décrire l'alliance à plaisanterie entre Sonko et Badji:

"On se rigole. Par exemple, tu es Sonko, tu manges du poisson et on t'amène de la viande, et tu termines pas le premier plat, si tu te dépêches sur le deuxième plat, un Badji, s'il te voit, ou alors on va en chercher un, alors il te dit de payer. On fait *saalit*. Il t'enlève tes habits!"³⁸

36 "Manger plus que de mesure, passe encore. Mais il faut prendre garde, chez autrui, de tellement se concentrer sur la nourriture au point d'oublier, par mégarde, au moment de prendre congé, un objet quelconque; car s'il y a là un parent à plaisanterie (...) vous êtes l'objet de toutes les moqueries, de tous les bons mots qui vous sont jetés à la figure. Jadis l'anecdote faisait le tour de la contrée et l'on était marqué pour longtemps, sinon pour toujours. (...) En cas de *tialit*, le fautif ne s'en tirait pas à si bon compte avec les seules moqueries et quolibets. Il fallait compenser en quelque sorte le surplus de nourriture consommée: les parents à plaisanterie venaient vous dépouiller de vos biens tout en plaisantant. L'objet oublié n'était rendu que moyennant cette compensation. Un haut dignitaire ayant commis le *tialit* fut obligé de donner un cheval pour récupérer son couvre-chef" (M.M. Diouf 1996: 154-155).

37 Sur le *saalit* en milieu soninke, voir Girier 1996: 221. L'équivalent du *saalit* a été étudié chez les LoWiili (Goody 1956: chapitre IV) et les Tallensi (Fortes 1945: 95) du nord du Ghana.

38 Conversation avec A. Badji, carnet de terrain, 5 novembre 2004.

Les jeux autour du *saalit* sont monnaie courante et participent de la convivialité de ces moments de commensalité. Un directeur de radio, Serer, évoque par exemple ses bons souvenirs d'une session de formation, grâce, selon lui, au *saalit* de son collègue haalpulaar A. Ba qui suscita une bonne ambiance dès le début:

"J'ai été adopté, simplement parce que au petit déjeuner, A. Ba a oublié sa petite toque. Quand j'ai pris la toque, I. Sané, l'ancien directeur de la radio, qui est joola, dit qu'il aura sa part, donc j'ai été obligé de dire aux gens on va couper en plusieurs morceaux. Mais les autres qui supplient, et les paysans de la communauté rurale qui viennent... Maintenant sachant que les carottes sont cuites, A. Ba a transformé l'histoire en disant que non c'est moi en passant qui a tapé sur le truc pour faire croire qu'il l'avait oublié."³⁹

Dans la scène suivante, un interlocuteur serer accueille chez lui à dîner une délégation de quatre membres de l'aile politique du MFDC qui sont joola.⁴⁰ La fin du repas est le prétexte à une forme de *saalit* évité de justesse:

Les quatre viennent dîner chez B. Il y a là L., V.D., L. et E.D. Pendant le repas ils échangent quelques blagues avec leur hôte B.. B. les accueille: "Mes esclaves sont venus!" Au milieu du repas, le téléphone sonne. B. annonce: "Je fais une affaire joola et je reviens" (au téléphone on lui annonce que le ministre est arrivé et s'impatiente). À la fin du repas, manège gestuel de V.D. pour ne pas oublier son téléphone portable sur le canapé. B. dit que justement il s'apprêtait à changer de portable, que donc ça tombe bien, il va le saisir. V.D. a cependant pris soin de ramasser son téléphone à temps.⁴¹

On le voit, le *saalit* ne se limite pas à la commensalité, mais désigne plus largement tout défaut d'honneur et de contrôle de soi.⁴² Dans les usages contemporains et l'anonymat urbain, il n'est plus l'arme sociale de distribution de la honte qu'il a pu être dans des contextes villageois. Sous forme légère cet enjeu de la surveillance par des *kal* et *gàmmu* semble néanmoins se pratiquer encore. Dans l'enquête par questionnaire, un témoignage signale le prix à payer pour sauver la face:

39 Entretien avec B. Diouf, Dakar, 23 décembre 2004.

40 *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance*, mouvement indépendantiste.

41 Carnet de terrain, 31 mars 2005.

42 En pulaar, *saalide* signifie aussi "manifester de la peur après s'être vanté d'être courageux; se décourager après avoir promis de mener quelque chose à bien" (Ba 1973: 703). En wolof: "Se troubler; perdre ses esprits; perdre la tête; perdre la maîtrise de soi sous le coup de l'émotion de sorte qu'on se retrouve un peu confus" (J.L. Diouf 2003: 296).

“Je me souviens d’un jour où mon père a utilisé le cousinage pour régler une situation qui avait opposé un Serer et un Joola sur un problème de repas. Mon père est intervenu en donnant au Joola 10.000 F [15 euros], pour que le Joola ne puisse pas révéler la chose aux gens et à l’entourage” (Samb, 15 ans, lycéenne).

L’ubiquité potentielle des alliés à plaisanteries rend la face sociale largement vulnérable et fait de l’alliance à plaisanterie l’un des modes répandu de régulation de la réputation.⁴³ La pratique peut se lire en effet comme une technique ludique de rappel à l’ordre, de sanction symbolique par l’arme universelle qu’est le ridicule. Historiquement la pratique du *saalit* doit s’analyser en référence à un contexte d’interaction fortement hiérarchique: l’inférieur (personne de caste, esclave, cousin croisé matrilatéral, “parent résiduel”, allié à plaisanterie interclanique) guettait la chute ou la faute d’honneur du supérieur.⁴⁴ Des interprétations du *saalit* comme compensation de cette stratification hiérarchique ou d’équilibre entre les clans ont d’ailleurs été faites dans la lignée des théories sur les alliances à plaisanteries comme “pouvoir des faibles”.⁴⁵ On pourrait y voir en effet une forme d’attaque du faible au fort, pouvant être qualifiée de “polémologie du faible” (de Certeau 1990: 62-63) et renvoyant à la littérature sur les “armes des faibles” au sein d’une “économie morale” foncièrement asymétrique mais autorisant quelques “réciprocités” (Scott 1985). Dans les usages contemporains, les jeux de *saalit* entre cousins à plaisanteries sont égalitaires et réellement réciproques, illustrant plus simplement les pouvoirs symboliques des individus les uns sur les autres, comme le pouvoir de se

43 Comme le note Goffman, la face n’est jamais acquise, mais simple “prêt” de la société: “Alors même que la face sociale d’une personne est souvent son bien le plus précieux et son refuge le plus plaisant, ce n’est qu’un prêt que lui consent la société: si elle ne s’en montre pas digne, elle lui sera retirée. Par les attributs qui lui sont accordés et la face qu’ils lui font porter, tout homme devient son propre geôlier” (Goffman 1974: 13).

44 L’analyse que proposait Yaya Wane du *saalit* en milieu haalpulaar du Fouta Toro peut s’appliquer plus largement: “Dans la morale sociale d’antan, toute faiblesse humaine était pour ainsi dire synonyme d’irresponsabilité, et faisait de son homme la proie désignée au rapt et à la servitude. Aujourd’hui, en revanche, si le *jyaado* [captif] prend son *dimo* [maître] en flagrant délit d’infériorité, il suffira simplement au second de se ‘racheter’ en perdant la pièce à conviction (vêtement, coiffure, ou chaussures), qui change de propriétaire. (...) Pour prendre une vue d’ensemble du *dendiraagal*, l’on dira qu’il consiste pour le *dimo* à donner constamment la preuve de sa supériorité, sur son *jyaado* conventionnel, lequel est à l’affût des faiblesses éventuelles de son opposé pour en tirer profit” (Wane 1969: 218-219). On retrouve une analyse proche chez Marguerite Dupire: “Les privautés du clan inférieur sont celles de l’esclave dans la société et de l’enfant de sœur vrai par rapport à l’enfant de frère. Celles-ci sont symbolisées par le droit à la tête de tout animal égorgé et au fond des calebasses de nourriture offertes aux cérémonies. Si les gens du clan supérieur négligent cette règle d’étiquette, ceux du clan inférieur qui s’en apercevront, proclameront un *saali* c’est-à-dire une faute contre un cousin croisé. Ce *saali*, généralement public, provoque chez le coupable un sentiment susceptible, dit-on, de le faire “mourir de honte” (Dupire 1970: 353).

45 “La notion de *saali* (...) tient une place importante dans la société Latyé [Peul du Jolof]. L’affiliation clanique y est en effet l’indice du statut politique et le respect des faibles de clan inférieur, alliés des forts, est une des conditions nécessaires de l’équilibre social” (Dupire 1970: 354).

“défaire” dans les jeux de réputation, le pouvoir de prendre des objets appartenant à l’autre, mais aussi pouvoir de “se prendre” sous forme de jeu, grâce aux métaphores omniprésentes de l’esclavage.⁴⁶

L’art de la critique: plaisanteries et discours obliques

“Comme nous le montrent toutes les analyses des relations à plaisanterie, lorsqu’on sait que certains propos sérieux pourront susciter une opposition - surtout lorsqu’il s’agit de gérer un chevauchement - un ton badin peut se révéler très utile” (Goffman 1991: 58, note 15).

Si la régulation de l’honneur des affiliations claniques ne joue plus dans le contexte contemporain le rôle qu’elle a pu avoir historiquement, il est d’autres usages de l’alliance à plaisanterie, dans le prolongement de cette surveillance “morale”, qui ne semblent pas avoir perdu de leur utilité pratique: les usages critiques. Bien que Lowie ait signalé, pour les terrains nord-américains que la relation se caractérisait avant tout par “une critique permise et illimitée” (Lowie 1917: 42) cet aspect a été négligé dans les recherches classiques ultérieures sur les parentés à plaisanteries, éclipsé sans aucun doute par la dimension de “plaisanterie” mise en avant par Mauss et surtout Radcliffe-Brown, ou la dimension “cathartique” chère à Griaule⁴⁷. Dans les années 1950 cependant, Clyde Mitchell, s’inspirant des travaux d’Elizabeth Colson sur les relations à plaisanteries en pays tonga (Colson 1962 [1953]), s’était rendu compte, après son retour du terrain, des possibilités de critiques qu’offrait la garantie des relations à plaisanterie, bien qu’il limitât cette dimension à la sphère politique villageoise.⁴⁸

Concernant l’Afrique de l’Ouest, plusieurs études avaient noté cette dimension essentielle de la critique dans l’alliance et la parenté à plaisanterie.⁴⁹ Dans les travaux plus récents, cette utilité critique des relations à plaisanteries est apparue à nouveau comme centrale.⁵⁰ Dans les usages que j’ai pu observer assez fréquemment et dont on relate quelques exemples dans les extraits de carnet de terrain ci-dessous, les relations de cousinage servent effectivement l’énonciation de critiques individuelles par le détour de l’assignation à un collectif qui permet en quelque sorte d’atténuer par avance la culpabilité de la

46 Sur les alliances à plaisanteries comme legs et métaphorisation de l’esclavage historique interne à l’Afrique voir notamment Bazémo 2007; Smith 2010: 195-203.

47 Voir Fouéré 2008 et Smith 2010.

48 “Although I did not realize it at the time, this is obviously an important element in the joking relationship perpetuated between a Yao chief and some of his village headmen. In this privileged position they are able to criticize the chief’s behaviour as no other person may” (Mitchell 1956: 38).

49 Par exemple Hammond 1964 et Camara 1992 [1976].

50 Voir, entre autres, Diawara 2003: 315; Canut 2006; Douyon 2006; Fouéré 2008.

personne que l'on critique et la vigueur de sa propre critique, tout en faisant bien passer le message:

Lundi 26 juillet 2004

A. Kane et moi à la Direction de l'Aménagement Urbain à Dakar. A. Kane doit rencontrer un fonctionnaire haut placé pour une interview dans le cadre de son mémoire. L'interlocuteur, Serer, est en retard, arrivant à midi pour un rendez-vous programmé à 10h30. Celui-ci à peine arrivé, A. Kane l'apostrophe: "Toi tu ne peux être que Serer pour donner des rendez-vous à 10h30 et n'arriver qu'à midi." Le fonctionnaire, qui arrivait assez sûr de lui, se confond en excuses et prétexte un décès inopiné dans sa famille...

16 septembre 2004

A. Kane parle avec D. Gakou, étudiante, dans la cour. Il veut des renseignements sur sa copine B. dont il ne connaît pas le nom. D. Gakou ne connaît pas son nom de famille. A. Kane: "Tu ne peux être que Sarakollé pour avoir une copine et ne pas connaître son nom!"⁵¹

3 avril 2005

Foundiougne. Le soir aux arènes de lutte, beaucoup de monde pour le spectacle. L'animateur parle en Serer. A. Diédhiou [Joola] le tance à haute voix: "Eh Jean-Marie, on y comprend rien à ton charabia." Le Jean-Marie en question rectifie et traduit son discours en wolof.

14 avril 2005

Dakar, Médina. Boulangerie en face de chez N.F.N., lui-même Serer, fait une remarque à son assistante à l'intérieur du kiosque en l'incitant à s'activer. "Hé mais dépêche-toi, est-ce que les Serer ne sont pas les esclaves des Toucouleur?" La fille sourit un peu, se lève et apporte le sandwich à un vieux Toucouleur.

29 juillet 2005

Village de D. en Casamance. A. Diallo, Peul de D., est ici pour les vacances pour s'occuper des troupeaux. Il arrive à la concession de O. Diédhiou où nous sommes, avec A. Diédhiou et O. Diédhiou [femmes], D. Diallo et son frère M. A. Diallo [hommes]. A. Diallo tout juste arrivé dit à O. Diédhiou "Vous les Diédhioucounda, vous nous montrez pas vos poissons, c'est parce que vous avez des gros ventres [sous-entendu: vous avez trop mangé], vous pensez que si vous nous les montrez on va vous les prendre hé!" Effectivement O. Diédhiou n'a pas montré son panier de poissons à A. Diallo lors de son arrivée, alors qu'elle l'a montré aux autres. O. Diédhiou sourit, mais c'est A. Diédhiou qui répond: "Eh, c'est vous les Diallo, vous

51 Sarakollé est l'hétéronyme d'origine wolof pour désigner les Soninke.

avez besoin de nous, c'est nous on est votre maman, c'est pour ça qu'on a des gros ventres, c'est parce que vous êtes sortis de nous!". A. Diallo rit puis s'assied.⁵²

19 août 2005

Le soir. Médina. A. Badji me raconte que depuis un an qu'elle est là, tous les matins elle salue les menuisiers qui habitent à côté et qu'elle connaît. Il s'agit de deux Joola, I. et B. Diémé. Aujourd'hui, lorsqu'elle passe devant l'atelier, le troisième, Diouf, Serer, l'interpelle: "Toi là A., viens! Est-ce que tu ne sais pas que Serer et Joola c'est la même chose?"⁵³ Pourquoi à chaque fois que tu passes tu demandes seulement I. il est où? B. il est où? Ça fait un an que tu passes ici tous les jours et tu me salues pas, tu salues que I. et B.." A. Badji s'excuse. Puis elle me dit '*dama ruus*'! *Dama ruus*, parce que vraiment, c'est vrai que c'est pas sympa."⁵⁴

Dans tous ces exemples, l'individu émet une critique à l'égard de son interlocuteur, tout en prenant soin de l'enrober dans le registre du cousinage. L'utilité critique de la relation fait des alliés à plaisanteries des médiateurs tout indiqués pour jouer le rôle de porte-parole. Position de porte-parole que l'individu en question n'est nullement obligé d'accepter, comme dans la situation suivante:

"La semaine dernière R.N. est rentré de Casamance par Banjul en voiture sept places. Le chauffeur était Joola. La voiture prenait l'eau de partout, bringuebalante au possible. Il dit que ses compagnons de voyage attendaient pour se plaindre que lui, le Serer, en tant que cousin à plaisanterie du chauffeur se serve de cette relation pour faire des remarques et des critiques au chauffeur. Mais R. N. a refusé."⁵⁵

À cet égard, un directeur de radio rurale en Casamance, Joola du Fogni, insiste sur l'intérêt du choix des personnes pour les tournées de sensibilisation dans les îles Karone:

"C'est comme les gens du Buluf et les îles Karone. C'est pourquoi quand les hommes politiques vont dans les îles Karone pour leur dire d'abandonner la culture du chanvre indien, c'est des gens de Tendouck, de Dianki ou de Kabiline qu'on emmène dans ça. Eux ils peuvent leur dire hé arrêtez ce que vous faites, c'est pas sérieux, vous êtes cons, on leur dit les méfaits du truc. Et eux ils sont là, ils acceptent qu'on leur dise, alors que moi, par exemple, qui ne suis pas leur parent à plaisante-

52 Conversation en joola, traduite par A. Badji.

53 En wolof, le menuisier a dit "Serer yi ak Joola yi benn lañu", qui se traduit littéralement par Serer et Joola "ne sont qu'un", qui est souvent rendu en français par "c'est la même chose" ou "sont les mêmes".

54 "*Dama ruus*" en wolof signifie "j'ai honte".

55 Carnet de terrain, 19 août 2005.

rie, je n'ose pas leur dire certaines choses. Ils peuvent les accepter si c'est un parent à plaisanterie qui leur dit, et là ça passe très bien."⁵⁶

Ce même interlocuteur affirme qu'il se fait accompagner d'un collègue serer quand il se rend sur le terrain:

"Je pars tantôt avec un Serer, je prends un technicien de la santé ou de l'éducation serer avec moi et on descend. Et il est accepté, même s'il est nordiste, mais il est accepté par les populations parce qu'il est serer, donc le Joola ne peut rien contre lui. Et lui par des farces, il peut dire la vérité aux gens, sans être embêté ou être inquiet."⁵⁷

Dans l'enquête par questionnaire menée en 2005, l'usage critique est manifeste dans deux épisodes racontés par la personne à l'origine de la critique. Dans le premier cas, une employée joola critique sa collègue serer:

"Il y avait une Serer qui dormait dans la rue. On travaillait ensemble. J'ai dit à la Serer la vérité, tu peux pas dormir dans la rue, chaque jour je la sabote, je lui dit: '*Serer yi, dangeen naay*'.⁵⁸ On a le même salaire, on travaille ensemble, toi tu dors dans la rue au lieu de louer une chambre, un jour tu vas mourir sans en profiter, les Joola vont prendre ton argent.' Pendant six mois, la Serer est restée comme ça. Un jour à la descente du travail, la Serer m'a dit: '*N., accompagne moi à Fas*.' Arrivées là-bas, elle m'a dit: '*N., xolal négg sa buur bi*!' ('N., regarde la chambre de ton roi [de ton maître]!') On a rigolé!" (Sadio, 45 ans, employée).

Dans le second cas, une habitante joola d'un quartier populaire de Dakar, critique un gardien serer qui ne partageait pas suffisamment son pain à son goût:

"Il y a longtemps, y'avait un grand I. Sène, gardien de la rue 9, il m'énervait trop, il achetait du pain et m'en donnait pas. J'ai dit ça en *kal*, j'ai profité de régler ça par le *kal*, pour lui dire, j'ai dit: 'Toi tu vas à la boulangerie, c'est toi qui achètes tout le pain, pour nous y'a plus rien.' Le lendemain, il m'a acheté du pain. Il a compris que je voulais du pain. Depuis, il m'achetait du pain à la boulangerie" (Badji, 20 ans, serveuse).

À l'image de la formule en wolof à laquelle faisait référence une répondante: "*Dàq ginaar, waxaale sa soxla*" ("Profiter du fait qu'on chasse la poule pour dire ce qu'on a sur le cœur"), l'alliance à plaisanterie est bien une forme de

56 Entretien avec M.K. Sonko, Bignona, 27 novembre 2004.

57 *Ibid.*

58 "[Vous] les Serer, vous êtes pingres."

discours oblique pouvant fonctionner sur le mode du sous-entendu mais qui permet aussi de dire les choses “en face” ou crûment:

“*Aguelor*, c’est quelqu’un avec qui tu peux vraiment tout te dire. Si tu maltraites ta femme, si tu bois, il peut t’interpeller en plein public et te dire ce que tu fais c’est pas bon, il faut laisser. Mais t’es obligé de laisser! Parce qu’il te le dit cru!! Il n’a pas à chercher midi à quatorze heure!”⁵⁹

L’intérêt de l’alliance à plaisanterie comme possibilité de critique est souvent tel que cet artifice est étendu à toutes sortes de situation ou l’individu souhaite en critiquer un autre. Ce ne sont pas seulement les cousins à plaisanteries que l’on peut critiquer: avant de connaître la véritable identité d’une personne il est possible, sous le couvert du cousinage à plaisanterie, *comme si* l’on était entre cousins à plaisanteries, de lui faire des remarques ou commenter son comportement. Un Fall dira par exemple “Ah tiens voilà un Diagne!”, ou “Quel est le Diagne qui a fait ça?” pour dénoncer le comportement d’un inconnu. La stratégie de la médisance par exemple, peut recourir de façon subtile à l’alliance à plaisanterie. Les médisants:

(...) donnent à leur victime le prénom d’un cousin croisé matrilatéral ou d’un autre parent à plaisanterie, par exemple, Lanba. A la vue de l’intéressé, on lâche juste la phrase: “Regardez Lanba!”. Comme chacun sait la nature des rapports de plaisanterie qui existent entre celui qui parle et le prénom de la personne évoquées, tous comprennent le message. Les rires fusent de partout, les moqueries aussi. On parlera longtemps de ce Lanba fictif si la personne visée n’est pas suffisamment vive d’esprit pour réagir” (Diawara 2003: 312).

Comme on le constate, la possibilité de critique par les alliances à plaisanterie est valorisée par certains en tant que discours de vérité ou “franchise” qui permet de passer outre les barrières sociales du respect des convenances, du *mas-laa* ou du minimum d’hypocrisie sociale nécessaire à la vie en commun.⁶⁰ Cela repose la question évoquée précédemment du *saalit* comme potentielle “arme des faibles”. Mais il est possible d’argumenter en sens inverse que la relation à plaisanterie comme discours critique participe en fait de cette politesse sociale dont elle ne subvertit pas réellement les codes. Elle les suspend temporairement, ou les inverse, le temps d’une interaction. C’est tout le débat entre sub-

59 Entretien avec A. Diatta, Ziguinchor, 24 novembre 2004.

60 Le terme *maslaa*, d’origine arabe, désigne en wolof la “disposition à s’entendre avec les autres; sociabilité; civilité”. En tant que verbe il signifie “1. Agir de façon à favoriser une bonne entente; être conciliant; 2. Faire mine d’entretenir de bonnes relations” (J.L. Diouf 2003: 213). Il a des connotations positives (on dit ainsi d’une personne stricte *nit ku xamul maslaa*, “une personne qui ne connaît pas le *maslaa*”) et négatives (hypocrisie, entente feinte: *dañuy maslaa rekk*, “ils ne font que *maslaa*”).

version et reproduction des hiérarchies. Quand certains auteurs montrent comment la pratique permet de critiquer les hiérarchies établies ou le pouvoir, l'hypocrisie ou le conformisme social, d'autres analyses soulignent que le fait que cette critique ne puisse qu'être oblique, prendre la forme d'un discours indirect ou emprunter le format d'une médiation - ici ludique - trahit au contraire le fait que les remises en cause des hiérarchies ne sont pas autrement possibles hors de ces enclaves de liberté de parole (sur ces débats, voir Smith 2010: 117-134). Alors, possible d'un esprit de *communitas*, ou au contraire résilience de la structure hiérarchique,⁶¹ quoi qu'il en soit, l'analyse de cette critique et des truchements nécessaire pour son exercice oriente l'analyse vers d'autres formes de médiation dans la communication et les interactions sociales, si caractéristiques des sociétés sahéliennes et bien étudiées par la littérature anthropologique.⁶²

Conclusion

L'étude des arts de faire du cousinage révèle des usages ludiques et stratégiques divers qu'on s'interdit de comprendre si l'on recourt au cadre d'analyse classique des relations à plaisanteries qui appauvrit l'univers des pratiques par des théorèmes savants sur le "sens" ou la "fonction" ultime de la pratique. La forme stéréotypée des pratiques est moins intéressante à étudier en tant que "règles" (supposées immuables) ou "lois" (supposées efficaces) qu'en tant qu' "arts de faire", c'est-à-dire des *tactiques* et *langage* d'interaction dont disposent les individus qui sont à la manœuvre. Pour Certeau, les "arts de faire" sont des tactiques populaires qui braconnent dans les stratégies des dominants.⁶³ Pour nous ici, ces "arts de faire" ne sont pas spécifiquement des tactiques des dominés, mais plus simplement des usages tactiques disponibles à diverses fins. Trois d'entre elles ont retenu notre attention ici: la recherche de connexité, la surveillance de l'honneur (ou l'affût de la honte), et la médiation permettant la critique.

Si les pratiques de plaisanteries dans le cadre des relations *kal* ou *gàmmu* s'originent dans des référents particuliers, inévitablement locaux, comme le nom de famille ou la communauté d'appartenance, elles ne sont pas figées ou cantonnées au registre des plaisanteries "traditionnelles" immuables.⁶⁴ Les contenus des plaisanteries témoignent de la créativité à partir des matériaux endogènes produits de l'historicité locale comme les métaphores de l'esclavage, de la figure du *buur* (roi), les pratiques alimentaires traditionnelles ou le

61 Voir Turner 1969 pour le schéma classique *communitas* vs structure.

62 On pense ici aux rôles de médiation des griots, forgerons ou personnes "de caste" en général, "princes déchus" ou "roi femmes", captifs de case etc... souvent décrits dans la littérature comme des "parents à plaisanteries universels". Voir Smith 2010: 362-366.

63 De Certeau 1990: xlv.

64 Il semble que le constat de Judith Irvine à propos des échanges *kal* dans un village wolof dans les années 1970 - "in the *kall* only stylized insults on conventional topics are permissible" (Irvine 1989: 182) - doive donc être largement relativisé.

saalit par exemple, mais aussi de l'inventivité des acteurs et leurs branches sur des thématiques humoristiques universelles qui renouvellent les pratiques. Cet art des plaisanteries s'émancipe donc de certaines formes stylisées pour emprunter au registre mondialisé de l'humour. La plasticité de cet art du cousinage et de ses transformations contemporaines invite à penser le renouvellement des usages, notamment dans les médias, incitant à la comparaison avec les formes universelles de "l'humour ethnique" (Davies 1990).⁶⁵

Bibliographie

- Balandier, Georges et Paul Mercier, *Particularisme et Evolution, les pêcheurs lébou du Sénégal* (Saint-Louis: IFAN, 1952).
- Brubaker, Rogers et Fred Cooper, "Beyond Identity," *Theory & Society* 29 (2000): 1-47.
- Camara, Sory, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké* (Paris: Karthala-ACCT, 1992 [1976]).
- Canut, Cécile, "Pouvoirs, places et filiation. Les *Senankuya* au Mali," *Cahiers de Praxématique* 38 (2002): 175-197.
- Certeau, Michel (de), *L'invention du quotidien. 1. arts de faire* (Paris: Folio Gallimard, 1990).
- Colson, Elizabeth, "Clans and the Joking Relationships among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia," in: Elizabeth Colson (dir.), *The Plateau Tonga*, (Manchester: Manchester University Press, 1962 [1953]): 66-83.
- Davies, Christie, *Ethnic Humor around the World. A Comparative Analysis* (Bloomington IN: Indiana University Press, 1990).
- Diarra, Fatoumata Agnès et Pierre Fougeyrollas, *Relations interraciales et interethniques au Sénégal* (Dakar: IFAN, 1969).
- Diawara, Mamadou, *L'empire du verbe et l'éloquence du silence. Vers une anthropologie du discours dans les groupes dits dominés au Sahel* (Köln: Rüdiger Koppe Verlag, 2003).
- Diouf, Jean-Léopold, *Dictionnaire Wolof-Français et Français-Wolof* (Paris: Karthala, 2003).
- Diouf, Marcel Mahawa, *Lances mâles. Léopold Sédar Senghor et les traditions Sérères* (Niamey: CELHTO, 1996).
- Douglas, Mary, "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception," *Man* 3 (1968): 361-376.
- Doumbia, Tamba, "Les relations à plaisanteries dans les sociétés mandingues," *Recherches Africaines, Annales de la faculté des lettres, langues, arts et sciences humaines, Bamako* janvier-juin (2002): 28-42.
- Douyon, Denis, "Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali," *Cahiers d'Études Africaines* 184 (2006): 883-906.
- Dupire, Marguerite, *Organisation sociale des Peul* (Paris: Plon, 1970).
- Fouéré, Marie-Aude, *Les relations à plaisanteries en Afrique* (Paris: L'Harmattan, 2008).
- Fortes, Meyer, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1945).
- Gaden, Henri, *Proverbes et maximes Peuls et Toucouleurs, traduits, expliqués et annotés* (Paris: Institut d'Ethnologie, 1931).
- Girier, Christian, *Parlons soninké* (Paris: L'Harmattan, 1996).
- Goffman, Erving, *Les rites d'interaction* (Paris: Minuit, 1974).
- Goffman, Erving, *Les cadres de l'expérience* (Paris: Minuit, 1991).
- Goody, Jack, *The Social Organisation of the LoWili* (London: H.M.S.O., 1956).

65 Les motifs globaux d'histoires drôles qui circulent notamment par le biais d'Internet se retrouvent ainsi dans les échanges entre *gammu*. Ainsi une "Lettre d'une maman toucouleur à son fils" dans un journal sénégalais, qui se présentait comme une raillerie typique (sous-entendu de la part des Serer) envers les Toucouleur était en fait la reprise d'une blague sur les blondes qui circule en Europe (*Le Quotidien*, 24 juillet 2005). Cette blague a aussi circulé sur des forums sénégalais en sens inverse, sous le titre "Lettre d'une maman serer à son fils".

- Glassman, Jonathon, "Toward a Comparative History of Racial Thought in Africa: Historicism, Barbarism, Autochthony," *Comparative Studies in Society and History* 63-1 (2021): 72-98.
- Hammond, Peter, "Mossi Joking," *Ethnology* 3 (1964): 259-267.
- Irvine, Judith T., "Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting," in: Richard Bauman et Joel Sherzer (dir.), *Explorations in the Ethnography of Speaking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 167-191.
- Irvine, Judith T., "Insult and Responsibility: Verbal Abuse in a Wolof village," in: James H. Hill et Judith T. Irvine (dir.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993): 105-134.
- Lambert, Agnès, "Les commerçantes maliennes du chemin de fer Dakar-Bamako," in: Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée (dir.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest, Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains* (Paris: Karthala/ORSTOM, 1993): 37-70.
- Lowie, Robert, "Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians," *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 21-1 (1917).
- Mitchell, Clyde, *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Malawian Tribe* (Manchester: Manchester University Press, 1956).
- Poitou, Danièle, Agnès Lambert et Comi Toulabor, "Femmes, commerce, Etat: une analyse en termes de relations de genre à partir de trois cas ouest- africains", in: Jeanne Bisilliat (dir.), *Relations de genre et développement: femmes et sociétés* (Paris: ORSTOM, 1992): 277-293.
- Riesman, Paul, *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective* (Paris/La Haye: Mouton, 1974).
- Scott, James, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven/London: Yale University Press, 1985).
- Smith', Étienne et Cécile Canut, "Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global," *Cahiers d'Etudes Africaines* 184 (2006): 687-754.
- Smith, Étienne, "Des arts de faire société: Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)," (Thèse de doctorat de science politique, Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2010).
- Touré, Mamadou, "Relations de civilité chez les Toucouleurs", *Cahier Ponty* XXV-Se-r (1942), 79 pages.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1969).
- Vieillard, Gilbert, "Notes sur les Peuls du Fouta-Djallon," *BIFAN* 1-2 (1940): 83-210.
- Volkova, Elizaveta, "*Sānawuyaa et rāari*: analyse comparative des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola de la Casamance" (Thèse de doctorat d'anthropologie, EPHE, Paris, 2018).
- Wane, Yaya, *Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénégal), Stratification sociale et structure familiale* (Dakar: IFAN, 1969).

LE CONTRE-POUVOIR EN PRATIQUE: LE CRITIQUEUR SOCIAL “SANGBAN” SOUS LE RÉGIME DE SÉKOU TOURÉ¹

Daouda Damaro Camara

Introduction

Cette étude m’a été inspirée après une discussion en 1978 avec un collègue professeur américain blanc qui affirmait que nos sociétés traditionnelles ont totalement ignoré la démocratie et la liberté d’expression et de surcroît qu’il n’y avait pas d’institution de contrôle du pouvoir du chef, donc pas de contre-pouvoir. Démuni d’arguments valables, disons d’exemples, je puis lui dire vaguement, sans conviction, qu’il existait certainement une forme spécifique de démocratie, de contre-pouvoir qui n’avait rien à voir avec la pratique occidentale. Depuis, je décidai de relever ce défi. J’ai alors cherché et trouvé ce contre-pouvoir dans le *sangban*, le *soosolikela*, le *sinanku*, la gérontocratie, les *sere* (groupes d’âge), les oncles et tantes paternels et maternels.²

Cet article traitera des pratiques de bouffonneries du *sangban* en tant que forme institutionnalisée de critique sociale et de contre-pouvoir dans le monde mandingue. Pour mieux cerner et comprendre toute l’importance de ce personnage, je vais m’appesantir, après une courte présentation sociologique du *sangban*, sur quelques exemples concrets du comportement et des prouesses de *sangbanw* modernes sous le régime de Sékou Touré en République de Guinée (1958-1984).

Le *sangban* dans la société mandingue

Le *sangban*³ est le bouffon, l’amuseur public numéro un, l’animateur de la société, le critiqueur social incorruptible de la société. Doué d’une éloquence

1 Cet article est constitué de fragments choisis par Jan Jansen à partir d’un manuscrit originel de 3.000 pages intitulé “Aspects de la civilisation mandingue”, que j’ai hérité de mon père Damaro Djiguiba Camara et que j’ai continué d’enrichir depuis 1963. Mon père m’avait en effet intimé l’ordre solennel d’achever son manuscrit, un tapuscrit de 110 pages, intitulé à l’époque “Essai d’histoire locale”. Ce tapuscrit de 110 pages a été publié comme: Élara Bertho et Marie Rodet (dir.), *Essai d’histoire locale de Djiguiba Camara, L’œuvre d’un historien guinéen à l’époque coloniale / Essai d’histoire locale by Djiguiba Camara, The Work of a Guinean Historian during the Colonial Period* (Leiden: Brill, 2020). Tome I de “Aspects de la civilisation mandingue” est publié en 2024 à Conakry par les héritiers de Damaro Djiguiba Camara. Une version PDF de ce texte est disponible sur la page suivante: https://issuu.com/universiteit-leiden/docs/aspects_de_la_civilisation_mandingue_version_publi. La publication du Tome II, le reste du manuscrit de 3.000 pages, est prévue pour 2027.

2 Voir “Aspects de la civilisation mandingue” pour une présentation détaillée de ce thème.

3 Le *sangban* s’incarne parfaitement bien dans les personnages suivants: “Sangbankoro”, “Faolabola”, “Mookoro”, “Mananikela”, “Manamanamoo” et “Yelemakolabola”.

séduisante, il sait noyer ses critiques mordantes et souvent très acerbes dans des moqueries piquantes, dans la raillerie. Il n'épargne personne dans son environnement social. Il jouit d'une totale liberté de parole, d'une immunité incontestable. Il est à la fois un personnage vulgaire par son accoutrement, mais sérieux dans la profondeur de sa pensée, de ses critiques, de ses dénonciations de toutes les anomalies et tares de son environnement social. Chacun évite donc de se faire prendre en flagrant délit par lui, car c'est lui qui peut et qui a le droit de tout dire et à n'importe qui. Parfois on passe par lui pour dénoncer tous les abus d'autorité du chef et de toutes les autorités. Dans cette optique, on l'informe régulièrement de tous les travers sociaux qu'il doit dénoncer. Sa présence au moment où se produit l'acte importe peu. On prend toujours soin de l'en informer, même quand il est en voyage. Parfois on est pressé de le voir rentrer au bercail pour lui balancer la nouvelle.

On reconnaît le *sangban* par son accoutrement très souvent bizarre. Certains *sangbanw* sont même des handicapés physiques qu'on ne doit ni insulter, ni frapper, ni mettre en prison, ni inquiéter à cause de leurs propos. Aussi, répondre à leurs attaques, si piquantes soient-elles, si virulentes soient-elles, c'est se rabaisser.

Le *sangban* est parfois invité par des nantis et les chefs pour animer des causeries nocturnes, car il connaît beaucoup d'anecdotes et informe les tenants du pouvoir sur ce qui ne va pas dans la société. Ce sont de véritables baromètres qui permettent de jauger le moral du peuple ou de prendre le pouls de la cité. Le *sangban* jouit donc d'une totale liberté de parole et d'une totale immunité. Comme tel, il est craint par tout le monde.

Il a une prédilection pour la dénonciation; pour les actes déshonorants, pour les scandales sociaux comme pour les flagrants délits d'adultères, comme pour des autres travers sociaux comme le viol, les scènes de jalousie, l'hypocrisie sentimentale, le vol, les faiblesses physiques ou morales, le manque de bravoure, le non-respect d'un engagement ou d'une parole d'honneur, l'incapacité notoire d'une personne, surtout un garçon, de relever un défi, les erreurs et les incorrections de langage, le mensonge, ou encore l'abus d'autorité. Il dénonce avec véhémence toutes les tares, toutes les anomalies, tous les maux et cas d'injustice flagrante dont souffrent les faibles en particulier et toute la société en général.

Il est toujours prompt à critiquer pour redresser, à se moquer, à ridiculiser toute personne coupable d'un quelconque délit, d'insuffisance, de faiblesse, en un mot d'actes répréhensibles qu'il se complaît à colporter de bouche à oreille, à étaler sans gêne dans les causeries publiques, pendant les cérémonies de sacrifice, de mariage, d'initiation (circoncision, excision ou autres rites), en les amplifiant, comme il en a le secret et l'éloquence, sans jamais tenir compte de la susceptibilité, de la réaction et de la dignité de la personne qu'il met en situation. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'il soit témoin du délit ou de l'événement. Pour peu qu'il en ait vent, il s'en empare, dramatise les faits, les

exploite et fait une arme ou un argument de critique acerbe, de moquerie soit pour assouvir son plaisir personnel de plaisantin, soit pour défendre un faible pour qui il prend fait et cause. Dans ce dernier cas, il le fait bénévolement et jamais pour une rémunération financière ou matérielle. C'est ainsi qu'une femme brimée peut faire appel à ses services contre son mari autoritaire, violent et injuste, tout comme un enfant terrorisé contre son père, ses oncles, ses aînés... ainsi qu'un sujet contre son maître. Parfois, il se complaît à imaginer et à broder des fautes, des situations comiques, inconfortables ou répréhensibles, propres à faire honnir ou à ridiculiser quelqu'un dont il fait endosser la responsabilité entière à telle personne qu'il veut mettre en situation inconfortable dans son environnement social. C'est ça sa force ! À son humour piquant, à ses moqueries mordantes, à ses paraboles... ses victimes éprouvent de profonds sentiments de honte et de frustration, surtout quand celles-ci ne se sentent pas suffisamment armées pour répliquer efficacement à ses épigrammes. Très peu de gens sont capables de relever le défi qu'il lance ici et là.

Le *sangban* ne se gêne guère dans ses propos. Il est même grotesque. Il critique sans risque de châtiment et plaisante sans retenue avec tout le monde - sans exception de rang social, d'âge et de sexe - et dit les choses les plus sérieuses, les plus graves, les plus sacrées. Il ignore la discrétion, la peur, le respect aliénateur. Pour ces raisons on dit que "*a da farani*." (= sa bouche est déchirée, c'est-à-dire qu'il parle trop, dit tout ou qu'il se complaît dans la médisance, dans le ridicule.) et "*a da ka bon*." (= il a une grande gueule, donc idem.)

En plus, le *sangban* est souvent sollicité dans les maisons mortuaires pour apaiser les cœurs et adoucir les humeurs et les chagrins. Il est ainsi particulièrement sollicité dans les familles en deuil. Comme on le sait, toute mort est profondément ressentie et le deuil unanimement porté par toute la collectivité villageoise, au même titre que les proches parents du défunt. Pendant sept jours, voire davantage, selon l'âge et l'importance sociale du disparu, les repas affluent de toutes les familles vers la concession éprouvée. En guise de solidarité effective et pour preuve de compassion, la collectivité villageoise se charge d'accomplir bénévolement tous les travaux ménagers quotidiens de la famille éplorée ainsi que leurs travaux champêtres en cours pendant un certain temps. Aussi, les vieux du village se regroupent de manière permanente dans la case du père ou du doyen de la famille ou du clan endeuillé. De leur côté, les vieilles du village se rassemblent dans la demeure de la mère du défunt ou de la femme décédée. Ils reçoivent les parents et les amis alliés des villages voisins venus présenter leurs condoléances. Pour une longue durée, parfois quarante jours, toutes les distractions sont suspendues ou interdites dans le village. Mais en revanche, le *sangban* vient spontanément, ou par sollicitation, tenir compagnie avec ces permanents (*subon dala siilalu*) et passe tout son temps à raconter à gogo des histoires drôles qui décrispent, distraient, atténuent l'émotion et le chagrin et font oublier par moment le deuil. Il minimise la mort, magnifie le

défunt, évoque ses meilleurs souvenirs et s'attache à rappeler le côté énigmatique de sa vie. En guise d'apaisement et de compassion, il rappelle certaines morts plus pénibles que la présente et amène ainsi les éprouvés à s'émouvoir moins et à accepter avec résignation cette perte (*ka-u-nili*). Après tout, c'est la volonté de Dieu. En tout cas, il réussit toujours à créer dans la famille endeuillée la bonne humeur par ses mille et une anecdotes.

Le *sangban* est malgré tout un personnage très populaire qui draine toujours de nombreux admirateurs qui restent longtemps accrochées à sa langue. Souvent invité à manger et à causer dans les familles, il n'hésite pas à dénoncer les anomalies qu'il y constate personnellement ou qu'une victime lui souffle préalablement et subtilement à l'oreille. Censeur des mœurs, il constitue le grand défenseur de la moralité de chacun et de tous. Par crainte de ses remarques pertinentes et parfois incongrues, de ses repréailles, de ses critiques et sarcasmes, chacun évite de se faire prendre en flagrant délit par lui.⁴

Sara, le *sangban* populaire maninka de Kankan

À Kankan vivait un *sangban*, très connu, du nom de Sara. En plus de sa fonction de crieur public, il y était considéré comme le porte-parole incorruptible du peuple de Guinée qui l'a adopté et dont il défendait audacieusement les intérêts et droits inaliénables. Il était le seul à oser dénoncer ouvertement, sans être inquiété, les tares du régime révolutionnaire et totalitaire instauré par feu Sékou Touré en Guinée, depuis l'indépendance en 1958 jusqu'à sa mort en 1984. Humoriste réputé pour ses anecdotes riches et variées, Sara n'épargnait personne. Il faisait le procès du Président Sékou Touré et de tous les dignitaires de son régime. L'abus de pouvoir et les défauts personnels du Président Sékou Touré étaient sa cible préférée.

Absolument couvert par l'immunité dont bénéficie tout *sangban*, Sara dit cruellement et tout haut ce que les autres disent tout bas pour une raison évidente de sécurité dans un régime aussi autoritaire que celui instauré en Guinée.

Un jour Sara eut l'honneur d'être invité à Conakry par le Président Ahmed Sékou Touré. Venu de Kankan, sa résidence, par avion pour la première fois, au frais de son auguste hôte, Sara fut reçu avec beaucoup d'égards, et séjourna au palais présidentiel. Le président voulait certainement se délasser de ses multiples charges, car on sait que Sara est synonyme de bonne humeur, de rire à gogo et de sagesse, mais aussi de critiques acerbes à peine voilées.

4 Il faut noter que le personnage du *sangban* confirmé s'incarne généralement dans une personne majeure, voire adulte ou vieille, car même si le mineur a des aptitudes intellectuelles et morales qui le prédisposent à jouer ce rôle, il se trouvera à court d'expériences personnelles vécues ou collectives transmises pour s'affirmer et s'imposer à tout le monde. Aussi, son jeune âge qui constitue un certain handicap l'oblige à se confiner momentanément dans le cercle de ses camarades d'âge, à modérer ses propos et à ménager, dans une large mesure, les vieilles personnes.

Pour marquer le coup dès le premier contact et pour dénoncer la persistance de la crise de vêtements, Sara prit soin, malgré les multiples tentatives de dissuasion des siens, de s'habiller en haillons et porta des sandales rapiécées ici et là dont un pied était coupé et différent de l'autre. Donc il marchait clopin-clopant. Cet avant-goût fit tiquer le président et son service de protocole. Aussi, dès son premier petit-déjeuner en compagnie du Responsable Suprême de la Révolution, la "Première Tête du Pays", Sara mit à profit cette ultime rencontre pour rester fidèle à sa vocation, à son image satirique et sarcastique en dénonçant certains maux sociaux, certaines anomalies dont souffrait le peuple qu'il défendait et dont il traduisait les sentiments les plus profonds.

Il avait pris soin d'apporter discrètement de Kankan quelques morceaux de sucre que certains privilégiés avaient fait venir clandestinement des pays voisins. À table, il s'attira le regard attentif du président qui n'avait d'yeux et d'oreilles que pour ce personnage burlesque. Sara sortit donc de sa poche quelques morceaux de sucre, de la marque française Saint-Louis très prisée, qu'il mit dans sa tasse de café, pourtant le sucrier en était bien plein. Pour répondre à la question du président sur la signification de son geste, Sara fit comprendre qu'il était particulièrement friand du café au lait bien sucré. En venant chez le premier magistrat du pays, il avait demandé à ses amis et parents de l'approvisionner en sucre car, pensait-il, que l'intérieur du pays était le reflet de la capitale et de la Présidence de la République Populaire et Révolutionnaire, qui ne pouvaient s'accorder des privilèges matériels et frustrer le peuple laborieux du minimum vital. En effet, comme le sucre manquait totalement à l'intérieur du pays depuis des mois, il était donc certain de ne pas en trouver à la présidence; cette parabole ou cette mime dénonçait au Président de la République une grave et persistante pénurie de cette denrée de première nécessité. La crise fut encore plus désastreuse pendant le mois de carême musulman, période où la consommation de sucre est doublée voire triplée dans les familles.

Cette intervention de Sara fut bénéfique, car elle amena le Président Sékou Touré à prendre conscience de la gravité de la crise alimentaire qui frappait le peuple. Des mesures pratiques et urgentes furent prises aussitôt par le gouvernement pour enrayer – du moins provisoirement – la disette de denrées alimentaires.

Revenant sur son accoutrement bizarre, le président lui demanda pourquoi il lui fit l'injure de se présenter à lui dans un état si piteux. Sara qui ne manque jamais de réponse déclara, sans ambages: "*Presidan! N b'a fε i ka fanisanyɔɔ do lɔn, a fɔ n jε, n di wa do san. Ka bɔ Kankan fɔ Conakry, fani tε yɔɔ si. Wole ka kε n ka n na fani kɔɔ n na barinin bila n kan na...*" Ce qui se traduit par: "Président, pouvez-vous m'indiquer où on peut acheter des habits? De Kankan à Conakry, je ne sais où acheter des habits, puisqu'on n'en trouve nulle part. À défaut d'habits neufs, je suis obligé de me contenter de mes vieux habits usés, déchirés et raccommodés."

Sara était par conséquent obligé de porter des habits crasseux en attendant, comme toujours promis, que les bateaux déversent leurs cargaisons de marchandises diverses ou qu'on construise des usines capables de satisfaire les besoins vitaux du peuple. Ce message fit comprendre au Président Sékou Touré que son peuple était dans l'impérieux besoin de se vêtir décentement et de manger à satiété.

Les carences et les crises étaient souvent si aiguës, si persistantes et si récurrentes, que parfois le peuple regrettait la parenthèse coloniale, surtout que l'abondance régnait dans tous les pays voisins de la Guinée qui avaient voté "OUI!" lors du référendum organisé par le Général Charles de Gaulle en 1958, contrairement à la Guinée qui était seule à voter "NON!" et qui, par conséquent, avait accédé à la pleine souveraineté nationale.

Par cette parabole subtile Sara voulait tout simplement informer le Président que le sucre manquait à la population. Il voulait ou souhaitait donc que le minimum vital soit assuré au peuple de Guinée. C'était une invite à l'adresse du Président Sékou Touré afin que celui-ci puisse se pencher sur les souffrances de son peuple.

Sara, dans ses flagorneries, avait dit aux Kankanais qu'il les obligera un jour à l'accueillir massivement avec tous les honneurs dus à un chef d'État. Évidemment personne ne pouvait croire à une telle prétention fantaisiste. Au cours d'une de ses causeries avec le Responsable Suprême de la Révolution, le subtile et délicat étranger demanda à celui-ci un service ou un honneur. Évidemment, le Président était curieux de savoir de quel service il s'agissait.

Et Sara de répondre: *"Presidan! N b'a fe i ye n bila avion kɔnɔ n kɔsegin-waati Kankan, ani ka fɔ Kankankalu ye ko ile natɔ avion kɔnɔ. Ni wo kela, dyama di bɔ ka n na ben. Nko Kankankalu ye nko n di alu lɔ n ni Sara laben lon dɔ. Ayi ka jani ko fa bara bila Sara lɔ. Ni i ka wo ke n ye, wo di diya n ye, wo di n kunnayelen Kankan kɔnɔ..."* En voici la traduction: "Président! Je souhaite que vous me fassiez retourner par avion à Kankan tout en ordonnant aux Kankanais que vous viendrez leur rendre visite avec un de vos hôtes de marque à qui vous souhaitez réserver un accueil chaleureux à Kankan. Ils m'ont traité de fou après leur avoir tenu ces propos lors d'une de mes causeries. La réalisation de ce projet sera un grand honneur pour moi et une grande victoire qui me permettront de me moquer toujours des Kankanais qui sont très prétentieux. Évidemment, cet étranger sera votre Sara. Et tous les Kankanais, massivement mobilisés comme d'habitude, seront surpris et étonnés de constater que ce n'est ni le président en personne et ni un étranger qui débarquent de l'avion mais que c'est leur vulgaire Sara qu'ils accueillent avec tant d'honneur. Ainsi, j'aurai gagné mon jeu et mon pari..."

Et le président souscrivit à cette doléance. Pour répondre aux consignes données par le président, les autorités administratives et politiques de Kankan prirent toutes les dispositions pour honorer ce dernier et sa délégation. Mais quand l'avion s'immobilisa, quelles furent grandes la surprise et la déception

de la foule en apercevant et en reconnaissant Sara tout blanc vêtu agiter, comme le Président Sékou Touré, le mouchoir blanc traditionnel, imitant celui-ci dans ses grands gestes de salutations en levant les bras en l'air agitant imperturbablement un mouchoir blanc pour répondre aux ovations de la foule des militants.

Évidemment Sara avait joué et gagné. Bien sûr, il se fit couvrir d'injures par la population les jours suivants. La foule se démobilisa. Et chacun rejoignit son domicile très déçu du tour joué et réussi par Sara avec la complicité du président. La découverte de cette scène de moqueries fit rapidement le tour de la ville. Comme cela ne fut possible qu'avec la complicité de l'incontestable président, cela fut digéré par tout le monde. Évidemment, le triomphaliste Sara continua imperturbablement ses moqueries en direction des Kankanais qui n'eurent de réponses que de l'insulter.

Ainsi donc, Sara continua ses sarcasmes en leur disant: "Je n'ai fait que ce que j'avais promis de faire. En tout cas cette fois-ci vous avez perdu la face et vous ne pouvez que m'insulter, pas plus. Je remercie le président pour sa bonne compréhension de m'avoir prêté pour un instant son fauteuil et ses prérogatives. *"Walahi, presidanniya duman* (= Ha! Que c'est bon d'être président)."

Et la vie continua, car les Kankanais étaient obligés de digérer la farce...

Au terme donc de sa visite à Conakry, Sara fut comblé de cadeaux divers, notamment des habits, par le président et les dignitaires de son régime. En prenant congé il déclara à son illustre hôte: *"Presidan, i barika! Barika! I bara ne ta di, n bara wasa, a to ni dyama le ta ma sinen. Dyama kankonin; fariya be dyamadenlu bee la ka tambi ne Sara la."* Ce qui se traduit par: "Président, merci beaucoup. Vous avez certes donné ma part. Je suis comblé de cadeaux et honoré en plus. Je suis donc gratifié et ravi, mais il vous reste à présent à donner celle du peuple tout entier qui est tout aussi nécessaire, sinon plus que moi. En tout cas, ce que j'ai reçu est insuffisant pour que tous les Guinéens en reçoivent de moi. Le peuple est certes plus affamé et moins vêtu que moi."

Par ailleurs, la Voix de la Révolution (Radio Guinée) diffusait très souvent sciemment ou par inadvertance une bande enregistrée de Sara sur laquelle il osait clouer au pilori le Président Sékou Touré en décriant ses défauts dont entre autres: son autoritarisme, son absolutisme, le culte de la personnalité qui le fascinait tant, son excès d'orgueil, son manque de magnanimité et sa rancœur envers ses opposants politiques, son obstination même dans l'erreur... Mais le message profond de critique acerbe de Sara se noyait subtilement dans la bouffonnerie et échappait à l'entendement de beaucoup de gens qui ne rejetaient que le côté flagornerie. Entre autres pamphlets, il disait:

"Faraŋin bee yen ko ile Seku Ture ko min don, alu si lon ko te a ra.

Fenfen ka fa ko a ka Seku Ture lon, a wuya fuu.

Ayi be a diya, wo te i mina sa la.

Ayi be a goya, a fa i mina tuma bara sera.

*Ayi be a diya, wo te i mina sa.
 Ayi be a goya, wo yere duman i la dooni,
 I di se ka i yere korosi.*”

Ce qui se traduit respectivement par:

“Tous les Noirs sont impuissants devant le mythe Sékou Touré.
 Personne n’y comprend rien et ne peut rien contre lui.
 Celui qui prétend connaître Sékou Touré se trompe gravement, car
 il est impulsif et imprévisible dans ses décisions et comportements et dans
 ces relations.
 Si vous êtes son ami, son confident ou son collaborateur, vous n’échappez
 pas pour autant aux purges, aux arrestations et à un jugement sommaire,
 sans avoir droit à la défense.
 Et si vous êtes son ennemi déclaré, vous êtes à sa merci et vos jours sont
 comptés.”

D’ailleurs si vous bénéficiiez de ses faveurs, vous êtes en liberté surveillée ou
 provisoire et vous serez condamné tôt ou tard à disparaître, seul et unique
 moyen de vous faire taire. Pour vous réduire à néant ou pour vous faire dispa-
 raître *définitivement*.

Dans ce cas, il vaut mieux être en désaccord avec lui, car en homme averti,
 vous pouvez prendre tôt vos distances et précautions appropriées pour ne pas
 être pris...”

C’était une dénonciation sévère de la dictature aveugle, du non-respect des
 droits de l’homme, de la liberté de parole et d’action de ses citoyens ou de ses
 compatriotes...

Ce message satirique profond entrecoupé d’humour échappait à l’entende-
 ment et à l’analyse des gens et surtout du régime révolutionnaire autoritaire
 guinéen qui était pourtant très susceptible et réprimait énergiquement et très
 souvent avec violence la moindre critique, la moindre contestation, la moindre
 contradiction. Personnellement, Sékou Toure était très allergique à la contesta-
 tion, aux critiques... qu’il réprimait toujours avec la dernière énergie. Les
 séries de complots réels ou imaginaires des vingt-six années de règne sans
 partage de Sékou Touré avaient entraîné des purges sanglantes qui le témoignent
 éloquemment. Les flagorneries l’envoûtaient et le poussaient souvent à prendre
 des mesures extrêmes dans l’un ou dans l’autre sens. Sur la même bande
 sonore, Sara renchérit:

*“Hali i ma fen sɔɔ Seku Ture tile min dɔ,
 Ni ko te i ni la, a fɔ Al’hamdulilahi,
 I ka kan ka Ala tando...
 Seku Ture te dɔɔla mɔɔ si ma kelebolo ma.*

*Mɔɔ si man bɔ, mɔɔ si man bɔ a la minali ma,
Dennin, muso, tɛ, mɔɔbakɔɔ, mɔɔ karanin,
Mɔɔ karanbali, faama, fɛntii, fantan... fɛnfɛn ni i birala
a la, a di ko latɔn a tii la; a di a tii mina ka a latunun...”*

Ce qui signifie:

“Être moralement ou matériellement malheureux sous le règne de Sékou Touré n’a rien d’étonnant, puisque la misère du peuple est le résumé du bilan de son règne, Mais être en liberté ou en vie est providentiel, voire miraculeux. Il faut dans ce dernier cas dire: Al’hamdoulilahi!, Et remercier le bon Dieu de sa protection divine... En tout cas Sékou Touré ne minimise aucun opposant, Aucun contradicteur ou contestataire. Il réprime avec violence toutes velléités de résistance, D’opposition, de contestation tant soit peu, Manifestées par une personne, qu’elle soit Enfant (mineur), femme, homme majeur ou vieux, Instruit ou illettré, riche ou pauvre... Toute personne qui lui porte ombrage ou le désapprouve, Même à raison, est considérée comme un comploteur, est arrêtée et tombe sous le coup d’une sentence extrême qui n’est pas à la mesure de sa ‘faute’, s’il y a faute.”

Par ailleurs Sara va plus loin en déclarant, toujours à l’adresse du Président Sékou Touré:

*“A di i layɛɛ sanfɛ.
A di ban lon kelen ka i ladyii bɛɛ na na.
Ka i lamaloya ka a ma sɔɔɔ konin fitini fɛ.
Ni i diyara a nɛ, i di diya bɛɛ nɛ.
Ni a ka i keɛ, bɛɛ di i keɛ.
Ni a ka ila yɛɛ sanfɛ dununya na na.
Ni alu keɛla, keɛ banna tɛ sɔɔɔ.
I di goya bɛɛ nɛ, bɛɛ di ka ban i lɔ.
O tuma i le ko ye Ala kelenpe le bolo.”*

Ce qui signifie:

“Il (Sékou Touré) est capable, simultanément et impulsivement de vous hisser au pinacle de la gloire devant tout le monde, De vous dégrader et de vous traîner dans la boue pour un rien.

S'il vous aime, tout le monde vous adopte,
Mais aussi si vous perdez sa confiance,
ses faveurs, tout le monde vous évite,
vous boude, vous lâche et vous renie.
Si vous êtes en désaccord avec lui, ou si vous êtes mis en disgrâce,
Personne ne vous fréquente et n'ose intervenir en votre faveur en vue
d'une réconciliation ou d'un pardon de sa part.
Vous êtes automatiquement mis en quarantaine.
Dans ce cas, vous êtes condamné à disparaître, tôt ou tard,
Seule la Providence peut vous sauver..."

Sara était très informé sur tout ce qui passait dans la cité. Il était la boîte de Pandore qui enregistrerait tout pour ensuite débiller la substance sur la place publique. C'est ainsi que les brimés et les victimes d'abus d'autorité venaient nuitamment ou discrètement se confier à lui et il devenait *ipso facto* leur défenseur. Dans ses causeries du lendemain ou des jours suivants, qui drainaient toujours du monde, il en parlait et critiquait l'acte en parabole ou souvent directement, sans aucun risque, et fustigeait les auteurs de ces exactions. Il joua parfaitement bien ce rôle de censeur de conscience. Il n'épargnait ni sa propre personne, ni celle de son père, de sa mère et des dignitaires du pouvoir politique en place. On l'écoutait avec attention, car c'était bien lui seul en Guinée qui osait critiquer et dénoncer, sans aucun risque de sanction, les anomalies et les tares du Président Sékou Touré et de son régime. Son genre, en raison de son utilité sociale et politique, est à créer et à tolérer. Le personnage du *sangban* est plus efficace qu'un parti politique d'opposition dans un système démocratique. Le *sangban* est un véritable censeur de conscience incorruptible, implacable, inattaquable et incorrigible.

Un exploit ridicule de Sara à Kankan

Lors d'un séjour du Président Ahmed Sékou Touré à Kankan, et au cours d'une réunion des responsables et militants du PDG-RDA de la section locale du parti, Sara aurait audacieusement apostrophé ou invectivé le Responsable Suprême de la Révolution Guinéenne de la manière dont il était le seul à faire en Guinée sans aucun risque.

Parfois le Président Sékou Touré donnait la parole au peuple lors des meetings qu'il appelait "Conférence de la bouche ouverte" où les citoyens et les militants pouvaient dénoncer publiquement les tares de son régime et surtout les abus d'autorité des agents de l'administration et les responsables politiques véreux. Mais attention aux dérapages verbaux directs à l'endroit de sa personne! Toutefois, ses collaborateurs directs et les fonctionnaires n'étaient pas épargnés, sans conséquences immédiates. Il arrivait à certains plaignants de subir, après le départ du Président, une certaine persécution de la part des agents dénoncés. Mais un tel comportement était sévèrement puni,

car l'accès au président était facile, et le citoyen persécuté pouvait remonter au président par lui-même ou par personne interposée, le calvaire qu'on lui faisait subir. Celui-ci avait toujours réagi violemment contre les auteurs d'un tel esprit de vengeance. Cette pratique du contact direct et permanent avec le peuple lui permettait de prendre régulièrement le pouls de la situation et de prendre en temps opportun ou par anticipation des mesures punitives contre les cadres coupables d'abus d'autorité et de malversations. Ainsi Sékou Touré, qui était régulièrement à l'écoute de son peuple, n'était jamais surpris par les événements à l'intérieur du pays. Son bureau était ouvert à tout moment. Chacun avait la possibilité de le voir. Les services du protocole de la Présidence organisaient les audiences du président sans aucune discrimination.

Lors d'un de ses séjours à Kankan, Sara se serait adressé au Président en ces termes audacieux. Cet entretien aurait eu lieu dans une permanence (salle de réunion du PDG-RDA, pleine à craquer, de la section locale de Kankan).

Sara: "Président, j'ai envie de vous demander une confirmation, mais j'ai peur de votre réaction et d'une sanction exemplaire que je pourrai subir de vous ou des responsables politiques et administratifs de Kankan..."

Sékou Touré: "Mais, Sara, mets-toi à l'aise. Pose la question sur tout ce que tu veux ou sur tout ce que tu veux savoir, sur tout ce qui t'embarrasse..."

Sara: "Président, j'ai appris qu'un certain Tidiane s'est jeté sur vous dans votre voiture de commandement et est parvenu à vous terrasser devant votre hôte de marque. Vous avez été heureusement aidé par un de vos amis, président en visite à Conakry, qui occupait la même voiture que vous au moment de l'agression. Est-ce vrai que c'est ce président qui vous a sauvé? En tout cas vous lui devez votre salut et votre vie sauve..."

La mine du Président changea brusquement, et sur un ton très grave, impératif et menaçant il demanda à son interlocuteur désarmé en martelant les mots: "Sara! --- Qui --- t'a --- dit --- ça ---?"

Sara qui s'attendait bien à la foudre, à la pire réaction légitime et publique et spontanée du président, fut inspiré, car il fallait bien donner obligatoirement sa source d'information. Sara, pensif, perplexe, cherchant à sauver sa tête, répondit: "Président, c'est bien ce que je craignais... C'est bien vous qui m'avez autorisé à parler devant tout ce monde ici présent..."

Sékou Touré: "Sara, dis-moi donc le nom de la personne qui t'a dit de telles insanités, de telles contre-vérités, de tels propos contre-révolutionnaires..."

Mais notre *sangban* populaire qui ne s'est jamais surpris par une question, par une situation, fut fortement et spontanément inspiré et répondit pour sauver sa peau: "Président, regardez bien autour de vous et dans la salle, la personne qui ne rit pas est mon informateur..."

Et bien sûr, le président se mit aussitôt à scruter attentivement la salle, dans l'espoir de découvrir le fameux et audacieux informateur de Sara, c'est-à-dire, la personne qui ne rit pas.

Mais, curieusement, ministres, gouverneurs, préfets, sous-préfets, responsables politiques du Bureau Politique National, responsables politiques de la localité, même les simples citoyens ou militants et les fonctionnaires de l'administration présents dans la salle se mirent tous à rire, à l'exception de Sara et du Président Sékou Touré, pour ne pas être repéré par le Responsable Suprême de la Révolution comme étant à la source de l'information blasphématoire et subir les conséquences de la colère du Timonier.

En effet il faut éviter de rappeler les déboires du président, surtout devant ses sujets. Sékou Touré n'a jamais digéré cette scène humiliante qu'il a vécue et subie devant son hôte de marque, le Président Kenneth Kaunda de Zambie, et devant son peuple massivement mobilisé sur plus de quinze kilomètres pour la circonstance, pour donner à cet illustre hôte la mesure de sa popularité.

Mais puisque tout le monde riait obligatoirement aux grands éclats dans la salle, personne ne pouvait, dans ce cas, être indexé, accusé ou soupçonné, et subir la colère foudroyante du Président Sékou Touré, Responsable de la Révolution, le Timonier, le Guide Éclairé de la Nation...

La prospection pour déceler cet informateur audacieux n'ayant rien donné, le président se tourna vers Sara en lui disant: "Mais Sara, tout le monde rit aux grands éclats dans la salle..."

Sara réagit en ces termes: "Non! Président! Regardez bien attentivement, car la personne en question que vous cherchez se trouve bien dans la salle."

Sékou Touré enchaîna: "Je ne vois personne qui ne soit pas en train de rire. Dans ce cas, je te demande de m'indiquer toi-même cette personne."

Sara continua de rouler le président en disant: "Cependant l'informateur que vous cherchez se trouve bien dans la salle..."

N'ayant pas découvert la personne qui ne riait pas dans la salle, le président déclara: "Décidément tu continues à te foutre de moi..."

Sara conclut ainsi le dialogue, que toute la salle suivait avec attention et attendait le dénouement final de ce baroud, avec beaucoup d'interrogations et d'inquiétudes, car on ne savait pas si en dépit de ce rire obligatoire, commandé ou discipliné, Sara pouvait accuser quelqu'un dans la salle. Pour cette raison, tout en continuant ce rire obligatoire ou commandé, chacun était inquiet d'être désigné par le *sangban* comme étant ce fameux informateur pour sauver sa tête.

Et Sara de continuer son manège: "Président, puisque dans la salle il n'y a que vous et moi qui ne rions pas, c'est donc incontestablement vous qui êtes mon informateur, ou c'est moi, Sara, qui le suis ou qui ai inventé cette histoire, qui n'est d'ailleurs pas fausse, car au moment des faits toutes les radios et presses écrites du monde en ont suffisamment parlé. En tout cas, ou c'est vous ou c'est moi. Dans ce cas de figure, ne continuons plus à chercher mon informateur dans la salle, car il n'y est pas."

La salle se décrispa subitement, respira à pleins poumons, et tout le monde se mit à rire aisément, car Sara avait pleinement réussi à ridiculiser le Respon-

sable Suprême de la Révolution sans aucun risque, devant tout ce monde. Aucune autre personne n'aurait osé tenir un tel discours ou un tel dialogue avec le Responsable Suprême de la Révolution sans avoir de gros ennuis ou sans être arrêtée et condamnée sévèrement.

Sékou Touré conclut la séquence en ces termes: “Sara, ou tu mens ou alors tu te moques de moi. Décidément tu continues à te foutre de moi. Dans ce cas tu n’es qu’un imbécile. Arrête donc ce genre de jeux. Ce sujet est très grave et très sensible pour qu’on en parle de cette manière aussi légère. On ne doit pas blaguer avec cet événement. Ne sais-tu pas qu’il s’agit de ma vie, de ma dignité et de mon honneur qu’une canaille a bafoués? J’ai été humilié publiquement par la cinquième colonne qui doit payer très cher pour cette forfaiture, que je n’admets pas.”

Tout Kankan fut étonné de la manière dont Sara a impunément ridiculisé le Président Sékou Touré. Ce personnage vulgaire au physique frêle, handicapé physique (borgne), mais dont les propos étaient toujours piquants et funestes. Il était intouchable et de surcroît au-dessus de la loi, car il se trouvait au bas de l’échelle de la société, et personne n’osait se mettre à son niveau et croiser le fer avec lui. Le sanctionner ou répondre à ses sarcasmes était insensé et vil de la part de ceux qu’il invectivait ou offusquait. Il était donc incorruptible, incorrigible et par-dessus tout, au-dessus de la loi, donc exempt de sanctions. Il pouvait tout dire, critiquer impunément tout le monde, y compris le chef, sans aucun risque de punition.⁵

C’est ainsi que Sara, le *sangban* populaire de Kankan, échappa à de sévères sanctions et réussit à imposer un rire discipliné à tout le monde, disons un rire commandé, un rire forcé, tout en ridiculisant le Président Sékou Touré avec humour. C’est ainsi aussi qu’il put décontracter l’atmosphère, calmer la colère du président et ridiculiser les habitants de Kankan. Le Président comprit que c’était tout simplement une mise en scène du *sangban* populaire qu’on ne doit ni insulter, ni emprisonner, car ce serait se ridiculiser soi-même. Cette page fut alors simplement tournée pour continuer la réunion ou la conférence sur le thème du jour. En effet cette séquence ridicule était de la griffe de Sara qui est au-dessus de la loi.

Par la suite, Sara se moqua amèrement des gens de Kankan auxquels il avait prédit qu’un jour qu’il obligera tout Kankan à rire obligatoirement. “*N ka a fɔ ayi ɲɛ n ko n di Kankankalu bee layɛlen la. Ne bara wo kɛ...*” (= “J’ai promis

5 En guise d’information, il faut rappeler qu’un certain Tidiane Keita, l’agresseur qui avait attenté à la vie du Président Sékou Touré, fut immédiatement tué par les services de sécurité du cortège présidentiel, et la concession du père du délinquant, à Madina, fut systématiquement rasée par les bulldozers, sur instructions des autorités politiques et administratives, quelques jours après l’incident. Mais est-il normal ou juste de rendre les parents responsables des actes d’un de leurs enfants majeurs coupables d’un acte répréhensible, si grave soit-il? Je pense que non, car l’individu ou le délinquant majeur doit être seul à assumer la responsabilité et les conséquences de ses actes. Cette mesure extrême visant à inquiéter ou à punir les parents du délinquant devait dissuader les candidats potentiels à un tel acte suicidaire.

ici que j'obligerai un jour tout Kankan à rire de façon spontanée et disciplinée. Personne ne m'a cru. Mais je viens de réussir ce pari. C'est bien ce rire général et obligatoire des Kankanais qui a sauvé Kankan. Ce jour-là, qui pouvait refuser de rire...? Personne!") C'était bien le genre de Sara!

Le cas de Karifamoriatyè

Il faut aussi signaler l'intervention tout aussi pertinente d'un autre *sangban* - du village de Karifamoria, près de Kankan - qu'on appelle aussi Karifamoriatyè, lors d'une "Conférence de la bouche ouverte" pendant laquelle les gens étaient autorisés à parler franchement. Mais les gens y voyaient des pièges pour repérer les opposants. Pour cette raison et par peur, tout le monde s'abstenait de dire la vérité, de dénoncer les abus... Mais Karifamoriatyè, fort de sa situation de *sangban* et de son immunité, s'adressa audacieusement en ces termes au Président Sékou Touré qui présidait ladite conférence et qui voulait jauger le moral de son peuple en donnant librement la parole à celui-ci:

Karifamoriatyè: "*Ne de b'a fε ka kuma...*" (= "Moi je veux parler...")

Président Sékou Touré: "*Karifamoriache, kuma ye i bolo.*" (= "L'homme de Karifamoria, tu as la parole.")

Karifamoriatyè: "*Presidan, i bara ke basa di!*" (= "Président, vous êtes devenu un lézard!")

À ces mots blasphématoires, injurieux ou irrévérencieux, la foule des militants s'écria spontanément: "*Héé!!! A bara presidan nanin, a bara presidan dɔɔya.*" (= "Il a insulté le président, il a manqué de respect au président."), chuchota la foule des militants.

Mais le Président Sékou Touré, très serein, n'eut heureusement pas la même réaction que cette foule bigarrée, endoctrinée et démagogue. Curieusement, cette fois-ci, il fut plus sage, ne perdit pas son "*self control*" et engagea le dialogue avec son accusateur qui faisait ainsi son procès public. Il voulut connaître le sens réel de cette parabole.

Sékou Touré: "*Wo koro ye mun di?*" (= "Qu'est-ce à dire?")

Karifamoriatyè: "*Basa le be yerela yiri bee la, hali a kɔnkɔn te se ka yiri-mina fo. An na dyamana tɔrɔnin, i ma wo manɔɔ ka a ladan, i bara Afiriki ani dununya ko bee ta ka a la i kelen kun. I b'a fε ka Kongo, Angola, Guinée-Bissau... ko ta ka a la i kelen kun, ka sɔrɔ i ma la Guinée ko manɔɔ ka a nabo.*" Ce qui signifie: "Président, vous savez que le lézard grimpe à tous les arbres sans pouvoir embrasser les troncs, les branches et même pas les branchettes. Bref! Qui embrasse trop, étreint mal. Au lieu d'embrasser les problèmes du Congo, de l'Angola, de la Guinée-Bissau et tous les problèmes africains et mondiaux par folie de grandeur et que vous ne pouvez résoudre tout seul, malgré votre bonne volonté et votre opiniâtreté, il vaut mieux vous consacrer à résoudre les

problèmes de notre pays qui souffre tant au lieu de continuer à vous essouffler vainement pour les autres. Bref! La charité bien ordonnée commence par soi-même. Rendez-nous heureux au lieu de vous préoccuper du bonheur des autres auxquels vous ne devez rien.”

Il voulait montrer au Président Sékou Touré sa grosse erreur de donner la priorité aux problèmes extérieurs au détriment de ceux de notre pays qui, à l’époque, avait atteint un état de misère et de déconfiture insupportable.

Après ces explications, il fut chaleureusement ovationné par la foule, car il venait d’exprimer clairement, à qui de droit, les sentiments profonds du peuple de Guinée. Tout le monde admira son courage et on en fit un héros, une idole.

Après la conférence, ce *sangban* de Karifamoria qui avait osé se défouler publiquement (et d’ailleurs s’il ne l’avait pas fait, il en serait malade), fut invité par le président qui lui offrit de nombreux cadeaux dans l’espoir que prochainement il serait plus discret dans ses critiques. Cela n’a pas suffi pour lui “clouer le bec”. Bien au contraire, cette intervention publique sans conséquence le détermina plus que jamais dans ses critiques à l’endroit du Président Sékou Touré et de tous les dignitaires de son régime dont il faisait toujours le procès.

Le cas de Sansoba Solo Keita dit Gbènsotyè⁶

Sansoba Solo Keita dit Gbènsotyè, un autre *sangban* non moins populaire, dénonça publiquement, dans une parabole très raffinée, le verbalisme creux, les promesses fallacieuses, ou l’illusion d’un bonheur fictif qui fascinait tant les dirigeants de la Première République de Guinée. C’était au cours de la même tournée du Président Sékou Touré à l’intérieur du pays. Voici leur dialogue:

Gbènsotyè: “*N b’a fɛ ka i mapininka.*” (= “Je voudrais vous poser une question.”)

Sékou Touré: “*Fɛnfɛn ka di i jɛ a fɔ!*” (= “Tu as la parole, dis tout ce que tu veux dire!”)

Gbènsotyè: “*Presidan, i ka li lɔn?*” (= “Vous connaissez bien le miel?”)

Sékou Touré: “*N ka a lɔn.*” (= “Oui! Je sais bien ce que c’est.”)

Gbènsotyè: “*Presidan, li ye kela di?*” (= “Qu’est-ce qu’on en fait?”)

Sékou Touré: “*A ye damuna le!*” (= “On le mange!”)

Gbènsotyè: “*A ye damuna di?*” (= “Comment le mange-t-on?”)

6 Gbèso est un petit village dont était originaire Sansoba Solo Keita et qui est situé à quelques 40 km de Kankan, dans Batè-Nafadj. Sansoba est le nom de sa mère. Dans la société mandé, on accompagne le nom d’un enfant de celui de sa mère. On a donc précédé son nom Solo Keita de celui de sa mère Sansoba et de celui de son village pour mieux le distinguer, ainsi on obtient respectivement Sansoba Solo Keita et Gbèso Solo Keita ou tout simplement Gbèso-tyè (= l’homme de Gbèso). Pour rendre hommage à sa témérité, le Président Sékou Touré aurait assisté à son enterrement en 1960. Arraché prématurément à l’affection des siens et de ses admirateurs, son souvenir reste encore très vivace dans toute la région de Kankan.

Sékou Touré: “*A ye bila da le kɔnɔ.*” (= “Naturellement c’est par la bouche qu’on le mange.”)

Gbènsotyè: “*Munna alu ye li bilala anu tolo kɔnɔ? Alu ko an jɛ ko indepan dan ka di; a bara ke li min di, alu ye dɔ la an nen ka sine (sisan). Li ma ben tolo kɔnɔ...*” Ce qui se traduit par: “Pourquoi donc vous mettez le miel dans nos oreilles? On ne peut apprécier valablement un repas, si délicieux soit-il, sans le déguster, par le flair. Vous nous avez affirmé que l’indépendance est une bonne chose. Si l’indépendance peut être considérée comme du miel (bonheur), de grâce, mettez-en à présent sur notre langue. Le miel n’est pas fait pour l’oreille qui ne saurait l’apprécier à sa juste valeur...”

Gbènsotyè faisait allusion aux nombreux discours et programmes ambitieux, aux nombreux plans de développement économique, social, culturel... restés lettres mortes, aux nombreuses et fallacieuses promesses d’un lendemain meilleur, corollaire certain - avait-on dit - de l’indépendance politique... qui fascinaient tant les dirigeants guinéens de la Première République. Profondément déçu par l’illusion d’un bonheur, hélas! il reste fictif voire chimérique, et qu’on a longtemps miroité devant le peuple, Gbènsotyè qui venait de dénoncer à qui de droit l’échec et les tares d’un régime, fut vivement ovationné par le peuple et devint depuis ce jour le héros adulé, incarnant les nobles idéaux d’un peuple terrorisé, martyrisé. Son éloquence et son audace étaient telles qu’il était à même de canaliser, d’embrigader et de faire révolter les masses populaires. Les autorités régionales de Kankan en avaient donc très peur. Il fallait donc composer avec lui, ménager sa personne et ses intérêts afin de le faire taire. C’était un orateur talentueux dont les discours avaient un effet certain sur les masses (*mɔɔ daaba*). À travers lui, on pouvait toujours jauger le moral du peuple.

À l’issue de la conférence, il fut reçu en privé par le Président Sékou Touré qui lui offrit un tracteur agricole et ordonna au Ministère des Travaux Publics - qui répercuta l’ordre à la Direction Régionale des Travaux Publics - de désenclaver son village (Gbènso). Quelques mois après, on construisit une bretelle carrossable de 30 km qui relie depuis Gbènso à Kankan. Mais cela n’a pas suffi pour autant pour corrompre ou réduire au silence Gbènsotyè. Jusqu’à sa mort prématurée en 1960, il dénonça imperturbablement avec rigueur tous les abus d’autorité, toutes les anomalies, toutes les dérives, toutes les injustices et tares du régime. Les autorités locales en avaient si peur qu’elles n’osaient pas le violenter ou l’arrêter. D’ailleurs le Président Sékou Touré a bien encaissé ses sarcasmes. Donc aucune autorité locale ne pouvait l’inquiéter. En tout cas toute tentative de ce genre aurait inéluctablement entraîné une agitation populaire, des protestations voire des émeutes, car cet homme exerçait un ascendant certain sur son environnement social dont il reflétait les idéaux.



Photo de Lanfia Kouyaté dit Sara (décédé le dimanche 28 mai 2018 à l'âge de 85 ans), le sangban ou l'humoriste populaire de Kankan. Borgne, philosophe, bouffon toujours mal habillé, Sara de Kankan était le prototype du sangban. Vulgaire en apparence, mais profond dans ses paraboles, il était très populaire et drainait toujours des foules qui écoutaient attentivement, dans les coins des rues, ses "sornettes" et ses sarcasmes qui étaient tous profonds et dénonciateurs des tares de sa société. Sara disait tout haut ce que les autres pensaient ou disaient tout bas. Il noyait toutes ses critiques dans des railleries qui amusaient son auditoire qui ne se lassait jamais de l'écouter (photo faite en 2015 par le professeur Gnagna Moriké Sidibé, chercheur à l'Université de Kankan).

Conclusion

Même s'il n'est pas toujours écouté immédiatement, le *sangban*, par la pertinence de ses sarcasmes et de ses satires qui n'épargnent personne, entraîne toujours une prise de conscience et un nouvel examen de la question qu'il aborde, une révision du comportement initial, une remise en cause de la décision ou du procès qu'il dénonce. Il dérange tout le monde.

Les *sangbanw* sont à juste titre de vrais contrepoids ou contre-pouvoirs. En raison du principe de l'immunité absolue et incontestable dont ils jouissent, ces personnages exercent une nette influence sur les individus, les familles, les clans, les villages, les provinces et sur toutes les autorités. Mais malheureusement on a tendance à ne retenir de lui que l'aspect comique et folklorique, car la comédie cache parfois son vrai visage de critique sociale, de censeur incorrigible et incorruptible des mœurs de sa société.

Je souhaite que, entre autres vertus abandonnées, le personnage du *sangban*, peu connu de nos jeunes, soit ressuscité, toléré et institutionnalisé dans nos familles, dans nos clans, dans nos villages et dans nos villes, dans nos palais présidentiels et royaux... Il doit apparaître comme une nécessité dans la vie quotidienne de chacun et de tous. En tout cas, son existence pourrait nous éviter bien de bévues, car il constitue un élément rayonnant de notre culture qui mérite d'être réhabilité et cultivé pour nous éviter les abus d'autorité ou la création de dictateurs et de présidents mégalomanes enclins au népotisme et au culte de la personnalité.

Ce curieux personnage est le garant de la liberté individuelle, de la liberté de parole, de la démocratie, de l'harmonie sociale, de la tolérance... Il symbolisait la vérité directe, choquante ou noyée dans l'humour. Il était le censeur qui dénonçait et empêchait les abus de pouvoir, la tyrannie, l'absolutisme... Son rôle était déterminant dans le maintien de l'ordre, de l'harmonie et de la pratique de la solidarité dans la société. Le jeu de la démocratie se faisait toujours par son canal. En tout cas, ses remarques piquantes et souvent incongrues étaient toujours examinées attentivement. Il prenait presque toujours le contrepied de la position du chef à qui il n'hésitait pas de dire: "*Ne ma sɔn ayi ta wo ma.*" (= "Moi je n'accepte pas ce que vous arrêtez.") ou alors "*Ne ma wo mina.*" (= "Moi, je ne suis pas d'accord sur ce qui a été dit ou arrêté.").

LES JOUTES ORATOIRES DANS LES ALLIANCES À PLAISANTERIE AU BURKINA FASO

Alain Joseph Sissao

Introduction: analyse langagière du jeu verbal

Au Burkina Faso, les alliances à plaisanterie s'expriment à travers des théâtralisations sociales et aussi des joutes oratoires. Je vais montrer comment ces joutes oratoires s'expriment à travers les symboles alimentaires, les stéréotypes sociaux normalisés et l'apprentissage du langage dans un contexte d'appropriation et coexistence pacifique. Mais d'abord, il convient de faire une clarification conceptuelle à partir de mon terrain d'enquête.

On parle de "*parenté à plaisanterie*" lorsqu'il y a un lien de consanguinité (par exemple, grand-père/petit-fils), entre la sœur cadette de l'épouse et l'époux et entre le mari de la tante paternelle et ego. À l'inverse, l'on parlera "*d'alliance à plaisanterie*" lorsqu'il s'agit d'un lien entre deux groupes, deux villages, deux quartiers, deux régions, ou deux ethnies par le biais des ancêtres qui ont scellé un pacte sacré basé sur les relations amicales régies par les codes de la plaisanterie, assorties des liens de non-agression, d'assistance mutuelle, de respect et de solidarité.

Les jeux verbaux sont axés sur le passé et le présent, ce qui montre que la dynamique du phénomène est collée aux réalités actuelles. Outre la catharsis, l'alliance et la parenté à plaisanterie remplissent une fonction bien plus fondamentale au sein des sociétés concernées. C'est une simulation de guerre en vue de la paix: les deux antagonistes sont liés par un pacte mythique de non-agression, ce qui leur permet de jouer l'un vis-à-vis de l'autre le rôle de médiateur. Le droit de plaisanter avec le *dakiïre* (en langue moore), *lôluorîo* (en langue dagara) est utilisé, à l'occasion, pour enrayer les conflits véritables. L'allié intervient dans des situations critiques qui surviennent au sein du clan antagoniste pour ramener la paix. Il est habilité à rendre froid ce qui est chaud, à apaiser ou sauver son autre allié: bagarre, menace de suicide, malédiction de l'ancêtre qui veut sévir sur ses descendants (maladie, malheur, malchance) et deuil (extrême douleur).

L'alliance à plaisanterie apparaît donc comme une instance de réconciliation, de pacification qui garantit de l'extérieur comme à l'intérieur *la cohésion et la stabilité* des groupes engagés: elle éteint les conflits internes à chaque groupe. Elle en conjure la désintégration qui viendrait de l'intérieur et qui représente la pire des menaces pour un groupe. Aussi cette institution instaure-t-elle un genre de parenté entre deux groupes.

L'alliance et la parenté à plaisanterie constituent également une école de rhétorique où l'individu apprend l'art de parler et de se défendre verbale-

ment. De plus, la pratique revêt un aspect littéraire en ce sens qu'on peut inventer des situations et histoires où l'allié et le parent sont tenus de répliquer. En ce sens, lorsque vous êtes l'objet d'une invective verbale, vous devez développer vos talents de création langagière pour être à la hauteur du camouflet verbal subi de la part de l'antagoniste.

Le fonctionnement du jeu verbal est très souvent régi par un code d'expressions ritualisé. Généralement, cela se présente lors des situations qui permettent de déclencher le jeu. À ce titre, on peut dire que les circonstances heureuses comme le baptême, le mariage, les fêtes coutumières et le jour de marché, sont l'occasion de se donner à cœur joie aux railleries entre alliés ou parents à plaisanterie. Les situations dramatiques: morts, épreuves, douleurs sont aussi l'occasion de pratiquer l'alliance et la parenté à plaisanterie. Le jeu verbal fonctionne en ce moment sur le registre de la dérision, soit pour soutenir un parent défaillant financièrement au moment d'un mariage ou d'un baptême, ou bien pour atténuer la douleur face à la peine du parent ou de l'allié en cas de décès.

Le jeu verbal se développe sur un registre d'échange de phrases qui sont pour certains cas déjà codifiés par la tradition. Cette codification ressemble souvent à bien des égards au cas des devinettes ou contes courts ou devinettes, que les Moose appellent *solem koeese*.

Un exemple d'un *solem koeese*:

A: *M âdg livv*. ("Mon étoile apparaît.")

B: *Nifvog gãã sîi*. ("Aveugle, couche-toi tranquille.")

À l'instar des devinettes moose, qui sont des formes de joutes oratoires ritualisées, les phrases échangées dans le cadre de l'alliance et de la parenté à plaisanterie fonctionnent par couples. Ainsi, lorsque vous dites une première phrase, le second est tenu de répliquer en suivant le même registre verbal, ce qui donne à la structure de l'échange une forme ritualisée qui se rapproche de l'exemple ci-dessus. Cependant, dans certains cas, des créations modernes viennent enrichir la tradition. Ces situations répondent à ce que j'appelle des relectures de la tradition sous forme modernisée ou, pour emprunter une expression plus consacrée: la tradition revisitée. Il y a aussi des créations de l'échange verbal intrinsèques à deux individus. Ils créent de façon tacite leurs codes "d'injures".

Lors de mes collectes et enquêtes, je n'ai pas tenu compte de toutes ces distinctions, bien qu'elles existent. J'ai eu surtout le souci de recueillir toutes les formes de paroles et d'échanges verbaux qui me paraissent codifiées ou consacrées dans la joute oratoire entre deux ethnies, deux groupes, deux individus. C'est ce que je vais examiner en prenant le soin de les catégoriser.

De façon générale, on distingue ces différents niveaux où fonctionne le jeu verbal:

- entre des ethnies
- entre des régions
- entre des patronymes
- entre des gens de la même ethnie
- entre des ethnies et des groupes sociaux

Les ethnies alliées à plaisanterie au Burkina Faso

Les Moose (Mossi) plaisantent avec les San (dans les régions de Tougan, Toma) et les Samogo (dans les régions de Samogohiri, Samorogouan). Les Moose du Yatenga plaisantent avec les Gulmance (Gourmantché). Les Gulmance plaisantent avec les Kotokoli (Togo), les Yaadse, les Djerma (Niger) et les Dagomba (Ghana). Les Bobo plaisantent avec les Fulbe (ou « Peul », singulier Pullo). Les Senufo plaisantent avec les Marka, les Dafing et les Dagara. Les Dafing plaisantent avec les Fulbe, les Bobo-Dioula et les Bwaba; les Bwaba avec les Vigué, les Fulbe et les Dafing.

De façon générale, les peuples du Sud-Ouest du Burkina Faso (Dagara, Lobi, Gan, Djan, Puguli, Birifor) plaisantent avec les peuples de la Comoé et du KénéDougou (Turka, Cerma, Karaboro, Senufo, Siamu). Spécifiquement, les Gan plaisantent avec les Dafing, les Cerma, les Bobo et les Bwaba. Les Birifor ont pour alliés à plaisanterie les Lobi, les Cerma et les Dafing. Les Lobi plaisantent avec les Cerma, les Birifor et les Dioula; les Toussian avec les Domi,¹ les Gurunsi avec les Bisa, les Kassena avec les Djerma. Les Kô (Win-nien) avec les Fulbe, les Bisa, les Lagana et les Djerma; les Dioula avec les Lobi. Les Fulbe plaisantent avec les Bobo, les Yarse,² les Bambara, les Maransé et les Dyusambe (Dioussambé); les Yana avec les Zoose (de Diabo); les Fulse avec les Gurunsi, les Bisa et les Gulmance; les Dogon avec les Bozo. Les Toussian, les Turka et les Siamu plaisantent avec les Cerma; les Senufo avec les Dafing, les Dagara et les Lobi; les Bolon avec les Dagara. Et selon l'éleveur pullo Hama Amadou du village de Banga (né vers 1955), les Fulbe sont des alliés à plaisanterie des Béri-béri et des Mawri du Niger.

Mon étude des alliances et parentés à plaisanterie entre les différents groupes ethniques conduit à l'élaboration d'une liste des alliés à plaisanterie au Burkina Faso suivante:

Liste synoptique des ethnies alliées à plaisanterie au Burkina Faso

<i>Ethnies concernées</i>	<i>Ethnies alliées</i>
Bisa	Gurunsi, Yaadse, San (Samo)
Birifor	Lobi, Goin, Dafing

1 Peuple en voie d'extinction, minorité linguistique. Les locuteurs parlent aussi le Tusian.

2 Pluriel de Yarga, le moore est une langue à classe: classe du singulier en *ga* et du pluriel en *se*. C'est une composante sociale des Moose originaires du Mandé vecteurs de l'Islam et du commerce au Moogo.

Bwaba	Fulbe, Sembla, Dafing
Bobo-Dioula	Fulbe, Sembla, Dafing
Bozo	Dogon
Dafing ou Marka	Fulbe, Bobo-Dioula, Bwaba
Dagara	Siamu, Senufo, Cerma
Djan	Cerma
Dogon	Bozo
Fulsé	Gurunsi, Gulmance, Bisa
Gurunsi	Bisa, Djerma
Gulmance	Yaadse, Kotokoli, Djerma, Fulbe, Dagomba
Cerma	Lobi, Djan, Dagara
Dioula	Lobi
Kô (Winnien)	Fulbe, Bisa, Cerma, Lagana, Djerma
Lobi	Dioula, Cerma, Birifor
Moose	San, Samogo
Fulbe	Bobo mandarè, Yarse, Bambara, Maranse, Dioussambé, Bwaba, Bobo Dioula, Marka
Puguli	Dagara, Fulbe, Cerma, Bwaba, Turka, Senufo
San	Moose
Senufo	Dagara, Lobi, Djan
Sembla	Toussian, Bobo-Dioula, Bwaba
Siamu	Djan, Lobi, Dagara, Puguli
Toussian	Sembla, Lobi, Dagara
Turka	Dagara, Lobi
Vigué	Fulbe, Bwaba
Yana	Zaoose (Diabo)

Il faut souligner que l'alliance à plaisanterie est matérialisée dans chaque ethnie par des symboles. Ainsi, ces symboles peuvent être perçus comme des traits structurels ou traits culturels entre les ethnies qui plaisantent ensemble. C'est ce qui va ressortir au fur et à mesure de l'explication du phénomène dans les passages qui vont suivre.

Le jeu verbal entre les ethnies

Entre les Bobo et Fulbe, la plaisanterie porte souvent sur l'éthylisme du premier et la fourberie du second. Dans la situation d'échange verbal, les deux groupes peuvent s'affronter en ces termes. Le jeu se focalise sur l'aspect physique de deux protagonistes.

Bobo: "Le Pullo est un esclave ; le Pullo ressemble à une curieuse faucille; c'est un singe, le singe est le grand père du Pullo."

Fulbe: "Le Bobo est vilain, c'est un buveur de dolo et un mangeur de chenilles."

Bobo: "Le Pullo n'est pas clair."

Le jeu verbal entre Fulbe et Bobo, mais aussi entre Fulbe et Yarse,³ se caractérise par tous les mots mettant en position de supériorité l'un par rapport à l'autre. Ceci se traduit par des phrases réciproques de ce type: "Dernière race, vous n'êtes rien sans vos maîtres."

Les Yaadse et les Gulmance se considèrent comme des "frères", cependant, ils ne manquent pas l'occasion de se fustiger. Le jeu porte sur les thèmes de l'esclavage, du captif, de l'orgueil, de la géomancie.⁴

Gulmance (interpellant le Yaadga [singulier de Yaadse]): "Mon esclave, captif, viens ici, tes parents n'ont rien, je t'achète, viens, mon chien, égaré..."

Yaadse: "Nous sommes vos patrons, voyez (en montrant le Gulmance), il regarde on dirait son grand-père."

Gulmance: "Yaadga, idiot, orgueilleux ! Tu confies tes affaires religieuses à celui qui est riche, mais nous les Gulmance faisons preuve de discernement. Nous ne sacrifions jamais à la coutume."

Yaadse: "Si ce n'est pas à cause du sable, Gulmance, tu ne connais rien, tu ne sais même pas chercher l'argent."

Les images de l'abeille et de la guêpe sont liées aux Gulmance et aux Yaadse. Ainsi, les Gulmance et les Yaadse sont liés à deux symboles animaliers qui font l'objet du jeu verbal: le Gulmance est une "abeille" tandis que le Yaadga est une "guêpe". Ce qui veut dire que l'un est méticuleux ; l'autre est incisif et tranchant.

Le jeu entre Gurunsi et Bisa se déroule autour de la figure emblématique du chien. Ils plaisantent autour de la viande du chien, le meilleur compagnon de l'homme.⁵ C'est ainsi qu'en cas de décès d'un notable Gurunsi, leurs alliés Bisa leur réclament cette viande.

Un Kassena et un Bisa plaisantent en ces termes:

Kassena: "Mangeurs invétérés d'arachides."

Bisa: "Mangeurs ancestraux de kazanga!"⁶

3 Groupe social des Moose d'origine manding, vecteurs de l'islam et du commerce au Moogo, ils sont différents des Yaadse qui sont les Moose du Yatenga.

4 Les Gulmance sont une ethnie réputée pour ses devins qui "lisent dans le sable", c'est-à-dire pratiquent la géomancie.

5 La tête de chien qui abriterait les pouvoirs occultes et mystiques, objet de la séparation (bagarre) entre les *San* et les *Bisa*, est le symbole de l'alliance à plaisanterie entre les Bisa les Gurunsi. On trouve la récurrence du chien chez les Lobi, et chez les Gulmance entre les patronymes Naba et Tankoano.

6 Prisé par les Kassena, cet aliment est considéré comme pauvre et à la portée des indigents.



Le zoom koom. Cette boisson est le symbole de l'alliance à plaisanterie entre les Moose et les San.

D'autres groupes ethniques entretiennent des rapports de provocation et de mémoire. Voici l'échange verbal entre Cerma (Gouin)/Lobi qui se déploie encore autour de l'image récurrente du chien et du vin de palme.

Cerma: "Les Lobi sont des mangeurs de chiens."

Lobi: "Les Cerma sont de grands buveurs de *banji* (vin de palme)."

Cerma: "Les Lobi sont si ignorants qu'ils sèment la cola, le sucre, le couscous, bref, ils sèment tout."

Lobi: "Les Cerma sont pauvres, ils ne savent pas cultiver, tout ce qu'ils savent faire, c'est monter sur les palmiers pour chercher le *banji*. Les hommes Cerma sont des fainéants, parce qu'ils font cultiver les champs par leurs femmes."

Les Zoose plaisantent souvent avec les Yana en ces termes:

Zoose: "Yamdaogo, mon esclave, espèce de fraudeur, mangeur de *kombula*."⁷

Yana: "Paresseux, nous sommes vos maîtres, mangeurs de haricot et d'arachide."

Les Djerma et les Gulmance plaisantent en ces termes:

Gulmance (imitant le chien qui aboie, à la vue du Djerma): "Wa wa!"

Djerma: "Ah, *siyamo-gurma*; qui veut dire "Gulmance, tu n'es pas bon.»

Chez les Kassena, les mots souvent échangés sont surtout ceux qui provoquent le rire. Il est question de la pauvreté qui engendre des stratégies alimentaires. Le choix alimentaire de l'un et de l'autre est stigmatisé:

7 Racines de palmier, appelées aussi "pain des Yana".

Kassena A: "Il n'y a pas assez à manger chez toi. Viens que je te donne à manger chez moi."

Kassena B: "Mangeur de *kazanga*!"

Le jeu verbal entre les régions

Dans les provinces du Kouritenga et du Ganzourgou, le jeu verbal est axé sur le plaisir gustatif:

Kouritenga: "Espèce de mangeurs de crapauds !"

Ganzourgou: "Eh vous! Mangeurs de haricot et de goyave chaude !" ⁸

En effet, ces joutes oratoires trouvent leurs fondements culturels lors de la fête du chef de Zorgho, appelée Nabasga, où les invités de Koupéla mettent un crapaud dans une gourde et l'offrent au chef de Zorgho (Ganzourgou) en guise de cadeau.

De même qu'à la fête du chef de Koupéla (Kouritenga), les habitants de Zorgho (Ganzourgou) offrent un panier de haricot au chef de Koupéla.

Les ressortissants de Manga/Koupéla s'invectivent en ces termes:

Manga: "Poulets mesdemoiselles, goyaves chaudes."

Koupéla: "Sorcières!" (Parce que la localité est réputée abriter des sorcières).

On peut assister à des scènes brutales où le parent à plaisanterie va jusqu'à cracher sur la figure de l'autre (cas à Koupéla selon un de mes informateurs). On peut aussi plaisanter en évoquant le sexe de la femme ou de l'homme du groupe à plaisanterie. C'est ainsi qu'on entend dire cette plaisanterie grivoise: "Ton sexe est sans poils (glabre)."

Entre les gens de Koupéla et ceux de Tenkodogo, la plaisanterie s'exprime sur ce registre de la coutume.

Tenkodogo: "Goyaves chaudes ; les murs de votre cour royale sont cassés."

Koupéla: "Donnez-nous des gourdes pour mettre de l'eau pour voyager."

Koupéla: "Votre front est bombé."

Tenkodogo: "Votre bouche est comme le *lalga*." ⁹

Tenkodogo: "Votre bouche est trop longue."

8 Cet échange verbal est d'une création récente si l'on tient compte de la situation de carrefour routier de la ville: les restaurateurs de Koupéla offrent leurs aliments en précisant qu'ils sont chauds ("viande chaude, œufs chauds..."); par dérision, on prétend qu'ils utilisent le qualificatif à tout propos ("goyaves chaudes, mangues chaudes...").

9 Bois allongé qui sert à récolter les fruits du *nééré*.

Dans la province du Sanmatenga, les villes de Pissila et de Kaya entretiennent des relations de plaisanterie sur le plaisir gustatif.

Kaya: “Les gens de Pissila sont des mangeurs de crapauds.”

Pissila: “Les gens de Kaya ne sont que des mangeurs d’insectes *hamini*.”¹⁰

Le jeu verbal peut aussi porter sur un drame banalisé. Pissila: “Les gens de Kaya ont brûlé leur marché.”¹¹

Kaya: “Les gens de Pissila ne savent pas chercher le pouvoir, mais plutôt tuer leur chef.”¹²

Dans la manifestation de la pratique, on peut citer encore le cas de Louda et de Piktenga. En effet, la plaisanterie entre Louda et Piktenga au Sanmatenga se caractérise par le fait que le chef de Louda offre un lièvre au chef de Piktenga en disant:

“C’est le gros mouton que je donne au chef de Piktenga ; je sais que cela ne fait pas bon ménage avec le haricot, mais c’est mon cadeau d’amitié.”

L’échange verbal entre Manga et Saponé tourne autour de la sorcellerie et de calembours sur le toponyme Saponé.

Saponé: “Les gens de Manga sont des sorciers, ils se transforment en électricité, ils n’ont pas besoin de courant.”

Manga: “Un jour, le chef de Manga reçut son homologue de Saponé (Naaba Gogo). Il lui offrit de la salade en guise de repas. Ce dernier le trouva très agréable. De retour chez lui, Naaba Gogo ordonna à sa femme de lui préparer les feuilles de tabac qui se trouvaient derrière sa maison.”

C’est le symbole moderne de l’alliance à plaisanterie entre les gens de Manga (traités de sorciers) et Saponé. Nous voyons le glissement de sens du traditionnel au moderne à travers la corrélation: sorcier = feu = électricité = fil électrique.

Manga: “Lorsque Kadhafi a demandé aux gens de la région ce qu’ils voulaient, certains ont dit qu’ils veulent des écoles, d’autres des dispensaires. Quant aux gens de Saponé, ils ont répondu qu’ils voulaient du riz.”

10 Sorte d’insecte comestible, qui ressemble aux éphémères.

11 C’est l’occasion de se moquer de ses habitants pour cet incident perpétré à cause de luttes politiques.

12 En souvenir du drame malheureux du prince qui a fusillé le chef de Pissila à bout portant. Quand les gens de Pissila se moquent de ceux de Kaya, eux aussi parlent de l’assassinat de leur chef.

Saponé: “Voici un ressortissant de Manga qui passe (et s’adressant à lui): “Hé! Sorcier, as-tu un gigot de chair?” (Par allusion à la prétendue sorcellerie des gens de Manga).

Les ressortissants de Manga peuvent répondre sur le registre du calembour:

Manga: “Ce n’est pas Saponé, c’est ‘Sàpôgên’, chier dans son pantalon.” (Par déformation et décomposition de Saponé en *sā*, déféquer, et *pôgê* dans le pantalon.)

Les gens de Manga traitent ceux de Saponé de faux types à travers les noms des deux villages proches de Saponé: Bassiyam/Kienfangué.

Manga: “Les gens de Saponé disent ‘Bassyam’, c’est-à-dire tranquillisez-vous, ne vous inquiétez pas, ne doutez de rien alors qu’ils vous pillent ensuite Kienfangué, ‘Entrer et piller’.” (Par allusion à la décomposition de Kienfangué en *kiê*, entrer, et *fāāge*, piller, en langue moore.)

On crée ainsi des nouveaux sens qui n’ont souvent rien à voir avec le sens réel du mot, uniquement dans le but de rire aux dépens de l’autre.

Dans le Nayala (région des San) ou Samo, les gens de Diouroum plaisantent avec ceux de Kassan à travers des échanges verbaux axés autour de la consommation de l’arachide.

Kassan: “Un natif de Diouroum peut ressusciter un cadavre avec des arachides.”

Diouroum: “Les gens de Kassan sont maîtres dans l’art de manger les arachides à telle enseigne que les tas de coques d’arachides arrêtent les véhicules qui passent à Kassan.”

On raconte aussi l’anecdote suivante pour se moquer des gens de Diouroum. Un natif de Kassan venu assister au décès d’un habitant de Diouroum se tenait près du cadavre en mangeant une poignée d’arachides. Lorsque le cadavre de Diouroum entendit le “pan!” d’une coque d’arachide qu’on cassait, il se réveilla brusquement, se tint sur son séant et demanda: “C’est quoi ce bruit ‘pan!’ comme si quelqu’un mange des arachides?” Le cadavre vivant de Diouroum finit de manger la poignée d’arachides qu’on lui offrit et mourut de nouveau.

Une autre anecdote: À la fête du village de Kassan, tous les villages environnants apportaient des présents. Les gens de Diouroum donnèrent un colis bien emballé. À la fin de la cérémonie, les gens de Kassan se sont assis avec tous les vieux pour comptabiliser les cadeaux. Quand ce fut le tour du gros colis des gens de Diouroum, on fut surpris de découvrir qu’il s’agissait là d’ara-

chides... Les gens de Kassan marquaient par ce “coup culturel” que les gens de Diouroum étaient irrémédiablement liés aux arachides.

Les gens de Gassan¹³ et de Guièrè plaisaient sur un registre axé sur la richesse, l'aisance, l'importance et la valorisation de leur village. En effet, Gassan revendique sa supériorité en raison du fait qu'il abrite la préfecture:

Guièrè: “Voici l'imbécile qui vient.”

Gassan: “Est-ce-que je suis un imbécile moi?”

Guièrè: “N'est-ce pas nous qui sommes vos riches?”

Gassan: “N'est-ce pas nous qui commandons à cause de la préfecture que nous habitons? Si je veux, je peux aller t'enfermer au commissariat.”

Guièrè: “Est ce que tu peux?”

Une autre plaisanterie entre Yaba et Toma est axée autour de l'arachide et du tabac.

Toma: “Les gens de Yaba aiment les arachides, à tel point que lorsqu'ils viennent trouver des gens qui ont fini de manger des arachides, ils se mettent à fouiller dans les coques.”

Yaba: “Les gens de Toma aiment trop le tabac ; c'est ainsi qu'ils vont jusqu'à en manger les feuilles fraîches. C'est pourquoi, autrefois, lorsque les habitants de Toma passaient à Yaba pour des raisons funéraires, les vieux de Yaba allaient cueillir beaucoup de feuilles de tabac pour les accueillir avec en disant: ‘Hé, vous de Toma, voici votre préféré!’”

Toma: “Notre préféré, c'est quoi ça?”

Yaba (en leur jetant les feuilles): “Mais c'est le tabac!”

Le jeu verbal entre les patronymes et patriclans

Je vais donner quelques exemples sur le fonctionnement du jeu verbal entre les différents patronymes du Burkina Faso. Je commencerai par les Natama et Lankouandé de la province du Gourma qui plaisaient en termes suivants.

Natama (tout en montrant un arbre): “Regarde! La tête se trouve en haut!” (Les Lankoandé savent pourquoi cette façon de les désigner).

Lankouandé: “Tu, Natama, ne connais rien, ton maître est chaque fois dans les arbres et toi en bas.”

Toujours chez les Gulmance, les Kouldiati/Nassouri plaisaient en ces termes:

13 Différents des gens du village de Kassan en pays San.

Kouldiati: “*Dapola* (= souris), qu’est-ce que vous valez? Vous valez même le *sumbala* (ingrédient à base de graines de *nééré*), vous faites le malin parce que le chat n’est pas là.”

Nassouri: “Vous êtes des étrangers, espèce de Hausa !”¹⁴

Il existe aussi un échange verbal entre les Lankouandé, les Ouoba, les Tindano et les Natama.

Lankoandé: “Toi tu es quoi? Tu n’es qu’un mangeur de chien comme tes grands-parents.”

Ouoba/Tindano/Natama: “Espèce de gourmand, mangeur de chien.”

Sur un autre registre, le jeu verbal touche les Thombiano, les Lompo, les Lankouandé et les Combary.

Thombiano/Lompo/Lankoandé/Onadja: “Vous êtes de la famille de ma femme.”

Combary: “Vous ne valez rien, sauf votre mère.”

Enfin, les Nassouri et les Combary ne se ménagent guère:

Nassouri: “Voleurs, tricheurs!”

Combary: “Vous aussi!”

Le jeu verbal entre gens de la même ethnie

On peut retrouver le fonctionnement de la parenté à plaisanterie entre les membres d’un même groupe. C’est pourquoi, on verra un cousin pullo traiter son autre cousin de vilain par rapport à la beauté de sa mariée ; il peut aussi le traiter de paresseux, pauvre...

Chez les Fulbe, deux cousins peuvent plaisanter en ces termes:

Cousin pullo 1: “Si tu es fainéant, on va retirer ta femme, ou bien, si tu es incapable de la nourrir, elle s’en ira chez ses parents.”

Cousin pullo 2: “Fainéant, paresseux ; la faim te tuera cette année parce que tu as laissé ton champ en jachère sans rien faire; pauvre mendiant.”

La relation entre les cousins fulbe permet, par le jeu verbal, de dénouer des situations dramatiques. Ainsi, lorsqu’un membre du groupe est atteint d’une grave maladie et qu’il a honte de se soigner, on fait appel à son cousin qui lui dira ceci:¹⁵ “Je sais que tu es gravement malade. Si tu ne te soignes pas, tu mourras comme un chien.”

14 Selon la tradition orale, les *Kouldiati* auraient une origine haussa.

15 Selon Dicko Nassourou (commune de Dori, né vers 1950, responsable de l’Association Fumtigol).

Le jeu verbal entre les ethnies et les groupes spécifiques

J'entends par groupes spécifiques, les identités au sein d'un grand groupe. Comme par exemple le cas des Yarse à l'intérieur du groupe moaaga, qui vont entretenir avec les Moose "proprement dits" des échanges verbaux.

Moose: "Qui êtes-vous, Yarse?"

Yarse: "Qui êtes-vous, Moose, gens qui creusent des trous de rats voleurs?"

Moose: "Vous appelez votre mère 'Pɔgpaala' (nouvelle mariée). Pourquoi vous ne cherchez pas la chefferie?"

Yarse: "Vous (Moose) ne suivez le chef que pour manger."

L'analyse du discours permet de noter le fait que les Yarse lancent des invectives aux Moose en les assimilant à des grands-enfants, des gens qui font la chasse aux rats. Les Moose jouent sur le burlesque et l'attachement des Yarse à leur mère qu'ils traitent de nouvelle mariée. De façon générale, l'image du Yarga est celle du religieux musulman. Il est tourné vers le commerce alors que les Moose sont des gens du pouvoir politique.¹⁶

Les Fulbe et les Yarse s'amusent en ces termes:

Yarse: "Si ce n'est pas à cause de vos femmes, vous n'êtes pas rentables ; vous ne valez rien car ce sont vos femmes qui nous fournissent le lait que nous délayons avec les boules d'*akassa* pour le boire." Il faut dire que les Yarse aiment tellement le lait qu'on les assimile à cet aliment. Ils ménagent la femme pullo parce qu'elle est la détentrice de l'objet de leur plaisir alimentaire.

Les Yarse/Sããba¹⁷ s'amusent sur le registre de la dépendance technique en ces termes:

Sããba: "C'est notre travail qui vous permet de manger. C'est grâce aux outils aratoires de culture que nous fabriquons que vous pouvez manger."

Yarse: "Ne travaillez pas et vous verrez que nous nous débrouillerons pour manger."

Ainsi les Sããba se vantent d'être les principaux fabricants d'outils aratoires pourvoyeurs de nourriture des Yarse. Les Yarse de renchérir en montrant qu'ils sont de grands commerçants capables de se nourrir tous seuls par leur trafic caravanier.

16 Le sel est sujet de plaisanterie entre les Moose et les Yarse. Les seconds prétendent l'avoir apporté au Moogo à travers le trafic caravanier du Nord (vers le Manden). La cola est aussi un sujet de plaisanterie entre les Moose et les Yarse. Les seconds prétendent avoir apporté aux premiers ce stimulant contenant des alcaloïdes à travers le trafic caravanier du Sud (Ghana actuel).

17 Ce sont les forgerons en langue moore, spécialisés dans le travail du fer.

Les Yarse et les Poeese¹⁸ plaisantent sur le plan de leurs rôles sociaux en ces termes:

Yarse: "Vous mentez et vous faites mettre à mort des innocents."

Poeese: "Vous mentez que vous voyagez toujours, même aujourd'hui."

Dans ces échanges verbaux les Poeese sont de redoutables gardiens de l'épreuve d'ordalie, en ce sens qu'ils faisaient mettre à mort les gens. Ce rôle est stigmatisé par les Yarse. En revanche, les Poeese accusent les Yarse d'être des gens du trafic caravanier, même si aujourd'hui ils ne voyagent plus avec leurs ânes sous la canicule du Moogo. Par le passé, dans le Moogo, les Yarse voyageaient beaucoup. Le trafic caravanier était leur activité de prédilection.

L'étude du fonctionnement du jeu verbal des relations de parenté et d'alliance à plaisanterie permet de dégager deux pôles avec des valences positive et négative. Au titre du premier point, on peut relever: la bravoure, l'aisance familiale ; le courage, le mariage, la force, le plaisir gustatif (alimentation). Au titre du second, on relève: la paresse, le sexe, les drames banalisés, les bêtises humaines, la joie de vivre (insouciance), l'éthylisme, la fourberie, la mort.

Il faut souligner qu'un certain nombre de facteurs peuvent influencer sur le fonctionnement et la régulation du jeu verbal notamment l'âge et les interdits qui retiendront mon attention. Je vais m'évertuer dans les parties qui suivent à en dévider l'écheveau.

Principes d'âge et principes d'interdiction

Le fonctionnement de l'alliance et la parenté à plaisanterie obéit à une certaine réglementation dans les sociétés et groupes concernés. C'est ainsi qu'on remarque par exemple que toutes les différentes tranches d'âge ne plaisantent pas nécessairement. Chez certains peuples si un vieux de cent ans peut plaisanter avec un enfant de dix ans, ce n'est pas le cas chez d'autres.

Chez les Moose, il n'y a pas de restriction d'âge pour plaisanter. Ainsi, on peut plaisanter à tout âge. Un vieux de cent ans peut plaisanter avec un enfant de dix ans. Chez les Moose, on peut aussi plaisanter avec le chef, lui tirer la moustache, mais on ne doit pas dépasser les limites, comme, par exemple, lui ôter son bonnet ou se battre avec lui. Toutefois, il faut souligner que ce type de jeu entre parents à plaisanterie n'est pas applicable à toutes les régions du Moogo. Chez les Moose de Piktenga et Louda, par exemple, on ne peut pas insulter le chef. Les insultes sont seulement permises entre gens de même groupe d'âge et de même statut social.

Au moment des funérailles, on peut s'amuser avec tous les parents à plaisanterie sans distinction de sexe et d'âge. Un enfant peut s'amuser avec tous

18 Groupe spécifique des Moose qui, dans la cour royale, s'occupe de l'épreuve d'ordalie.

les groupes d'âge pourvu qu'il soit en mesure de raisonner et d'avoir une capacité de discernement.

En plus, il y a des interdits bien précis qui régulent les relations de parenté à plaisanterie entre les individus, ethnies et groupes sociaux. Les résultats de mon enquête permettent de dégager six groupes d'interdits. Je vais m'arrêter succinctement sur chaque volet de ces six groupes.

La prohibition de l'adultère

Une prohibition de l'adultère est observée entre les groupes suivants: forgerons ou Sââba/Nioniose, Nioniose/Fulbe, Yarse/Bendre, Yarse/Poeese pour ne citer que ceux-là. Il ne faut pas, sous peine de ternir l'image des relations entre ces groupes, entretenir des relations sexuelles avec la femme de l'allié à plaisanterie. Ces interdits permettent de sauvegarder le socle de la société et d'éviter le dysfonctionnement de celle-ci. Un membre qui viole cet interdit est frappé de sanction sociale: marginalisation, bannissement et invocation des tense (ancêtres), punition ultime (mort). Il est alors interdit de faire la cour à la femme de votre allié à plaisanterie ; chez la quasi-totalité des groupes ethniques, il est interdit de faire la cour à la femme de son parent ou allié à plaisanterie.

Les insultes sur les défauts physiques

Il est interdit d'adresser des injures portant sur les défauts physiques ou moraux de l'homme, de la femme ou de la famille du parent à plaisanterie.

Chez les Bobo, il est interdit d'évoquer un défaut corporel avéré. Par exemple, si un Pullo est borgne ou aveugle, on ne fera pas allusion à son infirmité.

Chez les Gulmance, il est interdit d'évoquer les infirmités naturelles ou dues aux accidents, les anomalies. Il est aussi interdit d'évoquer des choses confidentielles liées à la vie privée.

Chez les Marka, il est interdit de frapper son allié à plaisanterie, et de porter des injures sur les malformations physiques.

L'insulte de la mère

Contrairement à ce que l'on a souvent pensé, les femmes jouent des rôles très importants dans les sociétés africaines en général et burkinabè en particulier. C'est ce qui ressort des témoignages que j'ai pu recueillir auprès des dépositaires de la tradition. Selon ces sources, la femme-mère symbolise la fécondité et assure la sauvegarde de la tradition. Aussi, jouit-elle d'un statut privilégié dans la société et ne saurait être bafouée même dans le cadre de l'alliance à plaisanterie. C'est d'ailleurs pourquoi un vieux San relevait que la plaisanterie ne doit pas se faire avec les femmes moose, mais avec leurs hommes, parce qu'elles sont ou peuvent devenir leurs mères. Ainsi, la plupart des sociétés étudiées interdisent d'insulter la mère lors des échanges verbaux sauf si la

mère est de l'ethnie alliée. Tel est le cas par exemple chez les Moose, Vigué, Bwaba, Gulmance, Gurunsi, Marka, Senufo, Lobi, Dagara, Binfor, San.

Une telle régulation de la parenté à plaisanterie s'explique par le fait que la femme n'appartient pas au même groupe agnatique que le mari. Ceci se comprend lorsqu'on sait que l'origine de l'alliance est très souvent motivée par un pacte d'origine entre deux ancêtres ou deux familles (cas des Moose). C'est pourquoi les femmes sont exclues ipso facto du réseau des alliances à plaisanterie.

Il est surtout interdit aussi d'utiliser le mot "bâtard"; cette insulte est très grave et lourde de conséquences, elle peut entraîner des actes de violence.

Il faut remarquer qu'il y a des exceptions où l'alliance et la parenté à plaisanterie concernent aussi bien le père que la mère: cas des Fulbe.

Les interdits matrimoniaux

L'interdit se manifeste à trois niveaux:

- entre les groupes sociaux d'une même ethnie
- entre les ethnies
- entre les personnes d'une même ethnie

Pour le premier cas, je pourrai citer par exemple l'interdit matrimonial notamment entre Bendre (tambourinaire)/Yarse, Bendre/Silmiise (Fulbe).

Le second cas se retrouve entre les Fulbe et Bobo. Par exemple, chez les Bobo, le griot ne doit pas toucher à la terre, notamment cultiver un champ, et ne doit pas non plus faire la cour à une femme des Sansan (groupe social Bobo), à moins qu'on ne la lui donne en mariage.

Le troisième cas existe chez les Fulbe qui proscrivent de courtiser les femmes de leurs cousins. Chez les Fulbe, il est également proscriit de courtiser les femmes des cousins et des alliés à plaisanterie. Chez les Lobi et leurs alliés, les Cerma, il est interdit de faire la cour à la femme de son allié à plaisanterie.

Interdit de saigner

Il est interdit chez les alliés à plaisanterie et, de façon générale, chez toutes les ethnies que j'ai enquêtées, de verser le sang de son parent ou allié à plaisanterie. Cette violation entraîne *de facto* l'arrêt du pacte. Dans certains cas, des cérémonies propitiatoires peuvent exorciser la transgression.

Les autres formes d'interdits

Il s'agit de variables en fonction des ethnies, et je tenterai d'en donner quelques exemples.

Chez les Moose, lorsqu'on plaisante avec son allié et qu'il refuse, il faut arrêter le jeu. De même qu'il est interdit de terrasser et dénuder son allié à plaisanterie. Il est enfin interdit de poser de mauvais actes qui peuvent rompre l'harmonie entre les groupes à plaisanterie.

Chez les Cerma, Dagara et Birifor, il est interdit de prendre chez son parent à plaisanterie tout ce qui peut produire, par exemple, une poule en âge de procréer.

Chez les Lobi, il y a des limites à ne pas franchir: on ne peut pas par exemple profiter de l'alliance ou de la parenté à plaisanterie pour assassiner par des moyens occultes.

Chez les Gurunsi, il est interdit de dénigrer la race, le sexe du parent ou allié, de dénigrer de façon exagérée.

Entre les patronymes Koné/Traoré, il ne faut pas dire: "Mon grand-père a vaincu ton grand-père." Le but de la parenté à plaisanterie est de s'amuser, d'animer, de décriper l'atmosphère et non celui de blesser.

Chez les Gulmance, le jeu verbal de la parenté à plaisanterie doit viser toujours le groupe et non l'individu, il ne faut pas forcer si l'autre n'est pas de bonne humeur. Il faut aussi éviter de ruiner son allié à plaisanterie dans une affaire.

Chez les Fulbe, les rixes entre parents ou alliés à plaisanterie sont interdites.

Chez les Dagara, on ne doit pas insulter l'individu mais le clan, la culture de son allié. Il faut respecter la dignité et l'honneur de l'autre. Il n'y a pas de barrières de langage mais il faut éviter les injures graves et les jeux de mains. On ne doit pas porter de coup à l'autre, mais on peut simuler.

Chez les Kassena, on ne doit pas proférer des injures. Mais on use surtout de certains euphémismes pour se moquer les uns des autres.

Conclusion

Cet article a permis de montrer les joutes oratoires dans les différentes ethnies du Burkina Faso, sa réglementation et ses principes d'interdiction. Comme je l'ai observé, il y a des joutes basées sur les symboles alimentaires, sociaux et aussi sur les différents stéréotypes sociaux et culturels convenus.

UNE SOCIOLOGIE FORMELLE DE LA PARENTÉ À PLAISANTERIES EN MILIEU DOGON

Denis Douyon

Introduction

Les acteurs de la société entretenant des “parentés à plaisanteries” s’autorisent un discours “licencieux” dénommé “discours plaisant” des parents plaisants. En milieu dogon, l’analyse de la dynamique de ces relations et des discours qui en découlent requiert la considération de plusieurs critères: la qualité des actants, la précision des circonstances de production et de consommation des discours dits plaisants, la description de la mise en forme de la parole sacrée, plaisante, vulgaire.

Dans cette communication, il sera question du processus de passage du discours ordinaire au discours sacré et vice versa. Trois moments importants seront définis: temps ordinaire d’émission et de consommation, temps conflictuel d’émission et de consommation et enfin temps catastrophique (“décès-intronisation” d’un *hogon*) de production et de consommation. Ces moments sont illustrés par des références à la situation aux quartiers Dama et Ida d’Ireli.

De la notion de parenté par le *mangu* et du discours *mangu*

Le *mangu*¹ est à la fois une relation et un discours, mais surtout un mécanisme très codifié des relations sociales qui permet, à travers un “discours libéré”, de gouverner la vie sociale. En milieu dogon, il est fréquent d’entendre l’expression “d’où est parti le *mangu*” qui signifie: quelle est l’origine du *mangu*? La réponse des anciens est surprenante: “Le *mangu* est né sous les buissons”, comprendre que l’origine de cette alliance est inconnue, étrangère et donc dangereuse parce que sauvage.

Le *mangu* primordial a été établi entre deux frères qui, aujourd’hui existent comme deux ethnies: Bozo et Dogon. Leur consanguinité est manifestée par l’interdiction du mariage entre les membres de ces deux groupes entre eux. À l’intérieur d’un groupe dogon, le même mécanisme a survécu à travers les âges, permettant d’observer et de maintenir des relations de bon voisinage et de paix entre les villages et les familles élargies (Ireli/Banani, Ireli/Sanga, la région de Sanga et le village de Bamba).

Le *mangu* peut se définir comme un interdit qui existe entre deux groupes ethniques, deux villages, deux familles et/ou deux individus. Cet interdit exige des acteurs entretenant cette alliance de s’interdire mutuellement toutes formes de violences physiques et/ou psychiques préférant la violence verbale cathar-

1 Voir Douyon 1995.

tique (cf. Griaule 2004 [1938]). Cette violence verbale censée soigner et/ou guérir les maux de tous ordres, individuels comme communautaires, est produite en des circonstances ordinaires, conflictuelles et/ou catastrophiques. Elle est libre ou normalisée selon les personnes qui entrent en jeu et selon les circonstances, passant du sacré au profane ou du profane au sacré. Il est important de souligner que, si ceux qui participent à ce discours (les actants) sont importants, ce sont les circonstances qui impriment un caractère sacré et/ou profane.

Circonstances ordinaires et discours profane du *mangu*

Ce qu'il faut considérer comme circonstances ordinaires sont en fait constituées des différents instants de la vie quotidienne. Ces circonstances correspondent au temps où règnent l'ordre et l'équilibre dans la société, par opposition aux circonstances conflictuelles ou/et catastrophiques. Rentrant dans la catégorie des circonstances ordinaires les discours échangés entre les membres de la famille à tout moment pour défendre l'atmosphère quelquefois trop pesante entre eux. Les actants sont les grands-parents et les petits-enfants. Dans un cercle plus large ce sont les membres de quartiers dans un même village. Le discours *mangu* alors permet de conforter les liens familiaux. Entre adultes, lorsqu'il est dit le matin, au réveil, en intercalant salutations stéréotypées normalisées et parole *mangu* improvisée, le cœur est rassénéré et le vivre ensemble plus fertile.

Au niveau du village, en circonstances ordinaires, c'est comme en famille on peut faire le *mangu* à tout moment du jour et de la nuit. Le *mangu* en circonstances ordinaires n'est pas une obligation mais une possibilité. Dans ce groupe, les femmes ont la possibilité de communiquer en *mangu* avec leurs partenaires à tout moment du jour et de la nuit, ce qui est une exception.

Les circonstances conflictuelles et discours sacré

Les circonstances conflictuelles sont les différentes situations qui menacent l'ordre et l'équilibre de la société: dispute, transgression, divers manquements comportementaux. Pour des raisons diverses (supposées ou réelles) des conflits peuvent naître entre les différents membres du groupe familial, du quartier ou du village. Si le *mangu* en tant qu'outil de gestion des relations interpersonnelles n'anticipe pas ou n'agit pas comme un instrument de prévention des conflits, il est utilisé plutôt comme une parole de réparation des conflits. Quand le conflit éclate, la production du *mangu* devient obligatoire pour établir l'ordre.

Quand un conflit éclate dans la famille, entre les acteurs de même génération, il n'est prévu aucun discours obligeant les protagonistes de rétablir l'ordre familial. La parole au niveau de la famille, excepté celle existant entre génération des petits-enfants et des grands-parents, est inefficace à résoudre les conflits familiaux entre les éléments de la famille. C'est donc un élément extérieur qui s'en occupe.

En revanche au niveau du quartier, en cas de conflit, la parole peut jouer un grand rôle. Car à ce stade, un conflit peut dépasser le niveau des humains et se placer dans le monde des esprits des ancêtres. Le discours *mangu* entre quartiers peut/doit intervenir quand un conflit est déclaré entre partenaires du quartier. La source de conflit peut être une mauvaise parole ou tout autre acte répréhensible, y compris les rapports entre personnes vivantes et les ancêtres morts, quand celles-ci sont coupables de transgression et qu'elles vivent dans un état de dépression mentale. Dans les différents cas de figure l'intervention d'un parent plaisant est nécessaire pour réparer la mauvaise parole et/ou rétablir la transgression. Le rétablissement de l'ordre, en cas de transgression de l'interdit qui se présente comme un conflit entre un membre de la famille et les ancêtres, est réservé aux femmes *mangu*.² Et les rites de purification se font en fin d'après-midi en offrant de la bouillie crue aux ancêtres morts.³

Que vaut la parenté à plaisanterie à l'heure du numérique?

Avant de conclure, il m'a paru important de poser cette question et d'y apporter une ou des réponses. En effet, le discours de la parenté à plaisanterie est à la mode, surtout dans les discours politiques (Douyon 2006). Aujourd'hui, il est de bon ton de dire que la "parenté à plaisanterie", nommée diversement "*sinan-kunya*", "*mangu*", "*dendiraku*", "*tubabashi*", etc., est un instrument efficace de règlement de conflits, d'instauration d'un climat de paix et de vivre ensemble. Mais alors pourquoi les conflits éclatent partout et l'on n'arrive pas à faire la paix alors que tout le monde parle de cet instrument privilégié de règlement à l'amiable de tous différends? Les réponses à ces questionnements sont claires: on apporte des solutions profanes à des problèmes qui relèvent du sacré, ou on utilise un instrument profane pour régler un problème relevant du sacré.

Quelques exemples tirés de la vie de tous les jours nous donnent une idée de cet instrument efficace ou inefficace selon que l'on situe les acteurs et les circonstances dans le profane ou le sacré. Il nous a été rapporté que de jeunes Bozo affiliés à des groupes dits "djihadistes" ont refusé d'aller dans le Pays Dogon combattre, de crainte de tuer des Dogon. Les raisons de ce refus ne sont autres que les liens de parents plaisants qui lient les Bozo aux Dogon. Ces liens sont considérés par les deux parties comme sacrés, inviolables. Il semble inscrit dans la conscience de chaque membre des deux groupes, que porter atteinte à l'intégrité corporelle à l'un apporte malheur à l'autre. Il est dit qu'un Dogon ne doit pas voir le cadavre de Bozo et vice versa. En 2020, un haut fonction-

2 Cela veut dire « des femmes entretenant des relations à plaisanteries avec le transgresseur ». Il faut considérer *mangu* comme adjectif lorsqu'il suit un nom.

3 Si entre deux forces surnaturelles, il n'y a pas de réconciliation possible par le *mangu*, entre deux individus ayant chacun un pouvoir spirituel réel, la contradiction doit nécessairement se muer en complémentarité, en rendant possible la purification par le *mangu* non pas sur un autel quelconque mais à la croisée de deux chemins perpendiculaires ou sur une fourmière (habitation des fourmis magnan).

naire de l'État, d'ethnie dogon, a assisté son ministre malade, d'ethnie bozo, et hospitalisé jusqu'à sa mort. Cet acte est hautement salué par les religions importées mais inversement mal apprécié par les relations spécifiques qui lient Bozo-Dogon. Fait du hasard ou conséquence de la transgression d'un interdit, moins d'un an après la mort de ce ministre bozo, le haut fonctionnaire dogon assistant est mort du COVID-19.

Une vidéo circule sur YouTube,⁴ au moment où je finalise ce texte, concernant "la remise d'un Bozo capturé par Danan Amassagou" lors d'un accrochage avec les terroristes. Voici le commentaire d'un internaute:

"Seule la tradition est capable de dénouer de telles situations. Un Bozo arrêté parmi les terroristes lors d'une attaque d'un village dogon. Plus de vingt terroristes ont été tués. Il n'a même pas été piqué par une épine. Une fois qu'il a dit qu'il est Bozo, il a eu droit à une protection totale le temps de confirmer par les canaux entre cousins. Il a été remis à ses parents dans la grande famille Tembely, les fondateurs de Bandiagara. Enseignons nos petits-enfants dans le respect de notre tradition qui dispose de tous les leviers pour résoudre les tensions. Que vive notre tradition."

Notre posture en ce qui concerne l'efficacité ou l'inefficacité de l'instrument social qu'est la parenté à plaisanterie est claire: le *mangu* ne peut pas régler les conflits tant qu'elle est et sera dans le domaine commun, profane. Dans ces circonstances, elle est un instrument pour blaguer. Mais le *mangu*, imprégné du sceau du sacré, est capable de résoudre les problèmes cruciaux de la vie en communauté. Les chrétiens ou les musulmans n'ont-ils pas peur de jurer sur la Bible ou le Coran de crainte d'être punis par Dieu en cas de transgression? Pour ceux qui croient au caractère sacré du *mangu*, il existe une vraie crainte d'aller au-delà de ce que prescrit le lien de sang du *mangu*: ne pas offenser son allié. C'est à cette seule condition que la parenté à plaisanterie peut jouer son rôle de ciment des liens sociaux. Croire à d'autres valeurs socio-spirituelles, et croire que le *mangu* ou la parenté à plaisanterie peut être fonctionnelle,⁵ est une plaisanterie. Les Bozo et les Dogon savent que les liens qui les unissent ne sont pas de la plaisanterie.

Si la seule association de la société civile qui s'est engagée à trouver des solutions aux problèmes du Nord est bien Ginna⁶ Dogon, il faut chercher les raisons de cette acceptation de dialogue dans les relations existant entre les différentes composantes des populations de Kidal et les Dogon.

4 Vidéo postée le 7 janvier 2025 à 16h29 par Edmond Korongo dans la plateforme "Promotion de Bandiagara".

5 Le *mangu* ou la parenté à plaisanterie entre Bozo et Dogon est fonctionnelle parce que les deux communautés croient et respectent le contenu mystérieux de ce principe de non-agression et d'entr'aide. En cela, les liens qui les unissent ne sont pas de la plaisanterie tout en tolérant un discours licencieux.

6 *Ginna* signifie la « grande maison » métaphore de la « grande famille ».

Conclusion

Le discours des parents plaisants, on le voit bien, n'est pas aussi plaisant qu'il ne semble. Si la forme est plaisante, le sens inversé est plus sérieux qu'il ne le paraît, c'est toute l'importance du *mangu* qui régule les tensions diverses de la vie sociale, au quotidien, chez les Dogon. En cela la parenté plaisante à l'intérieur d'un village, entre quartiers, est aussi efficace à résoudre les tensions internes que celle existant entre Bozo et Dogon. Aucune religion, aucune politique partisane n'a pu encore saper les bases et les pratiques de cette institution entre les deux groupes "ethniques". Il est souhaitable que ceci dure pendant longtemps.

Bibliographie

- Douyon, Denis, "Le discours *mangu* chez les Dogon (Ireli) – Description, analyse, fonctionnement sociologique" (Thèse de doctorat unique, INALCO Paris, 1995).
- Douyon, Denis, "Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali," *Cahiers d'Études Africaines* 184 (2006): 883-906.
- Griaule, Marcel, *Masques dogons* (Paris: Muséum national d'histoire naturelle, 2004 [1938]).

ESSAI SUR LES DYNAMIQUES DES PRATIQUES DE PLAISANTERIE AU MALI ET EN GUINÉE D’AUJOURD’HUI

Olga Zavialova

Introduction

Les sociétés mandingues ont connu, depuis longtemps, de nombreuses, et souvent complexes, interconnexions sociales et relations élaborées basées sur la plaisanterie, dont l’objectif est de prévenir et d’éliminer tout conflit possible. Ces relations concernent tous les niveaux de la société, en allant de l’interethnique à l’intra-familial. Dans cet article, je présenterai le *sinankunya*, les relations à plaisanterie entre les groupes ethniques et entre les clans.

De nos jours, les relations à plaisanterie ont toujours beaucoup d’influence sur la vie de la société. Au Mali, le *sinankunya* a été introduit, depuis 2000, pour éteindre les conflits dans le Nord du pays. En janvier 2022, j’ai observé, à l’occasion du festival Ogobagna, comment les nouvelles formes de plaisanterie ont été engagées pour stabiliser les relations interethniques au Mali: les Touareg, les Bambara et les Malinké jouaient le rôle des *sinankuw* des Dogon. De telles relations étaient souvent qualifiées, en français, de “pactes” et de “tradition”, et cela démontre que *sinankunya* fait en effet partie de la société civile au Mali. Alors que les Bozo sont connus depuis longtemps comme les *sinankuw* des Dogon, les Touareg sont, sans aucun doute, leurs nouveaux *sinankuw*.

La relation de *sinankunya* la plus courante dans la société mandingue est celle établie entre les deux *jamuw* (nom patronymique, nom clanique, nom laudatif). Les relations à plaisanterie entre les groupes ethniques ont existé depuis longtemps, – mais à l’origine, ces relations n’auraient pas été très fréquentes – un exemple bien connu est la relation entre les Dogon et les Fulbe.¹ Le *sinankunya* entre un groupe professionnel et un groupe ethnique, c’est le cas, par exemple, des forgerons et des Fulbe, est aussi peu répandu. Il convient de noter que, du point de vue des langues *bamana* et *maninka*, il n’existe aucune distinction entre clans et groupes ethniques. *Jamu*, les descendants d’un ancêtre, un groupe professionnel et un groupe ethnique sont tous désignés par le mot *si*. Il est donc logique que le *sinankunya* puisse exister entre eux sur un pied d’égalité.

Bien qu’il soit perçu comme un système formalisé, le *sinankunya* entre les *jamuw* est très dynamique. Pour illustrer ce caractère dynamique, je présenterai un panorama des relations de *sinankunya* dans les deux régions situées dans

1 Chez les Dogon, il existe un système de relations à plaisanterie entre les villages et avec les familles d’autres groupes ethniques.

le cœur du Manding, à Siguiri (Nord-Est de la Guinée) et à Niagassola (100 km au Nord de Siguiri, proche de la frontière du Mali), dans lesquelles j'ai mené mes enquêtes de terrain pendant des périodes prolongées, principalement avec les griots.

Lors de mes recherches de terrain, j'ai pu produire les observations sociologiques suivantes concernant la pratique des relations de *sinankunya* par des personnes:

- La composition de la population d'une région a un impact sur l'existence des relations de *sinankunya*. Dans les régions de Niagassola et de Banankoro, on m'a expliqué que pour les Keita, tous les autres *jamuw* sont leurs *sinankuw*, dès lors que, dans cette zone, plus de la moitié de la population sont les Keita.
- Les personnes sont conscientes du fait que les relations de *sinankunya* ne peuvent être appréhendées dans un système figé et qu'elles sont liées au contextes local et régional. Le niveau d'interaction avec les personnes d'un certain *jamu* est pris en compte lors de la révélation d'une relation de *sinankunya*. Les principaux griots de Siguiri et de Niagassola ont refusé de parler des *jamuw* des personnes avec lesquelles ils n'avaient jamais interagi.
- Quand la relation de *sinankunya* est mutuellement reconnue, elle pose au centre la question de savoir qui est le chef, ou bien l'aîné. Tous les Coulibaly au Mali rappellent aux Keita qu'il y a une relation à plaisanterie entre eux. Puisqu'il est communément admis que les Keita sont les héritiers de l'autorité royale, mais il s'agit bien d'un fait historique que les Coulibaly ont gouverné cette zone à l'époque précoloniale, les personnes portant ces deux *jamuw* soulèvent constamment cette problématique lors des plaisanteries. En Guinée, où les Coulibaly habitent à peine, les Keita ne considèrent pas du tous les Coulibaly comme leur *sinankuw*.
- Souvent, la relation à plaisanterie *sinankunya* n'était connue que par l'un des deux partenaires *sinanku*. Dans ces cas-là, les personnes semblent avoir oublié le principe de réciprocité dans *sinankunya*, qui demande une reconnaissance mutuelle. Fréquemment, c'est le groupe revendiquant une position sociale supérieure qui se faisait attribuer le statut de partenaire de *sinankunya*. Les Dogon représentent un bon exemple de ce principe. En tant que groupe ethnique, ils réclament le rôle des *sinankuw* des Keita; ils affirment être les frères cadets des Keita – ce qui est un modèle typiquement mandingue de revendication de la chefferie politique (Jansen 1996). D'après la légende, pas loin de Kangaba, le frère cadet a soit enlevé, ou bien a essayé d'enlever la fiancée du frère aîné, issue du clan Traoré. Après cela, le jeune frère a été exclu, et il est devenu le premier Dogon à s'installer dans le Pays Dogon. Ce résumé m'a été fait par les griots Diabaté de Kéla (Kangaba) qui imaginent ainsi de manière intelligente, par une séparation, une relation avec les deux

familles les plus prestigieuses de la région, les Keita et les Traoré, à l'origine de l'identité ethnique dogon – ainsi on se rend compte de la présence de nombreux immigrants dogons au cœur du Manding depuis les années 1970...² Cependant, les Keita ne prêtent pas attention à cette relation de *sinankunya* dans la vie courante.

Connaissance et conscience

Les gens ne sont pas informés de manière égale sur les relations des différents paires de *sinankuw*. J'ai remarqué qu'on nommait immédiatement quelques relations de *sinankunya* (pas nécessairement celles qui impliquaient leur propre *jamu*), et seulement plus tard étaient capables de se rappeler d'autres relations de *sinankunya*.

Les informations sur les relations des *sinankuw* intégrées dans l'épopée de Soundjata sont bien connues, telles que les origines des *jamuw* Diabaté et Traoré.³ Deux frères, chasseurs, devraient libérer le pays de Do du dangereux buffle. Lorsque le frère aîné l'a vu, saisi par la peur, il a grimpé dans un arbre et s'est mis à faire des éloges au courage de son frère cadet. Il a tellement bien parlé et célébré ses mérites que son frère lui a dit: "*Ni i kera jeli ye, i jenbaga tun te sɔrɔ.*" - "*Si tu deviens un griot, personne ne pourra t'égaliser.*"⁴ C'est ainsi que le *jamu* Diabaté ("Jabate") est apparu. Et puisque c'est le frère cadet qui a vaincu le buffle ayant arrivé à la suite de l'appel à l'aide du peuple de Do, il a reçu le *jamu* Traoré ("Tarawele"): "*I tara wele*" - "Tu es venu à l'appel."

Plusieurs relations de *sinankunya* sont expliquées par des étymologies, comme dans les exemples ci-dessus. Celles-ci sont intégrées dans la tradition orale: les groupes s'étendent, disparaissent, s'installent ailleurs, de nouveaux liens se forment, et les idées concernant les relations de *sinankunya* et les origines du *jamu* se développent en corrélation avec ces évolutions.

Les traditions orales qui expliquent les relations utilisent les mêmes thématiques. Par exemple, Siriman Camara du village de Kola (Mali, à côté de Siby) m'a raconté que les Camara de la catégorie sociale des *finaw* et les autres Camara ne sont pas apparentés. Il y a longtemps, deux hommes et leurs épouses sont arrivés au Mali de La Mecque, à pied.⁵ L'un d'eux avait le *jamu* Camara, et l'autre, un *finaw*, n'avait pas de *jamu*, seulement un prénom (*togo*). Lorsque l'épouse de ce dernier commençait à être très affamée sur le chemin, le Camara

2 Concernant l'immigration des Dogon dans le cœur du Manding, voir Pojougu 2023.

3 La plupart des légendes analysées dans ce chapitre m'ont été racontées par les griots et les aînés des clans dans la région de Siguiri lors de mon enquête de terrain en janvier-février 1999. Elles ont été également signalées dans de nombreuses publications scientifiques, que ce soit avec des variations mineures.

4 Les Maninka expliquent également l'origine du nom comme: "*Diya b'a fɛ*" ("le plaisir est avec lui"), ce qui implique que personne ne peut refuser à un Diabaté. Une autre explication de Diabaté est "on ne peut rien te refuser (*ban*)."

5 De nos jours, il est habituel de prétendre que son ancêtre provient de La Mecque, ce qui est attribuable à l'Islam.

a coupé un morceau de chair de sa propre cuisse. Elle l'a mangé sans le savoir. Quand, plus tard, l'ancêtre des Camara a demandé au *fin*, qui n'avait pas encore de *jamu*, lequel des *jamuw* il voudrait prendre, celui-là a répondu qu'il voudrait devenir Camara, comme celui qui a sauvé sa famille. Ainsi est expliqué pourquoi il y a des Camara parmi les *jamakalaw*. Cette histoire est semblable à celle qui est raconté à propos de Soundjata et son griot, l'ancêtre des Kouyaté, dans laquelle Soundjata nourrit son griot de la même manière. Le *sinankunya* entre les Bozo et les Dogon s'est aussi établi de la même façon. Comme cela m'a été raconté par Maman Nabo de Kirina (Mali), il était une fois deux frères de même père et même mère. Un jour, lorsque le frère cadet souffrait de la faim, l'aîné a coupé une part de sa propre cuisse et l'a fait manger à son petit frère, qui l'a ingéré sans savoir ce que c'était. Quand il s'en est rendu compte, ils se sont jurés de ne jamais se faire de mal. Ainsi, ils sont devenus leurs *tanaw* (totems) respectifs.

Alors que les explications peuvent utiliser les thèmes similaires, elles peuvent également employer le même format. Aujourd'hui, de telles explications historiques peuvent être représentées dans le contexte de l'assemblée constituante de Kouroukanfougan, lors de laquelle à chaque groupe de la société mandingue ont été attribuées leurs activités professionnelles.

Le savoir historique concernant les origines des *jamuw* peut paraître confus pour les extérieurs. Par exemple, il existe plusieurs *jamuw* perçus comme étant "équivalents", tels que Kondé et Diarra, mais sans plus d'explications. Soumaoro et Kanté sont des *jamuw* confus pour diverses raisons, car Soumaoro Kanté est (aussi) le chef qui est présenté dans l'épopée de Soundjata. Quelquefois, les griots disent que le nom Soumaoro est un nom élogieux pour les Kanté – et non pas un prénom personnel de Soumaoro Kanté – c'est ainsi un rajout d'un nom élogieux à un autre nom élogieux, le *jamu*. Lorsque les *jamuw* sont considérés comme "équivalents", ils ont les mêmes *sinankuw* et les mêmes interdits, puisqu'ils se réfèrent au même ancêtre.⁶

Les descendants de Soumaoro Kanté et de Fakoli Doumbia m'ont indiqué que ces deux noms peuvent être des *jamuw*. Aujourd'hui, les descendants de ces deux héros habitent au village de Welesebougou au Mali: leurs *jamuw* sont Soumaoro et Fakoli. Ils considèrent les *jamuw* Kanté et Doumbia comme étant équivalents à leurs *jamuw*. Personne parmi eux ne peut dire quel prénom avaient Soumaoro et Fakoli. L'histoire est en train d'être révisée, et maintenant les descendants des deux parents qui étaient en désaccord dans le passé – un sujet majeur de l'épopée de Soundjata – vivent en harmonie, et chacun des

6 Parfois, un groupe de *jamuw* est considéré comme "pareils" parce qu'ils partagent la même origine. C'est le cas des marabouts appelés "*Mandenmoriw*" (Bereté, Diané, Cissé, Touré, Sylla) – ils sont tous supposés être d'origine des "Soninké de Wagadou".

deux, Fakoli et Soumaoro Kanté, est présenté dans les histoires orales locales comme le plus digne des deux.

Il est également intéressant qu'aujourd'hui, dans plusieurs villages, on dit que Soumaoro n'était pas forgeron – on raconte qu'il savait faire plusieurs choses, mais comme on l'enviait, on a commencé à dire qu'il était forgeron. Cependant, cela peut être une tendance moderne de nier le statut de *jamakala* de quelqu'un, ce qui provient du fait d'imposer des valeurs européennes déroatoires au statut de *jamakala*. Dans le même esprit, pour se distancier de son statut de *jamakala*, Siriman Camara de Kolé (Mali) a expliqué que dans le passé, lors d'une guerre, une partie des Camara, pour éviter d'être capturés et réduits en esclavage, a dit qu'ils étaient forgerons, une autre partie s'est déclaré griots, et c'est ainsi qu'aujourd'hui on peut trouver parmi les Camara aussi bien les *hɔrɔnw* que les *jamakalaw*. Dans les temps anciens, les *jamakalaw* étaient traités de manière différente; ils n'étaient pas placés dans une relation hiérarchique par rapport aux *hɔrɔnw*.

Bien qu'elles soient éprouvées comme étant profondément historiques, souvent les relations des *sinankuw* peuvent être également expliquées comme étant fonctionnelles. Les griots Kouyaté sont les *sinankuw* des Keita, comme les griots n'ont pas seulement pour tâche de transmettre les paroles des chefs, ils ont aussi à leur charge le devoir d'instruire le chef, et parfois de corriger les décisions des chefs, leur dire la vérité. Comme rapporté dans l'épopée de Soundjata, sans cette relation de *sinankunya*, il n'y aurait pas de communication constructive entre eux, et les griots seraient restés juste des serviteurs et des artistes.

Cependant, plusieurs *sinankuw* n'ont pas d'une aussi profonde justification historique, et nous supposons que cela peut être expliqué par une origine plus récente et une raison pratique. Les Fulbe sont les *sinankuw* des forgerons, parce qu'ils ont beaucoup de contacts d'affaires. Et le *sinankunya* "en construction" entre les groupes ethniques Dogon et Touareg (voir ci-dessus) provient certainement d'une raison d'ordre pratique.

Les constructions de *sinankunya* peuvent être utilisées pour des raisons purement fonctionnelles et situationnelles, comme l'illustre l'anecdote qui suit. Une fois, j'étais en train de me promener avec mon étudiant, un Traoré, dans la brousse de Niagassola. Nous y rencontrions un Coulibaly travaillant dans son champ. Après nos salutations, le Coulibaly s'est immédiatement saisi de l'occasion pour traiter mon jeune étudiant comme si Traoré était son *sinanku*: il lui a donné une pelle en disant que tous les Traoré étaient paresseux et ne savaient pas travailler. L'étudiant a pris la pelle en disant qu'il allait montrer à ce "paresseux Coulibaly" comment il fallait travailler. Coulibaly était très content que nous avons pris part à sa plaisanterie.

Le cadre de référence général pour les relations des *jamuw* et des *sinankuw* est l'idée qu'au départ, "dans le Manding, [il y avait] trente-trois familles" ("*Manden si bi-saba ani saba*"), où la "famille" doit être comprise comme un

groupe de descendance commune, parfois un clan, parfois un lignage. La liste ci-après montre les variations des relations de *sinanku* que mes informateurs à Siguiri et Niagassola perçoivent au prisme de cette “vérité” fondamentale sur les trente-trois familles. Cela est représenté par l’existence des trente-trois + quatre pierres situés entre le village de Niagassolakoro (“Ancien Niagassola”) et Bananinkoro, dans l’endroit appelé “*Ke-ben-so-koro*”. Selon la légende, les trente-trois familles ou clans du Manding (*siw*) s’y sont rassemblées pour résoudre les problèmes de l’époque; les trois pierres ont été attribués aux *dugu-tigiw* (chefs de village) des trois villages, et une pierre à Soundjata (initialement, c’était le siège de son frère aîné Mansa Dankaran Touman). On remarque que cette histoire fait écho aux images de l’histoire de l’assemblée constituante à Kouroukanfougan.

Sinankunya et tanamanyɔɔnya

En enregistrant des légendes au Mali et en Guinée, j’ai remarqué des motifs qui sous-tendent souvent les légendes sur les origines des *sinankunya*: au cœur des *sinankunya* se trouve une “interdiction” – *tana*. Les informateurs eux-mêmes disent également que le *sinankunya* est une interdiction – *tana*, comme un totem animal ou végétal.

La Charte de Kouroukanfougan déclare dans un seul article à la fois *sinankunya* (parenté à plaisanterie) et *tanamanyɔɔnya/tanamanyɔɔnya* (pacte de sang, littéralement “interdiction mutuelle”).

“7. *Sanankunya ni tanamanyɔɔnya bada ladon Mandenkalu te. Kele man kan ka bo wolu la ko si do, tolon ni ben n’e wolu la landa di. Nimogoke ni nimogomusolu te, benba ni mamarennu te, diya ni tolon ne dahanin*” – “Il est institué entre les Mandingues le *sinankunya* (parenté à plaisanterie) et *tanamanyɔɔnya* (pacte de sang). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, l’entente (accord) et les plaisanteries étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands-parents et petits-enfants, la tolérance et les plaisanteries, le chahut doivent être le principe” (cité de Konta 2024).

Ainsi, ces deux institutions sont interconnectées. Cependant, *tanamanyɔɔnya* suppose que les couples impliqués dans cette relation ne peuvent pas voir le sang de l’autre et ne peuvent donc pas se marier, et en Guinée, cela s’appelait *furutana*. Dans le tableau ci-dessous, vous pouvez voir que *furutana* et *sinanku* ne correspondent souvent pas, mais les légendes les unissent. Les légendes elles-mêmes ont déjà été partiellement mentionnées ci-dessus: certaines d’entre elles ont été racontées par des informateurs, d’autres se trouvent dans l’épopée de Soundjata.

Le premier bloc de légendes est lié par un seul motif: un homme coupe une partie de sa chair (de la cuisse) et sauve ainsi le second homme de la famine (Keita-Kouyaté, Dogon-Bozo, Camara-Camara *fin*). Cette action les rend *tana*, interdits l’un à l’autre. Il est logique que cette interdiction s’applique au

mariage, puisqu'ils ne peuvent pas voir le sang de l'autre. Mais c'est souvent aussi la base du *sinankunya*. "Si une personne a mangé la chair d'une autre, ils deviennent *tana* l'un pour l'autre." Ainsi, nous voyons que la parenté à plaisanterie est en elle-même, d'une certaine manière, parenté et interdiction à la fois.

Le deuxième bloc de légendes parle de relations à travers une femme. Un exemple est le *sinankunya* entre les Keita et les Dogon, basée sur la légende selon laquelle ils sont également frères, et que la querelle entre eux s'est produite à cause de la fiancée de Keita (le frère aîné), ce qui nous conduit également à une relation de sang. Une autre légende qui explique le *sinankunya* à travers une femme est celle qui explique cette relation entre les Traoré et les Kondé (voir Introduction). Le *sinankunya* entre les Konaté, les Keita et les Kanté est expliqué ainsi: la sœur de Soundjata (Keita), Sogolon Konaté, fut un temps l'épouse de Soumaoro Kanté, puis elle s'enfuit avec le secret de Soumaoro (sa faiblesse secrète), trahissant son mari pour son frère Keita.

Si l'on se tourne vers la tradition orale, l'apparition d'un *tana* (interdiction) est une sorte d'accord lorsque l'on a sauvé ou aidé l'autre, par exemple, l'hippopotame a aidé Coulibaly, et Keita a sauvé le lion. Le premier bloc de légendes parle également de sauvetage. Mais en même temps, les deux séries de légendes parlent également d'une violation des normes: une relation avec une femme qui ne correspond pas à la tradition, ou une violation involontaire du tabou de manger de la chair humaine. Un tabou fut brisé entre les deux clans, et à partir de ce moment, ils devinrent *tana* l'un pour l'autre. Mais dans la pratique, ce tabou s'est transformé en *sinankunya*.

Jamuw⁷

<i>Jamu</i>	<i>Sinanku</i>		<i>Furutana</i> (interdiction de mariage)	<i>Sogotana</i> (interdiction de nourriture)	<i>Benbake</i> (ancêtre)
	Niagassola	Siguiiri			
Bereté = Diané, Cissé, Touré, Sylla, <i>Mandenmoriv</i> , ⁸ <i>moriw</i>	<i>mansaren bee</i> (tous les <i>mansarenw</i>), Keita, Coulibaly, Konaté, Kouyaté	Kouyaté	<i>mansaren bee</i> ⁹ Doumbia = Kourouma = Fakoli	<i>satudu/sa</i> (vipère/serpent), <i>gbon</i> (babouin), <i>kodo</i> (varan), <i>sulawulen</i> (singe rouge)	Makandjan

7 Les informations ont été collectées en Guinée, à Nyagassola et Siguiiri, en 1999 et 2014) auprès des chefs politiques, des griots et des chefs de famille.

8 Tous les *Mandenmoriv* ont les mêmes *sinankuw* et les mêmes totems.

9 Selon les interviews réalisés avec les Maninka en Guinée, les mariages avec les Keita (et tous les *mansarenw*) ont été interdits aux Bereté. Mais dans l'épopée de Soundjata, l'une des épouses de Naré Magan, le père de Soundjata, était notamment Bereté. En plus, tous ont indiqué que les cinq clans maraboutiques sont apparus dans le Manding après l'ère de Soundjata. La tradition orale n'est pas logique... (voir ci-dessous).

Danoh (Danté, Danko Dou-mano), <i>mansaren</i>	voir Keita	voir Keita			Soundjata, Kani Simbon “Dan ko!”
Donsoko <i>həɾɔnw</i>	Coulibaly, Kamisoko	<i>mansaren bee</i> , Kouyaté, Kamisoko	Kouyaté		
Doumbia (<i>həɾɔnw</i> , <i>numuw</i> , <i>jeliw</i> -actuellement)	Kouyaté	Camara, Magasouba, Kouyaté	Kouyaté, Diawara	<i>solɪ</i> (type de panthère) <i>kodo</i> (varan)	Fakoli Kounba (“grande tête”)
Diabaté = Traoré <i>jeliw</i>	Keita, Kondé, Kanté	Kondé, <i>mansarenw</i> , Traoré, Kanté		<i>foloko</i> (rapace), <i>solɪ</i> (panthère)	Dan Mansa Wulanba ¹⁰
Diabi (Diabo) <i>moriw</i> (ne vivent pas au Mandé)			Kanté	<i>wolo</i> (perdrix), <i>jɛfuriɟurulen</i> (<i>Lagonosticta senegala</i> , amaranthe du Sénégal)	
Diallo ¹¹ (Fulbe)	<i>mansarenw</i> , Keita	<i>mansarenw</i>	Kanté	<i>wolo</i> (perdrix)	
Diakitɛ (Fulbe)	<i>mansarenw</i> , Keita	<i>mansarenw</i>	Kanté		
Diané son deuxième nom – Samaké et Makarane (Makareme) <i>moriw</i>	Keita, Sylla, Diawara, Coulibaly, Fofana	Keita (<i>mansaren bee</i>), Sylla, Diawara, Fofana	Kouyaté, Kanté, Camara <i>finaw</i>	<i>mbakun</i> (taureau)	Sourakata, Makareme (du soninke <i>akareme</i> , “enfant de La Mecque”)
Diawara (<i>jeliw</i> , <i>həɾɔnw</i> , <i>numuw</i> , <i>moriw</i> -actuellement Soninke)	Traoré, Bagayogo, Diabaté	Diabaté, Kouyaté	Kondé	<i>bagakun</i> (chèvre à trois couleurs) <i>kumankɔɔ</i> / <i>kamankɔɔ</i> (oiseau?)	L’ancêtre des Kouyaté leur a donné leur <i>jamu</i> pendant la guerre avec Soumaoro
Fofana <i>həɾɔnw</i> , <i>moriw</i>	Camara <i>həɾɔnw</i>	Diané, Camara, Diakitɛ	<i>jeliw</i>	<i>kana</i> (<i>kodo</i>) (varan)	
Kaba <i>moriw</i> de Kankan, Soninke du Mali, parfois des griots	Camara <i>finaw</i> , Kouyaté, Keita, Kanté, Diabaté	tous les <i>həɾɔnw</i>			

10 La légende sur l’origine des *jamuw* Diabaté et Traoré a été exposée ci-dessus. J’ai observé qu’à Nyagassola on considèrerait les Diabaté et les Traoré comme étant, au fond, le même *jamu*, alors qu’à Siguiri ils étaient perçus comme étant deux *jamuw* avec une relation de *sinanku*. Les deux *jamuw* ont une relation commune de *sinanku* avec les Kondé (voir aussi Sissao, ce volume), mais ont chacun d’autres *sinankuw* en plus.

11 Karamogo Kouyaté a expliqué qu’il y avait quatre groupes de Fulbe dans le Manding: Diallo, Diakitɛ, Sidibé, Sankaré. Ils ont le même *tana* (totem), le *wolo* (perdrix), et ils proviennent du Fouta Malalou.

Camara <i>hɔɔɔnw</i>	Camara <i>finaw</i> , Kouyaté, Kanté	Doumbia, Konaté	<i>jeliw</i>	<i>foloko</i> (rapace), <i>soli suluko</i> (panthère)	Kamandjan Camara “ <i>Ka a mara</i> ” - “à gouverner, à gérer”
Camara <i>numuw</i>	Camara <i>finaw</i> , Kouyaté <i>jeliw</i> , Keita, Doumbia, Fofana				
Camara <i>finaw</i>	Camara <i>hɔɔɔnw</i> , Doumbia, Fofana		tout le monde sauf Camara <i>finaw</i> ¹²	<i>foloko</i> (rapace), <i>soli</i> (panthère)	
Kamisoko <i>hɔɔɔnw numuw, jeliw</i>	Coulibaly, Camara		Coulibaly (la plupart), <i>jeliw</i>	<i>kana</i> (varan)	Surusiriman (Suru Suleimankan) - <i>donso ani soma</i> (chasseur et féticheur). Etymologie: “ <i>Be mɔɔɔ siyaman sɔɔɔ</i> ” - “perce plusieurs personnes” ¹³
Kanté = Soumaoro <i>numuw, hɔɔɔnw</i>	<i>mansaren bee</i> , Keita, Coulibaly, Konaté, Camara <i>finaw</i>	Keita		<i>kana</i> (varan), <i>le</i> (phacochère), <i>namatutu</i> (oiseau), <i>sa</i> “birra” (serpent, totem de Soumaoro), <i>segelen</i> (épervier)	Soumaoro ¹⁴ Kanté
Keita = Konaté, Coulibaly, Danoh (<i>mansarenw, hɔɔɔnw, numuw, jeliw</i>)	Kouyaté, Kanté, Camara <i>finaw</i> , Touré, Traoré	Kouyaté (la plupart), Kanté, tous les <i>jamuw</i> au Manding à l’exception des <i>mansarenw</i>		<i>waraba</i> (lion) <i>mali</i> (hippopotame) ¹⁵	Soundjata, Lawali Simbon (<i>Kɛ i ta!</i> -- (“Prends le tien!” – était dit à Lawali quand il prenait le pouvoir.)

12 Les Camara *finaw* représentent un groupe des *namakalaw* endogames. On dit qu’ils ressemblent à des griots, mais je les appellerais des animateurs.

13 Étant un sorcier, lors de la guerre, il a percé plusieurs guerriers en même temps par la même flèche.

14 Soumaoro lui-même a reçu le nom “Su ma woro” - “les gens comme lui n’ont jamais été nés”, car, selon la légende, il a été par trois mères, trois mois chacune, une seule femme ne pouvant pas le supporter.

15 Le totem des *mansarenw* est le lion, tout comme pour les descendants de Soundjata, mais on indique aussi l’hippopotame, bien que ce soit beaucoup moins souvent. Mais, en parlant des Coulibaly, tout le monde répond que leur totem principal est l’hippopotame, et parfois le lion est également mentionné. Selon la légende, le premier Keita a rencontré un lion ayant une grosse écharde dans sa patte, mais il n’a pas craint le lion, il a retiré l’écharde et l’a soigné. C’est pour cela que le lion a promis de ne jamais toucher les Keita. L’hippopotame, à son tour, a aidé Biton Coulibaly à s’échapper de la poursuite, l’a transporté sur son dos, accompagné de ses hommes, pour traverser le fleuve, et le Coulibaly a promis de ne jamais toucher les hippopotames.

Konaté = Keita <i>mansarenw</i> , <i>hɔɔɔnw</i>	Camara <i>finaw</i> , Kou- yaté, Kanté	voire: Keita		<i>waraba</i> (lion), <i>mali</i> (hippopo- tame)	Soundjata Konaté - “ <i>Kona tɛ</i> ” réfère à l’état de sa mère “pas infertile”!
Kondé = Koné (= Diarra = Tamboura) (<i>hɔɔɔnw</i> , <i>jeliw</i> - prése- ment)	Traoré, Diawara	Kouyaté, Diawara, Cissé, Traoré, Diabaté		<i>sulawulen</i> = <i>warabilen</i> (singe rouge), <i>mininyan</i> (python), <i>foloko</i> (rapace)	
Coulibaly (<i>mansarenw</i> , <i>hɔɔɔnw</i> , <i>numuw</i> , <i>jeliw</i>)	Kamisoko, Donsoko (au Mali) Samaké, Nyaré, Tonno, Bereté	voir: Keita, Diané, Sacko	Keita	<i>mali</i> (hippopo- tame), parfois <i>waraba</i> (lion)	<i>Biton</i> “ <i>Kulu-bali</i> ” - “ne se rassemble pas avec la foule
Kouyaté <i>jeliw</i>	Camara <i>hɔɔɔnw</i> , Camara <i>finaw</i> , Keita, Traoré, Kanté, Couli- baly, Kondé	<i>mansarenw</i> , Bereté	Bereté	<i>kana</i> (varan), <i>segelen</i> (épervier)	Bala Fasèkè, le griot de Soundjata, ¹⁶ son deuxième nom est Jakuma Duga
Magasouba <i>hɔɔɔnw</i>	Diawara	Diawara, Dombia Simaga (<i>garankew</i> du Mali), Cissé	<i>jeliw</i> (Kouyaté, Diabaté...), Diawara, Cissé	<i>wanjalonka</i> (félène)	Megetere, un sorcier et guerrier qui accompagnait Soundjata; “ <i>mɔgo- subaga</i> ” – “personne- sorcier”
Sangaré (Fulbe)	Keita	Sinayogo, <i>numuw</i> ¹⁷	Keita	<i>segelen</i> (épervier)	Yoro Sankaré, un pasteur noble qui venait de l’Éthiopie
Sano = Tounkara (<i>man- sarenw</i> , <i>moriw</i> , <i>hɔɔɔnw</i>)		Diawara, Keita	Kourouma, Keita, Kanté	<i>sa</i> (serpent) <i>sise</i> (<i>wolo</i>) (per- drix)	
Sidibé (Fulbe)	Keita	Kanté	Keita		
Sylla ¹⁸ <i>moriw</i> , <i>hɔɔɔnw</i> , <i>garankew</i>	Cissé, Kou- yaté, Diabaté, Kondé <i>man- sarenw</i>	Diané, Keita	<i>jeliw</i> , Cissé <i>mansarenw</i>	<i>sa</i> (serpent), <i>basa</i> (lézard)	Fore Kaba Sila
Cissé <i>moriw</i>	Camara <i>finaw</i> , Kou- yaté, Keita, Diabaté, Kanté	<i>mansaren bee</i> , Magasouba, Bereté, Kanté	<i>jeliw</i> , Coulibaly	<i>sa</i> (serpent)	Kamanbana Sise du Wagadu

16 Quand le griot de Soundjata, Bala Fasèkè, a été envoyé avec un message chez Soumaoro, Soumaoro a coupé les tendons (*fasaw*) au griot en disant que le griot ne sera pas en mesure de le quitter: “*Ko ye a tɛ*”. De là provient le jamu Kouyaté pour tous ses descendants.

17 Les *sinankuw* des Fulbe sont les forgerons.

18 Sylla et Simaka sont deux clans *garanke*.

Sissoko <i>jeliw, hɔɔnw</i> (présemment), <i>numuw</i>	Bereté				
Traoré <i>hɔɔnw</i>	Kondé, Diawara	Dambelé, Diabaté, Kondé, Diawara, Koyita	Diawara, Koyita	<i>foloko</i> (rapace), <i>solɪ</i> (panthère)	Dan Mansa Wulannin “ <i>Tara wele</i> ” (“Est venu à l’appel”)
Touré <i>moriw</i> , <i>hɔɔnw</i> (Soninke)	<i>mansarenw</i> , Keita, Coulibaly, Konaté/ Keita, Kouyaté, Diabaté, Kanté	<i>mansarenw</i> , Camara <i>finaw</i> , Kouyaté, Kanté	<i>jeliw</i> (Nord), <i>mansarenw</i> (Sud)	<i>mano</i> (?), <i>sa</i> (serpent), <i>sama</i> (éléphant)	Silamakan (Siriman) Ture
Bagayogo = Kanté (au Côte d’Ivoire et Mali: <i>numuw</i>)	<i>mansarenw</i>			<i>kana</i> (varan)	Soumaoro
Balo <i>numuw</i>		Fula <i>mansarenw</i>	Fula <i>mansarenw</i>	<i>solɪ</i> (panthère) <i>gbɔn</i> (babouin), <i>sula</i> (singe)	
Haidara <i>moriw</i> , <i>hɔɔnw</i>					“Chérifs” - les héritiers du Prophète
Koyita = Makalu	Bereté, Keita	<i>mansarenw</i> , Doumbia		<i>sa</i> (serpent)	
Suko (épouses des Keita au Mali)	<i>Mandenmoriw</i>				

Bien qu’ils soient présentés comme une liste ou un système (voir la discussion sur Kouroukanfougan), de tels modèles ne suivent pas les règles de la logique. Pour la tradition orale, la logique n’est pas importante, elle fonctionne principalement par l’intermédiaire des images. Les pratiques telles que la plaisanterie utilisent la terminologie de la parenté pour produire l’image de la connexion. Puisque les Bozo sont les frères des Dogon, et les Keita aussi sont les frères des Dogon, alors par le raisonnement logique, les Bozo et les Keita doivent également être frères. Pourtant, ceci n’est pas le cas, et la raison en est probablement qu’en pratique, les Bozo n’ont aucune interaction avec les Keita.

Conclusion

Le *sinankunya* ajoute une dimension importante aux relations à plaisanterie entre les personnes, basées sur les rôles structurels produits par les positions dans la parenté et par la différence d’âge. Par exemple, il existe une relation à plaisanterie structurelle et affective entre les cousins croisés, qu’on appelle *kanimeya* ou *kanimetulon*. Les cousins croisés grandissant souvent dans la même famille, la communication entre eux est très intense, comme entre les siblings. Dans ce cas-là, la relation à plaisanterie aide à faire face aux tensions qui proviennent du système traditionnel de la succession, puisque l’héritage est souvent revendiqué aussi bien par le frère que par le fils du défunt (pour une

description détaillée, voir Misiugin 1983). Une relation d'intensité comparable existe entre le frère cadet d'un homme et l'épouse de celui-ci, ainsi qu'entre un homme et les frères de son épouse (souvent décrits comme "le frère de la mère" ou "l'oncle maternel"). On appelle de telles relations *nimɔɔɔya* (ou bien *nimɔɔɔɔɔɔɔɔɔɔɔ*). Cette relation permet aux frères et sœurs de jouer un rôle de médiateur dans la vie conjugale, notamment dans le cadre du soi-disant "lévirat", le transfert de l'épouse au frère cadet de son mari décédé. Cela est pratiqué par le peuple mandingue dans le cas où la femme souhaite rester avec ses enfants et demeurer dans la famille du mari.¹⁹

Le *sinankunya* apaise les relations en dehors du ménage. Les gens qualifient souvent le *sinankunya* d'insultes, de taquineries, de plaisanteries dans le cadre de la communication, mais en fait je n'y ai vu que des éléments constructifs. Il y a des plaisanteries standardisées que tout le monde perçoit exactement de la même manière, comme les réponses aux salutations ou les bénédictions (*duwawuw*). Beaucoup moins souvent il peut s'agir d'une conversation qui ressemble à un concours d'esprit. Aujourd'hui le *sinankunya* est utilisé dans la vie de tous les jours plutôt pour faciliter la communication, pour supprimer les barrières ou bien la timidité.²⁰ Les trois piliers de l'interaction sociale dans le Manding - *maloya*, *bonya*, *mɔɔɔya* (honte, respect, humanité) imposent souvent une retenue excessive dans la communication, et le *sinankunya* l'enlève et introduit une ouverture dans les relations – tu ne peux pas être offensé par une autre personne. Ainsi, dans les situations conflictuelles, le *sinankunya* soulage réellement la tension et permet aux parties de se mettre d'accord et de résoudre le problème. Dans ce cas-là, le *sinankunya*, ou bien une autre forme de plaisanterie, doit être utilisée de manière subtile (cf. les exemples de Brahim Camara, dans ce volume et de Daouda Camara, dans ce volume). Avec les changements actuels dans la société mandingue, c'est un grand bien que le *sinankunya* évolue et s'adapte (voir aussi Volkova, dans ce volume).²¹

19 Il y a également des relations dans le cadre desquelles une attitude sérieuse est requise: les plaisanteries avec les parents sont à éviter, et surtout les plaisanteries sur la mère de quelqu'un. Si les confrontations verbales sont allées trop loin, sans intention, l'offenseur doit présenter un cadeau – quelques noix de cola, symbole de la paix – et demander pardon.

20 Bien qu'on puisse trouver le *sinankunya* même dans les bureaux ministériels, il sera difficile de voir un homme beaucoup plus âgé se faire taquiner, c'est-à-dire, le statut, à la différence de l'âge, n'est pas un obstacle pour plaisanter. Ce type de taquinerie n'affecte pas les personnes paralysées, les personnes handicapées. On ne peut pas rigoler, dans le cadre du *sinankunya*, à propos du handicap et des maladies, même s'il existe des plaisanteries à propos des personnes âgées, personnes handicapées, personnes insensées, puisque les celles-ci sont impersonnelles.

21 Aujourd'hui, les relations de ce type ont commencé à s'étendre aux relations entre les représentants des différentes religions. Ainsi, P.A. Kutsenkov a vu, dans un village dogon, un musulman taquiner un chrétien en disant que les chrétiens boivent beaucoup, et le chrétien ayant répondu que le muezzin criait trop fort (communication personnelle, 2019). Il est clair que, dans ce cas de figure, personne n'offense l'autre, cela se déroule comme une partie de plaisanterie, sans aucune agression.

Bibliographie

- Jansen, Jan, "The Younger Brother and the Stranger - In Search of a Status Discourse for Mande," *Cahiers d'Études Africaines* 144 (1996): 657-688.
- Konta, Mamadou, "La Charte du Mandé (Kouroukanfouga)," publié le 27 septembre 2024 sur <https://www.mali-pense.net/La-Charte-du-Mande-Kouroukanfouga.html#nb5>.
- Misiugin, Viacheslav M., "Three Brothers in the System of Archaic Norms of Inheritance of Power," in: Dimitrii A. Olderogge (dir.), *Afrikanskii sbornik. Istoriia, etnografiia* (Moscow: Nauka, 1983): 85-134 (Мисюгин, Вячеслав М., "Три брата в системе архаических норм наследования власти," в: Дмитрий А. Ольдерогге [ред.], *Африканский сборник. История, этнография* [Москва: Наука, 1983], с. 85-134).
- Poudiougou, Ibrahima, *Appropriation foncière, migrations agricoles et conflits armés en pays Dogon (Mali)* (Leiden: African Studies Centre Leiden, 2023).

FASO DAN FANI: LE LANGAGE VESTIMENTAIRE DU BURKINA FASO

Geneviève Hill-Thomas

Introduction

Le tissu fabriqué en Afrique de l'Ouest "parle": il s'agit des proverbes associés aux motifs tissés du tissu *kente*,¹ l'iconographie *bogolanfini*, mais aussi des maximes et proverbes de la région attribués aux pagnes wax fabriqués en usine.² Cela est tout aussi pertinent pour les tissus *faso dan fani*,³ qui sont tissés par les artistes textiles appartenant au groupe ethnique marka dans la région de la Boucle du Mouhoun, au nord-ouest du Burkina Faso. Entre 2006 et 2010,⁴ j'ai travaillé avec des artistes textiles de la région de Safané, Dédougou et Nouna pour documenter la production et les usages sociaux de ce type de tissu à rayures indigo à face chaîne.

Le *faso dan fani* est fabriqué seulement de coton, ou d'une combinaison de kapok et de coton, ou de coton et de soie, toutes ces fibres étant récoltées et filées sur place par les femmes. Le savoir sur les fibres au sein de la communauté locale et des sous-groupes d'artistes, dont beaucoup font partie des *pamakalaw*, sont complexes et alimentent le marché régional.

Le tissu le plus abordable est entièrement fabriqué à partir de coton et est appelé *shike* par les artistes textiles et les acheteurs marka. Le tissu moyen de

1 Une liste pertinente des significations traditionnelles et contemporaines associées aux motifs *kente* peut être trouvée dans *The Ghana Kente Evolution* (Antwi-Boasiako 2020).

2 Pour une étude détaillée de l'usage des proverbes au pagne wax en Côte d'Ivoire, voir Domowitz 1992.

3 Il existe de nombreuses traductions actuellement utilisées pour le terme jula *faso dan fani*. Littéralement, il veut dire: un "tissu" (*fani*) "tissé" (*dan*) (à la main) qui est fabriqué dans la "patrie" (*faso*). Alors en français, le terme devrait être "tissu de la patrie". En anglais, je préconise l'utilisation du terme "country cloth", car c'est ce qui est utilisé au Libéria et en Sierra Leone pour la version locale de ce type de tissu. Il est important de se rappeler que les Marka sont un peuple mandingue, et qu'ils se sont installés là où l'on avait besoin de tisserands. Ils ont emporté avec eux, dans une vaste partie de l'Afrique de l'Ouest, leur tradition de tissu à rayures indigo. Aujourd'hui, toutefois, *faso dan fani*, ou simplement *danfani*, désigne, dans le langage courant, tout tissu tissé à la main (souvent appelé "pagne tissé" en français) du Burkina Faso, et il ne se limite pas au tissu indigo filé à la main. Les versions les plus populaires sont tissées à partir de fils filés en usine teints en synthétique dans une gamme de motifs comprenant parfois des flotteurs de trame supplémentaires.

4 Ce temps comprend un séjour de recherche réalisé en 2006 et une bourse Fulbright U.S. Student en 2009-2010 pour la recherche dans le cadre de ma thèse de doctorat.

gamme est composé de coton et de kapok. Il existe deux espèces de kapok.⁵

Au-delà de l'enregistrement de motifs spécifiques et de particularités locales de l'utilisation de coton, de soie (connu en jula sous le terme *tuntun*), de kapok et de colorants naturels, j'ai observé et documenté une longue histoire de maximes et de proverbes associés à chaque motif dans cette région.⁶

Le motif le plus connu de tous est appelé *teme ni da ye*⁷ (Figure 1), dont la traduction littérale du jula est: "passe et ferme ta bouche". Cependant, le sens local a une connotation plus négative, même agressive. Dans la société marka, l'un des pires modes de comportement est de dire à quelqu'un qu'il ne peut pas parler ou être impliqué dans quelque chose - qu'il doit passer et ne rien dire. Il s'agit essentiellement du désir d'exclusion sociale d'un individu. En effet, on considère souvent la maxime complète rattachée à ce textile comme exceptionnellement vulgaire et elle est souvent raccourcie en *teme*, ou "passe".

Malgré cette connotation fortement négative, ce modèle était le plus vendu sur les marchés de la région, et j'ai souvent vu des jeunes porter ce tissu. En effet, un de mes informateurs m'a indiqué que la popularité de ce tissu parmi la jeune génération les unissait en tant que groupe, en quelque sorte comme un contre-pouvoir aux dirigeants plus âgés de la communauté. Dans ce cas, ce message pourrait être interprété comme "si vous n'aimez pas quelque chose chez moi, gardez-le pour vous."⁸

À l'exception de *bamuso tɔnɔ ti ban*,⁹ ou "l'honneur de ma mère ne finit jamais", qui est souvent offert par les mères à leurs enfants adultes, et *furu ka di*, ou "le mariage est agréable", qui est généralement offert aux épouses, la grande majorité des trente-huit motifs que j'ai enregistrés expriment une connotation négative. Ceux-ci incluent des dictons spécifiques une situation donnée, tels que *hɔrɔn bere sɔrɔ man di*, ou "une personne honorable est diffi-

5 La première est *Ceiba pentandra* (*banba* en jula) qui a été importée avec la colonisation dans l'espoir de la produire dans les plantations. La deuxième est l'indigène *Bombax costatum* (*vunvanni* en marka) que l'on peut trouver dans la forêt. Sur le marché, ce tissu de kapok est appelé *tuntun local*, par opposition à *tuntun vrai* ou simplement *tuntun fani* - la version la plus chère du *faso dan fani* en raison de l'utilisation de coton et de fibres de soie rares. La soie, connue sous le nom de *tuntun* à la fois en marka et en jula, provient de deux types de vers scientifiquement non-identifiés qui produisent soit des gousses brunes logées dans une gousse plus grande d'une longueur de 15 à 30 centimètres, soit de petites gousses blanchâtres ressemblant à celles de *Bombyx mori*, le Bombyx du mûrier. Il est important de noter que le terme *tuntun fani* est utilisé dans le langage courant sur le marché pour définir un tissu avec des rayures verdâtres allant du jaune-vert au bleu-vert, et que de nombreux clients - en particulier les acheteurs non-marka - ne font pas la différence entre le kapok et la soie. En effet, parfois les deux fibres sont filées ensemble, ce qui complique davantage la catégorisation du *faso dan fani*.

6 Pour une liste complète des motifs, accompagnée de leurs photographies, ainsi que des proverbes associés, voir Hill-Thomas 2012, chapitre 6.

7 C'est la maxime en jula qui est utilisée sur les marchés, car il y a beaucoup plus de locuteurs de jula que de marka. Cela se traduit en marka comme *terme ni da*.

8 Entretien avec une personne qui a souhaité rester anonyme, Dédougou, avril 2010.

9 Ceci est la langue jula. En marka, c'est *ba tɔnɔ ti ban* (Hill-Thomas 2012: 232).



Figure 1. Faso dan fani marka, en vente au marché de Safané, Burkina Faso, le 14 octobre 2009. Le motif est tème ni da ye, “passe et ferme ta bouche”. Photographie de Geneviève Hill-Thomas.

cile à trouver”, et *ni jòn tun be se komi Ala, ni dunye wili la*, qui peut être traduit de manière approximative par “si l’homme avait la puissance de Dieu, le monde serait fini”.

Figure 2. Sélection de motifs faso dan fani marka qui peuvent être utilisés dans le cadre du sinankunya. Motifs et significations à partir d’un travail de terrain à Safané, 2009-2010 (Hill-Thomas 2012: 232-238).¹⁰

Maxime / Proverbe	Sens	Motif
<i>tème ni da ye (jula)</i> <i>terme ni da (marka)</i>	passe et ferme ta bouche	

¹⁰ Je remercie vivement particulièrement Karim Traoré pour la relecture de ces traductions en 2013.

<i>hɔron bɛrɛ sɔɔɔ man di (jula)</i>	une personne honorable est difficile à trouver	
<i>sababu numan sɔɔɔ man di (jula)</i> <i>sabu (marka)</i>	car le bien est difficile à trouver	
<i>myunan bi jama la ben (jula)</i> <i>myunan ri zama da ben (marka)</i>	la patience construit un pays	
<i>ni jon tun bɛ sɛ komi ala, ni dunyɛ</i> <i>wili la (jula)</i> <i>ni zɔn ti she fua lapon, ni dunun</i> <i>yɛ wɛra (marka)</i>	si l'homme avait la puissance de Dieu, le monde serait fini	
<i>mɔɔɔ ti jugu kɔɔɔ lɔn (jula)</i> <i>zu kɔɔɔ ti lɔn (marka)</i>	tu ne sais pas ce qu'il y a à l'intérieur de quelqu'un	
<i>numan ti lɔn (jula)</i>	ingratitude	
<i>ni foyi ti bɔlɔ, i ka na dimi (jula)</i> <i>su tan tɛ se wa (marka)</i>	si vous n'avez rien, ne vous fâchez pas	
<i>mɔɔɔ timi bɔ, i ka na fɔ (jula)</i> <i>mɔ timi bɔ (marka)</i>	si vous n'y êtes pas arrivé, ne dites pas que vous y êtes	
<i>i su fɛ ka ji bɔlɔ (jula)</i> <i>biɛ cha ni suna (marka)</i>	ce que j'ai est pour moi	
<i>n tigera nga mɔɔɔ ra (jula)</i> <i>n tiera ni na (marka)</i>	je ne suis pas content de vos actions	
<i>sɔɔɔ ti ku beira (marka)</i>	trouver la richesse fait grossir la tête	 (non teint)

Il est intéressant de noter que le tissu offert a généralement une signification positive, ou il peut également inclure des bandes de *dibi*, “obscurité”, qui est associé à l’accouchement, à la spiritualité féminine et, de manière certaine, au pouvoir. Notamment, ces moments cruciaux de la vie: naissance, maturité et mariage, sont également évoqués par ces motifs à connotation positive.

Les motifs à connotation négative étaient beaucoup plus nombreux, et leurs proverbes abordaient une gamme de qualités humaines potentiellement préjudiciables telles que la jalousie, l’orgueil, la duplicité, l’ingratitude et la culpabilité (Figure 2). Pendant mon séjour au Burkina Faso, il m’est arrivé de voir, à plusieurs reprises, des porteurs marka de *faso dan fani* comportant l’un des nombreux motifs négatifs, rejoindre un groupe de personnes, les saluer tous de la manière habituelle, mais communiquer non-verbalement l’importance de leur vêtement à une (ou plusieurs) personne(s) du groupe par de subtils indices lors de la salutation. À d’autres occasions, les porteurs de ce tissu ont fait des apparitions publiques sans aucune salutation habituelle et ont laissé les spectateurs contempler son message ou sa signification. Par exemple, lors des célébrations de la Journée Internationale de la Femme du 8 mars 2010 à Safané, le chef bwa de Dédougou, Sa Majesté Albert Lombo Dayo, est arrivé à la cérémonie portant un grand boubou brodé cousu de *teme ni da ye*. Ce tissu était dans le style marka, mais a été tissé par un tisserand bwa (Figure 3). Puisqu’il s’agit du motif marka *faso dan fani* le plus populaire vendu sur le marché, il peut sembler que la signification du tissu ne compte pas dans cette situation et qu’un *faso dan fani* de style marka était simplement porté en l’honneur de la ville de Safané, qui est un centre renommé de tissage marka. En même temps, il est difficile d’ignorer le fait que le siège traditionnel des dirigeants marka est situé à Safané, et qu’en tant que chef bwa de la capitale provinciale du Mouhoun, l’autorité politique du chef était vraisemblablement affirmée dans une région périphérique, lors d’un événement où des habitants étaient rassemblés provenant de nombreux villages d’ethnies diverses et qui lui conféraient une visibilité considérable.

Sinankunya

Il faut remarquer que le nombre significatif de messages à connotation négative exprimés à travers le *faso dan fani* est probablement intrinsèquement lié à la fonction du tissu en tant que forme de médiation sociale. En effet, plusieurs similitudes sont partagées entre cette forme de communication et cette tradition mandingue de *sinankunya*, ou relations à plaisanterie, qui est souvent considérée comme un mode de régulation des tensions entre ethnies ou autres groupes. En réalité, la complexité du *sinankunya* répare également les relations entre les groupes d’âge, les membres de la famille et toute une gamme d’autres liens sociaux standards qui présentent un déséquilibre de pouvoir dans les normes de la structure de la société (par exemple, un employeur et un employé,



Figure 3. Le chef bwa de Dédougou, Sa Majesté Albert Lombo Dayo, vêtu d'un grand boubou cousu de faso dan fani, Safané, Burkina Faso, le 8 mars 2010. Notez que les bandes de tissu sont deux fois plus larges qu'un tissu marka typique: cela a probablement été tissé par un tisserand bwa. Photographie de Geneviève Hill-Thomas.

ou un dirigeant et sa communauté).¹¹ Effectivement, sa fonction est aussi multiforme que les relations qui peuvent l'employer, allant du maintien de la paix et de la cohésion sociales à la fonction d'agent de catharsis (cf. Sissao 2002). En fin de compte, le port du *faso dan fani* fonctionne souvent comme un moyen de communiquer l'indicible dans le but d'améliorer les relations par le biais de critiques subtiles formulées sur un mode socialement acceptable.

Cela s'apparente à la pratique mandingue consistant à demander l'aide de *jeliw* (griots/griottes) pour résoudre les conflits entre deux parties. Beaucoup de gens cherchent les services de ces intermédiaires grâce à leur maîtrise magistrale de la parole. En effet, il est particulièrement difficile de gérer des situations où les émotions sont fortes, d'autant plus que chacun connaît le

11 Sten Hagberg documente l'utilisation politique et pacifique d'une relation *sinankunya* entre les forgerons mandingues et les Fulbe, montrant comment des relations peuvent exister entre plusieurs catégories, c'est-à-dire entre les *jamakalaw* et un groupe ethnique, bien que Hagberg explique que les *numuw* sont parfois considérés comme un groupe ethnique à part entière (Hagberg 2006: 205). En effet, il est important de rappeler que les diverses définitions de l'ethnicité ne tiennent parfois pas compte des subtilités de la tradition culturelle mandingue, comme l'a souligné Karim Traoré (Traoré 2000: 31-33).

pouvoir des mots et le risque de maladresse dans leur usage. Dans le Manding, les *jeliw* assurent traditionnellement les tâches de communication dans la société, mais ils les combinent également avec leurs compétences d'historiens, de musiciens et/ou d'artistes. De plus, les *jeliw* exercent un pouvoir au-delà de la simple parole: ils peuvent maîtriser la force essentielle appelée *jama*, définie par Patrick McNaughton comme l'énergie puissante "qui donne la vie à tous les êtres vivants et fournit l'élan nécessaire à chaque acte entrepris dans le monde"¹² (McNaughton 1982: 56).

Le *jama* est l'aspect déterminant d'une grande partie de la société mandingue: les gens appelé les *jamakalaw* (ou ceux qui sont capables de travailler avec le *jama*) exercent très souvent des métiers d'artistes. Dans la société mandingue, plusieurs chercheurs (ayant travaillé dans des zones distinctes de cette vaste région) ont identifié différents groupes souvent désignés comme castes:¹³ les *numuw* (hommes forgerons et femmes potières), les *jeliw* (griots/griottes, et dans certaines régions, comme chez les Marka, des tisserands¹⁴) et les *garankew* (cordonniers). Une bonne connaissance du *jama* est requise pour quiconque s'engage dans des processus de transition ou de transformation, au cours desquels le *jama* est libéré.¹⁵ Par exemple, les chasseurs (*dɔnsow*) doivent se protéger du *jama* lorsqu'ils tuent un animal, les *jamakalaw* doivent le maîtriser dans le traitement des matériaux naturels, et les *jeliw* doivent comprendre comment leurs paroles sont chargées de *jama*, d'une force transformative.

En plus de travailler avec la parole, les *jeliw* travaillent également avec les sons, y compris la musique. Des bourdonnements guérisseurs du *balafon* à l'expressivité de la narration d'histoires orales, les émissions acoustiques des *jeliw* sont chargées de *jama* qui peut apaiser. Cependant, la majorité des *jeliw* que j'ai rencontrés dans le cadre de mes études étaient aussi des tisserands ou des artistes textiles. En effet, de nombreux Marka (et d'autres populations du Burkina Faso) tissent, notamment des *hɔrɔnw* produisent des tissus fonctionnels entièrement en coton. Mais, ce sont les femmes marka *jeliw* qui transforment la soie *tuntun* et le kapok et qui confectionnent les bains de teinture médicinale indigo, *gara*. Et ce sont les hommes marka *jeliw* (et parfois les

12 En anglais, "which give[s] life to all living things and provide[s] the momentum for every act undertaken in the world."

13 Pour une analyse de l'usage du terme "caste" par rapport à *jamakalaw*, voir Hoffman 2000.

14 Précisons qu'il existe de nombreuses variations de ces groupes, tout comme les matériaux utilisés par chaque type de *jamakala* peuvent varier. Par exemple, Barbara Frank indique qu'au cœur du Manding, les tisserands ne font pas partie des *jamakalaw* (Frank 2021: 20).

15 Le dibi est associé à la fois à la mort et à la naissance, comme en témoigne le motif dibi mentionné ci-dessus souvent offert aux femmes après l'accouchement. Cela s'explique par le fait que ces femmes font partie des *jamakalaw*, qui sont habilités à gérer le dibi. De même, les cueilleurs *jamakalaw* de grandes gousses de *tuntun* sont immunisés contre la substance sur les gousses qui provoque souvent une irritation cutanée chez ceux qui la touchent (Hill-Thomas 2012: 96).

femmes) qui tissent le *faso dan fani* à motifs et qui lui attribuent également une maxime¹⁶ (Hill-Thomas 2012: 359).

La fonction sociale de *sinankunya*, connue sous le terme de *sanmouya* en langue marka, a été historiquement le domaine des *pamakalaw* dans les régions marka. En particulier, le *jeli* était appelé à résoudre des conflits en lien avec les relations politiques, diplomatiques ou matrimoniales. Si on reprend l'exemple ci-dessus du chef de Dédougou portant le *faso dan fani* lors d'un rassemblement public, sans être accompagné d'un *jeli*, on retient que la tradition marka de la présence du *jeli* était signifiée à travers le tissu.

Les maximes ou proverbes associés aux tissus sont souvent utilisés pour arbitrer les tensions sociales sans qu'un *jeli* soit présent pour négocier.¹⁷ Par exemple, j'ai vu une employée, qui se sentait sous-estimée au travail, porter *juman ti lon* devant son patron. Après qu'elle eut quitté le bureau, son patron a consulté d'autres personnes qui avaient vu son vêtement, et il leur a demandé quel message traduisait le motif. Les femmes au bureau qui maîtrisaient la langue marka ont convenu que le tissu signifiait "ingratitude". Elles ont expliqué cela à leur patron et proposé une solution pour résoudre le problème. À ce stade, le patron avait compris le problème et pouvait envisager des actions nécessaires. Dans cet exemple, ainsi que dans d'autres dont j'ai été témoin, le groupe de personnes¹⁸ autour de l'événement joue un rôle important dans la gestion du conflit.

Il est important de noter que peut-être en raison de la fonction sociale du *faso dan fani* marka, les maximes de ces modèles ne sont pas fixes. Comme pour la plupart des arts contemporains basés sur la tradition,¹⁹ ces motifs

16 Soulignons que certains tisserands marka croient que le *faso dan fani* est imprégné de *baraka* - un concept islamique de bénédictions qui, pendant mon travail de terrain, semblait plutôt syncrétique avec le *jama*. (Entretien avec un tisserand anonyme, Safané, Burkina Faso, le 14 octobre 2009.) Plus précisément, le tissu protège des maladies celui qui le porte grâce à son bain de teinture médicinale (réalisé lors de sa fabrication) ainsi qu'à sa *baraka*, il est également apotropaïque. Une partie de cette *baraka* vient des tisserands marka eux-mêmes, dont beaucoup croient que leur profession est bénie. Il est reconnu, en même temps, que toute personne qui tisse reçoit également une moindre quantité de la *baraka*. Une conception analogue de la capacité du tissage à conférer la *baraka* a été documentée par Cynthia Becker parmi les tisserandes amazighes au Maroc (Becker 2006: 44).

17 Comme le *faso dan fani* est très cher, et les différents motifs ont des significations spécifiques, de nombreuses personnes empruntent des vêtements à leurs amis et à leur famille. Principalement, les vêtements les plus populaires réalisés en *faso dan fani* marka reprennent les styles traditionnels d'un pagne pour une femme ou d'un grand boubou pour un homme. Je pense que cela est dû au fait que ces modèles conviennent à une vaste gamme de tailles, pour les cas où d'autres personnes ont besoin de recourir à la signification spécifique d'un tissu dans le cadre d'une situation sociale particulière. À l'inverse, la version "nationale" du *faso dan fani* contemporain, qui ne fonctionne pas de la même manière, est souvent taillée pour les femmes sous forme d'ensembles moulants composés d'une jupe et d'un haut.

18 Ici, le tissu "fonctionnait", au niveau régional, chez des personnes markaphones, et non seulement chez des Marka. En effet, étant moi-même Américaine, j'ai également été appelée non seulement à identifier le motif, mais aussi à en donner mon point de vue.

19 En réalité, l'art traditionnel inclut l'innovation chaque fois que celle-ci est pertinente pour une communauté (Nooter Roberts 2012: 1).

reflètent les grandes préoccupations sociales de notre époque. Parfois, la maxime rattachée à un motif est oubliée ou elle perd de sa pertinence. J'en ai été témoin à Safané lorsque le maître tisserand Issouf Koné a relancé un vieux motif en créant une nouvelle maxime en langue marka qui lui est associée: *bɔra baara ce bɔ shiera mu ka man*, ou "les ouvriers sont fatigués pour rien". Il a expliqué qu'il voulait l'appeler d'abord "les *namakalaw* sont fatigués pour rien", car de nombreux artistes et artisans ne gagnent pas suffisamment pour subvenir à leurs besoins. Après y avoir réfléchi, il s'est rendu compte que cela était vrai non seulement pour les *namakalaw*, mais aussi pour la majorité des ouvriers burkinabè. Ainsi, sa nouvelle maxime pour cet ancien motif répond à des préoccupations contemporaines et pertinentes. La vraie épreuve de la maxime est survenue quand il présentait ce tissu au marché biennal FESTIMA à Dédougou - c'était son premier tissu à vendre, et malgré la présence au festival du public international, il a été vendu à un Burkinabè qui, selon Koné, a payé un prix équitable pour le tissu.²⁰ Alors Koné et sa mère ont décidé d'en faire plus, car il s'est révélé que Koné avait créé une maxime qui répondait à une préoccupation sociétale urgente (Hill-Thomas 2012: 226-228).

Si on revient au concept de *sinankunya* comme moyen d'apaiser des tensions, tandis que d'autres peuples mandingues sollicitent les *jeliw* pour calmer des situations conflictuelles par leurs paroles, certains *jeliw* marka tissent leurs paroles, travaillant ainsi le *jama* à deux niveaux. Comme c'est le cas dans le travail de tous les *jeliw*, le choix des paroles est significatif, mais le mode de livraison de ces paroles est tout aussi important - qu'elles soient enveloppées de louanges et de chansons ou bien qu'elles soient évoquées dans des motifs rayés au lieu d'être prononcés à la voix haute. En fait, dans le cas de *faso dan fani* marka, le tissu ne peut pas être séparé des paroles – lorsqu'il est utilisé comme un dispositif pour *sinankunya*, c'est un art qui dépasse sa forme visuelle avec sa fonction sociale.

Identité

Le *faso dan fani* est devenu un véritable symbole d'identité nationale et une fierté, non seulement dans le style traditionnel marka mentionné ci-dessus, mais aussi dans celui d'autres peuples burkinabè, ainsi que dans une version contemporaine aux couleurs plus vives utilisant du fil d'usine teint avec un colorant synthétique. Il est généralement admis que cette valorisation du tissu tissé à la main trouve ses origines dans les initiatives de Thomas Sankara, l'ancien président charismatique du Burkina Faso de 1983-1987. Sankara a mené un mouvement de "Consommons burkinabè!", dont une partie encourageait ses compatriotes à porter le *faso dan fani* comme moyen d'augmenter

20 Comme les artistes du monde entier, les artistes textiles marka sont soucieux de gagner leur vie. Si un motif ne se vend pas bien, ou si les acheteurs ne veulent pas en payer le juste prix, ils arrêtent de le produire. Pour cette raison, des motifs moins populaires doivent être commandés par pièce.

l'autosuffisance du pays. Il a encouragé les citoyens à acheter des produits fabriqués au Burkina Faso afin de réduire la dette envers les puissances étrangères (Sawadogo 2006: 96). Le gouvernement a soutenu cette campagne par des initiatives visant à développer l'agriculture, l'industrie et le secteur de l'artisanat.

En termes de soutien au *faso dan fani*, Sankara a exigé que tous les employés du gouvernement le portent au travail tous les mercredis. Comme de nombreux travailleurs ne portaient pas le tissu pour diverses raisons, ils le garaient dans les tiroirs de leur bureau: ils étaient prêts à le mettre si Sankara y arrivait à l'improviste. Pour cette raison, le *faso dan fani* a été appelé en plaisantant "Sankara arrive!" (Sawadogo 2006: 98-99). D'ailleurs, Sankara portait lui-même le vêtement et parlait fréquemment de l'importance du *faso dan fani*, par exemple:

"Vous êtes habillé en tergal, moi en *Faso Dan Fani*, la différence est faite. Dans tous les villages, des femmes savent filer le coton, des hommes savent tisser ce fil en pagnes et d'autres hommes savent coudre ces pagnes en vêtements. (...) Porter le *Faso Dan Fani* est un acte économique, culturel et politique de défi à l'impérialisme" (Martens et Meesters 1989: 184).

Avant ce mouvement, le *faso dan fani* basé sur la tradition était considéré comme un identifiant ethnique, chaque groupe ayant un style de tissage traditionnel différent. Cette identité a rapidement évolué pour englober aussi la nationalité burkinabè. La demande nationale pour le tissu qui s'en est suivie a ouvert le marché, permettant aux artistes d'innover. Étant traditionnellement un travail masculin,²¹ le tissage s'est développé en tant que profession qui est devenue accessible aux femmes, qui préféraient utiliser des métiers à tisser métalliques plus larges de style occidental par opposition aux métiers à bande traditionnels en bois.²² Ceci, ainsi que la disponibilité croissante de fil filé en usine FILSAH de Bobo-Dioulasso, a conduit à la production d'un tissu contemporain innovant qui fonctionnait moins comme un identifiant ethnique, mais plutôt comme un identifiant national.

Peu de temps avant son assassinat, Sankara a utilisé l'initiative nationale du *faso dan fani* comme exemple pour les autres dirigeants africains. Ainsi, lors de la réunion de 1987 de l'Organisation de l'Unité Africaine, il a prononcé un discours exhortant les dirigeants à s'unir pour éviter la dette de la Banque Mondiale et adopter un modèle économique continental similaire à "Consommons burkinabè!":

21 Sauf chez les Marka, où ce rôle masculin pouvait également être assumé par les femmes, si elles le souhaitaient (Hill-Thomas 2012: 167-169).

22 Cela reflète quelque peu d'autres régions d'Afrique de l'Ouest où le métier à tisser à bande étroite était traditionnellement exploité par des hommes, et d'autres styles de métiers à tisser, souvent sans poulies ou pédales, étaient traditionnellement utilisés par les femmes.

“Faisons en sorte également que le marché africain soit le marché des Africains. Produire en Afrique, transformer en Afrique et consommer en Afrique. Produisons ce dont nous avons besoin et consommons ce que nous produisons au lieu de l’importer. Le Burkina Faso est venu vous exposer ici la cotonnade, produite au Burkina Faso, tissée au Burkina Faso, cousue au Burkina Faso pour habiller les Burkinabè. Ma délégation et moi-même, nous sommes habillés par nos tisserands, nos paysans. Il n’y a pas un seul fil qui vienne d’Europe ou d’Amérique. Je ne fais pas un défilé de mode mais je voudrais simplement dire que nous devons accepter de vivre africain. C’est la seule façon de vivre libre et de vivre digne.”

C’était dans cet esprit que Sankara a invité Pathé’O, le créateur de mode d’origine burkinabè et de renommée internationale, à se rencontrer à Ouagadougou en octobre 1987. Pathé’O venait alors de gagner le prestigieux concours des Ciseaux d’Or parrainé par UNIWAX, le fabricant ivoirien de tissu wax appartenant à la société néerlandaise Vlisco. Vêtu d’une chemise qu’il avait cousue de *faso dan fani* acheté dans une coopérative de tissage de Ouagadougou, Pathé’O a rencontré Sankara qui s’est exclamé “Voilà, c’est comme ça que je veux les gens portent du *faso dan fani*!” Sankara était bien conscient que l’une des raisons pour laquelle les gens résistaient au port du *faso dan fani* était son lien avec la tradition: plutôt que d’être la haute couture de la jeune génération avant-gardiste, c’était un tissu porté par les grands-parents. Il a demandé à Pathé’O de monter un défilé de mode au premier Salon International de l’Artisan de Ouagadougou (SIAO). Tragiquement, Sankara a été assassiné avant la mise en scène de la présentation et n’a donc jamais connu son grand succès.²³ Il ne fait aucun doute que les créateurs qui ont utilisé le *faso dan fani*, ainsi que les défilés de mode qui l’ont présenté, ont contribué à maintenir l’élan du *faso dan fani* en tant que tissu national, bien au-delà des années Sankara.²⁴

Après la mort de Sankara et la fin de la présidence de vingt-sept ans de Blaise Compaoré, le tissu est redevenu un symbole de fierté nationale au Burkina Faso. L’ancien président Roch Kaboré a également promu le textile dans des décrets tels que la déclaration du *faso dan fani* comme tenue officielle dans les écoles burkinabè (Boureima 2017). Quelle que soit la portée de telles déclarations, le grand public burkinabè porte de plus en plus le *faso dan fani*.²⁵ Cela a aidé des stylistes de mode comme Pathé’ et des tisserands qui produisent le tissu à innover constamment dans sa production, en créant des versions plus légères et plus confortables à porter, et dans une gamme de couleurs et de motifs qui plaisent à un public plus large et plus jeune. Jusqu’aujourd’hui

23 Entretien avec Pathé’O, décembre 2021.

24 Pour une discussion sur ce sujet, voir Hill-Thomas 2024.

25 Et avec cette augmentation, des marques comme FASO Beautex et Mon Faso Dan Fani font du marketing en ligne sur des plateformes comme Facebook, et dans le cas de Mon Faso Dan Fani, créent même un tableau Pinterest pour l’inspiration mode: <https://www.pinterest.com/monfasodanfani/couples-en-faso-danfani/>

Pathé'O a continué d'utiliser du *faso dan fani*, dans la coopérative Ouagadougou UAP Godé, dans chacune de ses lignes de mode.²⁶ Il a récemment affirmé: "Pour moi, l'industrie de demain du Burkina Faso, ça va être l'industrie du FDF. Je suis convaincu."²⁷ Il a probablement raison, car de jeunes créateurs comme Korotimi Dao de la marque éponyme Koro DK, utilisent le *faso dan fani* grâce aux encouragements de Pathé'O (Bationo 2023).

Le marché mondial

De plus en plus de différents types de *faso dan fani* sont vendus sur le marché international, même sur Amazon.com et Walmart.com aux États-Unis.²⁸ Cela concerne à la fois les tenues de style contemporain et le tissu de style traditionnel. La plupart de ce qui est commercialisé auprès des Européens et des

26 Il mérite d'être mentionné que d'autres créateurs utilisent le *faso dan fani*, comme Dyenaa Diaw dans sa collection Haute Volta pour sa marque Peulh Vagabond, que Beyoncé a portée dans des images virales diffusées parmi les Burkinabè. Stella McCartney a également utilisé le *faso dan fani* (AfricaNews 2022) grâce à un partenariat avec l'Initiative Mode Éthique Burkina Faso, un partenaire de Ethical Fashion Initiative financée par l'Union Européenne. La vidéo promotionnelle disponible sur le site de l'Ethical Fashion Initiative ("Burkina Faso" 2022) permet de voir la manière dont le *faso dan fani* est produit. Étant moi-même une tisserande qui a grandi en dehors des usines de textile du XIXe siècle à Lowell (Massachusetts, États-Unis), il me semble que l'équipement de ce producteur est fortement inspiré par les techniques européennes des débuts de l'industrie employées par de nombreux tisserandes à la main américaines: des porte-bobines de chaînes continues aux battants des navettes volantes. En m'appuyant sur l'étude de Thomas Seligman sur les forgerons touareg et Hermès (Seligman 2006), je me demande si ce type d'initiatives n'est pas marqué par les mêmes problèmes éthiques que le mouvement du commerce équitable (Fair Trade) du début des années 2000, aujourd'hui disparu, n'a pas réussi à surmonter. En effet, la fermeture sous la pression soutenue par l'Europe de l'usine FASOTEX pour être remplacée (par le moyen d'un financement accordé) par les équipements de la production textile européens du début du XIXe siècle, remet en question le rôle de la post-colonisation dans la gestion des moyens de subsistance des artistes de textile burkinabè (si souvent que les Européens et les Américains les appellent "artisans", diminutif du terme "artiste", et apparenté à la pratique coloniale d'appeler une population entière par le terme "tribu").

27 Entretien avec Pathé'O, décembre 2021.

28 En 2006, l'Union Africaine a adopté la "clause de la diaspora" ("Diaspora Clause") qui reconnaît la diaspora africaine de toutes nationalités comme constituant la sixième zone de l'Afrique, suscitant ainsi un intérêt de la diplomatie non seulement vis-à-vis du panafricanisme (Edozie 2012: 278), mais aussi vis-à-vis des relations entre les nations et divers groupes au sein de la diaspora. Il me semble qu'au Burkina Faso, cet esprit a d'abord été tempéré par les relations difficiles entre les Burkinabè et la diaspora burkinabè de la Côte d'Ivoire (appelée "*diaspos*") qui s'est installée au Burkina Faso au début des années 2000 en raison de la violence croissante envers les Burkinabè vivant en Côte d'Ivoire à cette époque-là (Bjarnesen 2018: 127). Lors de mon travail de terrain en 2009-2010, les jeunes hommes burkinabè envoyés combattre dans la guerre civile ivoirienne sont revenus avec un statut différent qui, au moins dans le cas d'un tisserand marka, était exprimé en termes de vêtements étrangers afin de signifier une identité mondiale plus positive, même cosmopolite. J'ai remarqué, au cours de ces dernières années, que les discours télévisés officiels du gouvernement, tels que ceux diffusés lors des deux derniers coups d'état, ne s'adressaient pas seulement à la nation, mais aussi à la diaspora burkinabè. Cette inclusion sociale croissante est probablement à l'origine d'une grande partie des ventes à l'étranger de *faso dan fani* sur des sites Web comme Amazon.com. Le *faso dan fani* sert de marqueur vestimentaire de l'identité burkinabè à la diaspora burkinabè ainsi qu'aux Burkinabè vivant à l'étranger.

Américains se rapproche beaucoup des styles traditionnels marka et mossi de *faso dan fani*.²⁹ Nous pouvons ainsi nous poser les questions suivantes: Qui vend le tissu? Qui tisse ce tissu? Qui porte ce tissu, et connaît-il la signification du *teme ni da ye* ou des autres motifs portés? Et ce qui est encore plus important, est-ce un tisserand marka (ou un *yarse*)³⁰ qui tire profit de son métier ancestral et de son patrimoine culturel, ou bien cette appropriation culturelle globale se fait au détriment des artistes burkinabè et de leurs moyens de subsistance?

Toutefois, malgré cette popularité croissante, le gouvernement du Burkina Faso est conscient des problèmes soulevés par le succès des autres textiles ouest-africains, en particulier ceux du Mali et du Ghana voisins. Aujourd'hui, dans les magasins d'artisanat ou de tissus, les Américains et les Européens peuvent acheter des tissus de coton fabriqués en usine et imprimés de motifs imitant le *bogolanfini* et le *kente*. Aux États-Unis en particulier, là où tant d'Américains utilisent des tissus africains facilement reconnaissables comme expression de leur héritage africain, la demande pour ces textiles est élevée et leur part de marché est assez importante. Cela offre un grand potentiel pour les artistes textiles africains, mais comme Boatema Boateng a écrit sur le *kente*, la production de masse d'imitations imprimées pose des problèmes financiers aux artistes textiles traditionnels, et donc à l'industrie nationale (Boateng 2004: 222-226).³¹

Probablement en raison de cette connaissance, le gouvernement du Burkina Faso a mis en place la promotion des produits burkinabè, qui représente un effort de leur valorisation. Au printemps 2019, le ministère du Commerce, de l'Industrie et de l'Artisanat (MCIA) a annoncé un label officiel "Faso Dan Fani" et a récompensé les ateliers qualifiés à son utilisation.³² Cette démarche, étant apparemment non seulement une garantie de qualité, mais aussi une mesure préventive contre la contrefaçon, témoigne de la valeur du *faso dan fani* au niveau national, à la fois en tant que tradition artistique et culturelle, et en tant qu'entreprise économique nécessitant la protection de son patrimoine intellectuel. Dans cette optique, un catalogue d'échantillons régionaux a été annoncé, avec pour objectif, à terme, de permettre une création d'em-

29 Plusieurs boutiques ont utilisé (sans autorisation), dans leurs supports marketing, le motif présenté dans la photo de la couverture.

30 Les tisserands Mossi, les *yarse*, sont les descendants des tisserands mandingues qui se sont installés avec les Mossi en raison de la demande du marché mossi (Roy 1987: 309).

31 En 2004, lorsque j'étais au Mali, les artistes du *bogolanfini* m'ont parlé des étrangers venus étudier le processus de sa création uniquement pour le produire "en vrac" pour le marché mondial.

32 Communication officielle du Secrétariat Général du Ministère du Commerce, de l'Industrie et de l'Artisanat (No. 019-0007), Ouagadougou, le 15 avril 2019.

plois dans le secteur du coton (“Burkina Faso Creates Faso Dan Fani Label” 2019).³³

Ce n’est que le 12 février 2021 que le label a été rendu public. Dans la couverture médiatique de l’événement, il ne figurait qu’un seul modèle de *faso dan fani* étiqueté, un nouveau motif créé pour célébrer le 8 mars, la Journée Internationale de la Femme (SIG Burkina Faso 2021). Lors de l’événement, ce style de *faso dan fani* à rayures grises a été présenté comme une tenue de fête - car les femmes, et dans une certaine mesure les hommes, s’habillent fréquemment d’un tissu wax commémoratif similaire (Figure 4). Le fait de scanner avec un lecteur de QR-code l’étiquette du tissu présenté ou de saisir le code marqué sur l’étiquette dans un formulaire sur internet, fait apparaître les informations pertinentes à propos de ces pagnes, y compris les précisions sur celui qui l’a tissé, ses coordonnées, la date de production et le type de tissu, par exemple “8 mars”. S’il s’agit de vérifier l’authenticité du *faso dan fani*, toutes ces informations sont utiles, mais celle qui concerne le type de pagne, a plus de potentiel au-delà de la certification. C’est là où la maxime ou le proverbe associé au tissu peut être enregistré.³⁴ En termes d’importance de la signification et de l’utilisation sociale du *faso dan fani*, ceci est une reconnaissance essentielle par le gouvernement burkinabè du fait que les maximes des motifs *faso dan fani* sont d’une importance culturelle indéniable - du moins pour les tissus traditionnels.

Ce type d’étiquetage enregistré a également permis au Burkina Faso de promouvoir au niveau national, voire international, le potentiel d’utilisation régionale du *faso dan fani* dans le cadre du *sinankunya!* Imaginons le tissu *bɔra baara ce bɔ shiera mu ka man* d’Issouf Koné répertorié sur le site officiel, afin que l’acheteur ou le porteur du tissu puisse accéder à la dénomination du motif par l’artiste. De plus, étant donné que de nombreux motifs marka *faso dan fani* sont standardisés (par exemple, trente-deux fils d’une couleur, seize d’une autre, etc.), une application d’identification pourrait être développée pour les téléphones portables de la même manière qu’il existe des applications

33 Il faut aussi souligner que les textiles tissés à la main sont actuellement le seul mode de production textile possible au Burkina Faso, car l’usine régionale FASOTEX (anciennement FASO FANI, et avant cela VOLTEX) à Koudougou a fermé ses portes dans les années 1990 sous l’effet du Programme d’Ajustement Structurel imposé par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International. Pour un regard poignant sur la fermeture de FASOTEX, voir le film documentaire de Michael Zongo de 2014, *The Siren of Faso Fani*. Il y a eu des rumeurs sur la réouverture de l’usine, et au moins un reportage de la présidence de Kaboré a mentionné les étapes prévues vers la réouverture de FASOTEX avec la participation d’investisseurs indiens (Yameogo 2019). La communauté locale de Koudougou n’attend pas la réouverture de l’usine: en 2021, ils ont formé la première édition du festival Danfani Days pour présenter des *faso dan fani* tissés à la main (<https://www.facebook.com/events/mus%C3%A9-issouka/koudougou-danfani-days/715044289196589/>).

34 À partir d’une saisie aléatoire de divers numéros dans le système avant sa suppression, il est apparu que le seul *faso dan fani* ayant son nom enregistré était le *8 mars 2021* qui figurait dans l’événement de sortie. Les autres tissus n’avaient pas leurs motifs ou maximes documentés.

d'identification de plantes ou d'oiseaux. Hypothétiquement, quelqu'un pourrait prendre une photo d'un *faso dan fani* et identifier le tissu de manière instantanée. Certaines personnes ont noté que les jeunes générations utilisent le *sinankunya* de moins en moins pour exprimer des tensions sociales et culturelles (cf. discussion dans Volkova, ci-dessous).³⁵ Néanmoins, la popularité du *faso dan fani* accompagnée par les technologies émergentes pourrait stimuler la communication des relations *sinankunya* par le textile. De telles visions ne relèvent pas de l'afrofuturisme, mais s'inscrivent tout à fait dans les possibilités du présent.

Réflexions

Malheureusement, lors des deux récents coups d'état au Burkina Faso, à un moment donné, les liens auxquels renvoyaient les QR codes inscrits sur les étiquettes sont devenus inopérants, et il est impossible de déterminer si le système d'étiquetage est toujours en place, et dans quelle mesure, le cas échéant, il est appliqué. En effet, seuls 450 tisserands étaient initialement agréés pour son utilisation ("Burkina Faso: le pagne FASO DAN FANI est désormais labellisé" 2019), et ce système d'étiquetage a engendré un surcoût de près de 800 FCFA au prix de chaque tissu pour lequel il était mis en place (SIG Burkina Faso 2021). Il s'agit d'entraves significatives non seulement pour son utilisation, mais aussi pour la vente de *faso dan fani* labellisé sur le marché, en particulier sur le marché régional. De plus, l'insécurité dans la Boucle du Mouhoun a atteint de nouveaux sommets, et la page internet de l'administration communale de Safané, par l'intermédiaire de laquelle on vendait auparavant le *faso dan fani* marka, connaît désormais une accessibilité intermittente, alternant entre périodes de fonctionnement et de disparition.³⁶ Récemment, des producteurs comme FASO Beautex ont dû faire face à des entraves supplémentaires à la production: à savoir le manque de tisserands expérimentés, une pénurie de fil dans le pays et, malheureusement, la copie de motifs conçus par la marque (Faso Beautex 2022). Bien que le Burkina Faso soit l'un des premiers exportateurs de coton au monde (dont le coton biologique), le fil de qualité commerciale n'est produit localement que dans l'usine FILSAH (Filature du Sahel) à Bobo-Dioulasso. Cette pénurie affecte non seulement les tisserands du Burkina Faso qui ont besoin de fil filé en usine pour les nouveaux styles de *faso dan fani*, mais aussi les tisserands des pays voisins, comme l'école de tissage ONG DIMA à Niamey, au Niger, qui a récemment dû envoyer un acheteur au Mali afin d'acquérir du fil. Fait surprenant, il s'est avéré que ce fil teint "malien" provenait à l'origine de l'usine FILSAH.³⁷ Les pénuries

35 Cela a été exprimé dans les "street-side chats" de Coleman Donaldson (2019) et fait l'objet d'une vidéo de HORON-TV qui enseigne cette pratique aux jeunes Maliens (HORON-TV 2022).

36 <https://safane.org/les-pagnes-danfani/>

37 Communication personnelle avec l'ONG DIMA, août 2022; visite à Niamey, décembre 2022.



Figure 4. Femmes en tenues assorties pour la Journée Internationale de la Femme, Safané, Burkina Faso, le 8 mars 2010. Notez les pagnes wax commémoratifs qui sont réalisés pour la fête en deux couleurs. Photographie de Geneviève Hill-Thomas.

constantes de fil, ainsi que la disponibilité limitée de teinturiers qualifiés capables de produire du fil résistant à la décoloration, ont provoqué des problèmes d’approvisionnement pour les tisserands de la région.

L’apprentissage des nouveaux tisserands ne peut pas être assuré sans fil à tisser disponible. Le fil et le coton dont il est fait ne peuvent être produits sans stabilité économique et sans mesures de sécurité contre le terrorisme. Et si la demande de *faso dan fani* se poursuit sans avoir les moyens de production disponibles, son appropriation illégale augmentera, surtout sans un système de propriété intellectuelle qui fonctionne comme dans le cas de l’initiative mentionnée précédemment. Actuellement, des initiatives de développement telles que l’Ethical Fashion Initiative (financée en partie par l’Union Européenne) produisent des *faso dan fani* modifiés, qui sont commercialisés auprès des créateurs de mode mondiaux.³⁸ Cette activité est indépendante des artistes de textile locaux et des créateurs de mode, et exclut ainsi la possibilité d’utiliser le *faso dan fani* comme technique de *sinankunya*. Et tout comme Sankara qui

³⁸ Bien qu’ils travaillent avec un partenaire local, une entreprise sociale CABES Burkina Faso, il ressort clairement de leur vidéo de production que ce n’est pas ainsi que le *faso dan fani* est généralement fabriqué (“Burkina Faso” s.d.). En effet, bien que les textiles soient faits à la main, ils sont produits dans un cadre d’usine.

souhaitait étendre “Consommons burkinabè!” à l’ensemble du continent africain afin de réparer les injustices historiques, nous devons prendre conscience que le *sinankunya* du *faso dan fani* s’applique également aux marchés de la mode américain et européen. Ainsi, j’offre délibérément au lecteur ce modèle spécifique de *faso dan fani*: *bora baara ce bo shiera mu ka man*, “les ouvriers sont fatigués pour rien” (Figure 5). C’est l’heure de soutenir les créateurs de mode et les artistes de textile burkinabés, non pas en incluant l’une de leurs créations dans une collection de vacances européenne de haute couture, ni en portant du *faso dan fani* acheté dans le cadre d’une initiative de développement financée par l’étranger. *Au lieu de cela, il est temps de travailler directement avec les Burkinabè et d’autres artistes textiles africains* présents sur le marché mondial et dans l’industrie internationale de la mode, et de soutenir les actions qui assurent les conditions politiques et économiques nécessaires pour faciliter ce travail de manière indépendante. Avec notre technologie numérique, qui rend les relations d’artiste à artiste ainsi que celle d’artiste à consommateur plus accessibles que jamais, il n’y a aucune excuse pour ne pas le faire!



Figure 5. *Bora baara ce bo shiera mu ka man*, “les ouvriers sont fatigués pour rien”, tissé par Issouf Koné en 2010 à Safané, Burkina Faso.

Bibliographie

- Antwi-Boasiako, Richard, *The Ghana Kente Evolution* (United States: publication personnelle, 2020).
- Bationo, Samirah, “Mode: Koro DK, celle qui voulait travailler à tout prix,” *leFaso.net* (8 mars 2023) (<https://lefaso.net/spip.php?article119999>).
- Becker, Cynthia, “Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood,” *African Arts* 39-3 (2006): 42-55, 96.

- Bjarnesen, Jesper, "The Politics of Inclusion and Exclusion in Urban Burkina Faso," in: Elina Oinas, Henri Onodera et Leena Suurpää (dir.), *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa* (Leiden/Boston: Brill, 2018): 123-140.
- Boateng, Boatema, "African Textiles and the Politics of Diasporic Identity-Making," in: Jean Allman (dir.), *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress* (Bloomington IN: Indiana University Press, 2004): 212-226.
- Boureima, "Roch Kaboré: faire 'du Faso Dan Fani la tenue officielle des écoles'," *Wakat Séra* (blog) (18 novembre 2017) (<https://www.wakatsera.com/roch-kabore-faire-du-faso-dan-fani-la-tenue-officielle-des-ecoles/>).
- "Burkina Faso," *Ethical Fashion Initiative* (blog) (2022) (<https://ethicalfashioninitiative.org/where-we-work/burkina-faso>).
- "Burkina Faso Creates Faso Dan Fani Label | West Africa Gateway | Portail de l'Afrique de l'Ouest," *West Africa Brief* (25 novembre 2019) (<http://www.west-africa-brief.org/content/en/burkina-faso-creates-faso-dan-fani-label>).
- "Burkina Faso: le pagne FASO DAN FANI est désormais labélisé," *CITE ELEGANCE* (blog) (2 mai 2019) (<http://citeelegance.net/?p=2157>).
- Domowitz, Susan, "Wearing Proverbs: Anyi Names for Printed Factory Cloth," *African Arts* 25-3 (1992): 82-87, 104.
- Donaldson, Coleman, *Joking Cousins in West Africa ("sinankuya") | Na Baro Kè 10* (2019) (https://www.youtube.com/watch?v=Lpjd_zV0IY).
- Edozie, Rita Kiki, "The Sixth Zone: The African Diaspora and the African Union's Global Era Pan Africanism," *Journal of African American Studies* 16-2 (2012): 268-299.
- Faso Beautex, "(4) FASO Beautex | Ouagadougou | Facebook," *Facebook* (s.d.) (<https://www.facebook.com/FasoBeautex>, consulté le 13 novembre 2022).
- Frank, Barbara E., *Griot Potters of the Folona: The History of an African Ceramic Tradition* (Bloomington IN: Indiana University Press, 2021).
- Hagberg, Sten, "The Politics of Joking Relationships in Burkina Faso," *Zeitschrift für Ethnologie* 131-2 (2006): 2006-214.
- Hill-Thomas, Genevieve, *Faso Dan Fani: Marka Textiles in Burkina Faso* (Bloomington IN/Ann Arbor MI: Indiana University/ProQuest UMI Dissertations Publishing, 2012).
- Hill-Thomas, Geneviève, "Myunan bi jama la ben 'La patience construit un pays'," in: Pathé'O, Flurina Rothernberger, Hammer et Catherine Morand (dir.), *Pathé'O: Un créateur de mode depuis 1971* (Zürich: Edition Patrick Frey, 2022): 161-172.
- Hoffman, Barbara G., *Griots at War: Conflict, Conciliation, and Caste in Mande* (Bloomington IN: Indiana University Press, 2000).
- HORON-TV, *SINANKUNYA: Une Pratique Méconnue d'une Grande Partie de la Jeunesse d'Aujourd'hui* (2022) (<https://www.youtube.com/watch?v=CbDD9xadkIM>).
- Martens, Ludo et Hilde Meesters, *Sankara, Compaoré et la révolution burkinabè* (Anvers: Editions EPO, 1989).
- McNaughton, Patrick R., "The Shirts That Mande Hunters Wear," *African Arts* 15-3 (1982): 54-58, 91.
- Nooter Roberts, Mary, "Tradition Is Always Now: African Arts and the Curatorial Turn," *African Arts* 45-1 (2012): 1-7.
- Roy, Christopher D., *Art of the Upper Volta Rivers* (Meudon: Alain et Françoise Chaffin, 1987).
- Sawadogo, Alfred Yambangba, *Le président Thomas Sankara: chef de la révolution burkinabè, 1983-1987: portrait* (Paris: L'Harmattan, 2006).
- Seligman, Thomas K., "Going Global: Tuareg Jewelry in the International Marketplace," *African Arts* 39-2 (2006): 48-63, 88.
- SIG Burkina Faso, *Lancement Officiel de la Commercialisation des Pagnes Faso Dan Fani Labélisés* (2021) (<https://www.youtube.com/watch?v=IMO-U7wgNhw>).
- Sissao, Alain-Joseph, *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso: mécanisme de fonctionnement et avenir* (Ouagadougou: Sankofa & Gurli, 2002).
- Traoré, Karim, *Le jeu et le sérieux: essai d'anthropologie littéraire sur la poésie épique des chasseurs du Mande (Afrique de l'Ouest)* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2000).
- Yameogo, Michel, "Réouverture de l'usine Faso Fani: Une équipe des repreneurs dans la cité du cavalier rouge," *Burkina24.com - Actualité du Burkina Faso 24h/24* (blog) (13 juin 2019) (<https://burkina24.com/2019/06/13/reouverture-de-lusine-faso-fani-une-equipe-des-repreneurs-dans-la-cite-du-cavalier-rouge/>).

CHANTS MATRIMONIAUX MANINKA: UNE FORME DE DIALOGUE SOCIAL AU SUJET DU MARIAGE¹

Mahamadou Faganda Keita

Introduction

Dans le milieu traditionnel maninka, le chant est présent dans plusieurs domaines de la vie quotidienne. Les chants des griots et des chasseurs ayant suscité l'intérêt de nombreux chercheurs, ceux des cérémonies de mariage doivent aussi faire l'objet d'étude et d'analyse profonde. À travers une analyse des chants collectés à Siby, cercle de Kati, République du Mali, je montre une dénonciation, rigoureuse et standardisée comme celle d'une relation de parenté à plaisanterie, entre les groupes adverses de chanteuses sur la scène. Cette dénonciation est centrée sur les aspects négatifs qui fragilisent les liens du mariage, parce que ceux-ci favorisent la dégradation des rapports de mariage. Ce sont les mères des conjoints qui sont exclusivement les auteures de ces chants; c'est l'occasion pour elles de s'exprimer parce qu'elles n'avaient pas participé aux négociations matrimoniales lors des échanges dans les vestibules qui sont exclusivement réservés aux hommes. Le contenu de ces chants complète et renforce ces négociations et, en même temps, prend position contre les mauvais comportements d'une part des hommes (époux) et d'autre part des femmes (épouses). Le chant apparaît ici comme un moyen de dire bien ce qui dans la parole peut faire mal, ou impossible même à dire.

Les messages véhiculés par ces chants sont soit satiriques, soit moralisateurs. Ils semblent être destinés à la nouvelle épouse (future mère), au milieu de sa provenance et au milieu qui sera désormais le sien. Cette séance de chants permet aux femmes de trouver un consensus en vue d'une bonne consolidation et organisation des relations entre les époux. La question que je me pose ici est la suivante: quel est le contenu de ces chants, et quel est le rapport qui existe entre eux? Mon objectif est de ressortir l'impact de ces chants sur les rapports conjugaux et ceux entre les familles.

Les cérémonies de mariage sont célébrées tous les ans à la veille de l'hivernage, c'est-à-dire, aux mois de mai et juin. Toutes mes collectes de

1 J'ai choisi pour mon enquête le village de Siby, où j'étais souvent invité aux cérémonies de mariage de mes cousins et cousines. J'ai profité de certaines de ces occasions pour enregistrer des chants lors des cérémonies. C'est ainsi qu'en 2001 j'ai enregistré trois cassettes de 60 minutes et en 2003 deux cassettes de 90 minutes et 60 minutes. Je remercie Brahim Camara (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, actuellement Université Yambo Ouologuem de Bamako) et Jan Jansen (Université de Leiden) pour leurs commentaires rédactionnels. Ce texte est extrait de mon mémoire de maîtrise (Keita 2005).

chants ont été faites en pleine cérémonie lors des veillées de chants que les femmes organisent.

J'ai réalisé des entretiens sur les chants collectés avec les chanteuses et les femmes âgées censées connaître le contenu "social" de ces chants. Ces entretiens m'ont permis de classer ces chants en cinq types qui représentent le répertoire des chants du mariage dans le milieu maninka. Le classement des chants collectés se présente comme suit:

- les chants qui dénoncent le mari
- les chants qui dénoncent le mari et sa famille
- les chants qui dénoncent l'épouse
- les chants qui dénoncent l'épouse et sa famille
- les chants qui expriment les rôles conjugaux de l'épouse

Le mariage: de l'étape du séjour de la jeune fille dans la famille conjugale à son installation définitive

La jeune fille qui se prépare à se marier est appelée "*sikanden*" ("la fille prêtée"). Le séjour de la jeune fille dans la future famille conjugale consiste en une préparation, en un stage avant son arrivée définitive. Ce séjour permet à la jeune fille de connaître mieux la belle-famille. De même, c'est l'occasion pour la famille conjugale de connaître la jeune fille.

Ce séjour peut s'étendre sur sept à douze mois, c'est-à-dire, tout l'intervalle de temps entre l'obtention de "*makaniniworo*" ("la demande d'obtention") et le "*kɔɲɔmalɔ*" ("l'envoi définitif de la nouvelle mariée dans la famille conjugale"). La jeune fille retourne dans sa famille paternelle à quelques jours de la date de son envoi définitif pour repartir de nouveau avec la délégation qui la conduit. C'est à cette étape que les femmes, c'est à dire les mères de la mariée, sont associées à la cérémonie et font partie intégrante de la délégation.

Le "*kɔɲɔmalɔ*", l'envoi définitif de la mariée, est la dernière étape du mariage. Cette étape est appelée "*gwaturu*" ("l'installation du triangle culinaire"); c'est à partir de ce moment que la nouvelle mariée prendra toute son autonomie dans l'emploi du temps d'exécution des travaux culinaires contrairement à la période de séjour où elle faisait la cuisine sous le calendrier de la mère de son mari. C'est après son installation définitive que sa belle-mère est dispensée des travaux culinaires, ainsi elle aura désormais le calendrier propre à elle.

Le jour des cérémonies de mariage, la jeune mariée est accompagnée d'une délégation et de son trousseau de mariage en destination de la famille conjugale. À leur arrivée, à l'entrée du village, la délégation s'installe sous un arbre. Une fois les parents de l'époux informés de l'arrivée de la délégation, les "*karikew*" ("les camarades de la classe d'âge de l'époux") viennent transporter la mariée sur l'épaule pour l'amener chez son "*jatiki*" ("hôte") qui est le témoin de mariage. Au crépuscule, les "*balimamosow*", les sœurs de l'époux accompagnées des "*karikew*", vont chercher la mariée chez son "*jatiki*" avec vingt

colas dont dix colas appelés “*jininiworo*” (“la demande d’obtention de la mariée”) et dix colas appelées “*tôdenworo*” (“les colas de demande pour l’installation des trousseaux de la mariée”). Le “*jatiki*” recevant ces vingt colas autorise la délégation d’amener la nouvelle mariée avec elle. La nouvelle mariée, accompagnée d’une jeune fille appelée “*fetakaden*”,² est conduite d’abord dans la chambre de la mère de son mari, puis dans la chambre du mari après une série de chants que les mères de la mariée d’une part et les mères et sœurs du mari d’autre part exécutent dans une forme d’opposition mutuelle. Ces chants qui portent un caractère dénonciateur, de conseils, de sensibilisation, de souhaits, et d’honneur feront l’objet d’une analyse qui va suivre.

Le mariage donne lieu à des cérémonies rituelles et publiques et crée des liens sociaux et économiques. Les chants de mariage expliquent les devoirs, les rôles, les rapports convenables entre les conjoints, d’une part, et, d’autre part, entre les conjoints et les membres des familles entre lesquels est tissé le lien de mariage.

À force de donner au chant toute une mélodie et une brièveté à travers un caractère euphémiste, tout n’est pas dit dedans, ce qui fait apparaître dans les chants un usage d’images et de symboles sous une forme codée. Ci-dessous chaque chant est présenté sous un titre. La compréhension de ces chants se situe souvent au niveau de l’interprétation plutôt que de la traduction, car la traduction contribue des fois à la déformation du sens originel d’une expression des traditions orales.

Les cérémonies de chants de mariage et les expressions de dénonciation

Cette séance de chants est exécutée lors d’une veillée le soir même où la jeune fille mariée est conduite dans sa famille conjugale par la délégation qui l’accompagne. Ce sont des chants de critique dans le sens de moqueries mutuelles. À tour de rôle, deux groupes de chanteuses cherchent à mettre en avant des défauts de la personne que le groupe adverse représente. La mère biologique de la nouvelle mariée est représentée par ses sœurs et celle du nouveau marié par ses sœurs à lui et ses coépouses. C’est cela qui nous fait dire “les mères” (parenté sociale) au lieu de “la mère” (parenté biologique) pour signifier celles qui participent à la représentation. Les mères biologiques des conjoints n’apparaissent pas sur la scène conformément aux traditions. Il y a aussi le mari qui est représenté par ses sœurs, qui en même temps sont ralliées à la tendance de leurs mères.

Les unes et les autres essayent toujours dans leur exécution d’exprimer tous leurs sentiments sous une forme métaphorique, cathartique et ludique. Ainsi apparaît une véritable réplique entre elles, à travers la

2 La “*fetakaden*”, la petite accompagnatrice de la mariée, généralement sa petite sœur, sert de l’intermédiaire entre les nouveaux mariés. C’est elle la porte-parole de la mariée auprès du mari, sachant bien que les nouveaux mariés ne sont pas si familiarisés et qu’il y a évitement qui n’est que temporaire.

dénonciation des défauts des uns et des autres. Cela consiste à une mise en garde dans le but d'un parfait accord entre la jeune mariée et sa famille conjugale. Cette forme d'expression des femmes à travers les chants s'explique par le fait qu'au moment où, dans le vestibule, les hommes négociaient entre eux le mariage, les femmes n'y étaient pas associées. Ainsi, les chants sont complémentaires de ce que les hommes disent entre eux ou même le renforcent.

Type 1: Les expressions qui dénoncent le mari

Les chants de type 1 sont chantés par les mères de la nouvelle mariée. Celles-ci en s'inspirant de leurs expériences vécues en rapport avec leurs maris, s'inquiètent que des événements malheureux arrivent à leur fille qui est à ses débuts d'expérience conjugale. De ce fait, elles dénoncent des maris en général et en particulier leur nouveau beau-fils dans le but d'une mise en garde tout en critiquant les éventuels défauts des maris. En voici quelques-uns sous leurs titres respectifs:

Chant 1-1: *Ayi nakan le* - Leur arrivée

<i>Ayi nakan le</i>	Leur arrivée
<i>Lutikiba kɔdɔ nakan le sodiyala</i>	L'arrivée des chefs de famille rend la famille bonne
<i>Ayi gwansa le</i>	Ce sont eux-mêmes
<i>Lutikiba kɔdɔ gwansa</i>	Les chefs de famille eux-mêmes
<i>Le ye lu tijaala</i>	Gâtent la famille
<i>Fani di dɔlu ma, fani di dɔlu ma</i>	Donner des pagens à certaines, donner des pagens à certaines
<i>Dɔlu padɔkoro</i>	À l'insu des autres
<i>Libifani di dɔlu ma</i>	Donner le pagne de la Libye à certaines
<i>Dɔlu padokoro gwe!</i>	Cela à l'insu des autres!
<i>Ka wɔdi di dɔlu ma</i>	Donner de l'argent à certaines
<i>Faransiwɔdi di dɔlu ma</i>	Donner de l'argent de la France à certaines
<i>Dɔlu padɔkoro</i>	À l'insu des autres
<i>Ayi nakan le</i>	Leur arrivée
<i>Lutikiba kɔdɔ nakan</i>	L'arrivée des chefs de famille
<i>Le ye lu tijaala</i>	Gâte la famille
<i>Kuma fɔ dɔlu ye</i>	Dire de la parole à certaines
<i>Ka doko dɔ kuma fɔ dɔlu ye</i>	Dire de la parole cachée à certaines
<i>Dɔlu padɔ koro</i>	À l'insu des autres
<i>Ayi nakan le</i>	Leur arrivée
<i>Lutikiba kɔdɔ nakan</i>	L'arrivée des chefs de famille
<i>Le ye lutijaala</i>	Gâte la famille
<i>Jɔnmosonin kelen</i>	Une seule esclave
<i>Tɛ minnu fa ya bonda do</i>	Laquelle ceux-là n'ont pas chez eux

<i>N'i seda olu bada</i>	Dès que tu arrives chez ceux-ci
<i>Oyi di jonyajuru ja i kan do</i>	Ils te mettent le carcan au cou
<i>Ni diyada minnu ye</i>	Ceux qui t'aimeront
<i>Olu y'a fɔla i ma</i>	T'appelleront
<i>Ko n'na!</i>	"Maman"!
<i>Ni ma diya minnu ye</i>	Ceux qui ne t'aimeront pas
<i>Olu y'a fɔla i ma</i>	T'appelleront
<i>Ko i le!</i>	"Toi"!

Ce chant, chanté par les mères de la nouvelle mariée, dénonce le défaut des maris dont toute épouse peut être victime. Le principal défaut dénoncé dans ce chant est l'injustice des maris. Cette injustice s'explique par le fait qu'elles disent "l'arrivée des chefs de famille rend la famille bonne et la gâte aussi." Ici, le chef de famille en tant que mari est le maître de la famille. Son commandement peut aller dans le bon sens comme dans le mauvais sens. Cette injustice des maris fait allusion à leur régime de polygamie exprimé dans ce chant: "Donner de pague à certaines à l'insu des autres / donner de l'argent à certaines à l'insu des autres / dire de la parole cachée à certaines à l'insu des autres."

L'inégalité du traitement des épouses se manifeste à travers les faveurs et les dires du mari. Parlant de pague de la Libye et de l'argent de la France, les mères font allusion à des cadeaux de grande valeur. La "parole cachée" veut dire que le mari se confie seulement et toujours à la préférée en lui disant ce qu'il ne dit pas aux autres coépouses.

Une forte discrimination des maris est ressentie par sa manière même de s'adresser à ses épouses. Je comprends cela à partir du moment où il est dit dans ce chant "ceux qui t'aimeront, t'appelleront 'maman', ceux qui ne t'aimeront pas t'appelleront 'toi'!" "Toi" ici en tant que mode impératif exprime le caractère autoritaire du mari à l'égard de celle à qui il s'adresse et l'appellation "maman" est destinée à la préférée. C'est à partir de là même que dans ce chant elles parlent de la mise au cou du carcan, qui est de devenir une esclave dans la famille conjugale. Ainsi, ledit chant prend position contre l'injustice qui existe chez les maris polygames.

Chant 1.2: *Wolobali* - La stérile

<i>Wolobali ka fana</i>	La stérile est une menteuse
<i>Sɔn te wolola la</i>	La non-stérile n'a point de défaut
<i>Wolobali kɔdɔ ka fana</i>	La vieille stérile est une menteuse
<i>Sɔn te wolola la</i>	La non-stérile n'a point de défaut
<i>Den wolobali ye jalo di</i>	Celle qui ne donne pas d'enfant est une [femme] adultère
<i>Sɔn te wolola la</i>	La non-stérile n'a point de défaut
<i>Den wolobali ye jalo di</i>	Celle qui ne donne pas d'enfant est une [femme] adultère
<i>Fo n bada kelen ke</i>	Il faut que j'en fasse un

Dans ce chant apparaît l'aspect du mauvais traitement de l'épouse stérile. Le mariage pour un mari est synonyme d'obtention d'un grand nombre d'enfants qui serviront de bras valides pour les travaux champêtres et d'autres activités économiques. Ce qui fait dire un adage que les parures d'une épouse ont beau être belles, à un moment donné, si elle n'a pas d'enfant, cette beauté ne représentera rien pour son mari.

La stérilité n'est pas le souhait d'une épouse et non plus ce qu'elle recherche, mais cette compréhension échappe à certains maris qui voient de mauvais œil leurs épouses n'ayant pas eu d'enfants. Puisque cet état peut arriver à n'importe quelle épouse, à travers ce chant les mères anticipent en méprisant les attitudes arbitraires des maris envers leur fille au cas où cela lui arriverait: "la stérile est une menteuse, la stérile est une [femme] adultère."

Le mensonge et l'adultère sont les plus graves erreurs qu'une épouse puisse commettre; une épouse par sa stérilité peut être soupçonnée ou qualifiée de tous ces comportements parce qu'inutile et sans intérêt. Dans le chant il est même dit que "la non-stérile n'a point de défaut" donc que les enfants masquent les mauvais comportements d'une épouse - une épouse avec des enfants est toujours préférée à celle qui n'a pas d'enfants. C'est cet état de fait que le chant décrit comme injuste et sans fondement.

Enfin dans ce chant, les mères concluent par "Il faut que j'en fasse un." Cette façon de parler incite à relever le défi. Ici l'engagement est pris sous la forme impérative par l'épouse stérile de faire au moins un enfant pour être blanchie de tous les soupçons qui pèsent sur elle.

Chant 1.3: *N'bidanke* - Mon beau-fils

Eyee...! N'bidanke eyee...!
K'an ka bidanya makono
Sini na

Eeh! Mon beau-fils, eeh!
 Remettons la belle-parenté
 Au lendemain

Dans ce chant les mères de la mariée s'adressent à leur beau-fils. Dans le milieu maninka, il existe un grand respect entre belles-mères et beaux-fils, puisqu'à travers les chants, les belles-mères critiquent et dénoncent les beaux-fils, c'est ainsi qu'elles demandent la mise en veilleuse de ce rapport de belle-parenté. C'est cela qui les fait dire: "remettons la belle-parenté au lendemain".

Chant 1.4: *Kan fila fo* - Dire la double parole

Allahu akbar
Ke ye kule di kan fila fo
Allahu akbar
Kebakodo sangwan te ban folo

Dieu est grand
 Les maris "kulé" ont parlé deux langues
 Dieu est grand
 Les comportements des maris ne finissent
 jamais par se dire

<i>Haa! fani min nato</i>	Haa, le pague qui est amené
<i>O te dila i kelen ma</i>	Cela n'est pas offert à toi seulement
<i>Mali fani min nato</i>	Le pague du Mali qui est amené
<i>O te dila, i kelen ma</i>	Cela n'est pas offert à toi seulement
<i>Ko wodi min nato</i>	L'argent qui est amené
<i>O te dila i kelen ma</i>	Cela n'est pas offert à toi seulement
<i>Ko Pariwodi min nato</i>	L'argent de Paris qui est amené
<i>O te dila i kelen ma</i>	Cela n'est pas offert à toi seulement
<i>Ko kuma min foto</i>	La parole qui est dite
<i>O te foto i kelen ye</i>	Cela n'est pas dite à toi seulement
<i>Ko kumakan diman min foto</i>	La bonne parole qui est dite
<i>O te foto i kelen ye</i>	Cela n'est pas dite à toi seulement
<i>Su mene ko</i>	Quand il fait nuit
<i>Ke ba y'i sen kan</i>	Le mari est sur pied
<i>Meretemerete</i>	de façon incessante et imperceptible
<i>Dukusa mene gwe</i>	Lorsque le jour se lève
<i>Ke ba ye i siki</i>	Le mari s'assoit
<i>Ko ko ma ke</i>	Comme si de rien n'était

Ce chant est chanté par les mères de la nouvelle mariée en dénonciation des maris en général et de leur nouveau beau-fils en particulier. La double parole ici fait allusion à la duplicité des époux, leur injustice dans le régime de polygamie. Ce chant 1.4 fait ramener les coépouses à se rendre compte de l'hypocrisie de leur époux. Il peut faire semblant d'aimer une seule, mais réellement tel n'est pas le cas. On entend dire les mères que les maris parlent "deux langues" et que "le pague et l'argent ne sont pas offerts à toi seulement, la bonne parole n'est pas dite à toi seulement." Le "toi" qui se croit être la seule dotée et amadouée ne doit pas se tromper; c'est de même pour les autres, mais seulement elles l'ignorent.

Cette exhortation des mères a pour but de permettre aux coépouses de se donner la main, de collaborer et de faire fi des comportements de leur mari en considérant ce dernier comme un "jahili" ("escroc"). Il y a là un sentiment d'unanimité des coépouses sur une injustice permanente de leur époux dont elles sont toutes victimes et au même moment. C'est cela qui fait dire aux chanteuses dans ce chant: "Quand il fait nuit / le mari est sur pied de trop. / Dès qu'il fait jour il s'assoit comme si rien ne s'était passé." Un homme ayant plusieurs épouses partage entre elles les nuits, c'est-à-dire, deux ou trois nuits alternatives chez chacune d'elles. Donc, le mari ici a sa case à lui, comme les coépouses en ont chacune pour elle. Le mari, au lieu de consacrer à chacune son tour de nuit, fraude des fois en allant chez l'autre et vice-versa. Et il profite de cette occasion pour exécuter toutes ses injustices dans ses offres et dans ses dires. Cela est fait en cachette et dans la nuit, et dès qu'il fait jour, il s'assied comme si rien ne s'était passé.

Chant 1.5: *Dondonkɔdɔ* - Le coq

<i>Kɛ ye dondonkɔdɔ di</i>	Le mari est un coq
<i>Kokiloko</i>	Cocorico
<i>A lɔlɛn gwa tɛma</i>	Il est arrêté au milieu de la cuisine
<i>Kokiloko</i>	Cocorico
<i>A mɛnɛ moso kɔdɔ ye</i>	S'il voit la première épouse
<i>A di mɔlonti a di mɔlontimɔlonti</i>	Il se glisse serré, glisse serré, glisse serré
<i>A mɛnɛ mosokuda ye</i>	S'il voit la nouvelle épouse
<i>A di ɲaka, ka i ɲaka ɲaka</i>	Il se gonfle, il se gonfle, se gonfle
<i>Adama ye dondonkɔdɔ di</i>	Adama est un coq
<i>A lɔlɛn gwa tɛma</i>	Il est arrêté au milieu de la cuisine
<i>Kokiloko</i>	Cocorico

Ce chant est chanté par les mères de la nouvelle mariée. Le coq est celui qui a plusieurs épouses (poules). Il est le maître de la basse-cour, l'emblème de la virilité. Et chaque fois qu'il y a des nouvelles poules en plus, celles-ci lui appartiendront. Le moment que le coq s'aperçoive d'une nouvelle poule hors de la basse-cour, il se met à se gonfler tout en balayant le sol de ses ailes, tout en négligeant celles déjà présentes. D'où dans ce chant il est dit : "se glisse serré, serré quand il aperçoit les anciennes et se gonfle, se gonfle dès qu'il aperçoit la nouvelle."

Dans ce chant, on voit que le coq est mal vu et critiqué quand il est arrêté au milieu de la cuisine. La cuisine pour les coépouses représente beaucoup, parce qu'elle correspond au tour de nuit (la couche maritale). La cuisine signifie aussi le lieu de travail d'une épouse, où un homme (mari) ne doit pas se faire voir. Mais dès qu'un mari s'y fait voir c'est qu'il exprime toute son affection pour celle qui y est, ou qu'il veut lui parler en privé, ou bien lui faire quelque chose dont les autres ne doivent pas prendre connaissance. Ce qui fait dire dans ce chant que "Adama est un coq, il est arrêté au milieu de la cuisine / Cocorico."

Ces chants dénoncent l'injustice inhérente à la polygamie et visent une sensibilisation des coépouses; ils invitent les coépouses à comprendre que leur mari est un trompeur, que personne d'entre elles ne doit se voir la préférée, que ce qui est pour l'une, l'est aussi pour l'autre, seulement elles l'ignorent.

Type 2: Les expressions qui dénoncent le mari et sa famille

Tandis que les expressions du type 1 dénoncent certains comportements propres uniquement au mari, les expressions du type 2 dénoncent les comportements que le mari partage avec sa famille (parents). En voici quelques-uns:

Chant 2.1: *Kolokolo* - Kolokolo

<i>Kolokolo min ye gwendu tema</i>	Le “kolokolo” qui est parmi les “gwendu”
<i>O le karifalen ayi la</i>	C’est cela qui vous est confié
<i>Kolokolo kelen min ye gwendu tema</i>	Le seul “kolokolo” qui est parmi les “gwendu”
<i>O le karifalen ayi la</i>	C’est cela qui vous est confié

Ici le “kolokolo” et le “gwendu” sont des plantes locales de différentes espèces qui poussent généralement sur un même espace et côte à côte. Mais en les voyant de près, c’est le “gwendu” (*Ptelocarpus erumensens*) qui domine le “kolokolo” (*Afrormosia laxiflora*) en nombre. Les “gwendu” représentent le mari et ses parents qui vivent ensemble et le “seul kolokolo” représente la jeune mariée. Selon l’idée de ce chant, ceux qui sont de même espèce constituent un bloc et sont forts quand ils dominent en nombre.

Chant 2.2: *Nin kelengu* - La bousculade

<i>Ayi mene nin kelen gu</i>	Si vous bousculez celle-ci
<i>Dɔwɛdɛ tɛ di ayi ma</i>	Une autre ne vous sera encore donnée
<i>Ayi mene nin kelen gu, k’a gu, k’a gu</i>	Si vous bousculez, bousculez, bousculez celle-ci
<i>Dɔwɛdɛ tɛ di ayi ma</i>	Une autre ne vous sera encore donnée

Dans ce chant, il y a l’idée d’une mise en garde qui apparaît. Le mariage est un fait permanent, continu entre groupes sociaux, villages, ou communautés. Les mères de la nouvelle mariée, à partir du moment où elles chantent ce chant, prennent l’engagement de ne plus donner de filles en mariage au groupe auquel elles s’adressent, si celle qui vient de leur être donnée était mal traitée.

Le terme “bousculez” ici signifie un mauvais traitement et “vous” signifie le groupe qui reçoit la jeune fille en mariage. Si jamais une nouvelle mariée est maltraitée, il y aura désormais de la peine à en avoir pour les autres fils célibataires de la même famille. Ce principe oblige le chef de famille à veiller sur ses membres pour l’entretien de la jeune mariée.

Chant 2.3: *N dɔkɔ le nalen* - Ma petite est venue

<i>Hee!! Sibi kɔsalu</i>	Hé!! Dames de Siby
<i>N dɔkɔ le nalen i ye</i>	Ma petite est venue
<i>Mɔgɔ tɛ hɔɾɔn dafara</i>	Personne ne déchire un noble
<i>Ko i ye fani dafarala</i>	Comme on déchire un tissu
<i>N dɔkɔ le nalen</i>	Ma petite est venue
<i>Mɔgɔ tɛ hɔɾɔn datela</i>	Personne ne fend un noble
<i>Ko i ye je datela</i>	Comme on fend une courge
<i>N dɔkɔ le nalen</i>	Ma petite est venue

Dans ce chant, les mères de la jeune mariée s'adressent dans un ton vif à celles du mari (nouveau marié): "Hé! Dames de Siby" - les interlocutrices sont nommées sous la dénomination de leur village (Siby). À travers cette exclamation, les mères tiennent à ce qu'elles soient entendues fort. Les mères ici tiennent tellement à leur fille que ce sentiment d'affinité et d'appartenance est exprimé par le pronom possessif "ma" et "petite". Ici, elles ne veulent pas que cette petite innocente soit maltraitée: "On ne déchire pas un noble comme un tissu, on ne fend pas un noble comme une courge."

Cette partie fait suite au chant du type 1 (chant 1.1) dans lequel il est dit "dès que tu arrives chez eux, ils te mettent le carcan au cou". Si dans le chant 1.1 le mari est dénoncé pour avoir fait de son épouse une esclave, dans le chant 2.3 c'est le mari et ses parents qui ne doivent pas prendre la jeune mariée pour esclave. C'est avec cette idée même qu'elles ont parlé de sa noblesse: la nouvelle mariée est une "hōron", elle mérite des droits de protection.

Chant 2.4: *N tɛ se kuma la* - Je ne peux pas parler

<i>Ali huum, ali hann</i>	Même huum, même hann
<i>N tɛ se kuma la</i>	Je ne peux pas parler
<i>Kɔkɔdɔdonbaka tɛ n na</i>	Je n'ai pas de défenseur
<i>N tɛ se kelen fɔla</i>	Je ne peux pas dire un mot
<i>N tɛ se kelen fɔla</i>	Je ne peux pas dire un mot
<i>Ali ni woloden juman tɛ e moso min fɛ</i>	L'épouse qui n'a pas de bon fils
<i>Ali ni woloden juman tɛ e moso min fɛ</i>	L'épouse qui n'a pas de bon fils
<i>Ali fuduke juman tɛ moso min fɛ</i>	L'épouse qui n'a pas de bon mari
<i>I tɛ se kuma la</i>	Tu ne peux pas parler
<i>Kɔkɔdɔdonbaka tɛ i la</i>	Tu n'as pas de défenseur
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>Ali ni jigi juman tɛ mɔɔ min fɛ</i>	Celui qui n'a pas de bon garant
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>Ali woloba juman tɛ mɔɔ min fɛ</i>	Celui qui n'a pas de bonne mère
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>Ali make bede tɛ mɔɔ min fɛ</i>	Celui qui n'a pas de bon frère
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>I tɛ se kelen fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot

<i>Ali sigijnɔkon ɲuman tɛ mɔgɔ min fɛ</i>	Celui qui n'a pas de bon voisin
<i>I tɛ sɛ kɛlɛn fɔla</i>	Tu ne peux pas dire un mot
<i>I tɛ sɛ kɛlɛn fɔla la</i>	Tu ne peux pas dire un mot

Ce chant est chanté par les mères de la nouvelle mariée et est destiné au mari et à ses parents. Les mères y expriment la nécessité d'une assistance à leur fille nouvellement mariée pour le respect de ses droits face à sa famille conjugale. Les mères ont précédemment vécu ce que vit la fille, d'où la perspective entre "je" et "tu". Le premier vers de ce chant, "même humm-même hann", est le cri d'expression de l'épouse qui lui est interdit par le principe de la résignation. C'est cette résignation qui est le comportement idéal d'une épouse maninka.

Dans ce chant, les mères dénoncent ce mauvais traitement de l'épouse par "je ne peux pas parler / je n'ai pas de défenseur, je ne peux dire un mot". Elles réclament tous ceux qui sont susceptibles d'être des défenseurs de la nouvelle mariée. Ces défenseurs sont le bon fils, le bon mari, le bon garant, la bonne mère, et le bon frère: "celle qui n'a pas ces défenseurs, ne peut pas parler ne peut dire un mot".

Le frère et la maman sont les premières personnes pour une épouse qui interviennent dans sa défense. C'est ce rapport même qui définit le frère pour sa sœur et vice-versa. C'est à cela que les sages maninka associent les frères aux démarches de mariage. Ils ont leur mot à dire, parce qu'ils sont considérés comme les héritiers du père chef de famille. C'est avec cette idée même que la part des frères est déterminée dans la compensation matrimoniale. Cette part est dénommée par les sages "make marifa" qui signifie "le fusil du frère" et qui réfère à la lutte qui engagera un jour à venir la responsabilité du frère dans la défense des droits de sa sœur.

De l'autre côté, le mari, le fils et les voisins sont pour une épouse les éléments de défense. Le mari pour qui elle est installée est le premier responsable de ses peines. Donc il doit intervenir pour la défense des droits de son épouse. Le fils pour une épouse est une parure selon le chant 1.2 ("Celle qui donne pas d'enfants est une femme adultère, est une menteuse..."). Une épouse qui a des enfants est plus estimée, et certains droits lui sont accordés. Les voisins également servent pour elle de secours pour la résolution de ses problèmes de cohabitation avec sa famille conjugale.

Chant 2.5: *Dari kuma la* - Habituer à parler

<i>Ayi kana ndɔkɔ dari kuma la</i>	N'habituez pas ma petite à la parole
<i>Ne ta ma dari kuma la</i>	La mienne n'est pas habituée à la parole
<i>Adama Kamara le ye kumabali di</i>	Adama Camara est celle qui ne parle pas
<i>Ne ta ma dari kuma la</i>	La mienne n'est pas habituée à la parole

Ici, l'accent est mis sur le caractère désavantageux de la parole. La parole ici est un moyen d'expression de sentiment de la personne qui parle. Exprimer un sentiment revient à dire ce qui est bon ou mauvais (coup de cœur, coup de gueule). Un mauvais traitement peut conduire à une contrainte sévère. Et dès qu'il y a contrainte, le sujet cherche à s'échapper et cela par le moyen de la parole (expression du sentiment). C'est en voulant éviter cela que les mères de la jeune mariée dans ce chant disent: "N'habituez pas ma petite à la parole / la mienne n'est pas habituée à la parole." Cette allocution est adressée au mari et à ses parents. Ici, la jeune mariée est supposée, depuis son enfance dans sa famille paternelle, être éduquée au respect des droits et des devoirs. Cependant, il arrive des fois que la famille conjugale soumette la nouvelle mariée à une domination injuste, discriminatoire et sévère, cela à travers la manière de l'entretenir ou de collaborer avec elle.

Cet état de fait peut contraindre la jeune épouse à se plaindre, ou même à riposter contre les acteurs. Et cela se manifeste toujours par la parole, d'où cette crainte de ne pas l'habituer à la parole. Selon les mères, leur fille est celle qui ne parle pas, qui n'est pas habituée à la parole. Cela signifie dès lors qu'elle était bien traitée et remise en ses droits. En procédant contrairement, cela lui fera changer de comportement. De ce fait, les parents du mari sont interpellés à prendre soin de la mariée dans un respect des bonnes normes de conduite.

Chant 2.6: *Foronto* - Piment

Foronto, foronto!

N da gwalen ngwana ngwana

N da gwalen ngwana ngwana

N da damu wo

N ma damu wo

N da gwalen ngwana ngwana

N da gwalen ngwana ngwana

Sifonjuku ye foronto di

N da gwalen ngwana ngwana

N da gwalen ngwana ngwana

Sikijɔkon juku ye foronto di

N da gwalen ngwana ngwana

N da gwalen ngwana ngwana

N da damu wo

N ma damu wo

N ma damu wo

N da gwalen woko woko

Piment, piment!

Ma bouche me brûle trop

Ma bouche me brûle trop

que je le mange

que je ne le mange pas

Ma bouche me brûle trop

Ma bouche me brûle trop

Un parent dangereux est un piment

Ma bouche me brûle trop

Ma bouche me brûle trop

Un voisin dangereux est un piment

Ma bouche me brûle trop

Ma bouche me brûle trop

Que je le mange

Que je ne le mange pas

Que je ne le mange pas

Ma bouche me brûle excessivement

Ce chant accentue le caractère piquant du piment. Ce sont les mères de la nouvelle mariée qui l'expriment en faisant allusion aux parents du mari (leur beau-fils). Le piment représente ici le parent dangereux et le voisin dangereux qui sont toujours à éviter. Ils la dérangent, la maltraitent: "que je le mange, que je ne le mange pas, ma bouche me brûle trop". Que la nouvelle mariée les évite ou non, elle est toujours victime de leur tracasserie.

Type 3: Les expressions qui dénoncent l'épouse

Ces chants sont chantés par les mères du mari avec une assistance acclamée des sœurs du mari. Ces sœurs approuvent ce que leurs mères expriment. Les mères ici essayent de mettre en avant les éventuels défauts de leur belle-fille (nouvelle mariée) tout en exprimant leur inquiétude face à ces défauts.

Chant 3.1: *Nayi jinbilafelen* - Calebasse pour mettre notre part de repas

<i>Nayi jinbilafelen ye nin di</i>	Voilà la calebasse pour notre part de repas
<i>Wa kɔnɔ</i>	Ho! la nouvelle mariée
<i>A na-ke-felen ye nin di</i>	Et voilà pour celle de la sauce
<i>Aɲama te</i>	Ce n'est pas aussi vaste qu'on le pense

Ce chant est exécuté avec une grande calebasse entre les mains de celles qui chantent. Elles l'exhibent sous les pieds des mères de l'épouse, la nouvelle mariée. Quand un jeune homme se marie, cela conduit à une dispense automatique de sa mère des travaux culinaires. C'est désormais la nouvelle mariée qui fera le repas en lieu et place de sa belle-mère. Mais il arrive des fois que la belle-fille par méchanceté pour sa belle-mère ne lui donne pas la quantité suffisante de repas. Elle réserve la bonne part au fond de la case pour elle, son mari et ses enfants. Cette attitude peut entraîner des désaccords entre la belle-fille et la belle-mère. La belle-mère ne conçoit pas cela, parce qu'elle voit que c'est son fils qui est le maître du grenier, et c'est grâce à son travail que le grenier est rempli, alors, ce n'est pas une épouse qui peut la priver de la bonne partie du repas.

Pour ces raisons, les belles-mères prennent une grande calebasse lors des cérémonies d'exécution des chants de mariage et réclament leur droit. La grandeur de leur calebasse consiste à une réclamation de la quantité suffisante de nourriture pour les belles-mères. Et elles ajoutent que "ce n'est pas aussi vaste qu'on le pense."

Chant 3.2: *Murunin* - Le petit couteau

<i>Ne siyan ne murunin ɲa</i>	J'ai peur du petit couteau
<i>Te mɔɔsi</i>	un seul coup

<i>Sikanden ya murunin tɔkɔ</i>	Le petit couteau de la jeune fille en séjour s'appelle
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un Seul Coup
<i>Hee! murunin</i>	Hé! Le petit couteau
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un seul coup
<i>Nimɔkɔlu mɛnɛ kuma</i>	Si les beaux-frères parlent
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un seul coup
<i>Bidanmosolu mɛnɛ kuma</i>	Si les belles-mères parlent
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un seul coup
<i>Bidankɛlu mɛnɛ kuma</i>	Si les beaux-pères parlent
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un seul coup
<i>Hee! Murunin</i>	Hé! Le petit couteau
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un seul coup
<i>Sikanden ya murunin tɔkɔ</i>	Le petit couteau de la jeune fille en séjour s'appelle
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un Seul Coup
<i>Nɛ siyan nɛ murunin ɲa</i>	J'ai peur du petit couteau
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un seul coup
<i>Sikanden ya murunin tɔkɔ</i>	Le petit couteau de la jeune fille en séjour s'appelle
<i>Tɛ mɔɔsi</i>	un Seul Coup

Ce chant fait toujours état de l'inquiétude des belles-mères. Elles dénoncent ici les éventuels défauts de la belle-fille (nouvelle mariée). La jeune fille en séjour signifie ici la nouvelle mariée. Dans le processus de mariage, une étape consiste au séjour de la nouvelle mariée dans sa belle-famille, avant son envoi définitif, dans le but d'une connaissance de l'une par l'autre. C'est cela qui lui fait porter le nom "jeune fille en séjour". Dans ce chant, les belles-mères parlent du "petit couteau" pour faire allusion à la langue de la nouvelle mariée. On comprend cela par l'adage maninka "Une blessure faite par le couteau se guérit, mais une blessure faite par la langue saigne à chaque fois qu'on se le rappelle." Quant à l'expression "si ... parle(nt), un seul coup", c'est pour dire qu'il suffit de demander quelque chose ou donner le moindre ordre à la nouvelle mariée pour qu'elle lance des injures. En dénonçant ici ce type de comportement de la jeune mariée qui doit obligatoirement respecter sa belle-famille - les belles-mères trouvent que le moindre signe de non-respect et d'insoumission à celle-ci constitue un signe d'indiscipline.

Chant 3.3: *Nin kayiman n sen ma* - Cela dépasse mon rythme

<i>Nin kayiman nɛ sɛn ma</i>	Cela dépasse mon rythme
<i>Ayi yɛ nɛ bɛrɛmafɔli dɔɔni kɛ n kun</i>	Faites-moi ce qui m'est adapté
<i>Bidanmosonin nani min yɛ nin di</i>	Cette injure des belles-mères
<i>Nin yɛ telekuda naamu di</i>	est une nouvelle pratique

<i>Bidanke nani min ye nin di</i>	Cette injure des beaux-pères
<i>Nin məkənin nani min ye nin di</i>	Cette injure des beaux-frères
<i>Nin ye telekuda naamu di</i>	est une nouvelle pratique
<i>Fudoku nani min ye nin di</i>	Cette injure des maris
<i>Nin ye telekuda naamu di</i>	est une nouvelle pratique
<i>Sennamosonin gosi min ye nin di</i>	Ces coups entre coépouses
<i>Nin ye telekuda naamu di</i>	sont des nouvelles pratiques
<i>Ayi ye ne beremafəli dɔɔni ke n kun</i>	Faites-moi ce qui m'est adapté

Ce chant représente une suite logique du chant 3.2 qui est le rejet et la dénonciation catégoriques des injures. C'est toujours les belles-mères qui dénoncent les belles-filles. Ce chant montre une interruption du chant du groupe adverse; cette interruption est exprimée par "cela dépasse mon rythme / faites-moi ce qui m'est adapté." Sur la scène d'exécution des chants, c'est une véritable réplique entre le groupe de la nouvelle mariée et celui du nouveau mari. Ici le groupe du mari (ses mères) interrompt l'autre en disant que leur rythme les dépasse et préfère ce qui leur est adapté. Les chants ici sont exécutés en combinaison d'autres éléments (musique et danse) qui constituent le rythme. Chaque groupe qui passe est accompagné de son rythme (chant+musique+danse = rythme). Chaque passage d'un groupe constitue une dénonciation du groupe adverse. Dans ce chant, les mères du mari rompent le rythme du groupe adverse en instaurant le leur; elles le dénoncent parce qu'inadapté elles veulent leur propre rythme.

Chant 3.4: *Lulen* - Le petit ménage

<i>Hiyoo! lulen le ye nin di</i>	Hiyoo! c'est le petit ménage
<i>Bilakojukuyabonda</i>	Le ménage du mauvais comportement
<i>N'i d'i ləkɔbɔ Koloba la</i>	Si tu te fais déplaire à Koloba
<i>K'i ləkɔbɔ Burama la</i>	Et te fais déplaire à Bourama
<i>I kelen na to i ya bonda dɔ</i>	Tu resteras seule dans ton ménage
<i>Bilakojukuyabondanin</i>	Le ménage du mauvais comportement

Dans ce chant les mères du mari critiquent les comportements d'une épouse qui entraînent la dislocation de la grande famille étant donné que la famille traditionnelle maninka est composée de plusieurs ménages. Il arrive des fois qu'une épouse (nouvelle mariée) par ses mauvais comportements soit à la base de la dislocation de la grande famille, alors que le comportement idéal d'une épouse est d'œuvrer toujours pour l'unification des membres de la famille. Ces "mères" du mari, en parlant du petit ménage, manifestent leur désapprobation de la séparation de l'épouse et son mari des autres membres de la grande famille. Selon elles, cette séparation est la conséquence des mauvais comportements de l'épouse (nouvelle mariée). Une fois arrivés à se débarrasser des

autres, l'épouse et son mari constitueront un ménage à part entière (petit ménage). Le mot "petit" signifie la plus petite unité en nombre par rapport à la grande famille. Cette infériorité en nombre est vue sous l'angle d'une impuissance, d'une faiblesse et d'une misère. Le chant ("si tu te fais déplaire à des personnes / tu resteras seule dans ton ménage") interpelle la nouvelle mariée à se comporter de la bonne manière. Typiquement, les chants de type 3 mettent l'accent sur les mauvais comportements de la nouvelle mariée.

Type 4: Les expressions qui dénoncent l'épouse et sa famille

Dans ces chants, les "mères" du mari, au-delà de la dénonciation de la nouvelle mariée, s'attaquent aussi à sa famille. Elles comprennent ici que la famille pour un individu est le lieu d'éducation et de formation. C'est cela qui engage la responsabilité de toute famille vis-à-vis de ses membres. Comme précédemment analysé dans les chants du type 1 par les "mères" de la nouvelle mariée, de même les "mères" du mari déterminent, dans les chants du type 4, les obligations des parents de la jeune mariée.

Chant 4.1: *Dɔɔni fɔ i ta ye!* - Dis un peu au tien!

<i>Dɔɔni fɔ i ta ye!</i>	Dis un peu au tien!
<i>Nfana ka doni fɔ n ta ye</i>	Que je dise aussi un peu au mien
<i>Tɔyi ta ye susuli la</i>	Les leurs sont en train de piler
<i>E ta ye sunɔkɔ do</i>	La tienne est en train de dormir
<i>Tɔyi ta ye ji ta la</i>	Les leurs sont en train de transporter de l'eau
<i>E ta ye sunɔkɔ do</i>	La tienne est en train de dormir
<i>Dɔɔni fɔ i ta ye!</i>	Dis un peu au tien!
<i>Tɔyi ta ye minanko la</i>	Les leurs sont en train de laver les ustensiles
<i>E ta ye sunɔkɔ do</i>	La tienne est en train de dormir
<i>Dɔɔni fɔ i ta ye!</i>	Dis un peu au tien!

Dans ce chant, les mères du mari, en prenant note des chants du type 2, réagissent en retour. À travers cette réaction, elles invitent les parents de la nouvelle mariée à lui donner de bons conseils et elles-mêmes s'engagent à donner aussi de bons conseils à leur fils (le mari). Les mères ici prônent que chaque famille doit exhorter sa fille ou son fils (les conjoints) à respecter ses devoirs. C'est ainsi que dit cet adage: "Le mariage c'est comme un petit mur dégradant, si les familles s'occupent chacune de l'entretien du côté qui lui fait face, cela contribuera à la résistance dudit mur."

Chant 4.2: *Den namɔ* - Éduquez la fille

<i>Hiyoo! kɔsalu le...</i>	Hiyoo! les dames
<i>Ayi te ayi den namɔ dɔɔnin ba</i>	Éduquez un peu votre fille

<i>Wa kelen te moso sɔdɔ</i>	Cinq mille francs ne trouvent pas une femme
<i>Ayi te ayi den namɔ dɔɔnin ba</i>	Éduquez un peu votre fille
<i>Wa fila te moso sɔdɔ</i>	Dix mille francs ne trouvent pas une femme
<i>Ayi te ayi den namɔ dɔɔnin ba</i>	Éduquez un peu votre fille
<i>Bidanke ya fani te ko</i>	Les vêtements du beau-père ne sont pas lavés
<i>Ayi te ayi den namɔ dɔɔnin ba</i>	Éduquez un peu votre fille
<i>Bidanmoso ya fani te ko</i>	Les vêtements de la belle-mère ne sont pas lavés.
<i>Ayi te ayi den namɔ dɔɔnin ba</i>	Éduquez un peu votre fille
<i>Mɔgɔ te wadiba bɔ</i>	Personne n'investit beaucoup
<i>Ko i te i tɔkɔ masa</i>	Et ne pas se gratter la hanche
<i>An na o masa kasikasi</i>	Nous la gratterons "kasikasi"

Ce chant est la riposte directe au chant 2.3. Dans le chant 2.3, les “mères” de la nouvelle mariée condamnent et dénoncent l’instrumentalisation de leur fille par sa famille conjugale tandis qu’ici les mères du mari disent que cette instrumentalisation de la nouvelle mariée est la conséquence de sa mauvaise éducation. C’est cela qui leur fait dire “éduquez un peu votre fille.” Selon celles-ci, une fois que la fille est bien éduquée, elle accomplit ses devoirs dans le plus grand respect et dans la discipline. Ici, les mères du mari mettent l’accent sur l’importance de la valeur de la dot (“personne n’ose investir autant dans la femme et ne pas se gratter la hanche”). L’expression “se gratter la hanche” signifie avoir sa liberté, son droit, son mot à dire.

Type 5: Les expressions relatives aux rôles de l’épouse

Les chants du type 5 sont chantés par les mères des deux conjoints (mari et nouvelle mariée). Le type 5 est alors propre aux deux groupes de mères en commun.

Chant 5.1: *Neyi bidannakaw* - Notre belle-famille

<i>Neyi bidannakaw</i>	Notre belle-famille
<i>Fanikobaka dɔ nalen</i>	Quelqu’un pour la lessive est venue
<i>Fanikobaka dɔkɔyalen</i>	Peu sont ceux qui font la lessive
<i>Ka bidankefani ko</i>	Faire la lessive pour le beau-père
<i>Ka bidanmosofani ko</i>	Faire la lessive pour la belle-mère
<i>Neyi bidannakaw</i>	Notre belle-famille
<i>Fanikobaka dɔ nalen</i>	Quelqu’un pour la lessive est venu
<i>Fanikobaka dɔ sɔdɔlen</i>	Quelqu’un pour la lessive a été trouvé
<i>Fanikobaka dɔkɔyalen</i>	Peu sont ceux qui font la lessive
<i>Ka nimɔkɔlenfani ko k’a gwe</i>	Faire proprement la lessive pour les beaux-frères
<i>Fanikobaka dɔkɔyalen</i>	Peu sont ceux qui font la lessive

Ce sont les “mères” de la nouvelle mariée qui chantent ce chant. La lessive est pour une épouse un devoir auquel sa famille d’accueil s’attend (voir chant 4.2). Ainsi, les mères de la nouvelle mariée reconnaissent cela et montrent que leur fille est préparée et prête pour la lessive: elles croient fermement à l’éducation donnée à leur fille. Les mères de la nouvelle mariée répondent ici à la réclamation des “mères” du mari dans le chant 4.2 (“Éduquez votre fille”).

Chant 5.2: *Ma Kayatu nalen* - La chère Kayatou est venue

<i>Ma Kayatu nalen</i>	La chère Kayatou est venue
<i>Susuli Kayatu</i>	Kayatou la pileuse
<i>Ma Kayatu nalen</i>	La chère Kayatou est venue
<i>Jita Kayatu</i>	Kayatou la porteuse d’eau
<i>Ko Ma Kayatu i ni se</i>	Bienvenue, chère Kayatou
<i>Sira mukupɛ, mukupɛ Sira</i>	Sira mukupɛ-mukupɛ, Sira
<i>Faniko Sira ye jɔnnin fɛ?</i>	Sira de la lessive est avec qui?
<i>Sira mukupɛ, mukupɛ Sira</i>	Sira mukupɛ-mukupɛ, Sira
<i>Tobili Sira ye jɔnnin fɛ</i>	Sira la cuisinière est avec qui?
<i>Jikala-jula i ni se</i>	Bienvenue, grande chauffeuse de l’eau
<i>Sira mukupɛ, mukupɛ Sira</i>	Sira mukupɛ-mukupɛ, Sira
<i>Ko Nasira ye mɔɔɔ di</i>	C’est Nasira la gentille
<i>Sira mukupɛ, mukupɛ Sira</i>	Sira mukupɛ-mukupɛ, Sira
<i>Lɔkɔɔɔni-jula i ni se</i>	Bienvenue, grande porteuse de bois
<i>Sira mukupɛ, mukupɛ Sira</i>	Sira mukupɛ-mukupɛ, Sira

Ce chant est chanté par les mères du mari. Dans ce chant, ces mères éprouvent toute leur joie à l’arrivée de leur belle fille qu’elles nomment la chère Kayatou. Le 5.2 ici est la réponse immédiate au 5.1. Kayatou est en même temps désignée par Sira et Nasira. Les mères du mari tellement contentes voient déjà en la nouvelle mariée l’accomplissement des rôles qui l’attendent. Sira ici est gaie et joyeuse; elle est prête à accomplir son rôle et ses belles-mères s’attendent à un résultat positif du mariage.

Chant 5.3: *Sayiba le* - Jeune femme

<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme
<i>I mene kɛ wala neyi bada</i>	Si tu vas t’installer chez nous
<i>I ka fanikomine siki i kun</i>	Apporte un récipient pour la lessive
<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme
<i>I mene kɛ wala neyi bada</i>	Si tu vas t’installer chez nous
<i>I ka tobilimine siki i kun</i>	Apporte des ustensiles de cuisine

<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme
<i>I mēnē kē wala neyi bada</i>	Si tu pars chez nous
<i>I ka misibidifelen fara o kan</i>	Apporte unealebasse pour traire les vaches
<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme
<i>Moso, ꞑabatikimoso lee</i>	Épouse des grands producteurs de mil
<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme
<i>Moso, fanibatikimoso le</i>	Épouse des grands propriétaires d'habits
<i>Moso, tikabatikimoso le</i>	Épouse des grands producteurs d'arachide
<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme
<i>I mēnē kē wala neyi bada</i>	Si tu pars chez nous
<i>I ka ꞑotafelen siki i kun</i>	Apporte un récipient pour transporter du mil
<i>Sayiba le ne, sayiba le</i>	Jeune femme, jeune femme

Les mères du mari s'adressent ici directement à la nouvelle mariée et précisent la condition nécessaire pour venir chez elles. Cette condition est l'apport des matériels servant à l'accomplissement du rôle d'une épouse dans sa famille conjugale. Le premier souci des mères d'une nouvelle mariée est de trouver les articles suffisants pour le trousseau de mariage. Les mères du mari précisent les objets des trousseaux de mariage selon leur attente (c'est la femme des grands producteurs de mil, de l'arachide et des grands propriétaires d'habits) et elles décrivent les tâches qui attendent la nouvelle mariée dans sa famille conjugale. Cette famille produit mil et arachide en quantité, alors la nouvelle mariée doit faire de la cuisine; cette famille a beaucoup d'habits, elle doit fréquemment faire de la lessive.

Chant 5.4: *N bidanmoso nalen* - Ma belle-fille est venue

<i>N bidanmoso nalen a na tuma la</i>	Ma belle-fille est venue au moment opportun
<i>Ne yede segelen tele</i>	Car moi-même j'étais très fatiguée
<i>A benna gagu</i>	C'est tombé juste

Ici les "mères" du mari sont heureuses de leur dispense des travaux ménagers grâce à l'arrivée de leur belle fille. Le rôle de ménagère dans la grande famille sera désormais transféré de la belle-mère à sa belle-fille.

Conclusion

Si les hommes parlent dans les vestibules pour négocier le mariage en vue de se mettre d'accord, les femmes chantent sur scène lors des cérémonies de mariage pour apporter leur part de négociation au même mariage dans le but d'une entente conjugale et familiale.

Les chants 5.2, 5.3, 5.4 sont des réponses au chant 5.1. Dans le chant 5.1, les "mères" de la nouvelle mariée déterminent ses rôles tout en insistant sur une exécution stricte de ces derniers. Cela est une manière pour elles de prou-

ver la bonne formation donnée à leur fille. Et les “mères” du mari en réponse au 5.2, 5.3 et 5.4 se montrent contentes et satisfaites de cela. Je remarque ici que les dénonciations dans les chants de type 1, 2, 3 et 4 ont permis aux deux groupes de mères de se retrouver sur un terrain d’entente au niveau des chants de type 5. Dans les chants de type 5, les rôles de la nouvelle mariée sont partagés à l’unanimité par les deux groupes de femmes. Ce qui nous fait comprendre que si les aspects négatifs dénoncés sont pris en compte et corrigés, il y aura une parfaite harmonie dans la vie conjugale. Les chants des femmes (mères) constituent alors un moyen de communication et de dialogue social au sujet du mariage ; ils sont complexes rigoureux et dynamiques. À travers les chants, les femmes (mères) se comprennent en s’opposant de façon mutuelle. En échangeant, elles finissent par se retrouver sur un terrain d’entente. De ce fait, le lien d’une part entre la parole, le vestibule et l’entente pour ce qui concerne les hommes et d’autre part le lien entre les chants, la scène et l’entente pour ce qui concerne les femmes, déterminent la prédisposition de la communauté maninka à résoudre les divergences par le dialogue.

Bibliographie

Keita, Mahamadou F., “Le mariage en milieu maninka: Représentations et réalités des chants cérémoniels, cas de la commune rurale de Sibi” (mémoire de maîtrise: FLASH, Bamako, 2005).

NOTES BIOGRAPHIQUES

Brahima Camara est professeur émérite en littérature générale et comparée à l'Université Yambo Ouologuem de Bamako, précédemment Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako. Il y a occupé plusieurs fonctions dont: Chef de la Section Allemand, Secrétaire Principal, Vice-Doyen et Doyen de la Faculté des Lettres, des Langues et des Sciences du Langage avant de faire valoir ses droits à la retraite dans les fonctions de Vice-Recteur. Email: brahimajabatenin@gmail.com

Daouda Damaro Camara est un historien autodidacte qui a travaillé dès 1963 à un manuscrit en deux tomes qui dépasse aujourd'hui 3,000 pages. Le tome 1, publié à Conakry en 2024, est intitulé "Aspects de la civilisation mandingue." Une version PDF de ce texte est disponible sur la page suivante: https://issuu.com/universiteit-leiden/docs/aspects_de_la_civilisation_mandingue_version_publi. La publication du Tome II, intitulé "L'histoire évolutive de l'Almamy Samory Touré, le plus grand conquérant mandingue et résistant noir du XIXème siècle à la colonisation de l'Afrique", est prévue pour 2027. Email: cdaoudadamaro@gmail.com

Denis Douyon est un ethnolinguiste qui a enseigné à l'Ecole Supérieure de Bamako et à l'Université des Lettres et des Sciences Humaines à Bamako. Il a été le doyen des Inspecteurs Généraux de l'Education Nationale de 2018 à 2023. Il est professeur émérite depuis 2024. Il est diplômé en 1995 du doctorat unique obtenu à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) à Paris, sous la direction de Jean Dérive. Le titre de sa thèse de doctorat est "Le discours *mangu* chez les Dogon - description, analyse et fonctionnement sociologique." Email: douyond@yahoo.fr

Genevieve Hill-Thomas est une artiste textile spécialisée dans le tissage et la teinture, et titulaire d'un doctorat en histoire de l'art d'Indiana University. Sa thèse, "Faso Dan Fani: Marka Textiles in Burkina Faso," a été soutenue par une bourse Fulbright. Un article basé sur ce travail, "Silk in the Sahel: Tuntun and Marka Faso Dan Fani in Northwestern Burkina Faso," a été publié dans la revue *African Arts*. Plus récemment, elle a contribué à des recherches sur les figures en bois mandingue et mossi à *African Art in the Barnes Foundation: The Triumph of L'Art Nègre and the Harlem Renaissance* et un chapitre sur le *faso dan fani* dans *Pathè'O: Un créateur de mode depuis 1971*. Elle est professeure au Ringling College of Art and Design en Floride, États-Unis, où elle occupe également le poste de Fulbright Program Advisor. Email: ghilltho@c.ringling.edu

Jan Jansen est maître de conférences en anthropologie culturelle à l'Université de Leiden aux Pays-Bas. Il est l'auteur de *The Griot's Craft – An Essay on Oral Tradition and Diplomacy* (2000) et d'*Épopée - Histoire - Société: le cas de Soundjata, Mali/Guinée* (2001). Il a publié plusieurs sources historiques sur Soundjata et l'histoire du Manding. Entre 2010 et 2020 il a occupé la fonction de rédacteur-en-chef de la revue *History in Africa - A Journal of Debates, Methods and Source Analysis*. Email: jansenj@fsw.leidenuniv.nl

Mahamadou Faganda Keita est anthropologue et chercheur indépendant. Il est titulaire d'une maîtrise en anthropologie générale (Université du Mali, FLASH, 2005), d'un master en Sociétés, résilience et territoires (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, 2020), d'un certificat en théorie et méthodologie en recherche sociale de l'Université de Bâle, Suisse, 2021 et d'une attestation de formation à la recherche sur les traditions orales africaines à l'Université Victor Segalen de Bordeaux II, France, 2006. Son axe de recherche concerne les aspects de la culture mandingue et les traditions orales. Email: mahafaganda@yahoo.fr

Alain Joseph Sissao est titulaire d'un doctorat nouveau régime de l'Université Paris XII - Val-de-Marne, d'un DESS d'Ethnométhodologie de l'Université Paris VII, d'une maîtrise d'Animation Culturelle et Sociale de l'Université Paris VII et d'une maîtrise en Lettres Modernes de l'Université de Ouagadougou. Inscrit directeur de recherche/professeur titulaire du CAMES (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur) 2012, il est actuellement à l'Institut des Sciences des Sociétés (INSS) du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRST) à Ouagadougou, il est impliqué dans plusieurs projets nationaux de recherches notamment sur la littérature orale et le développement endogène du patrimoine culturel burkinabè. Il est l'auteur de plusieurs publications d'articles scientifiques et d'ouvrages dont *Alliances et parentés à plaisanterie: mécanismes de fonctionnement et avenir* (2002). Il est membre du Laboratoire Littératures, Arts, Espaces et Sociétés (LLAES) de l'Université Joseph Ki-Zerbo et le vice-président de MANSA (l'Association des Études Mandingues). Email: alainsis@gmail.com

Étienne Smith est maître de conférences à Sciences Po Bordeaux et membre du laboratoire LAM (Les Afrique dans le Monde). Il travaille sur l'histoire de l'éducation en Afrique Occidentale Française, l'ethnicité et le nationalisme au Sénégal, l'histoire politique du Sénégal et le vote des diasporas ouest-africaines. Il a publié, avec Céline Labrune-Badiane, *Les hussards noirs de la colonie. Instituteurs africaines et "petites patries" en AOF (1913-1960)* (Paris: Karthala, 2018) et co-anime le blog "Les Hussards noirs des savoirs" (<https://bibcolaf.hypotheses.org/>). Sa thèse de doctorat portait sur les relations à plaisanteries et les relations intercommunautaires au Sénégal ("Des arts de faire

société: Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)” (Paris, Sciences Po, 2010). Email: e.smith@sciencespobordeaux.fr

Titulaire d'un doctorat en anthropologie de l'École Pratique des Hautes Études, **Elizaveta Volkova** est anthropologue et spécialiste de l'Afrique de l'Ouest. Sa thèse, soutenue en 2018, est consacrée aux relations à plaisanterie chez les Joola et les Mandinka de la Casamance (Sénégal). Ses recherches portent sur les questions de l'organisation sociale, de la médiation traditionnelle, de l'anthroponymie, ainsi que de la positionnalité du chercheur sur le terrain et la méthodologie de recherche de terrain en Afrique de l'Ouest. Elle occupe le poste de chef de projet valorisation scientifique au sein du Vice-Rectorat à la Recherche de l'Institut Catholique de Paris. Elle intervient en tant qu'enseignante sur les thématiques diverses telles que la recherche de terrain et la restitution de ses résultats; les différents aspects de l'anthropologie; la civilisation de l'aire mandingue. Email: elivolk@gmail.com

Olga Zavialova est professeure associée au Département des Études Africaines de la Faculté des Études Orientales de l'Université d'État de Saint-Petersbourg, en Russie. Elle est diplômée de l'Université d'État de Saint-Petersbourg (spécialisation “Langues et cultures d'Afrique de l'Ouest”) et de l'École Supérieure Russe des Sciences Humaines à l'Université d'État de Saint-Petersbourg (spécialisation “Psychologie”). Elle a obtenu un doctorat en littératures d'Afrique et d'Asie, avec une thèse intitulée “Les histoires épiques Manden (expérience d'analyse structurelle)”. Intérêts: langues mandingues, tradition orale africaine, anthropologie, ethnopsychologie des peuples asiatiques et africains. Email: jonkeita@gmail.com

Déjà paru dans la série **Mande Worlds**:

- Vol. 1. Stephen Wooten (ed.) *Wari Matters: Ethnographic Explorations of Money in the Mande World* (2005)
- Vol. 2. Stephen Belcher, Jan Jansen & Mohamed N'Daou (eds.) *Mande Mansa: Essays in Honor of David C. Conrad* (2008)
- Vol. 3. Amber B. Gemmeke *Marabout Women in Dakar: Creating Trust in a Rural Urban Space* (2008)
- Vol. 4. Molly Roth *Ma parole s'achète: Money, Identity and Meaning in Malian Jeliya* (2008)
- Vol. 5. Sabine Luning *Les nouvelles choses – rites et politique dans la chefferie de Maane (Burkina Faso), 1960-2000* (2010)
- Vol. 6. Lianne Holten *Mothers, Medicine and Morality in Rural Mali An ethnographic study of therapy management of pregnancy and children's illness episodes* (2012)
- Vol. 7. Jan Jansen et Elizaveta Volkova *Tulon tɛ sɛbɛ sa – Le jeu n'empêche pas le sérieux, Relations à plaisanterie et citoyenneté dans le Manding d'aujourd'hui* (2025)

Mande Worlds

edited by Jan Jansen, Mohamed Saidou N'Daou, Dorothea Schulz, and Stephen Wooten

Lianne Holten

Mothers, Medicine and Morality in Rural Mali

An ethnographic study of therapy management of pregnancy and children's illness episodes

How to understand the simultaneity of parental love and care with a lack of taking action when a child is ill? This question inspired Lianne Holten to conduct the ethnographic study presented in this book. She worked and lived in the isolated village of Farabako (Mali) to help establish a maternity clinic. Holten clearly describes the tension between Western biomedical thinking and local ideas on health. She explains how biomedical assumptions make the mothers' actions appear incomprehensible; but she also shows the logic within the local context. This study contributes to the understanding of the importance of local moralities in health and will be useful for public health initiatives in sub-Saharan Africa.

vol. 6, 2013, 256 pp., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-90301-3

Sabine Luning

Nouvelles Choses

Rites et Politique dans la Chefferie de Maane (Burkina Faso), 1960–2000

La transition à un système à plusieurs partis et les élections présidentielles des années quatre-vingt-dix du dernier siècle ont offert aux chefs Moose des possibilités nouvelles dans l'arène nationale du Burkina Faso. L'étude présente concerne les évolutions politiques et sociales dans la chefferie de Maane, située dans la province de Sanmatenga, au cours de la période 1960–2000. La situation contemporaine de cette chefferie a été étudiée à base du cycle annuel de rites et des rites de succession du chef. L'étude montre le processus des débats et des ajustements, dont chaque année le cycle annuel est l'objet. Les rites de succession suite au décès du chef de Maane en janvier 1993 offre d'excellents points de départ pour comprendre la nature et la dynamique des rapports entre les autorités modernes et traditionnelles.

Cette étude ethnographique contribue aux débats sur la démocratisation en Afrique, la position des chefferies à l'heure actuelle, les caractéristiques des pratiques rituelles, leur importance dans la vie sociale et les rapports entre traditions orales et processus identitaires.

Bd. 5, 2010, 264 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-10502-8

Molly Roth

Ma parole s'achète

Money, Identity and Meaning in Malian Jeliya

This study argues that material compensation and caste status are essential to the signifying practice of Malian jeliw ("griots") and its continuing relevance. As Mande society's hereditary "masters of the word", jeliw entrance their listeners with accounts of ancestors' heroic deeds, sometimes in the context of epic recitations and sometimes in popular song. These genealogical narratives function as praise in a society that understands descent as an essential constituent of personality. Indexing an imperial social order with inherited bonds of obligation between patron and client, this praise reproduces the status of the jeliw. Gifts of cash and goods to the jeliw on the occasions of these performances concretize the traditional obligations of nobles and, thus, realize the nobility of the givers. Material

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

compensation makes jeli flattery true in ways it would not otherwise be. These gifts defy both the Maussian discussion of gifting and the Marxian analysis of commodity exchange. The jeliw's semiosis is performative in the sense that they help to create the historical imaginary to which their utterances refer. Thus, performances of jeli praise may help Malians to negotiate the marginalizing effects of globalization.

vol. 4, 2008, 160 pp., 29,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1352-9

Amber B. Gemmeke

Marabout Women in Dakar

Creating Trust in a Rural Urban Space

This rich ethnographic study explores the life and work of successful marabout women in Dakar. It is set against the background of their private family lives, of developments in Senegalese society, and of global changes. While including female experts in spirit possession and plant-based healing, it also gives a rare insight in the work of women who offer Islamic knowledge such as Arabic astrology, numerology, divination and prayer sessions. With the analysis of marabout women's work this study sheds light on the ways in which women's authority in esoteric knowledge is negotiated, legitimated, and publicly recognised in Dakar. The study focuses especially upon marabout women's strategies to gain their clients' trust. Reference to rural areas is a significant element in this process. This study thus contributes to an understanding of the gendered way in which trust and scepticism are related to marabouts' work and of the role of a connection between Dakar and the rural areas therein.

Bd. 3, 2008, 248 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1349-9

Stephen Belcher; Jan Jansen; Mohamed N'Daou (Eds.)

Mande Mansa

Essays in Honor of David C. Conrad

David C. Conrad has been the president of MANSA, the Mande Studies Association, since its foundation in 1986. Hence, he was sometimes jokingly lauded as the MANSA *mansa*, the "king of MANSA". His tenure has been marked by a growth in the association's membership and ambitions. The membership list now counts hundreds, spread over twenty-five or more countries. MANSA organized six international conferences, and it has seen the birth of a journal (*Mande Studies*) and of a monograph series (*Mande Worlds*). Crucial to MANSA's success are David Conrad's leadership and dedication, his insistence on inclusion, and the measures he has taken to ensure that African colleagues would remain involved in the Association's activities. MANSA is an association founded upon the principles of *badenya*, fully conscious that the core of its mission lies in the Mande world itself.

Bd. 2, 2008, 240 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1318-5

Stephen Wooten (ed.)

Meanings and Modalities of Money in West Africa

Ethnographic Explorations of Commercialization in the Mande World

vol. 1, 2005, 224 pp., 29,90 €, br., ISBN 3-8258-9045-7