

UNIVERSITÉ ASSANE SECK DE ZIGUINCHOR



ÉCOLE DOCTORALE ESPACE, SOCIÉTÉ ET HUMANITÉ (ED-ESH)

Année : 2021

N° d'ordre : 04

THÈSE DE DOCTORAT

Domaine : Sciences économiques et sociales

Mention : Sociologie

Spécialité : Sociologie de la culture

Présentée par : **Lamine TOURÉ**

ÉTUDE DES VALEURS CHEZ LES MANDING DE CASAMANCE (AU SUD DU SÉNÉGAL) : ENQUÊTE RÉALISÉE À PARTIR DES CHANTS

Soutenue le 1^{er} Avril 2022 devant le jury composé de :

Président : Oumar SY, Professeur titulaire, UASZ, Sénégal

Rapporteurs : Mamadou Gando BARRY, Maître de conférences, Université GLC Sonfonia
Conakry, Guinée

: Benoît TINE, Maître de conférences, UASZ, Sénégal

: Souleymane GOMIS, Professeur titulaire, UCAD, Sénégal

Examineur : Paul DIÉDHIOU, Maître de conférences, UASZ, Sénégal

Directeur de thèse : Moustapha TAMBA, Professeur titulaire, UCAD, Sénégal

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	III
NOTE SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DES TERMES MANDING	VI
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE	6
CHAPITRE 1 : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE ET ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE	7
CHAPITRE 2 : APPROCHE CONCEPTUELLE ET MÉTHODOLOGIQUE.....	87
DEUXIÈME PARTIE : GÉNÉRALITÉ SUR L'ETHNIE MANDING EN CASAMANCE.....	120
CHAPITRE 3 : GÉNÉRALITÉ SUR L'ETHNIE MANDING DE CASAMANCE À TRAVERS LES CHANTS	121
CHAPITRE 4: PARENTÉ, FAMILLE ET MARIAGE CHEZ LES MANDING.....	142
TROISIÈME PARTIE : LES DIFFÉRENTES FORMES DE VALEURS CHEZ LES MANDING DE CASAMANCE	206
CHAPITRE 5 : TYPOLOGIE DES CHANTS ET MÉMOIRE COLLECTIVE CHEZ LES MANDING.....	209
CHAPITRE 6- LES VALEURS « ETHNIQUES », SOCIALES, FAMILIALES ET INDIVIDUELLES CHEZ LES MANDING	226
CONCLUSION	296
BIBLIOGRAPHIE	301
ANNEXE	310
INDEXE.....	464
TABLE DES MATIÈRES	469

DÉDICACE

Nous dédions ce travail :

- à nos parents
- notre défunt père, en priant pour que la terre lui soit légère et que le Bon Dieu l'accueille dans Son paradis ;
- notre mère, en saluant ses conseils et sa patience sans faille et en souhaitant qu'elle dépasse les cent ans sur terre.

REMERCIEMENTS

Après avoir remercié Dieu Le Tout Puissant, nous remercions :

- le Professeur Moustapha Tamba, pour avoir joué pour nous le rôle de père avant d'être un directeur de thèse, d'autant plus qu'il règne une certaine complicité entre nous. Sa volonté de nous voir très bien faire s'est manifestée tout au long de ce travail. Le Professeur Tamba devient ainsi un ami, un confident, un parent, d'autant plus qu'il est très engagé dans l'accompagnement. Nous l'avions, pour la première fois, rencontré lorsque nous étions en master ; il nous a enseigné la méthode de recherche en sciences sociales. Il a par la suite été le président de jury, sous la volonté du Professeur Paul Diédhiou, quand nous soutenions notre mémoire de master. Il a ainsi accepté volontiers de diriger cette thèse. Tout au long de la rédaction de cette thèse, le Professeur Tamba nous a fait comprendre que la thèse s'écrit dans l'isolement, la fermeté, la rigueur, la détermination, le courage. Ainsi, dans nos rapports, il nous a inculqué ces valeurs. Aujourd'hui, nous pouvons affirmer avec certitude que c'est grâce à ses conseils et orientations que notre engagement dans le projet de rédaction de cette thèse s'est fortifié. Nous ne saurions l'oublier, d'autant plus que sa détermination dans l'accompagnement a permis la rédaction de cette thèse dans les meilleurs délais. Nous lui adressons nos sincères remerciements et lui témoignons toute notre gratitude.
- Professeur Paul Diédhiou que nous avons rencontré pour la première fois lorsque nous étions en deuxième année de sociologie. Il nous a, durant la même année, enseigné la sociologie africaine et la sociologie du développement. Par les idées qu'il développait sur l'Afrique, sur les sociétés africaines, le professeur Paul Diédhiou nous a fortement marqué. Il devient immédiatement pour nous un conseiller. Dans nos rapports avec lui, le Professeur Paul Diédhiou nous a passé « le flambeau de la recherche ». Nous lui remercions pour les efforts qu'il a consentis dans l'encadrement.
- nos frères, notamment Kaoussou, Moustapha et Nouha, qui ont su rester attentifs. Nous les remercions pour leur accompagnement, si minime soit-il. Nos remerciements s'adressent également à tout le reste de la famille, d'autant plus que la famille constitue le premier refuge pour un individu.
- notre oncle Abdoulaye Gassama, enseignant-chercheur à l'Université Assane Seck de Ziguinchor. Depuis nos premiers pas à l'Université Assane Seck de Ziguinchor, il n'a

cessé de nous guider. Ses soutiens, aussi bien financiers que moraux, inestimables, nous ont permis de franchir à plusieurs reprises des contraintes qui se sont imposées à nous. Nous lui adressons tous nos remerciements.

- l'ensemble des enseignants-chercheurs du département de sociologie, particulièrement messieurs Ibrahima Demba Dione et Mamadou Aguibou Diallo pour avoir été des collaborateurs et conseillers. Nous saluons et remercions aussi les Docteurs Benoît Tine, Doudou Dièye Guèye, Ibrahima Touré, Jean Alain Goudiaby, Amadou Hamath Dia, madame Fatouma Hanne, tous enseignants-chercheurs au département de sociologie à l'Université Assane Seck de Ziguinchor, pour avoir fortement marqué notre parcours universitaire.
- les différents enseignants qui nous ont respectivement enseignés à l'école élémentaire de Maroncounda. Il s'agit notamment de Monsieur Marchel Manga, Parfait Badiane et Ibrahima Manga. Ils ont tous marqué notre parcours de l'élémentaire. Nous remercions particulièrement Monsieur Ibrahima Manga sous la direction de qui nous avons réussi notre entrée en sixième.
- toutes les personnes qui nous ont soutenu et encouragé lors de nos parcours scolaire et universitaire dont nous ne saurions citer les noms au risque de nous tromper.
- les personnes qui ont accepté de relire ce travail dans le but de le parfaire. Il s'agit, notamment, de monsieur Ibrahima Manga qui fut notre maître à l'école élémentaire et qui a accepté volontiers de lire et de corriger les coquilles. Nous n'oublions pas le professeur Etienne Teixeira pour avoir accepté de corriger notre thèse.

Résumé

En partant des recherches sur les valeurs au sein des sciences sociales, on se rend compte que rares sont celles qui sont fondées sur des chants. Cette thèse tire son originalité du fait qu'elle est fondée sur l'étude des valeurs à partir des thèmes contenus dans les paroles chantées chez les Manding. Cette manière de faire, fondée sur la mémoire collective, permet de comprendre la société, la famille, le mariage, la circoncision, ainsi que toutes les autres pratiques culturelles génératrices de valeurs chez les Manding. Il se dessine, à partir de là, des notions de valeurs relatives à l'ethnie, à la société, à la famille et à l'individu bien que ces différentes sphères d'évolution de l'humain semblent inexistantes. Ce qui laisse voir les différentes formes de conflits de valeurs.

Mots-clés : Valeurs, Chants, Culture, Éducation, Famille, Mariage, Mémoire collective.

Abstrat

based on research on values within social sciences , we realize that rare are those based on songs. This thesis draws its originality from the fact that it's based on the study of values from the themes contained in the Manding lyric songs. This way of doing things, based on collective memory , makes it possible to understand society, the family, marriage, cricumcision, as well as all the other cultural practices that generate values in Manding. From there, notions of values relating to ethnicity, society, family and individual emerge, although these different spheres of human evolution seem non-existent. This reveals the different formes of value conflicts.

Key words : Values, Songs, Culture, Education, Family, Marriage, Collective memory

NOTE SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DES TERMES MANDING

Nous nous sommes servi du *Lexique mandinka-français*¹ de Denis Cresseils pour transcrire les terminologies manding. Il y est mentionné ce qui suit.

« [...] La notation des nasales en position de coda et des nasales syllabiques

(...) La convention retenue ici (parmi bien d'autres possibles) est que les nasales syllabiques et les nasales en position de coda qui ne se trouvent pas à la fin d'un mot orthographique sont notées *m*, *n*, *ñ* ou *ŋ* selon leur réalisation effective, tandis que celles qui sont suivies d'un blanc orthographique sont invariablement notées *ŋ* (qui constitue en mandinka la réalisation par défaut des nasales syllabiques et des nasales en position de coda lorsqu'elles ne sont pas immédiatement suivies d'une consonne susceptible de leur transmettre un point d'articulation). Dans l'ordre alphabétique adopté ici, les nasales sont rangées comme suit : *ŋ, m, n, ñ* ».

La notation tonale

La convention adoptée pour la notation tonale des syllabes à voyelle longue est d'écrire le diacritique tonal sur le premier élément du digraphe. L'accent circonflexe est utilisé à la fois pour les syllabes en position finale porteuses d'une modulation descendante et pour signaler les syllabes à ton haut suivies d'un downstep. Cette convention est justifiée par la distribution complémentaire qu'il y a entre ces deux phénomènes.

La notation tonale dans les entrées lexicales

La notation tonale dans les entrées lexicales fait abstraction du phénomène d'abaissement qui affecte la plupart des séquences tonales **H H** devant pause. Ceci veut dire par exemple que j'ai noté *kúmándí* 'appeler' un verbe qui est invariablement réalisé *kúmándí* en l'absence de pause, mais qui devant pause est automatiquement réalisé *kúmándì*. Autrement dit, un ton bas final dans les entrées lexicales est réservé aux unités (relativement rares) qui présentent de manière stable un ton bas final, comme par exemple le prédicatif habituel négatif *búkà*. Par ailleurs, l'une des deux classes tonales majeures d'unités du mandinka se caractérise par l'alternance entre un contour tonal entièrement bas et un contour

¹ CRESSEILS Denis Matériaux pour un dictionnaire mandinka (mis à jour le 8 février 2012), consulté sur http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique_mandinka_2012.pdf.

tonal ascendant. Dans les entrées lexicales, c'est le contour ascendant qui figure de façon systématique, la principale raison étant que pour les lexèmes de trois syllabes ou plus, il est impossible de prévoir comment se concrétise de façon précise la variante de ces lexèmes à contour tonal ascendant.

« Entrées lexicales et formes de citation des lexèmes »

En consultant le lexique, on doit être attentif au fait que les lecteurs ne citent pas spontanément les lexèmes nominaux ou verbaux à la forme nue retenue ici comme entrée lexicale. Un lexème envisagé comme verbe est cité précédé de *ka* (marqueur d'infinitif), *ka í* [keí] (marqueur d'infinitif plus pronom réfléchi) ou *kaa* (marqueur d'infinitif plus pronom de troisième personne du singulier), selon que le verbe est considéré dans un emploi intransitif, réfléchi ou transitif. Cela ne change toutefois rien à la forme du lexème lui-même telle qu'elle est donnée dans l'entrée lexicale, en dehors des modifications tonales qui se produisent automatiquement devant pause.

Il n'en va pas de même pour les lexèmes cités en tant que noms. En effet, les mandingophones citent les noms à la forme déterminée. En mandinka, cette forme diffère du lexème nu donné en entrée lexicale par l'adjonction d'un suffixe *-ò* entraînant des modifications importantes aussi bien au niveau tonal que segmental. Segmentalement, les lexèmes terminés par *-ŋ* sont les seuls auxquels le suffixe *-ò* s'attache sans provoquer de modification autre que la resyllabification du *ŋ*, qui passe du statut de coda à celui d'attaque syllabique (par exemple, *sáyŋ* 'lièvre' a pour forme déterminée *sáyò*). Le suffixe *-ò* s'amalgame en revanche aux finales vocaliques selon les règles suivantes :

<i>a</i>	+	<i>o</i>	→	<i>oo</i>	<i>básá</i>	'lézard'	+	<i>-ò</i>	→	<i>básóò`</i>
<i>e</i>	+	<i>o</i>	→	<i>oo</i>	<i>kèlé</i>	'guerre'	+	<i>-ò</i>	→	<i>kèlóò`</i>
<i>i</i>	+	<i>o</i>	→	<i>oo</i>	<i>jàlí</i>	'griot'	+	<i>-ò</i>	→	<i>jàlóò`</i>
<i>o</i>	+	<i>o</i>	→	<i>oo</i>	<i>bòotó</i>	'sac'	+	<i>-ò</i>	→	<i>bòotóò`</i>
<i>u</i>	+	<i>o</i>	→	<i>oo</i>	<i>kúlú</i>	'os'	+	<i>-ò</i>	→	<i>kúlóò`</i>
<i>a</i>	+	<i>o</i>	→	<i>aa</i>	<i>kùcáa</i>	'oseille'	+	<i>-ò</i>	→	<i>kùcáa`</i>
<i>a</i>	+	<i>o</i>	→	<i>ee</i> ou <i>ewo</i>	<i>sàatée</i>	'village'	+	<i>-ò</i>	→	<i>sàatée`</i> ou <i>sàatéwò</i>
<i>e</i>	+	<i>o</i>	→	<i>iyo</i>	<i>jü</i>	'eau'	+	<i>-ò</i>	→	<i>jíyò</i>
<i>e</i>	+	<i>o</i>	→	<i>oo</i>	<i>móo</i>	'personne'	+	<i>-ò</i>	→	<i>móò`</i>
<i>ü</i>	+	<i>o</i>	→	<i>uwo</i>	<i>súu</i>	'maison'	+	<i>-ò</i>	→	<i>súwò</i>

<i>o</i>				
<i>o</i>				
<i>u</i>				
<i>u</i>				

Tonalement, le suffixe de détermination comporte un ton bas qui se combine à la tonalité lexicale des noms pour donner un contour tonal caractérisé par une syllabe finale qui porte soit un ton bas, soit un ton haut suivi de ton flottant bas. En l'absence de pause, le ton flottant bas se concrétise sous forme de downstep si le mot suivant commence par une syllabe à ton haut. Devant pause, il se manifeste par une réalisation basse ou descendante de la syllabe finale selon que la syllabe précédente est à ton haut ou à ton bas : *bàsò, kèlòo, jâlòo, bòotòo, kúlòo, kùcâa, sàatêe*. Dans le cas particulier des formes déterminées monosyllabiques, on a devant pause des réalisations comme *bâa* 'le fleuve' ou *bâa* 'la chèvre' selon que le lexème est de type tonal **H** ou **BH** ».

INTRODUCTION

Présenter un travail sur les valeurs à la fois ethniques, sociales, familiales et individuelles peut comporter le risque de redondance, d'autant plus que les notions de valeurs se rapportant à l'ethnie, à la société, à la famille et à l'individu se recoupent. En même temps, comme le soutient Michel Adam, les valeurs elles-mêmes présentent des contradictions en leur sein, d'autant plus que les conflits de valeur sont notoires entre les personnes ou au sein d'une même personne. À ce propos, il écrit : « *L'ordre et la liberté sont souvent contradictoires, l'éducation en sait quelque chose.* »² Ceci pour dire que le lecteur de cette thèse doit s'attendre à une reprise de part et d'autre des mêmes notions de valeurs, mais dont le contenu diffère selon que l'on parle de valeurs ethniques, sociales, familiales ou individuelles.

Plus qu'un simple travail sur les Manding, cette thèse cherche à rendre compte de ce à quoi une ethnie, une société, une famille ou un individu tient, aspire, se rattachant ainsi à son estime. L'estime de soi qui conditionne l'existence de valeurs détermine ainsi les conduites, d'autant plus que la valeur se rapporte toujours à quelque chose qui lui donne ainsi sa consistance. On ne peut parler de valeur, qu'elle soit ethnique, sociale, familiale ou individuelle, que quand elle se rapporte à quelque chose d'autre. Ce qui justifie ici le choix porté sur l'étude des valeurs chez les Manding de Casamance au sud du Sénégal à travers les chants traditionnels. Ainsi, l'objectif de cette thèse est de décrire les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles dans une société plus ou moins caractérisée par la cohésion sociale. Une telle étude n'est envisageable qu'à condition de cerner cette même société dans son fonctionnement. En effet, les Manding sont présents dans plusieurs régions d'Afrique de l'Ouest. Ils sont issus des anciens empires du Ghana et du Mali depuis les 12^e et 13^e siècles. Ils se sont ainsi, par vague migratoire, dispersés pour s'établir dans des pays tels que le Mali, la Guinée, le Sénégal, la Gambie, la Guinée-Bissau, la Sierra Leone³ et le Burkina Faso.

Dans l'histoire universelle, les Manding furent de grands commerçants, leur conférant l'appellation de « *jula* »⁴. Le commerce leur a permis d'entrer en contact avec d'autres

2 Michel Adam, « Les valeurs coopératives face à la crise abyssale de nos sociétés », *Projectics / Proyéctica / Projectique*, 2012/2 n°11-12, p. 23-39.

3 Sory Camara, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992, p. 20-23.

4 Terme manding, littéralement commerçant.

groupes ethniques, par exemple les Arabo-musulmans, et d'acquérir une culture africaine fortement religieuse, mélangée aux principes et aux valeurs de la religion musulmane. Le socio-anthropologue guinéen Sory Camara soutient ainsi que malgré cette influence, la culture mandingue conserve ses attaches avec le terrain. On connaît la forte socialisation des composantes mandingues, notamment dans les clans, les lignages et les familles qui demeurent toujours ceux qui assurent la pérennité des traditions locales et veillent sur leur respect⁵. La société mandingue fixe les conduites par l'organisation de la circoncision. On retient dans ce sens que chez les Manding, lorsque la société organise le *jonboyo* (circoncision), elle l'organise aussi pour les familles d'autant plus que ce sont elles qui envoient leurs enfants dans le *juju* (lieu de réclusion en brousse). C'est dans cet endroit qu'a lieu l'essentiel de la socialisation, lieu d'inculcation des valeurs à tous les niveaux.

Cette socialisation est accompagnée de chants qui retracent les modes de vie, les comportements individuels, les attentes sociales. Ainsi, les chants sont présents dans tous les moments de la vie d'un individu. Lorsqu'un enfant vient au monde, le jour de son intégration dans le groupe, les griots composent des chants pour sa famille. Lors du mariage, des chants sont composés. Lors d'une circoncision, qu'elle soit masculine ou féminine, les chants sont composés. Finalement, on s'aperçoit que, pour comprendre la société mandingue, il convient d'étudier ces paroles chantées, d'autant plus qu'elles retracent le contenu de la vie sociale chez les Manding.

La réponse à cette question, loin de rendre compte à elle seule de l'ensemble des paramètres que nous cherchons à prendre en compte ici, se rapporte elle-même à d'autres, nous conduisant ainsi à revisiter la société mandingue dans son ensemble. C'est dans ce sens que nous nous sommes aperçu que nous ne pouvons comprendre ce que sont les valeurs chez les Manding que lorsque nous portons l'interrogation sur l'ethnie, la société, la famille. Notre étude se fonde sur une enquête réalisée à partir des chants traditionnels et à cet effet, il nous est ainsi apparu clair que les thèmes proposés dans ces chants constituent notre support d'étude. L'originalité de cette thèse est qu'elle pourrait résider dans le fait qu'elle est l'une des études à être consacrée sur les valeurs des ethnies que compte la Casamance, aire géographique au sud du Sénégal. À notre connaissance, le sociologue Boubacar Ly reste le premier à s'intéresser sur les valeurs dans les sociétés wolof et toucouleur du Sénégal. Le succès qu'a eu son travail mérite qu'on l'étienne à d'autres ethnies sénégalaises.

5 Sory Camara, 1992, *op. cit.*, p. 21.

Ainsi, toute l'originalité de cette thèse est fondée sur cette absence de prise en compte des valeurs dans les recherches sur les Manding de Casamance. Plus encore, le changement social qui ne cesse de déplacer certaines réalités socioculturelles de leurs contextes habituels de production contribue fortement à leur effritement. Si les chants de circoncision n'étaient chantés que dans les *jùujúu* lors des cérémonies de circoncision, il est à remarquer qu'aujourd'hui ils ont tendance à être reproduits hors de leurs contextes. Ceux qui les chantent n'ont aucune maîtrise des codes d'interprétation qui les accompagnent. Leur disparition pourrait signifier la disparition des modes et des moyens de vie. Ainsi donc, il s'agit de les faire recueillir auprès des personnes-ressources détentrices de savoir. Par ce travail, nous cherchons à atteindre la mémoire collective des Manding. Dans un souci d'organisation, nous divisons cette thèse en trois parties :

- la première partie, que nous avons intitulée « Cadre théorique et méthodologique », comporte deux chapitres. Le premier chapitre porte sur la « Revue critique de littérature et l'élaboration de la problématique », divisé en deux sous-parties, à savoir « La revue critique de la littérature » et l' « Élaboration de la problématique ». Si le doute a longtemps été émis sur la portée scientifique des sources orales dans les sciences sociales, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui, elles ont fait leurs preuves, d'autant plus qu'elles ont été d'un précieux apport dans les recherches portant sur les sociétés africaines dans lesquelles elles sont les seuls repères pour le chercheur. D'ailleurs, la tradition orale a été un levier important dans les études portant sur les ethnies, notamment le groupe manding. L'exemple du chercheur Djibril Tamsir Niane atteste de l'importance de cette source. Ainsi, il nous a paru intéressant de faire recours à l'ouvrage collectif publié sous la direction de Nicoué T. Gayibor, *L'écriture de l'histoire en Afrique*⁶, dans lequel les auteurs se sont attelés à montrer que les sources orales sont bel et bien dignes de portée scientifique pour un chercheur qui sait s'y prendre.

Le recours aux sources orales se justifie par la rareté de l'écrit sur les sociétés africaines. Certes, on rencontre des écrits partiels réalisés sous la colonisation par des administrateurs civils, des militaires, des religieux, des voyageurs, etc. Concernant les Manding, on peut s'arrêter sur les travaux de Maurice Delafosse⁷ qui a décelé des variantes du groupe. De notre côté, la question de l'ethnie mérite d'être traitée avec prudence sous peine de

⁶ Samuel P. Salo, « La chanson populaire, source de l'histoire coloniale au Moogo (Burkina Faso), in Nicoué T. Gayibor *et al.*, *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Paris, Éditions Karthala, 2013.

⁷ Maurice Delafosse, *La langue mandingue et ses dialectes*,

tomber dans le piège colonial à ce propos. En effet, en Afrique, sous l'administration coloniale, toutes spécificités, caractéristiques et traits physiques et mentaux, les modes de vie sont automatiquement ethnicisés, conduisant à la création de l'ethnie hutu, tutsi, bambara, bawule, etc., là où il n'en est parfois rien du tout. La déconstruction entreprise par Jean-Loup Amselle⁸ dans ce sens, repris ici, nous a conduit à relire la question ethnique chez les Manding de Casamance avec prudence. Il ne s'agit pas, pour nous aussi, de démontrer que les Manding ne sont pas une « ethnie », mais de partir de la notion « d'espace et de temps » telle que préconisée par Jean-Loup Amselle pour retracer la constitution de ce groupe. Ainsi, nous utilisons ce terme « ethnie » par commodité, ce qui fait que nous le mettons régulièrement entre guillemets. En décryptant ainsi la question ethnique chez les Manding de Casamance, il s'agit pour nous de voir comment les valeurs ethniques naissent dans cette société.

À propos de valeurs, la sociologue Nathalie Heinich souligne qu'il y a beaucoup de controverses dans sa définition. Si le psychologue Shalom Schwartz⁹ soutient qu'il y a des valeurs qui sont universelles, d'autres comme Nathalie Heinich ajoute que ce sont les formes qui diffèrent. À partir de ces grands points se branchent des questions spécifiques, des thématiques spécifiques conduisant ainsi à une lecture critique des sources s'y rapportant. C'est donc cet ensemble qui nous a conduit à l'élaboration de notre problématique. Celle-ci, comme nous venons de le souligner ci-dessus, est centrée sur l'absence de la question de l'étude des valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles dans les sources disponibles sur les Manding en Casamance.

Le chapitre II de cette première partie intitulé « Généralités sur la Casamance » est une vue d'ensemble sur la géolocalisation de la Casamance, les différents groupes humains qui la composent et leurs spécificités. L'accent est ainsi mis davantage sur les Manding, leur répartition géographique et leurs rapports à d'autres ethnies voisines.

La deuxième partie, que nous avons intitulée « Généralités sur l'ethnie manding en Casamance », comporte deux chapitres. Le chapitre 3, qui est une interrogation sur l'« ethnie », de façon générale, est une manière de discuter des différentes conceptions faites

⁸ Jean-Loup Amselle et al., *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1999

⁹ Shalom Schwartz, Les valeurs de base de la personne : théorie, mesures et applications, traduction de Béatrice Hammer et Monique Wach, *Revue française de sociologie*, Ed Ophrys, 2006/4, Volume 47, p. 929-968.

de l'ethnie. C'est aussi le lieu où nous avons porté l'interrogation sur l'ethnie manding. Il y est question de chercher, à partir de la notion « d'espace et de temps », la composition du groupe « ethnique » manding de Casamance. Le chapitre 4 porte sur la société et la famille manding. C'est dans ce chapitre que nous avons fait une profonde description de la culture manding.

La troisième et dernière partie porte sur les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles. Elle comporte également deux chapitres. Le premier chapitre de cette partie, (notamment le chapitre 5), qui porte sur typologie des chants et mémoire collective chez les manding. C'est le lieu où nous avons fait le rapport entre mémoire collective et valeur chez les Manding. Le second chapitre de cette troisième partie, notamment le chapitre 6 traite des valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles. En somme, cette thèse constitue une description détaillée de la culture manding.

**PREMIÈRE PARTIE : CADRE
THÉORIQUE ET
MÉTHODOLOGIQUE**

CHAPITRE 1 : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE ET ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE

1.1- Revue critique de littérature

La problématique que nous soulevons dans ce travail concerne les valeurs d'une ethnie en rapport avec la modernité. Les faits sociaux tels que les fiançailles, la circoncision, le mariage constituent de forts moments de reproduction et de composition des chants. Ainsi, à partir des valeurs exprimées dans les paroles chantées, l'objectif est, pour nous, de faire un lien entre chants et cohésion sociale chez les Manding. Et, pour ce faire, il nous faut d'abord revisiter la littérature disponible sur les valeurs, sur les chants et sur les Manding.

1.1.1- Les travaux portant sur les chants et la tradition orale

D'abord, les travaux de Laurent Marty au sujet de l'étude des chansons dans « *Piste pour une anthropologie de la chanson* »¹⁰ révèlent l'extrême pauvreté de la littérature sur les chants traditionnels. La première question que Marty s'est posée par rapport à cette absence est de savoir si les chants traditionnels n'ont pas été classicisés ou encore si c'est la manière dont ils sont recueillis qui fait défaut. Le second constat que révèle l'auteur est qu'il n'y a pas une démarche spécifique conduisant à l'étude des chants traditionnels, mais une combinaison de multiples approches au carrefour desquelles se trouve l'approche anthropologique. Il soutient que

*« Ces lacunes en l'occurrence prennent la forme d'une véritable exclusion lourde de sens, qui est au centre de la réflexion [...] dans cet article : c'est tout un pan de la vie sociale qui est occulté par-delà la chanson »*¹¹. Il poursuit : « *Derrière la chanson, il y a « l'autre société ». Celle où les choses ne rentrent pas exactement dans le cadre des grandes logiques qui agitent le devant de la scène publique, celle qui n'obéit pas seulement aux raisons de l'économie, de la politique et des idéologies ».*

10 Marty Laurent, « Pistes pour une approche anthropologique de la chanson », in *Vibrations*, V1, N. 2, 1986, p. 201-207.

11 *Ibid.*, p. 202.

La chanson, selon Laurent Marty, est un répertoire dans lequel s'expriment les réalités autres que politico-économiques d'une société, c'est à travers elle que se retracent les survivances. Il souligne que « [...] la chanson vit dans la socialité du temps immédiat, par opposition au temps planifié des grands projets de tout ordre »¹². Portant son étude sur les ouvriers, Marty soutient que la chanson est un moyen de communication entre ouvriers. Ainsi, ce milieu ouvrier devient favorable à la création et à la diffusion de la chanson. Ce qui, selon lui, donne naissance à une réalité culturelle qui leur est propre. L'auteur écarte, par-là, l'idée selon laquelle les conditions dans lesquelles vivent les ouvriers, la précarité dans laquelle ils se trouvent les auraient poussés à se révolter à travers les chants. Pour lui, la lutte syndicale n'est pas le mobile des chansons ouvrières, mais plutôt une rencontre entre eux. Autrement dit, ce ne sont pas les luttes syndicales qui sont à l'origine de la création des chansons ouvrières, mais plutôt la chanson fait partie du quotidien des ouvriers.

Il est vrai, selon lui, que les chants ouvriers se sont modernisés à travers la musique pilotée par les jeunes ouvriers, mais cela n'est pas une réorientation de la chanson ouvrière. C'est plutôt une sorte d'affirmation des jeunes. Ce qui laisse voir que les réalités auxquelles renvoient les chants restent les mêmes. Il faut donc retenir, selon Marty, que ce qui a permis aux jeunes de s'affirmer librement ne vient pas du vide qui a permis à la musique ouvrière de connaître son essor. En réalité, poursuit-il, ce qui a permis aux jeunes de s'affirmer vient des contours du capitalisme : les jeunes deviennent un marché de consommation qui leur permet de s'affirmer et de se différencier de plus en plus.

Mais plus encore, cette musique moderne des jeunes devient, à l'image de la chanson ouvrière, celle qui s'adresse à un grand public, celle à travers laquelle se reconnaissent plusieurs individus. Il soutient dans ce sens que la chanson devient une thérapie psychologique et une fin en soi. Chacun peut lire, comprendre et résoudre ses problèmes à travers une chanson donnée, ce qui en fait d'elle un moyen d'expression sur tous les plans : la chanson permet à l'adolescent d'effectuer cette rupture entre l'affection et la raison, ce qui peut souvent se traduire par des violences, la sexualité, mais il se trouve à la limite des règles et normes de la société, questions qui sont très souvent prises en compte par la chanson.

C'est là que l'auteur souligne le caractère politique que renferme la chanson moderne, non pas comme adhésion à un parti politique, mais comme moyen de distinguer le rapport « dominants-dominés, hommes-femmes, raisons-pulsions, jeunes, vieux, hommes-

12 *Ibid.*, p. 202.

femmes »¹³. Mais, souligne-t-il, la chanson moderne n'a rien de violent, au contraire elle permet au jeune de s'adapter et de se conformer aux aléas de la société à travers les multiples identités qui s'offrent à lui.

Il devient dès lors important de voir que la chanson moderne se meut à travers les différentes formes que prend la vie présente. Cette dynamique fait de ces acteurs des philosophes en interaction avec d'immenses foules, prenant ainsi le dessus sur le caractère routinier immuable de la chanson traditionnelle : la chanson moderne se différencie de la chanson ouvrière et en même temps se ressemble d'elle. Si la chanson ouvrière est locale, celle moderne n'a pas de frontière, d'où leur différence. Mais, selon Marty, ce qui rapproche la chanson ouvrière de la chanson moderne, c'est qu'elles traduisent toutes deux cette socialité et cette expression par la forme généralisante des modes de vie.

À travers la démarche anthropologique, selon l'auteur, l'idée est de dépasser les simples rapprochements entre chanson et événement moderne et de saisir davantage les rapports entre la chanson et la société. La chanson, mentionne-t-il à ce sujet, est texte, mais inséparable de la musique, ce qui fait d'elle produit et production de relation sociale. Elle se place dans le cadre de la communication qui dépasse le simple rapport d'émetteur-récepteur et s'inscrit dans la logique qui conduit au système de rapport social, plus précisément entre individu et groupe. Cette approche ainsi définie, soutient-il, peut sembler complexe à l'appréhension de la chanson moderne qui est transversale. Mais toujours est-il que la seule manière de rendre compte des réalités qui ont donné naissance à la chanson, des réalités produites par la chanson, est qu'il faut un contact direct avec toutes ces réalités via l'observation qui prendra en compte les contextes de productions de la chanson, les effets de la chanson, les événements et les situations de production. Il s'agit en réalité, pour Marty, de s'intéresser par là aux relations, aux réseaux qui naissent à travers la création, la production et la diffusion de la chanson. Cette même approche, laisse-t-il croire, peut s'appliquer à tout autre public qui s'intéresse aux chants.

Cet article est intéressant d'autant plus qu'il introduit une méthodologie pour un recueil des chants. Dans le contenu, Laurent Marty propose « [...] *une approche par contact direct, observation attentive sur le terrain* [qui] *permet de saisir les réalités de la socialité qui*

13 *Ibid.*, p. 202.

accompagne la chanson »¹⁴. En réaction à cet article, André-Marie Despringre, dans « Approche anthropologique des chants : quelques réactions aux « Pistes pour une approche anthropologique de la chanson » de Laurent Marty »¹⁵, critique sévèrement Marty en lui reprochant de n'avoir pas distingué le chant de la chanson. Despringre mentionne dès le début, que l'anthropologie de la musique fonctionne bien, quelles qu'en soient les multiples formes d'analyse dont elle fait l'objet. La tâche que cet auteur s'est proposé d'effectuer ici consiste à partir de ces multiples formes d'étude de la chanson pour aboutir à une démarche pluridisciplinaire. Toute l'idée développée ici s'est fécondée, selon lui, suite aux productions sur la musique qu'offre la revue *Vibration*, et surtout suite à la publication de l'article de Laurent Marty « Piste pour une anthropologie de la chanson ».

La musique, selon lui, a fait l'objet de multiples recherches et pourtant celles-ci peuvent, pour plus d'efficacité, être fédérées. À travers la *Tribune Vibration*, pour lui, les ethnomusicologues, les psychologues de la musique, les sociologues, les historiens, les linguistes devraient réunir leur démarche pour en faire une seule afin de mieux comprendre ce domaine. Revenant sur l'article de Marty, Despringre pense que l'étude des chants dépasse la spécialisation d'un seul domaine, mais plutôt l'inclusion de plusieurs domaines, étant lui aussi chercheur des musiques de fête, mais n'empêche qu'il fait appel à d'autres connaisseurs de la question. Dans son article, souligne Despringre, Marty fait une comparaison entre les chansons ouvrières et les chansons des adolescents, deux classes et catégories qui n'ont, pour lui, aucun rapport et qui se trouvent séparées par plusieurs dizaines d'années, chose que Despringre juge ici impossible : on ne peut, selon lui, comparer que des choses qui se ressemblent et qui, quelque part, ont été produites à des périodes comparables.

Poussant ses critiques, il reproche à Marty de ne pas avoir différencié le mot « chant » de celui de « chanson », et mentionne à ce sujet que l'ambiguïté commence avant même la démonstration puisque, pour lui, Marty établit sa comparaison à partir du terme « chanson » qui ne représente pas la même chose dans les deux cas (chansons ouvrières et chants modernes des adolescents). Citant Charles Imbert, Despringre dit :

14 Laura Marty, *ibid.*, p. 206.

15 André-Marie Despringre, « Approche anthropologique des chants : quelques réactions aux « Pistes pour une approche anthropologique de la chanson » de Laurent Marty », *Vibrations*, 1987, 4, p. 247-257.

«Au cours des siècles il lui arrive de changer d'habits, d'avoir de mauvaises fréquentations, elle resurgit toujours dans des formes à peu près semblables : refrain, couplet, petite histoire vivement contée sur un air que l'on retient sans grands dons musicaux. »

Pour Despringre, plusieurs chercheurs, comme Marty, n'ont pu faire la distinction entre les différentes formes de chants, tous les prennent pour « la chanson » alors que les chants se divisent en plusieurs catégories : les chants nuptiaux sont différents des chants rituels qui eux aussi sont différents des chants de berces. Parlant de l'objet d'étude de l'article de Marty, Despringre mentionne que Marty parle d'« anthropologie de la chanson » sans même donner une définition exacte de la chanson. Pour lui, Marty aurait dû dire « étude anthropologique du chant », permettant ainsi de lever toute équivoque. Le « Chant » serait dans ce cas, poursuit-il, considéré comme un « fait social total » dans la mesure où il désignera la forme linguistique et musicale sans doute la plus universelle qui soit. Reprenant les propos de Marcel Mauss à ce sujet, Despringre souligne qu'on peut dire que le chant met en branle :

« Comme d'autres événements de la vie sociale et, dans certains cas, la totalité de la société et des institutions [...] Le fait social total est à la fois juridique, économique, religieux et même esthétique et symbolique ... »¹⁶.

Pour étudier le chant, il conviendrait, pour lui, de mieux saisir les institutions dans lesquelles ils se produisent et leurs conditions de production à travers une étude détaillée. C'est ce qui permettra, selon Despringre l'aboutissement d'une véritable anthropologie du chant. Ce qui, selon Claude Lévi Strauss, « ne consiste pas dans le passage de la complexité à la simplicité, mais dans la substitution d'une complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins ». Revenant sur la nécessité d'étudier les chants au moment de leurs exécutions, Despringre mentionne l'écart de conduite qui existe entre l'ethnomusicologue et l'anthropologue historien. Pour lui, l'ethnomusicologue étudie les chants de façon approfondie à partir des descriptions détaillées sur leur mode de production, là où l'anthropologue/historien porte son étude sur les chants déjà produits il y a bien longtemps, chose qui, selon Despringre, ne rend pas compte de la complexité des situations présentes, mais, au regard des choses, à notre niveau, nous pensons que cela est très discutable car ces

16 Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1971.

chants peuvent aider à comprendre les enjeux contemporains. Ce qui, selon lui, fait que Marty n'est pas parvenu à démontrer ce qu'est le monde ouvrier, mais plutôt ce qu'il en était.

C'est ainsi que Despringre qualifie Marty de « bricoleur », précisant de ce fait qu'il y a un grand écart entre ce que Marty a écrit et ce que lui-même a pu décrire sur les mêmes cibles. Pour lui, le contenu de l'article de Marty est un ensemble construit d'erreurs. Lançant une critique à l'encontre de Marty, Despringre mentionne que la démarche qu'a empruntée Marty est plus historique qu'anthropologique dans la mesure où elle est plus centrée sur le passé et, mentionne-t-il, Marty n'a fait qu'interpréter les chansons passées et non celles qui se produisent à l'instant même. Selon Despringre, cette ambiguïté dans la démarche peut s'expliquer par la cohabitation entre la démarche anthropologique et la démarche historique. Ainsi, citant Claude Levi Strauss sur d'éventuelles convergences entre les deux disciplines, Despringre mentionne que celle-ci ne peut être possible qu'à mesure que les enquêtes ethnographiques se multiplient et que l'historien du XXI^e siècle a une documentation autrement plus précise et sans doute plus impartiale que celle d'aujourd'hui.¹⁷

Revenant sur la méthode qu'il se propose à l'étude des chants, Despringre mentionne qu'il s'agit de l'observation anthropologique de type général appuyé par une analyse fine des structures et des variations du répertoire musical. Ceci, selon lui, n'est pas une perspective essentiellement sociologique, ethnologique, linguistique ou musicologique, mais de comprendre les mécanismes de transformation de la musique de chants exécutés aujourd'hui durant ces moments d'effervescence. C'est seulement de cette manière que le chercheur parviendra à déceler les possibilités qu'offrent les différentes composantes du chant, dont le texte littéraire, le rythme et la ligne mélodique qui assument des fonctions d'égale importance dans le rite où le chant est produit et qui pourtant sont souvent en contradiction, souligne-t-il.

Pour lui, la méthode qui s'appliquera à une telle démarche doit s'inspirer de « l'École linguistique de Prague » qui désigne surtout en Europe centrale sous le nom de « folklore » l'étude de la musique populaire, mais peut toutefois s'en démarquer, comme le souligne Roman Jakobson. Citant ce dernier, il mentionne que dans le folklore, la relation entre l'œuvre d'art et son objectivation, c'est-à-dire les variantes de cette œuvre d'art interprétée par différentes personnes, est en tous points analogue à la relation entre « langue et parole ». Or, en considérant la fête comme un ensemble d'œuvres de « folklore », intégrées à

17 André-Marie Despringre, *op.cit.*, p. 254.

une réalité sociale, on s'éloigne des folkloristes. Ce qui, selon Michel Foucault, « *distingue où sont les signes, définit ce qui les institue comme signe et permet de connaître leurs liens et les lois de leur enchainement* »¹⁸. Une telle démarche, selon Despringre, se fonde sur l'observation synchronique des faits et n'intègre la diachronie qu'après l'analyse, pour compléter l'explication. Ainsi, mentionne-t-il, le musicologue, étudiant la musique d'un pays, doit tenir compte des aspects sociologiques, linguistiques et culturels, le tout fondé sur la démarche anthropologique. Les textes ainsi recueillis doivent faire preuve d'analyse linguistique et c'est seulement si ces conditions se sont réunies que l'on peut véritablement atteindre de manière profonde l'étude des chants.

Parlant des changements intervenus dans la transmission de la tradition orale, Michèle Haensel mentionne que les chercheurs ont diverses appréhensions de la chanson traditionnelle. En revanche, pour certains comme Poueigh et Mirat, elle n'est présentement que le spectre du passé, tandis que pour d'autres, elle n'est que le reflet authentique de la société qui la reproduit. « *Ils espéraient tous deux une renaissance de la culture d'oc et ont utilisé l'écrit comme moyen de mémorisation à destination des générations futures* »¹⁹. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'ouvrage d'André Hourcade qui s'est situé dans la même démarche en constituant une *Anthologie de la chanson béarnaise*²⁰. Cet ancien enseignant devenu inspecteur d'académie a mis à profit les innombrables rencontres avec les enseignants béarnais pour recenser le plus de chants possible.

Ainsi, la chanson traditionnelle produite par une société est le reflet de celle-ci, et ce qui reste, c'est de la recueillir et de la conserver. Pour Michèle Hensel, tous ceux qui ont pensé de la sorte ont tort dans la mesure où, selon elle, l'originalité d'un chant réside dans l'existence de plusieurs autres versions du même chant, et la reconstruction de toutes ces versions constitue la version originale. Mais cela, selon lui, ne peut être possible qu'à partir de la version dite *patron* de toutes les autres. Au sujet de l'importance que révèle l'étude des

18 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 44, cité par Marie-André Despringre, *ibid.*

19 Michèle Haensel, « Culture orale et migration: les chansons populaires dans la double dialectique transmission/trahison mémoire/oubli, entre Béarn et Argentine », Aug 2013, MONTPELLIER, France. pp.en ligne, 2013. <halshs-00907886>, p. 3, consulté le 14-04-2019 sur internet.

20 André Hourcade, *Anthologie de la chanson béarnaise*, Tome 1, Pau, Monhelios, 2006.

chants, Samuel P. Salo, dans « La chanson populaire, source de l'histoire coloniale au Moogo (Burkina Faso) »²¹, mentionne que la situation de colonisation a donné naissance à des chansons populaires au Moogo, au Burkina Faso. Le recueil de ces chants s'avère nécessaire dans la mesure où ils expriment tout un pan du rapport d'une société à l'histoire coloniale.

Autrement dit, il s'agit, à travers ces chants, de réécrire l'histoire de ce peuple, histoire qui a été écrite par le colonisateur selon ses goûts et orientations. La restitution du passé de l'Afrique en général et du Moogo en particulier suppose, selon lui, le concours actif et intelligent de la population. Pour lui, les chansons populaires répondent à ce souci de réhabilitation de l'histoire par les Moose eux-mêmes, tant il est vrai que l'histoire coloniale du Moogo existe par la volonté des conquérants français eux-mêmes²². L'auteur revient toutefois sur la difficulté de recueillir ces chants, car ils sont sans auteur précis. Les Seize chants recueillis retracent le rapport des Mogoose aux colons et à l'administration coloniale. Comme on peut donc le voir, la vie coloniale a fortement bouleversé le quotidien de ces populations qui ne trouvent d'autres moyens que de les peindre dans les chansons. Ainsi, en revisitant le contenu de ces chants, on se rend compte que ces populations ont elles-mêmes écrit leurs propres histoires sans plume entre les mains.

Ces chansons, comme l'a souligné l'auteur, participent à l'éclairage de l'histoire coloniale dans le pays des Mogoose. Ainsi, à travers les chants recueillis, l'auteur mentionne l'apport des colonies aux métropoles en fournitures économiques, militaires. Mais, avec la fin des travaux forcés, la fin de la colonisation et la décolonisation qui s'en sont suivis, ces chants populaires sont délaissés au profit de nouveaux chants qui répondent aux préoccupations du moment telles que le sida, la santé, la pauvreté, l'analphabétisme, la sécheresse. Étant donné que les chansons populaires relèvent de la tradition orale, leur recueil s'avère dès lors crucial. Ainsi, selon l'auteur, « *le meilleur remède à ces fléaux culturelles, à court ou moyen terme, est de fixer définitivement ces chansons par l'écriture d'abord, la transcription et la traduction ensuite* ».

Chez les Baka, une communauté de Pypmée au Cameroun, la musique, les chants et les dances relèvent du domaine féminin. De ce fait, il existe des catégories de chants qui

21 Samuel P. Salo, « La chanson populaire, source de l'histoire coloniale au Moogo (Burkina Faso) », in Nicoué T. Gayibor *et al.*, *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Paris, Karthala, 2013.

22 *Ibid.*, p. 239.

sont réservées aux jeunes filles dont le recueil et le traitement sont au cœur de cet article de Susanne Furnis, « Femme, Maîtresse, Mère, Chants et danses des jeunes filles baka »²³. En observant et en décrivant les moments de reproduction de ces chants et danses de jeunes filles, l'auteur remarque que les gestes qui accompagnent ces chants peuvent signifier une manière d'apprendre les gestes durant l'acte sexuel. En d'autres termes, ces chants accompagnés de danses initient ces filles, loin du regard des garçons, aux mouvements durant l'acte sexuel. Ces jeux cachent vraisemblablement une éducation à la sexualité et les thématiques des chants qui se rattachent à l'amour, à la séduction, au sexe et à la maternité le prouvent clairement²⁴. Le contenu de ces chants permet de s'en rendre compte, d'autant plus que les concerné elles-mêmes ont le droit de choisir leur conjoint ; d'où la rencontre des termes « mon mari », « sois mon mari » termes fréquents dans les chants ainsi exécutés. On comprend donc que derrière ces chants, se trouve tout un pan de la vie sociale : du choix du conjoint à l'accouchement en passant par les concubinages, les démarches pour légaliser l'union et les rites qui accompagnent ces différentes étapes.

D'autre part, les chants démystifient sinon dénudent ce que les anciens, les vieux cachent aux jeunes. C'est dans ce sens qu'on retrouve, dans certains de ces chants, les thématiques de vie en couple, de l'adultère, mais aussi des difficultés que traversent les couples et les façons de les résoudre. L'auteur arrive à la conclusion selon laquelle la spécificité des chants '*bè na solo*' ne réside pas dans les mélodies et les rythmes propres aux chants ni dans la thématique générale de l'amour, mais plutôt dans la chorégraphie et le contenu textuel qui expriment les tendances sexuelles. Il soutient que ces chants sont chantés par les filles prépubères, ce qui veut dire qu'elles ne sont pas encore en contact avec ce qu'elles expriment dans les chants ; ce n'est, selon lui, qu'un jeu d'enfant qui leur permet de se préparer à leur vie de maîtresse et mère future. Pour savoir si réellement ces chants n'incitent pas ces filles à entrer en contact avec la sexualité, l'auteur préconise des recherches dans l'avenir qui auront comme objet de déterminer l'influence de ces chants sur la vie sexuelle des filles²⁵.

23 Susanne Furnis, « Femme, Maîtresse, Mère, Chants et danses des jeunes filles baka », in *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, 2005, p. 217-237.

24 *Ibid.*, p. 22.

25 *Ibid.*, p.231.

Partant de ces études sur les chants, on se rend compte que, pour comprendre une société dans sa totalité, l'étude de ces chants est les meilleures voies par lesquelles il faut passer dans la mesure où ils touchent à l'ensemble de la vie d'une société. Or tout ce qui est commun aux membres d'une société relève de la mémoire de celle-ci. Ce qui signifie que dans les chants, se trouve exprimée la mémoire collective de la société qui les a produits. D'où la nécessité de revenir sur ce qu'est la mémoire à travers la littérature disponible sur cette question. Enfin, au Sénégal, Amade Faye, chercheur à l'IFAN, a travaillé des chants de l'ethnie seerer. Intitulé *La poésie orale seerer. Chanter pour soi, chanter pour autrui, chanter pour vivre*²⁶. L'étude s'est beaucoup plus centrée sur les différents genres de chants.

Il distingue les laudatifs (chants d'éloge savant, chants d'éloge généalogique, chants d'éloge royal, chants d'éloge héroïque, chants d'éloge des cornes, chants d'éloge libre, chants d'éloge de la pirogue, chants d'éloge de l'époux) des chants de labour (chants de culture, chants de rizières, chants épouvantails, chants de dégustation, chants de comblement, chants de battage d'arachide, chants de halage, chants de piroguiers payeurs) et, enfin, des chants sacrés et initiatiques (chants de chasse rituelle, chants de griots divins, chants masculins, chants féminins, chants de conjuration divinatoire, chants de tatouage, etc.). Amade Faye a réalisé dans cet ouvrage une tâche originale dans ce domaine de recherche. Son exploration de la littérature seerer fait désormais référence, pour paraphraser Lilyan Kesteleot.

Ainsi, étant donné que les chants relèvent de la tradition orale, source également de connaissance sur les sociétés africaines, Nicoué T. Gayibor²⁷ mentionne à ce sujet qu'à partir des travaux de Jan Vansina²⁸, la tradition orale fut acceptée comme source de production scientifique dans le monde universitaire. Il mentionne à ce sujet que les anthropologues et les historiens se sont lancés dans la recherche avec, comme source, la tradition orale. Ce programme, écrit-il, fut élargi par les recherches sur l'Afrique, soutenu par la quatorzième session générale de l'UNESCO pour l'écriture de l'histoire générale de l'Afrique en 1964. Ce

²⁶ Amade Faye, *La poésie orale seerer. Chanter pour soi, chanter pour autrui, chanter pour vivre*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2019.

²⁷ Nicoué T. Gayibor, Dominique Juhé-Beaulaton et Moustapha Gomgnimbou, « Sources orales et histoire de l'Afrique. Un bilan, des perspectives », in Nicoué T. Gayibor *et al.*, *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Éditions Karthala, 2013, p. 5 à 21, p. 16.

²⁸ Jan Vancina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Annales Sciences Humaines, 1961.

qui, selon lui, fait que ce programme fut soutenu par la majeure partie des pays africains indépendants en l'incluant dans les programmes éducatifs. Mais, au fil des années, le constat révèle qu'en Afrique, les décideurs politiques épousent l'intention de mettre la tradition orale à l'écart de leur programme, comme si le passé n'est rien pour le développement. Il a fallu que les populations, dans certains pays, revendiquent leur passé dans les programmes de développement pour que la tradition orale et l'histoire suscitent un intérêt nouveau dans le domaine de la recherche. Ainsi, des mémoires et thèses orientés vers les savoirs oraux deviennent nombreux.

De 1970 à 1980, beaucoup d'historiens furent formés pour recueillir les sources orales, seules sources disponibles sur beaucoup de sociétés africaines. Mais, fait-il comprendre, à partir des années 1980, les programmes consacrés aux recherches sur l'Afrique sont réorientés pour financer d'autres projets culturels. Ces chercheurs africanistes voient leur retraite anticipée. Peu à peu, l'intérêt suscité par la tradition orale se voit diminuer. Il mentionne à ce sujet que les départements et facultés occidentaux qui ont des programmes sur l'Afrique et qui orientent leurs recherches sur la tradition orale sont fermés. Ainsi, les recherches sur la tradition semblent condamnées à disparaître au détriment de sources contemporaines. Avec les vidéos et audio enregistrés, on se fait l'idée que les centres de conservations d'archives constituent peut-être une réponse ou un remplacement des recherches sur la tradition, ce qui, en réalité, est problématique. En Afrique, ce phénomène est aussi vécu avec les difficultés liées au « terrain ». Les recherches sur la tradition s'effectuent dans un court terme, et cela se traduit nettement dans les recherches de thèse de troisième cycle qui s'effectuent désormais en trois ou quatre ans.

Reconnaissant les limites de la démarche historique dans le traitement de données traditionnelles orales, les auteurs soulignent que la méthode qu'il faut utiliser pour interpréter les sources orales doit passer par la dimension pluridisciplinaire. Ainsi, diverses disciplines et démarches telles que l'ethnographie, l'anthropologie, l'archéologie, les récits de vie, etc. peuvent se retrouver au cœur des recherches sur la tradition orale. C'est ainsi qu'ils sont revenus sur les différentes communications de différents intervenants prenant en compte ces aspects-ci et qui se trouvent au cœur même de cet ouvrage. Dans la suite logique des idées développées dans cet ouvrage, les auteurs sont revenus sur les différentes communications parmi lesquelles il y a celles dédiées à la généalogie, au conte, aux chants dont l'historien ne doit pas se passer. Aussi la parenté et la religion traditionnelles sont-elles également au cœur des recherches, car ayant subi l'influence du présent, et leur étude dans l'ensemble permet de

comprendre leur devenir. C'est ainsi que les auteurs ont mis l'accent sur le rapport entre l'oralité et l'écrit, et les problèmes qui en découlent : « *La valorisation de l'écrit aux dépens de l'oralité a occulté la présence de l'oral dans l'écrit* »²⁹. En un mot, l'histoire de la vie quotidienne ne peut être faite qu'au concours de l'interdisciplinarité.

En parlant de tradition orale comme source d'information sur les Manding, on fait également référence à Djibril Tamsir Niane qui rappelle qu'il doit le contenu de *Soundjata ou l'épopée mandingue*³⁰ à Jéli Mamadou Kouyaté. Dans l'*Avant-propos* de cet ouvrage, Niane écrit :

« *Aujourd'hui, dès qu'on parle de griot, on pense à cette « caste de musiciens professionnels » faite pour vivre sur le dos des autres ; dès qu'on dit griot, on pense à ces nombreux guitaristes qui peuplent nos villes et vendent leur « musique » dans les studios d'enregistrement de Dakar ou d'Abidjan* »³¹.

Si, aujourd'hui, le *jali* est réduit à travailler de ses mains pour vivre, poursuit-il, ce n'était pas le cas dans l'Afrique antique. Dans le passé, les griots étaient les conseillers des rois, ils détenaient les constitutions des royaumes par leur mémoire. Chaque famille de princes possède son griot. Ils sont les précepteurs des jeunes princes, fait comprendre Niane. Il continue en mentionnant que dans la société africaine bien hiérarchisée d'avant la colonisation, le griot, par son rôle social, apparaît comme l'un des plus importants membres de celle-là, car il détenait les coutumes, les traditions et les principes de royauté. En effet, selon l'auteur, les bouleversements sociaux issus de la colonisation font qu'aujourd'hui les dépositaires de la parole dans la société pré-coloniale doivent vivre autrement ; aussi tirent-ils profit de ce qui jusque-là avait été leur fief : l'art de la parole et de la musique.

Ainsi, selon l'auteur, ce livre est le fruit du contact avec les plus authentiques traditionalistes du Manding. En présentant cet ouvrage comme un rapport, Niane fait comprendre qu'il s'agit du résultat d'une rencontre avec les griots, gardiens de la tradition du Manding. C'est donc Jéli Mamadou Kouyaté qui révèle les différents rôles du griot dans la société manding. En reprenant ce discours, Niane commence par l'épisode qu'il intitule « *la*

29 Nicoué T. Gayibor, Dominique Juhé-Beaulaton et Moustapha Gomgnimbou, « Sources orales et histoire de l'Afrique. Un bilan, des perspectives », 2013, p. 16.

30 Djibril Tamsir Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960.

31 *Ibid.*, p.5.

femme buffle ». On retient que tout au début de cette partie, c'est Gnankouman Doua, le griot du roi Naré Maghan ou Maghan Kon Fatta, père de Soundjata, qui était l'intermédiaire entre le roi et ses étrangers. En effet, partant des différents récits que l'auteur mentionne dans cet ouvrage, on retient l'intervention de plusieurs personnages comme les cauristes, les chasseurs, le griot dont l'existence est liée à l'appartenance clanique. On comprend donc que la société manding est une société clanique. Chaque clan joue un rôle bien déterminé. Les cauristes jouent le rôle d'éclaireurs : ce sont eux qui prédisent au roi ce qui est susceptible d'arriver un jour ou l'autre. Les chasseurs, eux, sont chargés de fournir à la population de la nourriture en viande. Ils sont aussi chargés de pouvoirs mystiques et sont, à cette occasion, des guérisseurs traditionnels.

Ainsi, les griots, quant à eux, sont chargés de rendre compte au roi, de lui rappeler ses descendance, de lui remonter la morale, d'être des porte-parole, des conseillers des princes. Pendant que Naré Maghan devait marier Sogolon, mère de Soundjata, c'est encore Gnankouman Doua qui devient l'intermédiaire, présentant les noix de kola aux deux chasseurs désormais considérés comme parents de Sogolon. On comprend donc les propos de Sory Camara dans *Gens de la parole*, selon lesquels le Malinké a toujours besoin d'intermédiaires tout au long de sa vie, ce qui, selon lui, donne du sens à l'existence des griots dans cette société. Après les dures épreuves subies par le roi durant sa première nuit avec Sogolon qui lui a refusé l'accomplissement de son droit d'époux, c'est au griot Gnankouman Doua qu'il s'est confié le lendemain³². Plus tard, après l'accouchement de Sogolon de Soundjata, c'est une autre femme qui a porté la nouvelle au roi que son épouse venait de mettre au monde un garçon. Le roi n'a pas réagi. C'est seulement quand la nouvelle vint de son griot Gnankouman Doua qu'il se met dans tous ses états de roi, distribuant des cadeaux à ceux venus se joindre à lui pour manifester leur joie dans sa cour³³.

Dans les sociétés du Mandé, chaque famille royale avait son griot, ce que Naré Maghan a fait comprendre à Soundjata :

« Mari-Djata³⁴, je me fais vieux, bientôt je ne serai plus parmi vous ; mais avant que la mort ne m'enlève, je vais te faire le cadeau que chaque roi fait à son successeur. Au

32 *Ibid.*, p. 30. Ce qui montre que le griot détenait les secrets de son peuple.

33 *Ibid.*, p. 33.

34 Soundjata est aussi appelé Mari-Djata dans cet ouvrage de Niane.

Manding, dit-il, chaque prince a son griot : le père de Doua a été le griot de mon père ; Doua est mon griot ; le fils de Doua, Balla Fasséké que voici sera ton griot. »³⁵

Durant les règnes de Soundjata, c'est Balla Fasséké qui reste à ses côtés lui, rappelant les principes pour bien gouverner. Ainsi, dès les premiers moments de Soundjata, Balla Fasséké était là, durant son enfance il était là, au moment de lui apprendre à devenir « homme » il était là³⁶. Lorsque les troupes de Soundjata s'apprêtent à se battre contre celle de Soumaoro, c'est lui qui, par sa voix, donne du souffle au roi. Il rappelle que les griots sont les hommes de la parole donnant vie aux gestes des rois. Mais, poursuit-il, la parole n'est que parole, la puissance réside dans l'action ; le roi doit être homme d'action. Ainsi, il rappelle à Soundjata l'histoire du Manding pour que celui-ci reste digne de ses ancêtres. Après la reconquête du Manding, Soundjata proclame les griots maîtres des cérémonies et donne aux Kouyaté, par Balla Fasséké Kouyaté, la possibilité de plaisanter sur tous les clans, en particulier les Kéita³⁷. Et les griots deviennent ainsi les maîtres des cérémonies. Cet ouvrage, qui retrace ce que doit être la fonction du griot en milieu manding, demeure la parfaite illustration typique du griot dans la forme authentique de cette société.

La tradition orale comme source de recueil de données sur les sociétés à « oralité » a aussi suscité l'inquiétude de Djibril Tamsir Niane qui, dans son article intitulé « Histoire et tradition historique du Manding »³⁸, soutient que la transmission de la tradition orale doit désormais être considérée comme un processus historique, où de nombreuses mises au point et d'importants travaux ont largement puisé. Niane préconise ainsi une analyse critique quant à l'écueil de la tradition orale, à son but moralisateur, à sa dose de subjectivité propre au récitant et à sa société, car c'est une histoire « engagée », en ce sens qu'elle vise à former des esprits et à perpétuer la tradition. Spécialiste des Manding, il rappelle que « pour le noyau manding même, tout gravite autour du Corpus de Soundjata ». Il mentionne toutefois qu'il est difficile d'assigner à la « Composition du Corpus » une date précise. La tradition retient à cet effet le règne de Mansa Saman, et toujours selon la tradition, c'est ce dernier qui aurait institué « le rite de commémoration qui se fait autour de la fameuse case-musée, ou Kama-

35 *Ibid.*, p. 39-40.

36 *Ibid.*, p. 49.

37 *Ibid.*, p. 142.

38 Djibril Tamsir Niane, « Histoire et tradition historique du Manding », *Présence africaine*, 1974, n°89, p. 59-74.

Bolon ». En rappelant plusieurs villages comme « *Keyla* », « *Kita-Niagassola* », « *Fadama* », « *Kankan* » qui jouent le rôle de centres historiques, Niane rappelle qu'ils datent seulement de l'éclatement du Mali. L'école de Keyla constitue le centre historique le plus ancien. Il soutient également que « *Le Corpus de Soundjata est la base de toutes les traditions* ». Son contenu tel qu'il l'expose peut se résumer par la genèse du Manding : de ses origines à Soundjata, les Keita sont censés descendre de Sourakata.

Tout l'intérêt que nous accordons à cet article, dans le cadre de notre étude, réside essentiellement dans le traitement que l'auteur réserve à la tradition orale en plaçant les griots au centre de son analyse. Conscient des limites qu'elle présente, Niane développe une vision beaucoup plus historique quant à son contenu. Ainsi, le recueil et le traitement de la tradition orale, comme les chants, etc., objet de notre recherche, permet de comprendre les réalités de la vie chez les Manding. Dans cette même logique, Jan Jansen, dans son ouvrage intitulé *Épopée, Histoire et Société. Le cas de Soundjata Mali et Guinée*³⁹, fait comprendre que l'épopée de Soundjata est un « *secret* » dont les Diabaté sont collectivement les dépositaires. L'épopée n'a de sens que lorsque l'un des leurs la récite. En partant de l'ancien empire du Mali, il considère Soundjata comme fondateur d'un empire considérable, occupant de ce fait une place essentielle dans l'histoire de l'Afrique occidentale.

En fondant le Mandé, Soundjata assigne à chacun de ses collaborateurs une fonction. C'est ainsi qu'on retrouve en milieu mandé des guerriers, des chasseurs, des cordonniers, des forgerons ou encore des griots⁴⁰. Une thèse confirmée par Djibril Tamsir Niane lorsqu'il rappelle, dans *Soundjata ou l'épopée mandingue*⁴¹, le partage du Mandé par Soundjata. C'est ainsi que « *le passé dans le présent* » apparaît à la base de maintes identités collectives. La préservation du passé et le rôle d'historien reviennent aux griots. Dans la conservation des récits sur Soundjata, mentionne-t-il, récits transmis d'une génération à l'autre, un rôle primordial est joué par les « *Jéli* », qui sont les bardes traditionnels de l'Afrique occidentale. Le griot est le spécialiste des louanges, des récitations et des narrations historiques, notamment celles où Soundjata et ses collaborateurs sont les héros.

39 Jan Jansen, *Épopée, Histoire et Société, Le cas de Soundjata (Mali, Guinée)*, Paris, Karthala, 2001.

40 *Ibid.*, p. 9.

41 Djibril Tamsir Niane, 1974, *op. cit.*, p. 142.

Mais en quoi le griot peut-il être le détenteur de la mémoire du peuple mandé ? Pour Jansen, la mémoire du griot ne saurait être comprise qu'en relation avec la communauté où elle s'exerce. En s'intéressant aux griots de Kéla, Jansen trace les contours de sa recherche. En effet, comme mentionné dans son article intitulé « Les griots Diabaté de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre », Jan Jansen les présente comme étant les seuls détenteurs de la « *version vraie* » de l'épopée de Soundjata, thèse déjà développée dans *Épopée Histoire et Société. Le Cas de Soundjata Mali et Guinée* lorsqu'il revient sur les événements de Kamabolon. Ces événements ne se déroulent que dans un contexte spécifique autour d'acteurs particuliers dont les statuts sont socialement validés (en référence au « *Kumatigi* » et les quelques notables griots qui assurent le déroulement de la cérémonie).

En présentant ses recherches comme le lien existant entre la teneur de l'épopée de Soundjata et l'organisation de la société mandée, J. Jansen, dans une perspective historique, conçoit la situation de différentes manières, afin d'intégrer le contexte sociohistorique de la version de Kéla. Pour comprendre la réalité et cerner le vécu quotidien des peuples du Mandé, il importe de retracer leur histoire en rapport avec Soundjata. Le « *Jàmy* » est le dénominateur de cette entreprise. Cette vérité historique sur le Mandé semble être détenue par les *Jeli* (griots). La position des griots dans la hiérarchie de la société manding d'antan révèle leur appartenance à la catégorie des « *niamakalaw* », caste de position inférieure. Ils s'occupent, selon les termes de Sory Camara et même selon Jan Jansen, « *des tâches impures* », ce qui les place dans une situation d'infériorité par rapport aux nobles (« *horon* »).

Le griot, par sa position de détenteur de la parole, jouit d'un statut particulier au sein de la classe de « *ñàmàkálá* » et au-delà même de celle-ci. Selon cette logique, Jansen pense que les griots de Kéla sont dénués de honte quand ils racontent la généalogie d'une personne, évitant ainsi le risque de doutes quant à leurs propos. Le secret révélé en public l'est avec la « *manière* » chez les griots Diabaté de Kéla, avec toute la vitalité du discours sur l'épopée de Soundjata, même si certains pensent que ce sont des menteurs⁴². Jansen reste dubitatif par rapport à de tels propos. Pour lui, ceux qui s'obstinent à dire que les griots sont des menteurs n'ont pas saisi la réalité historique dans laquelle s'inscrivent les paroles des « *jéli* ». En effet, comme il le mentionne, la structure du passé va de pair avec celle de la vie sociale. Un griot qui s'aventure à se prononcer par rapport à une situation donnée s'appuie sur le passé.

42 Jan Jansen, 2001, *op. cit.*, p. 166.

Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw, citant Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, mentionnent que le passé n'est sollicité qu'en faveur d'un présent dont l'arrangement réclame quelques couleurs à l'histoire. De ce fait, ceux qui ont un passé « *honteux* » se sentent mal dans leur intimité et traitent les griots de « *menteurs* ». Or, tout d'abord, souligne Jan Jansen, chaque *jàmuy* fait directement référence à un ancêtre légendaire bien connu, qui représente une activité précise : « *Ce qui en terme bambara signifierait « Bara bè jàmuy kono »*⁴³ traduit en français par « *Il y a un acte héroïque dans chaque jàmuy.* ». L'importance c'est l'activité réalisée par les ancêtres, aux côtés de Soundjata : les Kanté sont honorés par les Keita, du simple fait que Soumahoro Kanté, dernier roi des Sosso, s'était battu contre Soundjata qui l'avait vaincu.

Par conséquent, les griots Diabaté de Kéla détiennent la vérité sur le passé des gens à travers les récits épiques de Soundjata, dont ils sont les seuls détenteurs. D'où la conclusion du griot « *sac à paroles* » qui n'est pas une bibliothèque qui brûle, à chaque fois qu'un griot meurt, car les Diabaté ont leur propre système de sauvegarde de l'épopée de Soundjata, source de leur prestige. C'est donc là que réside l'importance de ce travail dans le cadre de notre étude. Loin de consacrer ses écrits uniquement aux griots dont il est question dans cet article, J ; Jansen, en parlant de parole secrète, de tradition orale, d'histoire, touche par là la mémoire collective de la société manding. C'est ce sens qu'il devient intéressant de retenir de ce travail les points sur ces aspects.

L'étude de ces deux articles montre la place de l'oralité dans les démarches empruntées. À retenir également que ces articles nous aident à comprendre le peuplement de l'espace sénégalais dont la Casamance fait partie. Ce qui nous conduit à nous intéresser au contenu que Julia Ogier-Guindo livre de l'analyse d'un chant *Jula* recueilli en 2009 au Burkina Faso. Dès le début de « *Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula* »⁴⁴, article consacré à cet effet, elle mentionne que la tradition orale est encore vivace chez les Manding d'Afrique de l'Ouest. Dans la partie intitulée « *Langue et société mandingue* », elle revient sur la répartition géographique des Manding dans la sous-région ouest-africaine et les composantes de la hiérarchie sociale qui caractérisent cette société. Elle

43 *Ibid.*, p. 109.

44 Julia Ogier-Guindo, 2010, « *Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula. Signes, Discours et Sociétés* », *Discours et institutions*, consulté le 26 Janvier 2014 sur <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2074>. ISSN 1308-8378. Erghigdgh.

renseigne au passage que les Manding sont majoritairement convertis à l'islam depuis le XIXe siècle, mais conservent des cultes animistes dans un syncrétisme complexe.

Elle rappelle aussi l'existence de « *castes* » composées de trois grands groupes endogames : hommes libres de naissance (« *horon* »), griots et artisans (« *nyakamala* »), captifs de tradition (« *woloso* »). Dans des situations institutionnelles (au sens où le griot agit lors d'un événement), le griot est, par sa position et le rôle social qu'il incarne, l'acteur prépondérant dans la construction des représentations sociales. En prêtant attention à l'« *Oralité* », Julia Ogier-Guindo rappelle la force de la parole qui ne peut être comprise que dans les circonstances de sa production. Ces paroles créent des rapports sociaux devenant de fait des éléments socialisateurs. Pour mieux le comprendre, elle cherche à étudier le lien étroit entre la forme des textes oraux et les valeurs de la société engagées dans l'acte de la parole. Elle mentionne que l'étude de cette problématique peut alors être formulée ainsi : « quelles sont les formes littéraires du discours du griot en situation institutionnelle, et quel est leur rôle dans la recherche d'un consensus social ? ». Ce qui la conduit à traiter explicitement les « Fonctions sociales du griot ».

En effet, continue-t-elle, dans la société manding, il existe des types de discours comme les louanges et les chants qui ne sont récités qu'à l'occasion d'événements. Ceux qui les mettent en scène sont appelés « *Jeli* » (griots en français). Ils deviennent ainsi les gardiens héréditaires de la tradition orale. Par ce rôle social, ils maîtrisent le passé des gens à travers l'histoire contenue dans les généalogies patronymiques, ce qui, selon elle, fait dire à Jan Jansen⁴⁵ que le griot artisan de la parole, accomplit sa tâche en transformant le matériau humain brut en personne socialisée. D'une certaine manière, le statut du griot qui est de détenir la parole dans la société à travers les cérémonies, les généalogies et les chants, fait de lui un personnage craint. Le griot donne sens aux événements et aux relations. Il peut jouer un rôle important dans la recherche du consensus, souvent il peut transformer les moments de paix en situations de conflits. Faisant référence à Sory Camara dans *Gens de la parole*⁴⁶, Julia Ogier-Guindo rappelle que l'appartenance du griot à la « *caste nyamakala* » fait de lui un personnage puissant. Il joue un rôle essentiel dans la société comme intermédiaire, représentant les personnalités et parlant pour elles. Le statut du griot n'est pas sans

45 Jan Jansen, *The Griot's Craft: an Essay on Oral Tradition and Diplomacy*, Münster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2000.

46 Sory Camara, 1992, *op. cit.*

conséquence néfaste, contesté souvent et aliéné, dans la mesure où il dépend des *nobles horon*, sa survie repose essentiellement sur les cadeaux offerts.

Aujourd'hui, son image fait référence, dans de nombreux cas, à des flatteurs qui ne cherchent qu'à extorquer de l'argent aux gens dans la mesure où beaucoup de personnes accordent peu de crédit à l'histoire qu'il raconte. L'auteur continue en rappelant que la présence impérative des griots aux cérémonies telles les mariages occasionne d'importantes dépenses empêchant parfois les jeunes gens de se marier,⁴⁷ car il faut impérativement donner aux griots qui, sans être invités, prendront part à la fête. Au terme de son analyse, Julia Ogier-Guindo fait remarquer que malgré la position contestée du griot, la parole est un puissant moyen de construction de relation sociale, surtout quand elle est prononcée dans des circonstances institutionnelles, à plus forte raison par un spécialiste qui la maîtrise. Elle rappelle les sens de la chanson d'Alassane Guindo⁴⁸, objet d'analyse dans cet article.

L'originalité de cet article, dans le cadre de notre travail, réside essentiellement dans la place que son auteur accorde à la tradition orale dont le griot est garant. C'est ce qui rapproche davantage Julia de Jan Jansen pour qui le griot, en récitant la généalogie des gens les y intègre, construisant ainsi socialement les relations. Même si nous ne suivons cet auteur dans sa posture de faire du griot un acteur de la construction sociale, ce qui est vrai, c'est que les griots ont joué un rôle prépondérant dans la transmission de la tradition orale en chantant.

1.1.2- Les travaux portant sur l'ethnie de façon générale

Les sources ci-dessus présentées, nombreuses soient-elles nous conduisent à nous interroger sur la société manding, sa structure, son fonctionnement et la composition des différentes couches sociales. Or le constat révèle que la colonisation a créé autant de groupes sociaux sous la bannière ethnique. Ce qui fait qu'il est, pour nous, une obligation de porter l'interrogation sur ce que sont les Manding dans cet étiquetage. Pour ce faire, il nous faut réunir les travaux qui ont tenté de saisir les questions ethniques. Dans ce sens, Élikia M'Bokolo et Jean-Loup Amselle, dans leur ouvrage collectif intitulé *Au cœur de l'ethnie*⁴⁹,

47 Elle prend exemple du Mali.

48 Alassane Guindo est le griot dont les chants ont fait l'objet d'analyse dans cet article.

49 Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, « Ethnies, tribalisme et État en Afrique », in *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 238.

traitent des confusions qu'engendre l'usage de ce mot ethnie pour désigner les groupes à partir d'un ensemble de caractéristiques. Ils mentionnent qu'ils ne s'efforcent pas de démontrer qu'il n'y a pas d'ethnie en Afrique, mais que le caractère constructiviste et de généralité que l'on prête à l'ethnonyme en Afrique pose problème.

C'est justement là tout le fil conducteur de cet ouvrage. Les auteurs ne se sont pas fait attendre moins là-dessus lorsqu'ils écrivent :

« [...] pour nous, il ne s'agissait pas de montrer qu'il n'existait pas d'ethnie en Afrique [...], mais que les ethnies actuelles, les catégories dans lesquelles se pensent les acteurs sociaux étaient des catégories historiques. »⁵⁰

L'ethnie telle qu'actuellement entendue est un construit issu de la mémoire coloniale de l'Afrique. Reprenant les propos de Conrad et Frank, ils mentionnent dans ce sens que

« Les acteurs sociaux africains ne sont pas figés dans leurs statuts et, de la même façon qu'on a pu mettre en évidence que la tripartition hommes libres/esclaves/gens de castes était une construction coloniale »⁵¹.

La critique, sinon la relecture que Jean-Loup Amselle fait de l'ethnie et de l'ethnicité devant ainsi entraîner à la déconstruction de l'ethnie, s'inscrit dans le cadre de la redéfinition des sociétés africaines « ethnicisées ». Dans cette entreprise, Jean-Loup Amselle soutient qu'il est décevant de remarquer dans les ouvrages d'anthropologie traitant des questions ethniques que très peu s'occupent de la clarification du terme ethnie. Ce terme, en effet, saute aux yeux de ces derniers pour un « truisme ». En réalité, soutient Amselle, la définition de l'ethnie étudiée doit relever d'une véritable interrogation épistémologique, au lieu de passer à la hâte aux thématiques comme « ceux de la parenté, de l'économie, du symbolisme, par exemple »⁵². En effet, pour Jean-Loup Amselle, cette négligence est elle-même liée à l'histoire de l'anthropologie. Cette discipline, soutient-il, s'est constituée en occultant l'histoire de son champ disciplinaire et depuis, ce rejet s'est maintenu⁵³. Ce qui justifie, en

50 Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, Préface à la deuxième édition, Paris, La Découverte, p. II, 1999.

51 *Ibid.*, p. VIII.

52 *Ibid.*, p.11.

53 *Ibid.*

effet, l'écart constaté sur le rapport des différents courants anthropologiques dans l'histoire : l'évolutionnisme, le fonctionnalisme, le structuralisme, le culturalisme.

Amselle, cherchant à comprendre ce rejet de l'histoire, reprend B. Malinowski, fondateur de l'école fonctionnaliste, pour qui ce courant s'écarte de l'histoire parce que les milieux ruraux sont d'un degré zéro de changement et donc l'étude du « contact culturel »⁵⁴ est envisagée à partir de l'état originaire des sociétés paysannes africaines. Pour ce qui est du courant marxiste, Amselle soutient que celui-là s'est détourné de l'histoire pour la simple raison qu'il assimile parfois l'histoire à la seule évolution des forces productives alors que les marxistes eux se disent préoccupés du repérage d'un ou de plusieurs modes de production qui se trouvent à l'intérieur d'une formation sociale. Amselle soutient :

*« À cet égard, il faut noter l'existence d'un fossé considérable entre l'absence d'une réflexion marxiste d'ordre général sur l'ethnie et la qualité de l'interrogation sur les groupes ethniques telle qu'elle apparaît dans les monographies de ces auteurs »*⁵⁵.

De ce constat naît le courant dynamique qui fait de l'histoire le moteur du changement des sociétés africaines. Tentant de revenir sur les multiples définitions faites de l'ethnie, Amselle soutient que les anthropologues, faute de mieux discerner les réalités des sociétés qu'ils ont étudiées, se sont laissés prendre au piège par des catégories à l'intérieur desquelles ils s'inscrivent pour étudier les sociétés africaines. C'est dans ce sens qu'il revient largement sur les différents sens, connotation et entendement faits de l'ethnie et de la tribu de la part de ceux qui les ont étudiés et de l'histoire de ces mots pendant que ces mêmes sociétés ont, selon Amselle, été figées par la colonisation, entraînant ainsi « *la distribution arbitraire des ethnonymes à des populations dont on ne sait presque rien* ». C'est, souligne-t-il, partant de ce qui précède que

*« Le courant dynamique [...] a entamé un processus de déconstruction de l'objet ethnique qui doit maintenant être mené à son terme [...] [non pas] dans le but exclusivement critique, mais [...] [pour] contribuer à dévoiler les caractéristiques spécifiques des réalités ethnologiques [...] ce que ni les concepts marxistes, ni ceux classiques de l'anthropologie n'ont réussi à faire »*⁵⁶.

Et, pour lui, cette interrogation doit concerner la discipline anthropologique tout entière. Si donc bien avant la colonisation il existait déjà en Afrique des références

54 *Ibid.*, p.12.

55 *Ibid.*, p.13.

56 *Ibid.*, p.20.

catégorielles localement situées et fixées dans les terminologies locales, comme c'est le cas de « shiya »⁵⁷, celles-ci ne sont pas figées et les désignations dont elles font référence changent selon le temps et l'espace. Ce qui, justement, fausse à première vue toute tentative de les ethniciser sur la base d'un simple constat en les figeant. Chez les Manding de Casamance, ce mot « shiya » peut renvoyer à celui de « sii » qui peut à peu près renvoyer à « façon » et qui dans d'autres sens peut renvoyer à « ethnie », dans le but de s'identifier de l'autre avec qui on n'est pas de même groupe. Mais, on ne saurait comprendre les Manding de Casamance en partant des « groupes ethniques » forgé et constitué. Si l'on fait le rapprochement Cette tâche

Pour Amselle,

*« Dans l'avenir, une des tâches de l'anthropologie secondées par la linguistique et l'histoire pourrait être précisément de cerner l'univers sémantique des catégories recueillies sur le terrain en fonction de l'époque, du lieu et la situation sociale retenue. »*⁵⁸

Cette proposition nous réconforte d'autant plus que, pour ce qui est de la question ethnique et des données recueillies dans ce travail sur cette question, nous sommes parti de l'histoire appuyée par les données linguistique le tout fondé sur la démarche anthropologique, pour cerner et comprendre l'ethnie manding en Casamance. Dans ce même ouvrage collectif, Jean-Pierre Dozon, dans « Les Bété : une création coloniale »⁵⁹, fait une analyse qui débouche sur l'appréhension faite par Jean-Loup Amselle du fait ethnique actuel comme un construit colonial. Si les Bété ne se sont pas identifiés comme un groupe ethnique bien avant la colonisation, c'est à la suite de plusieurs séries de transformation d'ordre socio-économique, sociopolitique, issues des différents contextes, renforcés par les rapports à l'État moderne hérité de la colonisation, que l'ethnie bété a fini par se concevoir.

Cette identité ethnique comme référent aboutit à des revendications opposant les autochtones et les allochtones et qui a pris un caractère violent, avec, comme idéologie, la création d'un État, celui de la « République d'Eburnie », qui s'est soldé par la répression des « rebelles » par l'appareil d'État ivoirien. Il soutient ainsi que l'ethnie bété est un construit colonial approprié par les concernés eux-mêmes qui en ont fait une revendication identitaire

57 *Ibid.*, p.35.

58 Jean-Loup Amselle, « Ethnies et Espaces : pour une anthropologie topologique », in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo, 1999, *op.cit.*, p. 11-48.

59 Jean-Pierre Dozon, « Les Bété : une création coloniale », in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo, 1999, *op.cit.*, p. 49-85.

au sein de la Côte d'Ivoire indépendante ; la réalité ethnique en Côte d'Ivoire est constamment citée dans cette affaire⁶⁰. S'il est vrai que pour les Bété, leurs histoires sont différentes de celles des Manding de Casamance, force est de constater que cet article nous a permis de faire le lien en cherchant à comprendre comment le groupe social manding de Casamance est « ethnicisé ». Les Manding, comme nous l'avons souligné, viennent du Mali. Ainsi, dans leur terminologie, « mandí n ko » renvoie à celui qui vient du Mandé, donc au provenant du Mandé. C'est avec le temps que cette appellation a fini par renvoyer à un groupe « ethnique ».

Jean Bazin, pour sa part, dans ce même ouvrage collectif, revient sur la confusion qu'entraîne la revendication à l'appartenance bambara issue des découpages coloniaux conférant arbitrairement des identités culturelles. Dans « À chacun son Bambara »⁶¹, il part de plusieurs faits pour montrer qu'en effet, ce Bambara tant revendiqué comme identité avait plusieurs histoires et que toutes ne renvoient pas à la même chose. La proposition que l'auteur voulait faire ici est de revenir sur un ensemble de faits qui concourent à expliquer les choses comme cela se doit et à les comprendre afin de mieux les interpréter. Partant de ce qui précède, la question que l'on se pose est de savoir si l'ethnie manding est elle aussi un construit colonial ou un produit de l'histoire de la période post-coloniale issu du rapport entre les États pré-coloniaux. Jean Bazin fait un inventaire, notamment de ce qui a été écrit au cours de l'histoire sur les Bambaras. La question que se pose l'auteur est de savoir pourquoi faudrait-il que les Bambaras soient quelque chose ? Pourquoi, selon lui, catégoriser les bambara? Pourquoi les définir en fonction de propriétés ? La réponse à ses questions passe par le contournement du concept de l'ethnie tel qu'il est pratiqué dans l'ethnologie. On peut donc lire dans ses écrits que l'ethnie peut être pertinente que quand une population se saisit du nom bambara pour se nommer elle-même et impose le terme aux autres usagers pour qu'on les reconnaisse sous le nom de Bambara. C'est seulement dans ce cas-là qu'on peut parler d'ethnie. Pour Jean Bazin, l'ethnie est héritée de l'histoire coloniale. Il soutient en ce sens que si on peut considérer un nom comme susceptible de renvoyer à un groupe définit, c'est parce que ce groupe s'est défini comme tel et l'a imposé à ce qu'il soit appelé comme tel, mais on ne peut pas parler d'ethnie lorsque le groupe en question est défini comme tel de l'extérieur. L'ethnologue doit, dans ses recherches, faire le lien entre le nom et le groupe désigné par le

60 *Ibid.*, p. 81.

61 Jan Bazin, « A chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo, 1999, *op.cit.*, pp. 87 à 127.

nom. Autrement dit, si les Bambara sont désignés comme étant une ethnie aujourd'hui, il n'en a pas toujours été ainsi dans le passé. Dans le passé, les Manding, dans leur ensemble, se définissaient à partir de la structure globale de la société. La stratification sociale mettait en rapport les guerriers et les esclaves.

D'ailleurs, Éric Pollet et Grace Winter le démontrent dans l'ouvrage *La société Soninké (Dyahunu, Mali)*⁶², lorsqu'ils mentionnent que la connaissance des ethnies de langue mandé est relativement réduite. Pour eux, les chercheurs ont le plus souvent limité leurs investigations à des sujets particuliers : histoire, religion, technique. On possède cependant sur l'organisation sociale, quelques descriptions d'ensemble, succinctes. Cet ouvrage évoque entre autres, l'« *Organisation sociale* » et l'« *Organisation politique* », et, à ce sujet, les auteurs mentionnent que la société soninké, comme les autres « ethnies » mandé (ou manding), se compose d'un ensemble de clans (« *dyamu* »). L'institution « *dyamu* » une fois vidée de sa substance, il n'en reste plus guère actuellement que l'usage de ce patronyme pour donner aux membres du clan le sentiment de leur appartenance commune. Le vocable « *dyamu* » n'est en fait plus employé qu'à ce « *second sens* ».

Ces auteurs mentionnent que c'est dans les clans qu'interviennent, d'une part, les différents types d'alliances, d'autre part, certaines relations d'évitement. Ce qui, par la suite, aboutit à la hiérarchisation de la société, fondant l'inégalité sur la naissance en dominant le système soninké. À ce sujet, Sory Camara, dans *Gens de la parole*, dit que les individus s'identifient à partir de leur clan. Et c'est à partir d'un ancêtre commun, supposé ou mythique, que les noms patronymiques sont attribués. Dans ce sens, écrit-t-il, tout individu malinké appartient nécessairement à un clan déterminé, qu'il soit noble, captif ou « *ñàmàkálá* ». Cette appartenance, selon lui, est déterminée d'abord par le nom qu'il porte : *jàmy*, qui est aussi le nom de son clan. Ainsi, tous les individus portant le même « *jàmy* » sont considérés comme membres d'un groupe clanique parental.

Le « *jàmy* » renvoie justement à cette communauté de souche⁶³. Or cette même structure définit les rôles devenus héréditaires et, par conséquent, détermine la conduite des uns à l'égard des autres. Et Éric Polet et Grace Winter abondent dans le même sens que l'ensemble des relations sociales est organisé en termes de pouvoir et de prééminence. Une

62 Éric Pollet et Grace Winter, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Éditions de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1971.

63 Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 29.

première division, mentionnent-ils, fait état entre la condition des hommes libres et celle des esclaves. La classe libre est divisée en deux castes, la noblesse et les « *nyakamala* » ou hommes de métier. Cet ouvrage sur la société soninké nous aide à comprendre comment les classes sociales ont pris naissance dans cette société.

Pour répondre à leurs propres besoins, les hommes se sont divisés en classes sociales aboutissant à des castes, les unes supposées supérieures aux autres. La nature de cette subdivision réside aussi bien dans l'ordre des tâches quotidiennes exécutées que dans la psychologie de chaque membre, ce qui est le contraire chez les Wolof du Sénégal. En effet, Abdoulaye Bara Diop, dans son ouvrage *La famille wolof*⁶⁴, souligne la différence entre les Wolof et autres sociétés. Il écrit à ce sujet que les Wolofs ont traditionnellement accordé une grande importance aux liens du sang, plus que ne le font les groupes segmentaires. Ceux-ci déterminent leur sang et leur fonction dans la société globale et dans l'organisation politique, comme c'est le cas chez les Manding, tandis que chez les Wolof, ce sont deux faits qui déterminent l'appartenance lignagère, déterminant ainsi le fondement de la société wolof. Il s'agit du lignage utérin et du lignage agnatique.

Le premier désigne la parenté à partir d'un ancêtre femme, d'une part, et, d'autre part, il fait référence au lait maternel qui remonte sur trois générations (celle d'égo, de ses parents et de ses grands-parents) désignées dans les termes « *xeet* » et « *meen* ». Le second fait état de la parenté agnatique. Il englobe les formes de parenté désignées sous l'appellation d'« *askan* » et « *geño* », qui correspondent respectivement à « *xeet* » et « *meen* » du lignage utérin. On comprend donc que chez les Manding, c'est l'appartenance clanique qui confère aux individus des identités familiales et patronymiques ; ce qui n'est pas le cas chez les Wolof. Pour A. Bara Diop, il est fréquent aujourd'hui de constater les confusions sur la signification des termes désignant les lignages ou leurs segments.

Il écrit à ce sujet qu'« *askan* » est souvent pris pour *cosan*, c'est-à-dire origine familiale, lignée, sans distinction de branche paternelle ou maternelle. Le sens « *xeet* » s'est relativement mieux conservé, mais il est utilisé pour celui d'ethnie. Les mots « *geño* » et « *meen* » servent moins à désigner les segments de lignage que les lignages eux-mêmes, à la place d'« *askan* » et de « *xeet* ». Abdoulaye Bara Diop, en revenant sur l'héritage biologique, montre que les traits et caractères physiques sont le produit d'une transmission biologique, relevant de la lignée utérine et agnatique, avec le côté utérin qui domine. Il précise que

64 Abdoulaye Bara Diop, *La famille wolof*, Paris, Karthala, 2012.

l'enfant est donc, biologiquement, un produit des deux lignages. Physiquement, il dépend de sa mère et de son père, mais si, quantitativement, les rapports des deux côtés peuvent s'équilibrer (d'une part, le sang et la chair, d'autre part, les os et les nerfs), la branche maternelle l'emporte qualitativement.

La parenté, dit-il, se transmet essentiellement par le sang ; « *bokk derat* »⁶⁵. Le côté maternel transmet le sang (« *derat* »), la chair (« *soox* »), le caractère (« *jiko* ») et l'intelligence (« *xeel* »). C'est pourquoi, chez les Wolof, le sort de l'enfant est lié à sa mère avec cette conception de « *ndey-ju liggéy* » : « *mère qui a bien travaillé* »⁶⁶. Malgré la primauté biologique reconnue partout au lignage utérin, c'est au lignage agnatique qu'appartient l'enfant, alors que chez les Manding, c'est au lignage utérin qu'appartient l'enfant. Ainsi, Éric Polet et Grace Winter ont le mérite d'être cités parmi les auteurs ayant décrit les rapports sociaux afférents à la condition sociale de chaque catégorie, car ayant accentué l'analyse sur les fonctions sociales de chaque catégorie sociale. Cette étude nous sera d'un apport certain, non pas dans l'éclaircissement des différentes formes de valeurs, mais dans la structuration de la société selon les différentes classes qui la composent.

Cet ouvrage ne nous renseigne pas sur les Manding, encore moins sur les valeurs et les chants. En revanche, il nous permet de comprendre que la société wolof est très structurée et c'est sur cette structuration que se trouve fondée l'organisation sociale. Tout comme chez les Wolof, l'organisation sociale chez les Manding était fondée sur la hiérarchie sociale, même s'il faut relever des disparités sur l'appartenance lignagère ou clanique. On comprend cela lorsque Bara Diop dit que malgré la primauté biologique reconnue partout au lignage utérin chez les Wolof, c'est au lignage agnatique qu'appartient l'enfant, alors que chez les Manding, c'est au lignage utérin qu'appartient l'enfant.

1.1.3- Les travaux portant sur les Manding et leur culture

Sory Camara s'est, en effet, attelé à étudier l'une de ces classes : les griots. Dans *Gens de la parole Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*⁶⁷, Camara livre une analyse systématique sur la condition sociale et le rôle des griots, détenteurs de la

65 Expression qui traduit la parenté, signifiant « *avoir le même sang* ».

66 Abdoulaye Bara Diop, *op.cit.*, p. 23.

67 Sory Camara, 1992, *op.cit.*

tradition orale. Le plan de l'ouvrage se résume en trois grandes questions. La première partie cherche à répondre à cette question-ci: «*Quelles sont les conditions sociologiques et culturelles qui rendent possibles les comportements et les activités du griot ?*». La deuxième partie cherche à répondre à la question «*À quel besoin psychologique et à quelles exigences de physiologie sociale peuvent-ils répondre ?* ». La troisième partie répond à la question «*Y a-t-il d'autres structures répondant à ces mêmes problèmes et à quel niveau ?* »⁶⁸.

Ces questions découlent de la position fonctionnaliste qu'il a adoptée et qu'il considère comme cheminement dialectique permanent entre l'institution qu'il étudie (griottisme) et la société dans son ensemble. Pour lui, cette attitude ne traduit pas du tout un fonctionnalisme dogmatique, comme on peut le voir. Les griots, selon lui, n'ont pas été inventés par quelques intentions ou quelques volontés pour remplir telle ou telle fonction, ce qui n'exclut nullement qu'ils en remplissent une. Ils existent, et c'est là une donnée première pour l'observation n'impliquant pas nécessairement une fonction. Mais, selon lui, pour qu'ils puissent continuer d'exister contre vents et marées dans la société de plusieurs siècles d'histoire, il faut bien que leur existence réponde à des exigences plus profondes et plus positives que la simple force d'inertie de la survivance.

En reprenant le fonctionnalisme à son propre compte, l'auteur part de la société malinké comme point d'ancrage et ressort les principes fondamentaux incontournables au maintien de toute société. Il nous montre ainsi que les griots appartiennent à la catégorie des «*ñàmàkálá* » qui ont un statut intermédiaire entre les «*horo* » (nobles) et les «*jôη* » (esclaves). Chaque classe sociale a ses fonctions, chaque fonction exercée détermine le devenir de ceux qui s'y livrent. Cette subdivision de la société lui confère l'appellation de «*société clanique* »⁶⁹. C'est à partir des légendes mythiques que naissent les plaisanteries entre les clans. Mais, la société malinké n'est pas que clanique. C'est une société dont les groupes sont subordonnés les uns aux autres, donc hiérarchique : hiérarchie des sexes, hiérarchie des castes. Vis-à-vis du premier, mentionne-t-il, la position des griots révèle une ambiguïté.

Dans la seconde partie, les personnages en question occupent une position intermédiaire entre les nobles et les esclaves, participant à la fois des deux états. Aussi, à d'autres niveaux de la société, «*les gens de la parole* » interviennent-ils comme des médiateurs sociaux, c'est aussi leur rôle. Dans quelle mesure cette situation est-elle possible ?

68 *Ibid.*, p. 10.

69 *Ibid.* p. 29.

Comment un groupe d'individus de classe sociale inférieure, de conditions sociales remises en question peut-il entreprendre une telle démarche ? À cet effet, ne peut-on pas considérer les griots aptes à construire des relations sociales ? En intitulant la troisième partie « *Le rôle du griot* », Sory Camara décide avant tout de s'intéresser à la question de l'intégration du griot dans la société malinké. C'est ainsi qu'il recense trois éléments pour canaliser la signification du personnage du griot. Il s'agit essentiellement de la position d'aliénation morale, assignée par le don, car « *Le griot ne fait que recevoir sans jamais donner* ». Ses conduites déviantes et ses comportements à l'égard de certaines valeurs sociales comme la religion sont le reflet de cet état de fait.

Il semble qu'un élément important ressort de cette analyse et rend possibles les situations décrites. Il s'agit de la parole. En reprenant la configuration sociale de la division des tâches, on peut aisément comprendre en quoi les « *ñàmàkálá* » sont inférieurs aux « *horo* ». En effet, dans la société manding, la caste des griots est censée animer les cérémonies. De ce fait, ils deviennent les maîtres des cérémonies et peuvent exiger des droits. Les *horo* sont contraints de donner aux griots, même s'ils ne le souhaitent pas. Selon Sory Camara, il convient de chercher dans sa vie propre et ses comportements l'explication dernière de la situation particulière qui lui est échue. C'est donc sa situation de gens de la parole, l'inviolabilité ou l'immunité dont il bénéficie, la liberté d'expression dont il jouit qui le placent dans des conditions génératrices de déviances. Or, en reconsidérant les griots comme maîtres de la parole, il semble que Sory Camara essaie de déterminer en quoi le statut du griot est socialement légitimé : c'est parce que le griot détient la parole qu'il a fini par détenir l'ensemble de ses statuts.

Cette analyse systématique du rôle et de la condition sociale des griots dans la société malinké se focalise, comme on peut le constater, sur les fonctions sociales des griots. En exposant plus largement sur cette condition sociale, l'auteur recense un certain nombre d'éléments qui déterminent le griot dans la société malinké. On se rend compte que tout le contenu de son ouvrage est réservé au griot de l'ancien empire du Mali, alors que les fonctions tant dévolues aux griots dans le passé ne sont pas ou presque plus connues de la majorité des griots actuels. C'est dire que Camara a omis de montrer que le griot d'autrefois n'est plus celui d'aujourd'hui. Ce qui peut d'ailleurs susciter moult réflexions quant à une telle possibilité. En revanche, il a souligné, à tort, car sans y accorder plus d'importance, que dans la période couronnant les indépendances, les griots qui chantaient l'exploit des héros d'autrefois se consacrent à la récitation des généalogies des gouvernants du moment. Il

mentionne que les sujets de leurs chansons se sont enrichis de thèmes nouveaux : l'indépendance, l'unité africaine, le désarmement, etc.⁷⁰

Cet ouvrage revêt un intérêt particulier pour nous dans la mesure où il porte sur une corporation de la société manding, les griots. Or ces derniers occupaient une place importante dans la société manding d'antan, mais, avec le changement intervenu, ils ont dû, pour certains d'entre eux, se convertir dans d'autres corps de métier. Bien que Camara n'insiste pas sur les changements sociaux ayant conduit à l'effritement de la fonction et du rôle social du jali, il faut, cependant retenir qu'aujourd'hui, les griots ne sont plus ce qu'ils étaient dans le passé. En effet, d'une part, le griot jouait un rôle prépondérant dans les rapports sociaux, il tissait des liens entre les membres de la société. Le griot sert, par son comportement, de mise en garde aux membres de la société d'autant plus qu'à un moment donné, le griot incarne un référent négatif. D'ailleurs, toutes ces réalités dans lesquelles il baigne renforcent, jusqu'à nos jours, les interdits sur le plan marital entre griot et non griot. C'est dans ce sens que le jali est porteur de valeur, mais aussi de contre-valeur.

En plus de cela, qui dit chant fait aussi référence aux griots qui sont les maîtres dans ce domaine. Tous ces aspects font que ce travail sur les griots malinké porte un intérêt dans le cadre de cette thèse, bien qu'étant loin d'appréhender les valeurs à travers les chants, ce qui, à d'autres niveaux, constitue une limite par rapport à notre raisonnement. Mais toujours est-il que l'étude des griots laisse voir qu'ils sont une riche ressource quant à l'étude de la tradition orale. Dans la continuité des études sur les Manding de Casamance, Djibril Tamsir Niane part du constat que leur histoire est mal connue. Son ouvrage *Histoire des Mandingues de l'Ouest. Le royaume du Gabou*⁷¹ se comprend dans cet effort qui consiste à la reconstruire, plus précisément celle de l'ancien empire du Gabou.

Ainsi, au tout début de cet ouvrage, Niane reprend les propos de Madina Ly-Tall⁷² pour qui au XIIIe siècle l'expédition victorieuse de Tiramaghan Traoré contre le Djolof aboutit pratiquement à la colonisation de la Sénégambie méridionale où le trop-plein de la population du Manding se déversa. Aux XVe et XVIe siècles, le Mali, ayant perdu Djenne et

70 *Ibid.*, p. 8.

71 Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Mandingues de l'Ouest. Le royaume du Gabou*, Paris, Karthala, 1989.

72 Madina Ly Tall, « Quelques précisions sur les relations entre l'Empire du Mali et le royaume du Gabou », *Ethiopiennes* numéros, 1981, 28, *revue socialiste de culture négro-africaine*.

Tombouctou, donc coupé de l'Orient, trouva un second souffle grâce à l'arrivée des Européens par l'ouest : l'embouchure de la Gambie et les Rios permirent au vieil empire de nouer de solides relations commerciales avec l'Europe. En effet, la méconnaissance de cette histoire, selon Niane, est due au fait que l'histoire des Mansas du Mali, connue grâce aux écrits des voyageurs et géographes arabes, a longtemps occulté l'étude des provinces et que les sources portugaises si riches ont été connues tardivement ; leur publication continue, et elle est loin d'être terminée. C'est pourquoi il ne cesse de rappeler que les seules sources disponibles sont les récits sur l'empire du Mali.

En 2005, un chercheur guinéen, Alassane Chérif, s'est penché sur les Manding de Guinée. Dans son ouvrage intitulé *L'importance de la parole chez les Manding de Guinée. Paroles de vie, paroles de mort et rituels funéraires*⁷³, l'auteur a été inspiré par la communauté de ce groupe ethnique, en situation migratoire en France. Il parle de l'espace mandingue, des structures sociales, des paroles, des griots, etc. En parcourant cet ouvrage, on ne peut s'empêcher de remarquer les similitudes entre les Manding de Guinée et ceux du Sénégal. Auparavant en 1988, Kamissoko écrit un ouvrage célèbre *La Grande Geste du Mali : Des origines à la fondation de l'empire* chez la maison d'édition Karthala. Ce livre se compose de deux volumes. Le premier apporte de précieuses informations sur les fondements et les structures administratives de l'esclavage en Afrique de l'Ouest au XIIe siècle, ainsi que sur les enquêtes de Soundjata et l'abolition par ce dernier de l'esclavage et de la traite. Le second traite des 45 ans de règne de Soundjata, fondateur au XIIIe siècle de l'empire du Mali.

Dans l'Avant-propos de son ouvrage intitulé *1300 prénoms et surnoms traditionnels des Manding de Casamance : cas de la région de Sédhiou*⁷⁴, Moustapha Tamba passe en revue les grands événements qui ont marqué la région de Sédhiou, allant de son histoire coloniale aux différentes manifestations culturelles, notamment celles se rapportant aux différentes éditions du grand festival sur la culture manding, d'une grande dimension scientifique, initiée par le professeur et maire de Sédhiou de l'époque, Balla Moussa Dafé. Par la même occasion, l'auteur nous parle de l'UCAZ JAZZ Band de Sédhiou qui, à travers ses marques dans le monde de la culture, a porté à un au haut niveau la culture manding, plus

⁷³ Alassane Chérif, *L'importance de la parole chez les Manding de Guinée. Paroles de vie, paroles de mort et rituels funéraires*, Paris, L'Harmattan, 2006.

⁷⁴ Moustapha Tamba, *1300 prénoms et surnoms traditionnels des Manding de Casamance : cas de la région de Sédhiou*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2020.

particulièrement celle de la région de Sédhiou. Sans oublier l'apport de Lalo Kéba Dramé, l'auteur nous fait rappeler les exploits de ce dernier dans le monde de la musique manding, notamment avec sa particularité de manier la kora. Conscient des limites de cette recherche, car une première dans ce domaine avec peu de sources disponibles sur la question, l'auteur reste ouvert à toute suggestion possible dans le but de réajuster le contenu, si nécessaire.

Le premier chapitre revient largement sur la venue des Manding de l'est vers l'ouest, marquée principalement par les conquêtes de terres entreprises par Tiramaghan Traoré, général de Soundjata Keita, roi du Mali. Dans ce chapitre, l'auteur cite les grands travaux consacrés aux Manding avec, notamment, les travaux de Djibril Tamsir Niane, de Lilyan Kesteloot, de Maurice Delafosse, entre autres, mettant ainsi l'accent sur les travaux des deux premiers auteurs précités, car leurs recherches ont fortement contribué à l'appréhension des Manding. Le mérite de ces auteurs se reconnaît aux recherches qu'ils ont consacrées sur l'empire du Mali du XIIIe au XVIe siècle. En parallèle, les travaux d'ethnologues et d'anthropologues comme Sory Camara⁷⁵, Wa Kamissoko, mais aussi d'anciens administrateurs coloniaux comme Maurice Delafosse, ont aussi le mérite d'être reconnus comme ayant permis le rayonnement des recherches sur les Manding. Revenant sur les travaux de Maurice Delafosse, l'auteur mentionne qu'avec ce dernier, on assiste à la distinction de trois aires culturelles mandingues composées au nord par les Bambara ou Bambanan ; au sud-ouest par les Malinké (dont les Manding de Casamance) et au sud-est par les Jula. Le Manding a ainsi suscité des intérêts pour l'administration coloniale, conduisant son inscription dans la Chaire des langues orientales de Paris en 1898 et, par la suite, en 1981, la création de la Revue Mandenkan, par l'INALCO (Institut Nationale des Langues et Civilisations orientales).

Parlant du rapport de l'empire du Mali, donc des Manding à la Sénégalie, l'auteur illustre ses propos par les travaux de Djibril Tamsir Niane et de Boubacar Barry. En effet, la cohabitation de l'empire du Mali avec le royaume wolof de l'actuel Sénégal n'était pas pacifique. À la suite des affronts qu'a fait subir le roi du jolof au roi Soundjata, confisquant les chevaux des marchands malinké destinés au roi Soundjata, celui-ci envoya son général Tiramaghan, pour laver cet affront. Ce dernier, après avoir fait subir au Jolof une lourde défaite, fut récompensé par Soundjata de ces mêmes terres, ce qui justifie la présence des Manding dans la Sénégalie depuis le Moyen Âge. L'auteur, toujours s'appuyant sur des

75 Sory Camara, 1992, *op.cit.*

sources, souligne l'hégémonie de l'empire du Mali sur les terres de l'ouest. Et il en a été ainsi jusqu'à son affaiblissement par les querelles internes de succession, donnant la voie aux provinces lointaines de s'affranchir des tutelles du centre, car celui-ci n'était plus en mesure d'assurer leur sécurité. Parlant de l'occupation des terres offertes à Tiramaghan, l'auteur mentionne que les Manding, après avoir appris la présence des Blancs du Portugal sur les côtes, dirigèrent leurs caravanes d'or vers ces derniers et un véritable accord fut signé entre ces étrangers et le Mansa. Ainsi, les Manding de l'ouest, installés, ont servi de grenier à l'empire du Mali affaibli avant de s'affranchir des tutelles de ce dernier, donnant ainsi naissance au royaume manding du sud affranchi des tutelles de l'empire du Mali.

Parlant toujours de ce royaume manding de l'ouest, l'auteur mentionne que c'est Tiramaghan Traoré qui, avec ses soldats, est le fondateur de ce royaume et lorsque ceux-ci (les soldats) expriment leurs souhaits de rentrer au Mali, le générale Tiramaghan leur dit « Kaaboung Folo » (guerroyons-nous d'abord), et ce terme est devenu un slogan que Tiramaghan et ses soldats utilisèrent très souvent ; d'où le nom Kaabou, dérivé de ce « Kaaboung Folo ». Ainsi, Tiramaghan assujettit les populations autochtones qui se mandinguisent au fil des années, et le rang des Malinké croissait sans cesse. Citant Sékéné Mody Cissokho et Boubacar Barry, l'auteur mentionne que l'organisation du royaume fut telle que la succession au pouvoir devint rotative entre les Naanco Sané et Mané des trois provinces Sama, Jimara et Pacana.

Ainsi, durant trois siècles, le Kaabu connaît une extraordinaire organisation et un développement avec des traités passés avec les commerçants portugais. Une trentaine de rois se sont succédé au trône avant la disparition du royaume à la suite de leur défaite contre les Peuhl du Futa Jalon à la bataille de Turban Kelo (guerre d'extermination). Mais, souligne l'auteur, le roi qui a le plus marqué les esprits est le dernier roi, Dianke Wali, décrit comme un homme d'une grande dimension de royauté, et c'est avec lui que le Kaabu périclita. Présentant les autres royaumes manding du sud, l'auteur mentionne que le Niani et le Wouli sont tous deux fondés au XVI^e siècle et que le second est, selon les explorateurs portugais, l'un des plus importants royaumes manding, dirigé par les Wali appartenant au clan princier Keita du Mali. Le Niani quant à lui, est fondé par les Komma venus du Mali à la suite de leurs différends avec les rois de Ndiambour, Sine, qu'ils ont vaincus. Il fait aussi une présentation de la Casamance et de son rapport avec le royaume du Kaabu. Ce rapport, surtout sur le plan commercial, s'est rapidement inversé en domination. Les Baïnouk de la Casamance furent très rapidement mandinguisés, selon Bertrand Bocandé.

Étant donné qu'il est impossible de faire une étude sur un terrain sans présenter ce dernier, c'est tout le défi que l'auteur a tenté de relever ici lorsqu'il consacre une section pour faire une présentation géographique, historique et sociale de la région de Sédhiou, zone de circonscription de son sujet d'étude. Dans ce sens, l'histoire de Sédhiou fut passionnante, car de la capitale de la Casamance, et département rattaché à la région de Ziguinchor, puis à celle de Kolda à son érection en région, Sédhiou fournit au Sénégal en général et à la Casamance en particulier une histoire particulière, car c'est dans cette zone qu'a vu, pour la première fois, la coalition d'intellectuels casamançais réunie autour d'un seul objectif, défendre les intérêts de la Casamance à travers le Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance avant que celui-ci ne prenne la tournure combattante.

Le second chapitre qui traite des caractéristiques de l'ethnie manding s'ouvre sur la description de la langue mandinka, les patronymes manding et les localités manding en Casamance. Parlant du mandinka, M. Tamba mentionne que la langue mandinka comprend trois variantes que sont : le bambara, le malinké et le jula. Ainsi, au Sénégal, le malinké ou mandinka est parlé par les Malinkés, les Mandinka, les Khassonkés, entre autres ; le malinke est parlé par plusieurs groupes manding dont les Diakhanké, les Socé, les Kassonke. En ce qui concerne les patronymes manding, l'auteur a collecté ceux que l'on retrouve dans la région de Sédhiou, tout en dressant un tableau dans lequel se trouvent exposés ceux-ci. L'importance de collecter les patronymes dans ce travail se justifie, selon l'auteur, par le fait que les Manding s'identifient essentiellement par l'appartenance à un groupe clanique leur conférant ainsi un nom qu'est celui du père, qui se rattache à une réalité.

Ainsi, en milieu manding, on a de la considération vis-à-vis des autres selon que l'on porte tel ou tel patronyme. Ce qui veut dire que le patronyme confère à l'individu une identité sociale se rapportant le plus souvent à une histoire, qui le glorifie ou le catégorise. Le chapitre II se réfère sur la cartographie des villes, communes et villages qui abritent les Manding dans la région de Sédhiou. Le chapitre III et le chapitre IV traitent spécifiquement de l'objet de la recherche, les prénoms et surnoms traditionnels. Dans ces chapitres, l'auteur nous fournit un répertoire important de prénoms et surnoms fréquemment rencontrés dans la région de Sédhiou. Ainsi, dans un travail de déconstruction, M. Tamba laisse des illustrations au lecteur sur la signification dans la langue locale de chacun des prénoms et surnoms ainsi collectés. Le mérite de M. Tamba, est de contribuer à l'éclaircissement des réalités chez les Manding en passant par la restitution de l'histoire de ces derniers de façon générale et de la région de Sédhiou en particulier.

Ce travail, qui est d'un intérêt très particulier pour nous, portant sur les mêmes cibles, pouvait être encore plus intéressant s'il avait inclu les chants exécutés par les « Dinbaa Jaassa » (femmes infécondes), car la plupart de ces chants retracent les raisons du choix des surnoms de telle ou telle femme, un fait qui était très fréquent dans la région de Sédhiou. Mais il faut noter qu'en 2019, le Malien Jean Djigui Kéita a sorti un ouvrage sur *Les Manding : de Roumbi à Paris*. Dans ce livre, l'auteur propose une relecture dynamique de l'histoire des Manding dans le filigrane, il dévoile le dessein et le destin d'un État fédéral où se regrouperont à la fraternité des origines communes, les pays de l'échange du sel et du cola. Ce livre nous édifie sur les éléments d'une identité mandingue, sur le peuplement manding aujourd'hui, les phases de l'examen des Manding et quel avenir pour les Manding.

On peut aussi retenir la thèse de doctorat⁷⁶ d'histoire soutenue à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar d'Abderahmane Ngaidé qui a eu à travailler sur le rapport entre Peul et Manding au temps du royaume de Gabou. Cette partie sur les Manding est d'une importance capitale pour nous. On comprend par là le rapport entre les Manding et leurs ethnies voisines, particulièrement les Peuls, puisque l'histoire nous a montré que ce sont les Peuls qui ont détruit le royaume manding du Gabou. Dans un effort visant à démontrer la restriction du nombre de travaux sur les Peul de Kolda, Ngaidé recense un grand nombre de travaux réalisés sur les Peuls tout en se désolant de l'infime part réservée aux Peuls de Kolda, avant de revenir sur l'introduction générale.

En plein milieu du XIXe siècle, mentionne-t-il, l'émergence du royaume peul en Sénégal méridionale fut remarquée suite à leur victoire sur leur suzerain manding qui ont longtemps été les dominants dans cette zone. Cette victoire des Peul donne naissance à une « symbiose culturelle » dont les caractéristiques ont fortifié les relations entre les ethnies composantes de la région. La particularité du Fuladu, selon lui, est d'avoir été dirigée par d'anciens maccube (esclaves affranchis après leur défiance vis-à-vis du pouvoir manding)⁷⁷. Ce rapport entre Peul et Manding est le point qui nous intéresse le mieux. La première partie,

76 Abderhamane Ngaidé, *Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936 (L'esclavage, le colon, le marabout)*, thèse de doctorat de troisième cycle en histoire, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Département d'histoire, 1998, consultée le 19-03-2019 sur https://www.codesria.org/IMG/pdf/t_ngaide_abdarahmane.pdf?6444/e06066de5225ae4b4ccf3fd825edb201c926b2d.

77 *Ibid.*, p. 33.

« La Sénégambie méridionale », renseigne mieux sur ce rapport entre Peuls et Manding. Les Manding, selon l'auteur, avaient longtemps régné dans la région avant « la révolte des Peuls ».

Dans cette partie, A. NGaïdé dit que « *l'objectif est de revenir sur les derniers développements qui ont conduit à la décadence du royaume de Gaabou et à l'émergence du royaume du Fuladu* »⁷⁸. En partant de l'histoire pour retracer la venue des Manding et la création du royaume de Gaabu, Ngaïdé indique que, selon la tradition, l'empire du Djolof versait son tribut au roi du Mali, Soundjata qui a fini par charger son général, Tiramagha, de venir régler le compte au roi du Djolof. En effet, le royaume du Mali, vaste ensemble, domina les empires côtiers. Et avec Tiramaghan, général de Soundjata, venu récolter le tribut que devrait verser le roi du Djolof au roi Soundjata, l'empire du Gaabu a vu le jour. Le royaume du Gaabu, selon l'auteur, dépendait aussi de l'empire du Mali jusqu'à l'affaiblissement de ce dernier par des attaques répétées du royaume et de l'armée du Maroc.

C'est ainsi que le royaume du Gaabu s'est affranchi des tutelles de l'empire du Mali, se peuplant rapidement avec l'arrivée massive de Manding venus du Mali, mais aussi par les habitants autochtones des ethnies voisines. C'est ainsi que, selon lui, les Manding ont exercé leurs dominations sur les ethnies autochtones voisines comme les Peul, les Bainouck, et autre. Cela s'est, selon l'auteur, matérialisé par la construction de tata. Citant Michel Benoit, NGaïdé mentionne qu'« une province n'était souvent qu'une tata installée au milieu de la brousse, parcourue par quelques Peuls et leurs troupeaux ». Cette situation a permis aux Peuls de profiter de la forêt, s'occupant au mieux de leur troupeau. Essayant de rétablir le rapport entre les différentes sources sur l'implantation des Peuls dans la Sénégambie méridionale, l'auteur mentionne que celles-ci ne s'accordent pas et que, malgré cette discorde, les Peuls prédominent dans la région depuis le XIXe siècle et étaient venus de plusieurs contrées.

Relayant la scène de l'arrivée des Peuls dans la Sénégambie méridionale à l'aire Manding, Ngaïdé précise que dès leur arrivée, les Peuls ont négocié leur installation auprès d'un chef local manding. Reprenant les propos de Jean Girard, il dit :

« Dès qu'arrive, en compagnie de leur famille et de leur troupeau, les Foula allaient se présenter au chef manding qui leur désignait l'endroit où s'installer et leur

78 *Ibid.*, p. 48.

accordait en même temps sa protection, moyennant la fourniture de viande et du lait nécessaire à la nourriture de ses compagnons.»⁷⁹

L'auteur, en revenant sur cette domination manding sur les Peuls, reprend les propos de F. Moore pour qui les Peuls versaient une grande quantité de leurs récoltes aux Manding sous peine de représailles⁸⁰. Selon l'auteur, ce sont les Peuls du Gaabu qui, à la suite d'accumulation de frustrations due à l'exploitation qu'ils subissent, se sont révoltés contre les manding, et c'est cela qui a conduit à la faillite du Gaabu. Les Peuls ont vu leur nombre s'accroître grâce à la nomadisation. C'est ainsi qu'ils se sont sédentarisés en créant leur propre armée. Mais l'on peut se poser la question comment est-ce possible ? C'est, selon l'auteur, des suites d'accumulation de frustrations qui ont poussé les Peul à se révolter contre les Manding. Mais, pour Lilyan Kesteloot⁸¹, dans son article « Les Mandingues de Casamance : Kankourang, castes et kora », les Peuls ont attaqué le royaume manding du Gabou dans le but de l'islamisation et l'ont fait avec l'aide des Manding musulmans venus du Mali. Cette partie nous intéresse dans la mesure où il parle du rapport entre les Manding et leur voisin. En effet, les Manding ont la tendance à s'ouvrir aux autres. C'est donc cette ouverture comme valeur qui nous intéresse le plus dans ce rapport.

C'est dans ce sens que Kesteloot nous permet d'avoir une idée claire sur certains aspects de cette société notamment en ce qui concerne les griots, la kora et le kankurang, qui constitue une mémoire collective.

1.1.4- Les travaux portant sur la mémoire

La question de la mémoire est présente dans notre étude en ce sens que les paroles chantées donnent une image, un reflet collectif, des valeurs collectives. Et, justement, en parlant de mémoire, Maurice Halbwachs, dans *La mémoire et l'oubli*⁸², fait comprendre que la

79 Jean Girard, 1966 p. 543, cité par A. Ngaidé, *op. cit.*, p. 58.

80 F. Moore, 1978, p. 117-118, cité par A. Ngaidé, *op.cit.*, p. 58.

81 Lilyan Kesteloot, 1994, « Les Mandingues de Casamance : Kankourang, castes et kora », in François-George Barbier-Wiesser (dir.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, p. 97-117.

82 Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Édition critique établie par Gérard Namem, Paris, Albin Michel, 1997.

mémoire et l'oubli sont deux choses distinctes, mais qui peuvent se rapporter à un fait quelconque. Lorsque nous vivons un événement particulier, nous le faisons souvent avec autrui, et c'est de là qu'en évoquant cet événement, nous faisons parfois appel à nous-mêmes lorsque nous disons « Je n'en crois pas à mes yeux », ou parfois à autrui pour plusieurs raisons : on cherche à étayer nos propos, on cherche à justifier ce que l'on dit, ou ce qu'on n'a peut-être oublié, ce qu'on veut expliquer sur l'événement concerné.

On peut donc dire que ce procédé consiste à construire un ensemble de souvenirs. Il est évident, mentionne-t-il, que lorsque nous rencontrons une personne avec qui nous avons vécu ensemble et qu'on a perdue de vue pendant très longtemps, on a devant nous un étranger parce que nous croyons qu'il a véritablement changé et qu'il n'est pas la même personne. Mais dès que nous commençons à parler avec lui de ce que nous avons vécu dans le passé, on se replonge dans ce passé et on se rapproche davantage, on a même la possibilité de le revivre encore, parce qu'à travers le souvenir du passé évoqué, on se sent presque être la même personne, même si ce que l'on a vécu dans le passé n'est pas la même chose, mais se reporte à la même situation.

Pour Halbwachs, il n'est pas toujours facile de savoir qu'on n'est jamais seul, où que l'on soit. Quand on visite un endroit pour la première fois, même en étant tout seul, il est fort possible que les souvenirs, les rumeurs, les conseils, les lectures effectuées ou reçues sur ce milieu nous accompagnent : quand on se rend pour la première fois dans une ville, tout ce que l'on a appris de cette ville avant d'y séjourner, ou encore tout ce que nous voyons de nos yeux se rapportent toujours à quelque chose d'autre déjà vu, entendu, lu quelque part, et que notre mémoire nous révèle pendant que nous sommes en contact avec ce milieu de séjour. Tout ce qui vient d'être dit se rapporte à la confrontation entre nous-mêmes et autrui, entre nous-mêmes et nos propres souvenirs. Ce qui fait que l'on peut parler de souvenir collectif lorsque l'on entre en confrontation, dans l'échange de ce qui est vécu avec autrui ou avec quelque chose d'autre que notre mémoire nous rappelle.

Pour Halbwachs, il peut arriver que notre mémoire se détache complètement de certaines choses que nous avons vécues. Pour reconstruire les souvenirs, dans ce cas, deux possibilités peuvent s'offrir à nous : soit les témoins nous aident à reconstruire la scène et à l'aide de ce fait, nous nous rappelons ce que notre mémoire a pu garder et que les témoignages ont ressuscité. Il est donc possible dès lors de reconstruire notre souvenir. Dans le second cas, nous pouvons vivre un événement, une situation, comme durant l'enfance. À certaines époques de notre enfance, il arrive que nous ne nous souvenions absolument rien de

ce que certains nous racontent sur ce que nous avons fait : notre mémoire n'a rien retenu de ce que l'on nous raconte sur ce que nous étions et, quelle que soit la manière de le faire, il arrive que nous ne gardions rien de tel dans notre mémoire, mais à force de les coller à ce que l'on nous rappelle, nous finissons par retrouver certaines de ces traces et construire par là notre souvenir.

Par ailleurs, mentionne-t-il, on peut oublier ou ne plus se souvenir de ce que l'on a vécu ensemble avec plusieurs personnes qui peuvent, à la longue, se souvenir de ce que nous avons vécu ensemble avec eux. Qu'est-ce qui peut expliquer cela ? Un professeur d'une classe peut oublier ce qu'il a vécu avec ses élèves dans cette classe, mais cela peut ne pas être le cas pour les élèves : non seulement le professeur a plusieurs classes et a presque les mêmes attitudes dans chacune de ses classes et, du coup, il ne peut pas se souvenir immédiatement d'avoir vécu ceci ou cela dans une quelconque classe avec ses élèves. Pourquoi les élèves, eux, s'en souviennent-ils ? C'est parce que justement ils ont l'habitude de se faire des amis dans la classe avec lesquels ils parlent de ce qui s'est passé, ils le font au sein de leur famille, dans d'autres milieux hors de la classe et c'est ce qui fait qu'ils se souviennent toujours de ce qu'ils avaient vécu en classe. Ceci ramené à la société manding laisse voir que les circoncis qui ont vécu la circoncision à la même époque deviennent des amis parce que quelque part ils sont liés à la circoncision.

D'autre part, l'oubli peut s'installer lorsque l'on n'accorde pas assez d'importances à ce que l'on a vécu avec les autres et qu'eux nous vouent estime et considération de sorte qu'ils accordent une attention particulière à nos gestes, paroles et mouvement, sans pour autant que nous ne prenions nous-mêmes conscience de tout cela. Ils accordent une attention particulière aux promesses qui nous paraissent banales dans les discussions, promesse sans importance à nos yeux que nous leur tenons et dont nous ne nous souvenons même pas par la suite, mais eux, s'en souviennent parce qu'ils nous accordent une importance particulière, peuvent se le rappeler, et ce fait peut conduire à un malentendu ; cela témoigne l'écart d'adhésion entre nous au même groupe d'appartenance. Pour l'auteur, il peut arriver aussi que l'oubli s'installe à la suite d'un accident qui efface complètement notre mémoire. Nous ne nous rappelions ainsi rien de ce que nous avons précédemment vécu juste au moment de l'accident. C'est parce que c'est tout un pan de souvenirs mêlés les uns aux autres qui se trouve ainsi affecté par cet accident.

Parlant de la place de l'affection dans la reconstitution d'un événement déjà vécu, Halbwachs indique que lorsque nous avons du mal à nous souvenir d'une situation vécue du

genre affectif en privé, mais en compagnie d'autres personnes qui pourtant, ne se rendent compte de rien, il faut, pour reconstruire cette scène, replacer cela dans le contexte collectif et non privé. Lorsqu'on voyage avec plusieurs personnes, on peut vivre un moment affectif exprimé ou non avec l'un d'entre eux. Toutefois s'il arrive que l'on oublie cet événement que notre mémoire ne nous aide pas à reconstruire, ce n'est pas à elle que l'on doit s'en prendre, car il y a un fait qui manque : c'est qu'il faut penser cet événement en le plaçant dans le contexte collectif de production, c'est-à-dire impliquer toutes les autres personnes dans le processus de reconstruction du souvenir⁸³. Et pour que cela soit possible, il faut oublier les différends, les mauvais moments passés ensemble avec ce groupe. Et c'est ce qui permettra de déterrer cette partie du vécu oublié. S'efforçant de démontrer l'existence d'un souvenir individuel, l'auteur reprend deux conditions avec des exemples spécifiques dans chaque cas : les souvenirs d'enfance et les souvenirs d'adolescence. Après des remises en question de nombreux travaux, il fait savoir qu'il n'existe aucun souvenir individuel qui soit détaché de la mémoire collective.

En somme, on s'en rend compte, ce qui peut être considéré comme étant un souvenir individuel n'est en fait rien d'autre que la dérive de la mémoire collective. Lorsque nous entrons en contact avec diverses réalités sociales auxquelles la plupart nous viennent de dehors, il y a là une confusion et un conflit entre faits divers auxquels nous pensons être légèrement impliqués. De cette combinaison entre diverses réalités sociales, nous arrivons à expliquer, à vivre une situation dont on pense qu'elle n'est propre qu'à nous seuls, alors qu'elle n'est que le reflet de cet ensemble de faits dont nous nous trouvons au centre : en réalité, ce que nous pensons avoir vécu tout seul n'est rien d'autre que le reflet de l'excès de partage avec autrui, donc de la mémoire collective. Halbwachs mentionne à ce sujet qu'

« À chacune de ces influences, nous concevons que telle autre puisse s'opposer, nous croyons alors que notre acte est indépendant de toutes ces influences, puisqu'il n'est sous la dépendance exclusive d'aucune d'entre elles, et nous ne nous apercevons pas qu'il résulte en réalité de leur ensemble, et qu'il est toujours dominé par la loi de causalité »⁸⁴.

Parlant du rapport entre la mémoire individuelle et la mémoire historique, donc collective, l'auteur mentionne qu'en effet, dans bien des cas, quand nous parlons de mémoire,

83 *Ibid.*, p. 10, 11, 12, 13.

84 *Ibid.*, p. 25.

nous faisons immédiatement allusion à la faculté mentale qu'aurait un individu de se rappeler ce qu'il a vécu dans le temps. Et même si tel est le cas, on peut comprendre que la mémoire individuelle n'existe que dans un cadre collectif. Il écrit que la mémoire collective, d'autre part, enveloppe les mémoires individuelles, mais ne se confond pas avec elles. Elle évolue suivant ses exigences. Si certains souvenirs individuels pénètrent aussi quelquefois en elle, mentionne-t-il, ils changent de figure dès qu'ils sont replacés dans un ensemble qui n'est plus une conscience personnelle. Considérons maintenant la mémoire individuelle. Elle n'est pas entièrement isolée et fermée.

Un homme, pour évoquer son propre passé, peut avoir besoin de faire appel aux souvenirs des autres. Il se reporte à des points de repère qui existent hors de lui, et qui sont fixés par la société⁸⁵. Ainsi, la mémoire dite historique est celle que nous avons apprise des autres, sans qu'elle soit présente en nous sous quelque forme que ce soit. Nous pouvons la vivre, la connaître et même nous identifier à elle à partir de ce qui a été conté sur elle. Mais, dit-il plus loin, il y a dans toutes circonstances d'acte de mémoire un repère sans lequel tout le reste demeurerait superflu. Donc, en toute situation, il y a une mémoire individuelle qui découle de la mémoire collective et qui lui sert de repère. Il écrit à ce sujet : « *Tant il peut paraître évident qu'il y a, dans tout acte de mémoire, un élément spécifique, qui est l'existence même d'une conscience individuelle capable de se suffire* »⁸⁶.

Parlant de souvenir d'enfance, M. Halbwachs fait comprendre que ceux-ci ne peuvent exister qu'en rapport avec ce que nous apprenons de ceux qui nous entourent sur ce qui s'est passé avant notre naissance. L'étude de cet ouvrage sur la mémoire nous est d'une utilité remarquable, non pas sur les Manding en particulier, mais sur les valeurs. En effet, les valeurs se trouvent dans les paroles chantées constituant ainsi une mémoire. Ce qui nous conduit d'ores et déjà à faire une analyse critique des sources disponibles sur les valeurs.

85 *Ibid.*, p.26.

86 *Ibid.*, p.31.

1.1.5- Les travaux portant sur les valeurs

À ce sujet, l'ouvrage de Philippe Abraham Birane Tine, *La crise des valeurs dans Œdipe-Roi de Sophocle*⁸⁷ nous est d'un intérêt particulier. Dans l'avant-propos de cet ouvrage, l'auteur écrit « [...] le thème de la crise des valeurs n'est pas une invention de nos sociétés modernes » ; ceci pour dire que si la crise des valeurs est plus observable dans nos sociétés actuelles, il n'en demeure pas moins qu'elle a aussi existé dans les sociétés qui ont précédé celles actuelles.

Il souligne par la même occasion que cette proposition portant sur la crise des valeurs dans le contexte de l'antiquité grecque ne signifie nullement que les sociétés actuelles en crise de valeurs doivent aller chercher les repères dans les civilisations grecques pour corriger les mutations défavorables aux valeurs morales. Au contraire, il montre qu'en effet, la crise des valeurs est intrinsèquement liée aux sociétés humaines, quelles que soient l'époque et les réalités. Ainsi, selon Tine, l'ambition de ce livre est de démontrer que chaque société a son Œdipe-Roi, les nôtres ont elles aussi leurs lots de crises des valeurs. Ainsi, pour tenter de définir la « valeur », l'auteur reprend Batista Mondin pour qui la valeur a trois significations : celle qui est économique, celle qui est et celle qui est ontologique. En économie, la valeur fait référence à l'argent ; en éthique, elle renvoie à la vertu avec laquelle on s'arrogé pour affronter un danger, ou avec laquelle on réalise des exploits. Et, en ontologie, elle désigne la qualité en vertu de laquelle une chose a de la dignité, est digne d'estime et de respect. Reprenant toujours les propos de B. Mondin, l'auteur indique que

*« la valeur [...] s'étend à tout ce qui est jugé précieux, estimable et qui peut, de quelque manière, participer à la perfection de l'homme tant comme individu que comme être social »*⁸⁸.

Ce qui sous-tend l'idée selon laquelle tout ce qui mérite de l'estime est, pour ainsi dire, une valeur. Or, pour Mustapha Nasraoui⁸⁹, s'il faut retenir que l'être humain est porteur de valeurs, il est de ce fait difficile de saisir exactement les attributs de celle-ci et, cela, pour

87 Philippe Abraham Birane Tine, *La crise des valeurs dans Œdipe-Roi de Sophocle*, Paris, L'Harmattan, 2019.

88 Philippe Tine, p. 30.

89 Mustapha Nasraoui, « Rapport entre délinquance et valeurs vécues : quelques illustrations dans la société tunisienne », *Revue Les Cahiers internationaux de psychologie sociale*, 2011/1, Numéro 89-90, p. 109.

plusieurs raisons. D'abord, souligne-t-il, parce que la notion de valeur oscille entre l'idéal et le possible, le sublime et le réel, le personnel et le collectif, ce qui conduit à la considérer comme un concept mobile. Ensuite, son emploi fréquent dans différentes disciplines et la multiplicité de ses domaines d'application rendent ardue toute entreprise pour établir un consensus quant à sa signification. Mais Philippe Tine, pour résoudre ce problème, met en avant l'estime, car, pour lui, c'est elle qui donne à la valeur sa consistance, sa dimension, son existence en tant que telle. Il soutient dans ce sens que tout ce qui n'est pas rangé dans le camp de l'estime peut être considéré comme relevant d'un manque de valeur, ce qui suppose que la valeur a deux pôles, à savoir le pôle positif et le pôle négatif.

Ainsi, si le pôle positif représente l'estime se rattachant à la valeur, le pôle négatif, quant à lui, serait ce qui n'est pas digne d'estime. Or se limiter à de telles affirmations sans diagnostic approfondi mettrait le lecteur dans une confusion totale. Ce diagnostic, tel que posé par l'auteur, montre que la valeur et la contre-valeur sont en parfait conflit dans l'homme d'abord, ensuite dans la société : d'où la question de savoir la teneur des rapports entre l'homme et la valeur. D'ailleurs, Martin Blais, parlant des conflits entre valeurs de façon sous-entendue, mentionne que les valeurs sociales, ou qualités sociales, ou vertus sociales sont, au sens de *L'École québécoise*, les qualités qui habilitent un individu à vivre en société. Ce qui suppose, selon lui, le fait que personne n'aime vivre avec un menteur, un voleur, un égoïste, un envieux. Mais, en revanche, tout le monde souhaiterait partager avec quelqu'un de franc, de juste, d'amical, de solidaire qui porte en lui des qualités, des valeurs sociales⁹⁰. Ainsi, les conflits entre les valeurs peuvent, selon Philippe Tine, entraîner des éloignements entre hommes ne partageant pas les mêmes valeurs. Ce qui veut dire qu'ils n'ont pas les mêmes estimations pour les mêmes choses.

L'estime est donc ce qui donne à la valeur une dimension élevée. Francis Dupuy, parlant des valeurs, fait comprendre dans le même sens que « Pour convertir un coquillage en bien précieux et/ou en monnaie, il faut le soumettre à un énorme travail idéologique, par lequel, au bout du compte, l'imaginaire l'emportera sur le réel. La valeur résultera de cette

90 Martin Blais, *L'anatomie d'une société saine. Les valeurs sociales*, consulté le 15-02-2020 sur http://classiques.uqac.ca/contemporains/blais_martin/anatomie_societe_saine/anatomie.html.

capacité à transformer les coquillages en autre chose que ce qu'ils sont »⁹¹. On peut donc dire, selon Tine et Dupuy, que sans l'estime que l'homme porte à l'égard de la valeur, celle-ci sombrerait dans l'obscurité. D'où la nécessité pour l'homme d'instaurer l'éducation à l'estime, estime qui, par la suite, se rattache à la valeur, lui donnant ainsi toute sa consistance. Et parlant d'estime de soi, Christina Doré⁹², dans son article « L'estime de soi : analyse d'un concept », souligne que l'estime de soi est l'ensemble des jugements que nous portons sur nos actions, par lesquels nos attitudes, croyances, sentiments se trouvent guidés. Ce qui corrobore davantage les propos de Philippe Tine sur le rapport entre valeur et estime de soi.

Par rapport aux valeurs, la crise des valeurs est comparable, selon Tine, à une situation d'instabilité, de chancèlement qui affecte une personne ou une chose. Donc, il y a crise des valeurs lorsque l'on observe que la valeur traverse cette situation d'instabilité et de chancèlement. Il y a crise des valeurs lorsque la « conscience des valeurs absolues pérennes telles que la vérité, la bonté, l'être, l'amour, la vie, la justice, l'honnêteté semble obscure »⁹³. Cette crise des valeurs, poursuit-il, devient aujourd'hui une « culture » qui semble se caractériser par un relativisme diffus où le critère déterminant semble être celui de l'utile, du plaisir individuel, et non plus la référence à des valeurs objectives et universelles. Il soutient, comme M. Bodin et d'autres, que la crise actuelle des valeurs semble avoir ouvert un sens au retour vers les valeurs, donnant ainsi un sens renouvelé à l'axiologie, science des valeurs.

Citant les philosophes antiques, il mentionne que toute situation de crise est toujours lotie dans un système qui déclenche le jeu de cause à effet, comme la crise économique des années 30 est l'effet de la cause de la Première Guerre mondiale. Ce qui suppose qu'une crise engendre toujours une autre crise. À la fin de ce chapitre I, l'auteur conclut que l'homme est le seul auteur de toutes les crises susmentionnées, car corrompu, il se compromet et compromet aussi ses semblables. Reprenant Jean-Jacques Rousseau, Philippe Tine souligne que « L'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt ». Dans le second chapitre de la première partie, Tine nous fait la présentation de Sophocle et de son œuvre *Œdipe-Roi*. Ainsi,

91 Francis Dupuy, « Des coquillages de valeur », *Techniques & Culture* [En ligne], 59 | 2012, mis en ligne le 15 décembre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/tc/6568> ; DOI : 10.4000/tc.6568., p. 106.

92 Christina Doré, « L'estime de soi : une analyse de concept », *Recherche en soins infirmiers*, 2017/2 N° 129, p. 20.

93 Philippe A. Tine., 2019, *op.cit.*, p. 33.

toute la pièce met en scène le rapport de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec la société. En cherchant à décrire les différents types de crises, il précise que c'est de la remise en question des valeurs divines au profit de la raison rationnelle que la crise des valeurs a atteint son paroxysme.

En effet, laisse-t-il comprendre, cette crise a commencé lorsque les parents d'Œdipe, contre les prédications divines, ont entrepris d'enfanter alors qu'à l'époque, tous les hommes se soumettaient aux prédications divines. Il est vrai que Tine ne nous renseigne pas sur l'âge d'Œdipe, encore moins sur celui de ses parents, mais partant de ce que l'on retient de Olivier Galland et Yannick Lemel dans « *La stratification sociale des valeurs* »⁹⁴, l'adhésion aux valeurs traditionnelles croît avec l'âge. À en croire ces deux auteurs contemporains, plus on est âgé, plus on a tendance à accorder plus de considération au traditionalisme, ce qui suppose qu'avec l'âge on est moins enclin à désobéir. Certes, dans *Œdipe Roi*, il s'agit bien d'une science-fiction, mais si tout porte à croire que les choses se passèrent de la sorte dans la Grèce antique, on serait donc tenté de replacer chaque réalité dans son contexte : les vieux des sociétés actuelles tiennent-ils plus au traditionalisme que ceux de l'Antiquité grecque ? Certes dans le cas de *La crise des valeurs dans Œdipe-Roi de Sophocle*, il s'agit bien d'une étude portant sur la crise des valeurs, et l'étude des valeurs peut, en effet, y montrer cette corrélation entre l'âge et la croyance aux valeurs traditionnelle. Sans aller loin dans ce débat, l'analyse de nos données nous le révélera.

Philippe Tine, dans la suite de son ouvrage, mentionne que cette crise des valeurs religieuses engendra la crise des valeurs sociales, d'où la déshumanisation de la société. En effet, Œdipe a vécu la déshumanisation dès le jour de sa naissance. L'ayant enfanté, ses parents, sous la peur de vivre ce qui leur a été prédit, attachent Œdipe par les pieds, le remettant au berger pour que ce dernier le laisse mourir du haut de la montagne. Ce qui, à première vue, est le premier acte de déshumanisation. Ses parents, voulant le tuer les premiers, ont vu leur vie tourner en drame par leur propre fils Œdipe : il tue son père, épouse sa propre mère qui s'est suicidée par la suite après avoir appris la vérité. Ainsi, de cette situation, Œdipe lui-même s'est transformé en aveugle en se crevant les yeux : on assiste par-là à une scène de déshumanisation de la société, que l'auteur lui-même qualifie d' « oedipianisation de la société tout entière, car Œdipe en est un exemple, Jocaste, sa mère

94 Olivier Galland et Yannick Lemiel, « Sociologie des inégalités », *Revue européenne des sciences sociales*, 2019/2, p. 294 à 296.

et épouse, l'est aussi, et dans *Antigone de Sophocle*, Créon et Antigone le sont aussi »⁹⁵.
Danièle Weiss soutient lui aussi que

« *La tragédie Antigone, de Sophocle, est un conflit entre la loi traditionnelle, loi de la famille, loi sacrée d'ensevelir les morts, et la loi de la cité, où celui qui a trahi est jeté hors les murs et livré aux bêtes sans tombe* »⁹⁶.

Parlant de la crise des valeurs morales, P. Tine met l'accent sur le parricide, l'inceste et le suicide. En effet, la crise des valeurs morales est plus manifeste dans cette pièce avec le parricide. Il est vrai, comme le souligne l'auteur, qu'il n'y a pas de société qui ne criminalise l'homicide volontaire. Et que dire du parricide qui, en plus d'être de l'homicide volontaire, renferme le caractère de crime abominable atteignant ainsi la conscience collective ? Tuer son propre père, souligne l'auteur, ne peut être toléré dans aucune société. Et le pire est quand ce crime hisse son auteur au sommet (roi), pendant que cette élévation est la marque de la plus grande malédiction. Œdipe a tué, sans le savoir, son propre père, roi de Thèbes, ce qui lui a permis d'hériter le trône, car ayant en même temps éliminé le sphinx ; il a épousé sa propre mère sans le savoir, car héritier du trône, ce qui constitue un double crime, une double crise. Il a commis le parricide sur son père et l'inceste sur sa mère.

Mustapha Nasraoui soutient dans ce sens que la légitimation de l'infraction qui affaiblit l'impact des mesures dissuasives sur la psychologie de l'auteur trouve son origine dans l'opposition des attitudes de l'acteur et de l'observateur. Il y a là, selon lui, deux logiques contradictoires ; la tentative de légitimation, d'une part, et celle de condamnation, d'autre part. Ce qui est aussi observable dans toutes les situations de difficultés sociales selon qu'elles sont jugées de l'intérieur ou de l'extérieur⁹⁷. L'inceste, au même titre que le parricide relève des actes de contre-valeurs. En épousant sa propre mère, Œdipe transcende les limites fixées par la loi naturellement universalisée : l'inceste est presque banni dans toutes les sociétés humaines, y compris dans la société œdipienne. Cette transgression entraîne Œdipe et tout son peuple dans un compromis. Jocaste qui, ne pouvant pas supporter cet acte, s'est

95 Philippe A. Tine, 2019, *op.cit.*, p. 78.

96 Danièle Weiss, « Évolution socio-historique de la famille », *Journal français de psychiatrie*, 2010/2 n 37, p. 23 à 24.

97 Mustapha Nasraoui, « Rapport entre délinquance et valeurs vécues : Quelques illustrations dans la société tunisienne », *Revue Les cahiers internationaux de psychologie sociale*, 2011/1, Numéro 89-90, p. 117.

donné la mort. Or le suicide est un crime contre l'humanité dans la mesure où il relève de l'homicide volontaire. Et l'homicide est puni par la conscience collective.

Revenant sur la destinée de l'humanité, Tine indique que les réalités décrites dans *Œdipe-Roi de Sophocle* ne sont que la mise en scène d'un mythe. Mais il propose de « rendre au mythe ce qui appartient au mythe et au réel ce qui appartient au réel ». Ceci pour dire que si cette pièce n'est que fiction, une belle représentation d'un récit mythique, elle renferme quelque part des faits se rapportant à la réalité. Si, après tout, Œdipe est considéré, dans la pièce, comme l'homme le plus malheureux de la planète, faire son procès ne doit, cependant, pas se faire à la hâte comme pour dire qu'il est coupable. Cela ne veut pas non plus dire qu'il est exempt de toutes fautes. Œdipe est pris deux choses : la divinité et la condition humaine.

De ce rapport, on retient que chaque camp a choisi de suivre ce qui lui est propre. Les devins ont révélé aux parents d'Œdipe que s'ils enfantent, leur progéniture tuera son père et épousera sa mère. D'autre part, les parents d'Œdipe ont, malgré tout, décidé d'enfanter, ce qui fait d'Œdipe un pion dans cette scène. L'auteur, après avoir passé en revue toutes les parties, chapitres et sous-titres, arrive à la conclusion selon laquelle le progrès scientifique, en permettant à l'homme moderne de se surestimer, a aussi créé la société œdipienne de son temps avec le clonage. On crée le double de l'homme à partir de ses germes, ce qui est plus qu'un acte de contre-valeur. Si les hommes vont jusqu'à se créer, cela veut dire qu'ils se détournent des réalités qui leur ont permis d'exister, fait-il comprendre. Nos sociétés modernes, mentionne l'auteur, sont aux antipodes de tous les maux. Bien que cela soit vrai, nous ne pouvons cependant pas soutenir l'idée selon laquelle la crise des valeurs telle que conceptualisé par oedipe est bien réelle dans toutes les sociétés.

En nous fondant par exemple sur les travaux de Malinowski sur la sexualité chez les Trobriandais, on se rend compte que Malinowski n'a donné quasiment aucune indication concernant le complexe nucléaire et plus généralement la vie psychique des femmes trobriandaises. Ses rares allusions sur ce sujet sont peu développées, et la totalité de son argumentation porte sur la position de l'homme.

On peut cependant noter que Malinowski ne fournit que très peu de renseignements au sujet des relations qui existent entre le garçon trobriandais et sa mère. Dans les quelques passages consacrés à ce sujet, il mentionne que le garçon parviendrait à se détacher de sa mère d'une façon beaucoup plus harmonieuse que ce n'est le cas dans les sociétés patriarcales occidentales. Il souligne à ce sujet que le détachement du garçon de sa mère s'effectue plus

facilement et plus à fond qu'il ne l'est dans les sociétés occidentales. Cela se fait avec moins de ruptures prématurées et de suppressions violentes. Cette rupture, poursuit-il, s'achève d'une façon plus harmonieuse et plus complète. Ce que nous voulons montrer ici, c'est que le cas Œdipe ne peut pas être généralisé à toutes les sociétés. Lors que Philippe Tine soutient que chaque société à son temps, et chaque société a son œdipe, il a oublié selon nous, que le cas œdipe n'est pas généralisable à toutes les sociétés.

L'intérêt de cet ouvrage, dans le cadre de cette étude, est qu'il permet de comprendre ce que sont les valeurs et comment celles-ci traversent des crises. Si donc toute société véhicule des valeurs, il va de soi que la transgression des règles de fonctionnement entraîne des contre-valeurs. Cependant, nous retenons de ce qui précède que, bien qu'ayant mis en lumière la crise des valeurs susceptible de se produire dans n'importe quelle société humaine, cet ouvrage est loin d'appréhender les valeurs dans le même sens que nous nous proposons d'en faire ici dans ce travail. D'abord, parce qu'il ne part pas des paroles chantées pour décrire les valeurs ou la crise qu'elles subissent, ensuite parce qu'il est loin de recadrer l'analyse sur les échelles de valeurs, seul moyen de mieux décrire les valeurs de façon plus détaillée comme nous nous proposons de le faire. Cependant, comme nous l'avons mentionné, cet ouvrage demeure une référence dans la mise en lumière des rapports entre valeurs et cohésion sociale, et il nous sera d'un grand apport.

Il semble en effet qu'actuellement, les valeurs présentent des crises au regard des travaux qui sont consacrés à la crise des valeurs. C'est en tout cas l'impression que donne Michel Adam dans son article « *Les valeurs coopératives face à la crise abyssale de nos jours* »⁹⁸. Pour entamer son étude sur les crises, il mentionne que le mot valeur est issu du terme latin « valere », qui veut dire « être fort », et de « valor », « valoris » qui veut dire « force de vivre ». Signification riche de sens, laisse-t-il entendre, le terme valeureux en dérive. L'auteur, en répertoriant les sens du mot valeur selon les champs disciplinaires à des époques différentes, mentionne qu'au-delà des multiples sens, en économie, le mot valeur traduit la valeur d'usage en 1260, puis en 1690 la valeur d'échange. En métrologie, il renvoie à la mesure de la grandeur en 1549. En finance, il renvoie au titre de propriété négociable

98 Michel Adam, « Les valeurs coopératives face à la crise abyssale de nos sociétés » in *Projectics / Proyética / Projectique 2012/2-3 (n°11-12)*, pages 23 à 39.

2012, *op.cit.*

dans les années 1705. En musique, il traduit la durée d'une note en 1740. En peinture, il signifie le degré de clarté d'un ton en 1792. En algèbre, il renvoie au contenu d'une variable en 1845. En linguistique, il traduit le sens d'un mot en contexte en 1950. Pour M. Adam, il entend ce mot dans son sens éthique à travers les notions de jugement de valeur, système de valeur, évaluation ou attribution de valeur.

Les valeurs, selon lui, sont pour ainsi dire, ce à quoi l'on tient subjectivement, ce à quoi on donne de l'estime, ce qui compte pour une personne, un groupe ou une société⁹⁹. Ceci, pour dire qu'il inscrit son analyse dans le sens éthique du mot valeur. Il souligne ainsi que « *La valeur est un élément de référence d'ordre moral pour l'action : elle fonde l'évaluation, l'appréciation, le jugement de valeur* »¹⁰⁰. La valeur est ainsi la source de la légitimité. Dans ce sens, tout peut faire valeur, prendre valeur pour un quelconque individu. Les valeurs viennent de plusieurs sources. Elles peuvent provenir de nos parents, par le biais de l'éducation, de notre tempérament, de notre personnalité, enfin, de la société par les normes et valeurs y véhiculés, induits et souvent imposés à chaque époque. Une même histoire liée à la réussite et à l'échec agit également sur nos valeurs, cela, pour dire que celles-ci ne sont pas figées, mais changent, évoluent.

De plus, au vu de leur nombre, les valeurs peuvent s'opposer entre elles, donnant ainsi naissance au conflit de valeur au sein d'une même personne ou entre personnes. C'est le cas par exemple de l'ordre et de la liberté. Le premier peut restreindre le second qui, parfois, se veut sans limites. On peut citer, à titre d'exemple, la différence ou la ressemblance, le confort ou l'aventure, la solidarité ou l'égoïsme, l'égalité ou le mérite, la non-ingérence ou la protection, la proximité ou le voyage, la propriété des choses ou leur usage, etc. En effet, selon l'auteur, ces combats entre les valeurs et pour les valeurs sont légitimes tant qu'ils respectent leurs propres valeurs. Sans ce respect, la différence surgit entre la valeur déclarée et la valeur pratiquée, conduisant ainsi au mensonge, à l'hypocrisie, à l'incohérence. On observe qu'au sein d'un groupe, la multitude des valeurs n'entraîne que le respect de quelques-unes d'entre elles. Ainsi, « *La démocratie ne fonctionne que si tous les citoyens partagent une valeur commune : le droit d'avoir des valeurs différentes* ».

99 *Ibid.*, p. 26.

100 *Ibid.*, p. 23 à 39.

Parlant de valeur dans la coopération, l'auteur souligne qu'il n'y a valeur dans la coopération que lorsqu'aucune des parties ne se surestime. Il s'agit là, selon lui, des relations en termes de coopération ; chacune des deux parties doit, en principe, non pas se prendre pour l'autre, mais sentir ce que ce dernier ressent de bon et de moins bon dans l'action qui les lie communément et les différencie en même temps. Ce travail sur les valeurs dans le cadre de la coopération permet en effet de voir que les individus peuvent, quel que soit l'écart entre leurs aspirations, parvenir à s'unir et à atteindre leur objectif tout en cherchant à fédérer les valeurs auxquelles ils adhèrent. Ainsi, ce travail nous sera utile dans le cadre du rapport entre valeurs individuelles et valeurs sociales, voir en quoi l'individu peut renoncer à ses ambitions personnelles au profit de l'intérêt général qui constitue également le sien. Cependant, loin de saisir dans son ensemble les différentes options dans lesquelles s'inscrit notre travail, cet article ne permet pas d'appréhender les paroles chantées, d'autant plus que notre travail s'inscrit dans ce cadre.

Dans cette même optique de parcours des études portant sur les valeurs, nous nous proposons de faire un résumé critique des travaux de Jeanne Guèvremont¹⁰¹. Abordant son étude par une critique sur l'état des recherches portant sur la musique parmi lesquelles les hymnes nationaux et la chanson, Guèvremont soutient qu'il ne semble pas exister d'études portant sur la relation entre les hymnes nationaux et les différentes valeurs culturelles exprimées par ceux-ci. Ainsi, l'originalité de son travail, selon elle, réside dans la corrélation entre hymnes nationaux et valeurs culturelles y exprimées, fondées, d'une part, sur une approche quantitative à l'aide de statistiques non paramétriques permettant ainsi de déterminer laquelle des valeurs est la plus présente parmi les hymnes nationaux et, d'autre part, sur une approche qualitative par une analyse de contenu des paroles sur la base du modèle théorique de Schwartz (1999).

Tenant de mettre en relief hymne national et identité culturelle, elle retient, avec Adorno et Horkheimer¹⁰², que, d'un point de vue fonctionnel, le fait qu'un chant soit maintenu comme hymne national par les habitants d'un pays corrobore l'idée que la culture se perpétue et qu'elle est basée sur les besoins des consommateurs, expliquant ainsi la facilité avec

101 Jeanne Guèvremont, *Chanter qui nous sommes : les hymnes nationaux comme indicateurs de l'identité d'un peuple, mémoire de maîtrise*, Université du Québec, Ufr Lettre et communication, mai 2010.

102 Max Horkheimer et Theodor Adorno : *La dialectique de la raison*, Paris, Bibliothèque des Idées, Gallimard, 1974.

laquelle on l'accepte. On peut justement dire la même chose des différents types de chant chez les Manding. Les chants de circoncision, de mariage, des *dímbáajásáa*, de dénonciation, les chants historiques appelés *taariq*, les chants généalogiques sont généralement acceptés par tous et avec la plus grande facilité parce qu'ils sont le reflet de l'identité collective, en ce sens qu'ils sont porteurs de valeurs. Jeanne Guèvremont définit la valeur comme étant un idéal, un désir qui s'applique autant aux actes, aux attitudes qu'aux choses matérielles et aux institutions.

Elle soutient que les valeurs orientent les choix et l'action, car, mentionne-t-elle, les citoyens aspirent généralement à ce qu'ils valorisent. Si donc nous admettons ce qui vient d'être avancé sur les valeurs en le replaçant dans le contexte de l'étude des valeurs que nous entreprenons chez les Manding à partir des chants, nous pouvons dire que les valeurs contenues dans les chants permettront de comprendre l'orientation de la société manding puisque les chants ne sont rien d'autre que le contenu du reflet de la conscience collective. En faisant ainsi une analyse critique des théories sur les valeurs, Jeanne Guèvremont soutient qu'elle privilégie le modèle de Schwartz¹⁰³ dans la mesure où son étude des hymnes met le plus l'accent sur la culture comme reflet de l'identité collective. Or, en revisitant les autres théories, celles-ci mettent davantage l'accent sur la valeur individuelle là où Schwartz parle de valeurs culturelles.

Ainsi, étant donné que les hymnes nationaux contiennent n'ont pas des valeurs individuelles, mais collectives, les valeurs individuelles, soutient-elle, se noient dans les valeurs collectives. Ce qui justifie sa réfutation de ces théories sur les valeurs individuelles au détriment des valeurs culturelles puisque les hymnes nationaux sont porteurs de valeurs collectives et d'identités collectives et non des valeurs individuelles. S'il est vrai que nous partageons beaucoup de points communs avec cet auteur sur l'étude des valeurs, notamment lorsqu'elle parle de valeurs collectives la conduisant ainsi à retenir le modèle de Schwartz, il est à retenir aussi que nous nous démarquons d'elle quand elle rejette toute idée de valeurs individuelles dans son étude. De la même sorte que Schwartz, qui conçoit des valeurs qualifiées de « valeurs universelles », Guévremont cherche aussi à répertorier dans son étude « les valeurs universelles » à travers les différents hymnes.

Or, soutenir l'existence de valeurs universelles suppose qu'un Français de France a les mêmes valeurs qu'un Manding d'un village de Casamance, ce que nous ne pouvons

103 Schwartz, S. H., « A theory of cultural values and some implications for work », *Applied Psychology: An International Review*, 1999, v 48, pp. 23-47.

cautionner ici. En effet, les valeurs, qu'elles soient collectives ou individuelles, s'inscrivent dans une société bien précise et déterminent la conduite de ces membres. Et, à ce sujet, pour paraphraser Émile Durkheim

« *Tout droit est privé, en ce sens que c'est toujours et partout des individus qui sont en présence et qui agissent ; mais surtout, tout droit est public, en ce sens qu'il est une fonction sociale et que tous les individus sont, quoiqu'à des titres divers, des fonctionnaires de la société* »¹⁰⁴.

Nous dirons que toute valeur est individuelle en ce sens que c'est toujours et partout des individus qui sont en présence et qui agissent dans une société ; mais surtout, toute valeur est collective en ce sens qu'elle reflète la conscience morale d'une société et que tous les individus sont, quoiqu'à des titres divers, des membres de la société. Nous voulons dire par là que les valeurs collectives n'existent que parce qu'il y a une société qui véhicule des idéaux collectifs auxquels se rapporte l'estime des individus en présence. Donc, ces idéaux sociaux ne peuvent faire valeur que lorsqu'ils s'accompagnent de l'ensemble des estimations individuelles qui s'y rapportent pour en faire une affaire collective. En effet, toute étude est véhiculée à travers des théories ; ce faisant, l'étude des valeurs n'échappe pas à cette règle. Ce qui nous conduit à revoir les écrits de Béatrice Fleury et Jacques Walter dans « Les valeurs : quelles théories ? Quelles méthodes ? »¹⁰⁵. Citant Nathalie Heinich, ces auteurs proposent une sociologie pragmatique quant à l'étude des valeurs.

Ils retiennent dans la même foulée qu'Heinich¹⁰⁶ que les valeurs relèvent d'un processus dynamique et ne sont pas non plus réductibles à une idéologie conservatrice, ni à un idéalisme moral ou religieux, ni même à des règles ou à des normes. Les auteurs magnifient ainsi tout le sens et la portée de l'ouvrage d'Heinich lorsqu'ils reviennent sur l'intérêt que l'étude de cet ouvrage a suscité au sein de la communauté des chercheurs. Dès lors, ils commencent leur analyse à travers la question relative à la sociologie axiologique, sur les possibilités d'une telle éventualité. Tout le contenu de cet article tourne autour de cet ouvrage de Nathalie Heinich qui soutient qu'il est possible de parler de sociologie axiologique. Selon

104 Émile Durkheim, *De la division du travail social*, consulté le 13-11-2019 sur http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail.html, p. 71.

105 Béatrice Fleury et Jacques Walter, « Les valeurs : quelles théories ? Quelles méthodes », in *Questions de communication*, 2017/2, n° 32, p. 153 à 166.

106 Nathalie Heinich, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2006, v 2, n° 121, p. 288.

elle, la conceptualisation de la valeur échappe totalement aux chercheurs qui, tantôt s'y consacrent, tantôt s'en démarquent ou encore n'en font pas leur préoccupation, alors même qu'elle est au cœur de leur analyse. Ainsi, cette étude devient intéressante dans la mesure où elle permet de comprendre les limites des théories sociologiques sur la question des valeurs. Cependant, à lire le contenu, on se rend compte que cet article peine à se démarquer des écrits de Nathalie Heinich sur cette question, sans pour autant montrer en quoi il constitue une originalité sur cette question.

Et, parlant de la transformation des valeurs, André Beauchamp, dans « La transformation des valeurs »¹⁰⁷, mentionne que la valeur d'une chose est rattachée à son environnement. Prenant un petit exemple sur la cigarette, il dit qu'en effet, jusqu'aux années soixante, fumer était devenue valorisant, même dans les films, le héros meurt avec sa dernière cigarette en main. Mais, en parallèle, des interdictions existaient sur le fait de fumer, car l'on sait que la cigarette détériore la santé. Après les années soixante, soutient-il, fumer est considéré comme un acte de libération, de liberté. Tout le monde peut fumer sans se soucier des non-fumeurs. On se retrouve ainsi dans un cercle qui fait du fumeur l'ayant droit qui agresse le non-fumeur, car nuisant à la santé de ce dernier. Plus tard, les recherches ont convaincu que le fumeur en public est un danger pour la santé publique.

Il s'en est suivi des sanctions contre toutes personnes s'aventurant à fumer en public. Ainsi, soutient-il, la cigarette est passée du statut d'objet à valeur convoitée au statut d'objet à valeur remise en question. Partant de cet exemple, l'auteur écrit que les valeurs sont des représentations permettant de dire ce qui est essentiel, important, secondaire, répréhensible. Donc, écrit-il, entre divers éléments, la distance ne peut être comblée d'elle-même ; elle passe, entre autres, par la médiation des valeurs. En effet, ce que l'auteur cherche à démontrer à partir de cet exemple sur la cigarette, c'est que l'on se fait souvent de fausses idées sur ce que l'on se représente comme valeur. Aucune valeur, mentionne-t-il, n'est fixe et aucune ne peut être considérée comme un dogme. Le problème, selon lui, est le fait d'avoir pensé qu'il suffit que les hommes d'Église fixent des codes moraux pour que tous, sans exception se mettent à les appliquer. Plus encore problématique est, poursuit-il, lorsqu'au 19^e siècle, l'on a donné une nouvelle orientation à la notion de valeur, en cherchant à réduire toutes valeurs au calcul mathématique, alors que tout n'est pas que chiffre.

107 André Beauchamp, « La transformation des valeurs », *L'Action nationale*, Montréal, novembre 1993, vol. 83, no 9, p. 1248-1265.

Pour Beauchamp, en prélude aux valeurs religieuses d'autrefois, la société québécoise s'est vu forger des valeurs autres que celles fondées sur la tradition et les sanctions liées à la non application des règles traditionnelles, donc celles véhiculées par l'Église catholique, mais au contraire d'autres formes de valeurs comme le regard critique sur l'euthanasie, la pollution de l'atmosphère, etc. C'est là, selon lui, autant de valeurs que la société s'efforce de créer. Il naît, selon Beauchamp, de ce qui suit, aux yeux de beaucoup de Québécois, la volonté de créer une identité québécoise qui s'inspire des réalités inscrites dans le terroir québécois. Sous ce rapport, il revient lui-même sur les limites d'un tel a priori, et martèle que le Québec se trouve inscrit dans un ensemble, celui du Canada, et il est marqué par ses limites dans le cercle régional. Ce qui veut dire, selon lui, que les seuls critères du « bien-être suffisant pour tous, coresponsabilité pour tous, justice accessible à tous, le plus possible de liberté, une paix réelle »¹⁰⁸ ne suffisent pas à bâtir une identité québécoise.

En effet, Francis Dupuy n'a-t-elle pas remédié à cette situation lorsque, cherchant à voir en quoi les coquillages peuvent faire valeur dans une société donnée, elle mentionne qu'il ne suffit pas d'un coquillage pour « faire » une monnaie ? Une société, écrit-elle, qui entend faire du coquillage une monnaie, fait subir à celui-ci une *métamorphose* qui s'effectue à deux niveaux simultanés et complémentaires. En premier lieu, poursuit-elle, elle réalise une valeur socialement et culturellement construite, fondée le plus souvent sur la rareté, réelle ou artificiellement fabriquée. En second lieu, mentionne-t-elle, elle crée un code social sur lequel les acteurs sociaux s'entendent pour reconnaître à ce coquillage une certaine valeur ; c'est l'aspect que l'on pourrait dire *fiduciaire*. Ceci n'est-il pas possible dans la cadre de la société québécoise lorsque, comme l'a souligné Beauchamp, celle-ci porte les revendications sur la liberté, la fraternité, l'égalité ?

En ce qui nous concerne sur cette question, placée dans le cadre de la société manding, et cela, sans entrer prématurément dans l'analyse, nous pouvons retenir que la création des valeurs passe en général par l'éducation qui, elle-même, se trouve fondée sur la référence au passé. Mais, pour Beauchamp, ces revendications dans le cadre de la société québécoise ont comme conséquence la mise en place des lois et la ratification des normes de l'église. Ce qui constitue, à ses yeux, une véritable transformation des valeurs autrefois fondamentales. On retrouve cette même question sur la transformation des valeurs dans « De la crise éthique au

108 *Ibid.*, pp. 1248-1265.

changement par le sens »¹⁰⁹ de Pierre-Marie Burgat qui mentionne que les valeurs sont intrinsèquement rattachées aux réalités sociales, laïques, républicaines en tant qu'indivisibles.

Ainsi, pour parler de crise des valeurs, dit-elle, il faut prendre en compte celles qui se rapportent aux mœurs et aux coutumes ayant évolué. Parlant de la crise éthique, Pierre-Marie Burgat mentionne qu'il y a une implosion identitaire en chaîne qui se rapporte à celle des valeurs morales qui structurent les identités concourant ainsi à l'éthique. Pour définir l'éthique, elle cite ainsi Jacques Rojot qui déclare que l'éthique est « *l'art de diriger sa conduite, son comportement...* »¹¹⁰, à partir de l'intégration d'une « morale, science du bien et du mal ». En se saisissant de cette définition, l'auteur adresse de vives critiques au capitalisme qui, selon lui, n'a jamais été éthique. Ainsi, la régulation de la société repose sur la sacralisation du marché. La mondialisation grandissante mérite des instances nouvelles pour la réinvention de nouvelles valeurs sûres dans la mesure où les repères d'ordre religieux se sont plus ou moins effacés.

En se posant des questions, l'auteur arrive à l'idée selon laquelle l'éthique commence par soi, en se responsabilisant soi-même, en augmentant son niveau de conscience. Le grand problème, le frein à tout cela est, selon lui, la passivité, le renoncement face à la responsabilité, face à ce qui doit se faire ou ce que l'on peut faire. Au lieu de faire ce que l'on doit faire, ce qui doit être fait, on se contente de remettre tout sur le dos du système capitaliste. Ainsi, le vrai retour à l'éthique commence en se responsabilisant soi-même, en se conscientisant. Que chacun se pose la question sur son comportement pour s'assurer que celui-ci est en rapport avec l'éthique. L'auteur remet ainsi en question les différents rapports qu'entretiennent les consommateurs, les clients et les entreprises et banques. En effet, selon lui, il manque de l'éthique dans ce rapport. Tous ceux qui se lancent dans la concurrence et dans la reconquête des clients se trouvent face au dilemme de l'organisation d'orientation.

Toute la société capitaliste se trouve ainsi confrontée à la recherche et à la maximisation du profit. Selon l'auteur, pour sortir de ce rouage et inventer de nouvelles valeurs, il faut « faire de la performance économique et financière un moyen et non une fin », ce qui peut provoquer un changement. L'auteur laisse sous-entendre par là que si les échanges monétaires gagnent la planète, la conscience morale doit également être mondialisée de sorte

109 Pierre-Marie Burgat, « De la crise éthique au changement par le sens », *Revue L'Expansion Management*, 2012/2 numéro 145 | p. 42 à 51.

110 *Ibid.*, p. 42.

que le premier ne l'emporte pas sur le second. La connaissance de cet article nous paraît importante dans la mesure où il cherche à mettre en rapport l'économie, la morale et l'éthique dans un monde à forte concurrence capitaliste. Cependant, sa limite par rapport à notre travail est de n'avoir pas intégré les paroles chantées pour détecter les valeurs en déperdition dans les sociétés modernes.

Cette disparité entre valeurs proposées et réalités vécues se lit également dans « Rapport entre délinquance et valeurs vécues : quelques illustrations dans la société tunisienne »¹¹¹ de Mustapha Nasraoui. Pour ce dernier, parler des valeurs mérite une prudence, qui doit se manifester à plusieurs niveaux dans la mesure où, d'abord, la valeur a de multiples attributs. Elle peut renvoyer au possible et à l'idéal, au personnel et au collectif. Ce qui fait de la notion de valeur « un concept mobile ». L'autre problème relatif à la notion de valeur, selon Nasraoui, est qu'elle est employée dans plusieurs champs disciplinaires, rendant ardue toute entreprise de la définir. Dans le domaine de la psychologie, la plus homogène des champs disciplinaires d'ailleurs, la notion de valeur, selon lui, fait référence, à des concepts comme le besoin, l'idéal, les croyances, les traits de personnalités, des jugements existentiels, des schémas ou des constructions mentales, en fonction des différents auteurs.

Pour circonscrire son analyse, malgré la difficulté à définir la notion de valeur, l'auteur conçoit « les valeurs comme des modèles sociaux dominants influençant les attitudes et les croyances ». Soulignant la part relativement faible des recherches consacrées aux catégories spécifiques telles que la délinquance, le handicap, l'immigration, il mentionne que cela rend difficile l'estimation de l'articulation des valeurs de ces catégories à la configuration générale des valeurs dans une société. Ce qui donne raison à Nathalie Heinich pour qui le contraste est frappant entre l'omniprésence du thème des « valeurs » dans maints travaux se réclamant de la sociologie, et la pauvreté de ses conceptualisations, voire son absence comme objet de recherche à part entière, notamment dans les spécialisations affichées par nos organismes professionnels¹¹².

Ainsi, cet article s'efforce de prendre en compte cette situation au cœur de son analyse à partir de l'articulation des valeurs des personnes qualifiées de délinquantes. Parlant de l'importance des études accordées à la notion de valeur, il cite Émile Durkheim comme précurseur des études de la délinquance lorsque celui-ci parle d'« anomie ». Or, pour

111 Mustapha Nasraoui, 2011, article cité, p. 109.

112 Nathalie Heinich, 2006, article cité, p. 288.

Nathalie Heinich, « [...] la tradition sociologique n'est pas riche [...] en modèles permettant de traiter la question des valeurs : même lorsqu'elle apparaît chez certains grands auteurs, notamment Weber et Durkheim, elle n'y est guère traitée comme objet d'investigation spécifique »¹¹³. On comprend là que le concept de valeur n'a pas fait l'objet de recherche spécifique chez les sociologues qui, pourtant, se réclament de spécialistes de l'axiologie. Mais, malgré le peu de place qu'occupe la valeur dans les recherches en sociologie, à la suite de Durkheim, plusieurs autres ont réfléchi sur le lien entre valeurs sociales et délinquance. À titre d'exemple, l'auteur cite des auteurs comme Thomas et Znaniecki (1927) et Park (1950). Avec Goffman et d'autres, on a aussi assisté, selon l'auteur, à la mise en relief de la théorie de la désintégration en rapport avec le lien entre valeur sociale et délinquance. Remettant tous ces travaux en question, l'auteur mentionne que

*« Malgré leurs richesses, ces travaux partent d'une référence extérieure, celle de la société qui identifie la transgression, désigne le délit, stigmatise le délinquant et ignore la rationalité du délinquant, c'est-à-dire son vécu, ses raisons, ses justifications »*¹¹⁴.

Pour lui, ceux-ci se centrent sur la position de l'*outsider* et négligent celle de l'*insider*, pour parler anglo-saxon. Revenant sur Merton à propos de la délinquance, Mustapha Nasraoui mentionne que Merton remet en question l'idée qui sous-tend l'existence de deux systèmes de valeur dans tout acte de délinquance. Le délinquant adhère aux valeurs dominantes (de la société américaine) comme le bien-être, le succès, la richesse, etc., et sur le fait que le comportement du délinquant est influencé par les mêmes aspirations. Mais le délinquant manque de moyens communément usuels (ici le capital, le travail, etc.), il utilise des raccourcis sous forme d'actes délictueux comme le vol, l'escroquerie, le trafic de drogue, etc. Ainsi, inscrivant son étude dans la continuité des travaux de Merton, comme mentionné précédemment, l'auteur soutient que le sens étendu de la valeur formulé par Merton correspond à celui qu'il entend donner à son travail. Il précise qu'il ne s'agit pas seulement de valeur au sens moral, mais de valeur au sens large, c'est-à-dire tout ce qui est socialement désirable.

Selon lui, nombreuses sont les sociétés où la beauté, la richesse, le statut social, le pouvoir, l'honneur constituent au moins des valeurs aussi importantes que les valeurs morales

113 *Ibid.*, p. 107.

114 *Ibid.*, p. 111.

comme la clémence, l'honnêteté, l'intelligence, etc. Conscient que toutes les normes ne sont pas nécessairement intégrées dans un système harmonieux et cohérent, dans la mesure où une valeur peut chasser une autre, l'auteur mentionne qu'il reste à apporter des éclaircissements à ce sujet. Psychologue qu'il est, il soutient que ce n'est pas la valeur comme idéal qui l'intéresse, mais bien la valeur vécue et appréhendée dans les conduites quotidiennes. Apportant une précision à ce sujet, il soutient que la déviance est une notion plus large que la délinquance, car la déviance peut inclure des comportements considérés comme atypiques ou bizarres, sans représentation des délits légalement définis.

Parlant de la méthode empruntée dans ce travail, l'auteur fait d'abord une clarification au sujet de l'approche utilisée. Il précise qu'il n'entend pas circonscrire son travail dans le sillage de ceux qui ont défendu l'idée d'existence de deux systèmes de valeurs qui assignent un système de valeur aux délinquants, et un autre à la société globale. Ainsi, dans une démarche de déconstruction, il mentionne qu'il privilégie ici l'approche comparative entre les données recueillies sur la société globale en rapport avec les textes sur les normes et les données sur la délinquance, donc sur les délits commis.

Dans le corps de son analyse des résultats, Nasraoui mentionne que la délinquance en Tunisie n'est rien d'autre que le résultat de l'inadéquation entre le système social et l'accomplissement individuel. C'est dans ce sens qu'il décrypte les fondements d'une telle inadéquation. Faisant le lien entre le mariage (qui est, en principe, une valeur chère aux Tunisiens) et la délinquance, il mentionne que tous les délits commis se rapportant aux problèmes de mariage ont un lien avec le mariage précoce, le mariage arrangé. En effet, le mariage, selon lui, est une valeur chez les Tunisiens. Quelqu'un qui tarde à se marier est stigmatisé, il est soit rangé dans le cadre des personnes souffrantes de malformation, soit dans le cadre de déficients mentaux. Pour échapper à de telles contraintes, le mariage, qu'il soit voulu ou arrangé ou même contraignant, est la seule issue possible. Ainsi, soutient-il, les frustrations dues à l'échec de ces mariages (fréquence des problèmes dans le couple, divorces), sous l'effet conjugué de plusieurs raisons d'ordre socioéconomique, poussent les femmes vivant cette situation à se lancer dans la prostitution. Or, fait-il comprendre, cette pratique est fortement sanctionnée par la loi tunisienne.

Il montre à d'autres niveaux de l'analyse qu'un délinquant n'est pas une personne sans moral. Le délinquant, soutient-il, est quelqu'un qui est en quête de bien-être, mais qui, par manque de moyens, utilise d'autres voies. À titre d'exemple, l'auteur relate l'histoire d'un jeune délinquant. Ce dernier échappe à toutes les tentatives de la police qui, pour finir par

l'avoir, met la pression sur sa mère qui part le chercher et le présenter à la police. Il y a là un acte fort, qui est le fait que le délinquant n'est pas quelqu'un de dépourvu de morale, qui, au contraire, est à la recherche d'une condition de vie meilleure. Cet exemple a permis à l'auteur de renforcer sa position sur le fait qu'il n'existe pas deux systèmes de valeurs opposés, mais ce que les uns ont appelé système (celui considéré comme appartenant aux délinquants) n'est rien d'autre que les manifestations indésirables du même système.

L'étude de cet article est intéressante pour nous dans la mesure où il met en relief la délinquance, les valeurs et l'idéologie de la société en question. En somme, il s'agit, pour l'auteur, de ne pas traiter les délinquants comme des gens qui cherchent à imposer des contre-valeurs, mais comme ceux dont les comportements découlent des réalités de la société elle-même. Le délinquant n'est pas quelqu'un qui fait la promotion des contre-valeurs, mais son comportement est une réponse à ce que la société a elle-même créé. S'il est vrai que l'auteur défend le délinquant, en mettant en avant l'idée que ce dernier possède lui aussi ses droits, nous, dans notre travail, nous n'entendons pas défendre les contre-valeurs, mais justement de montrer ce qui fait valeur tout en démontrant les comportements qui s'en écartent. En effet, ce qu'il faut retenir de cet article, c'est que l'auteur ne voit pas les valeurs comme étant des « valeurs », mais, plutôt, les valeurs morales en Turquie ne sont rien d'autre que des faiseurs de contre-valeurs. Mustapha Nasraoui fait comprendre, effet, que les valeurs de la société turquoises sont celles qui sont susceptibles de créer de la déviance. D'ailleurs, Dilmaç Julie Alev, adressant une vive critique contre toutes études considérant les valeurs comme une contrainte en Turquie, mentionne que l'honneur semble alors toujours avoir été mis en lumière par son attachement à la violence.

Ces études, soutient-elle, décrivent l'honneur en Turquie comme étant un principe problématique qui, loin d'apaiser les relations sociales des individus, perturbe l'ordre public, plongeant ainsi la société dans le chaos¹¹⁵. D'ailleurs, c'est ce qui se lit à travers les écrits de Mustapha Nasraoui qui souligne que la délinquance, comme défini dans la Constitution turquoise, est elle-même susceptible de création de délinquants. C'est en ce sens, comme l'a critiqué Dilmaç Julie Alev, que « L'honneur en Turquie a toujours été décrit, en somme, comme un principe au nom duquel l'ordre social était remis en question, comme une valeur

115 Dilmaç Julie Alev, « L'honneur : principe de prévention de la déviance ? », *Déviance et Société*, 2014/3, Vol. 38, p. 339 à 360.

ne pouvant être dissociée de l'homicide [...] et incitant à la déviance.»¹¹⁶. C'est là que nous nous écartons de cet auteur dans la mesure où, chez les Manding, les valeurs sont créatrices de cohésion sociale ; n'est-ce pas là une société intégrée, dans laquelle l'individu, par le biais des instances de socialisations et les mécanismes publics comme les chants, s'intègre et assimile la vie du groupe en épousant ses valeurs ? S'il est vrai que toutes valeurs se forment au détriment d'autres valeurs (l'ordre et la liberté ne vont pas de pair), il est à retenir aussi que la conscience collective est supérieure aux désirs individuels. C'est dire que le groupe domine l'individu qui, comme c'est le cas chez Manding, se fond dans la masse en cherchant à épouser les valeurs de celle-ci, même s'il faut souligner l'existence notoire de conflits de valeur à ce sujet.

En effet, si, pour Nasraoui, la délinquance n'est qu'une réponse au système de valeur social proposé par la société turque, fabriquant ainsi le délinquant, d'autant plus que ce dernier modèle son comportement en fonction de ce qui s'offre à lui comme possibilité, Florence Gruat lui renverse la tendance lorsqu'il suppose que le malade en soins palliatifs est obligé d'adhérer aux valeurs préfabriquées. C'est ce qu'il tente de démontrer dans son article intitulé « Les valeurs en crises Association de recherche en soins infirmiers »¹¹⁷. Ainsi, citant Louis Dumond, il soutient avec ce dernier que la valeur renvoyait à la vigueur et désignait, au Moyen Âge, la bravoure du guerrier. De nos jours, mentionne-t-il, la recherche sur ce mot via le Net renvoie immédiatement à ce qui se rapporte au pouvoir de l'argent, à ce qui est cher à l'individu. Et, dans le domaine médical, on entend souvent parler de respect, d'autonomie de la personne malade, de dignité. Il semble que c'est le personnel du monde médical qui a un grand sens de la morale. Florence Gruat mentionne qu'en vérité, lorsque les personnels de santé évoquent ces notions, ils ne se réfèrent qu'à des concepts préfabriqués, des réalités préfabriquées qui sont loin de la réalité quotidienne. En parlant de respect de la personne soignée, de sa dignité, le personnel de santé, selon l'auteur, s'approprie les notions qui sont dénuées de toutes réalités dans leurs pratiques de soin.

On se situe là, selon elle, dans un jeu où le soigné, conscient ou inconscient de la portée de ses termes, doit croire ou est obligé d'y croire. Or la réalité est que les valeurs du patient, les valeurs du soignant lui-même et la valeur prêchée sont toutes différentes. En

116 *Ibid.*, p. 140.

117 Florence Gruat, « Les valeurs en crises Association de recherche en soins infirmiers » ; *Recherche en soins infirmiers*, 2009/1 numéro 96, pp. 5 à 7.

réalité, on ne fait que soumettre le patient à un code de supposée déontologie fabriqué de toute pièce, niant ainsi la valeur de l'individu en question. En agissant ainsi, on cherche dans les hôpitaux à créer des valeurs communes. Dans les écoles de formations médicales, l'idée selon laquelle le patient doit avoir confiance au soignant fait que des notions de valeur se rapportant au respect, à la dignité, en référence à la personne soignée, sont enseignées et appelées à être appliquées. Or le premier problème dans ce jeu est la substitution des valeurs de chacun aux supposées valeurs déontologiques. C'est ainsi que les infirmières, souvent confuses dans leur rapport aux patients, usent de ces notions pour asseoir leur domination sur ceux-ci. Là, en réalité, on se rend compte que les valeurs du soignant, celles de la personne soignée et celles prêchées entrent en contradiction. Pour Florence Gruat, tout cela découle du fait que l'on a voulu réduire l'homme à « une valeur ». Citant Kant à ce sujet, il écrit :

« Qu'en ce qui concerne l'homme, il ne faut pas penser en termes de valeur, car les choses ont un prix, mais l'homme a une dignité. Fixer le prix d'un être, c'est le considérer comme un moyen et non comme une fin en soi. »

Comme on peut le remarquer, cette étude sur le rapport entre valeurs sociale proposée et valeurs individuelles témoigne du conflit de valeur à l'état de latence que vivent les personnes en situation de soins palliatifs dans les structures sanitaires. Cette étude nous est d'un intérêt particulier dans la mesure où elle met en relief valeurs sociales et valeurs individuelles qui sont au cœur de notre travail. On comprend, à la suite de cette étude, que les valeurs sociales ne sont pas toujours en adéquation avec celles qui sont individuelle d'autant plus que l'individu a ses réalités qui ne sont forcément pas celles du milieu, ou de la situation dans laquelle il se trouve. Vu la limite des possibilités qui s'offrent à lui, il est obligé de se conformer aux valeurs qui lui sont proposées, comme c'est le cas ici des personnes en situation de soins palliatifs. Cependant, notre étude des valeurs chez les Manding s'écarte du contenu de cet article dans la mesure où celui-ci ne saisit pas son objet à partir des paroles chantées et n'est pas fondé sur la société manding. De plus, cet article est loin de rendre compte du rapport entre valeur et cohésion sociale, telle que nous entendons le faire dans le cadre de cette étude.

1.2- Problématique

La rareté des écrits sur les valeurs à travers les chants, l'omniprésence de la question des valeurs dans les études en sciences sociales nous conduisent désormais à adresser une critique générale sur les travaux mobilisés dans le cadre de la revue critique de littérature. Notre point de départ pour consolider notre problématique est fondé sur les limites des travaux précédemment présentés dans la revue critique de littérature. Il nous paraît intéressant de revenir sur les limites de ces travaux tout en insistant sur quelques points sur lesquels nous démarquons d'eux pour donner une orientation à notre problématique.

De ces sources précédemment présentées, se dégagent essentiellement quatre points que sont : les écrits ayant spécifiquement traité à la société manding, celles se rapportant aux questions ethniques, celles faisant état des chants c'est-à-dire de la tradition orale de façon générale et celles sur les valeurs. On ne saurait comprendre ce que sont les valeurs chez les Manding en faisant abstraction de ces travaux. Or, pour comprendre les sociétés africaines en générale, il convient de les décrire selon un ordre chronologique de fonctionnement. En voulant Pour ce que sont des questions ethniques, leur pertinence ici réside dans la prise en compte des fragmentations qu'ont subies les sociétés africaines précoloniales et coloniales sous la bannière ethnique effectant ainsi les cultures et traditions africaines. D'ailleurs, toute la préoccupation de l'ouvrage collectif coédité par Élikia M'Bokolo et Jean-Loup Amselle, *Au cœur de l'ethnie*¹¹⁸, est centrée sur cette question, comme nous l'avons souligné. Dans cet ouvrage, l'idée essentielle développée est, comme nous l'avons vu, la déconstruction de la notion d'ethnie. Il peut paraître banal de voir que nous nous intéressons ici à la question ethnique dans ce travail, mais ce qui justifie cela est le fait que les pratiques culturelles, l'ordre sociale d'antan ont été profondément bouleversé par le contact des sociétés africaines aux sociétés occidentales. Et ces sociétés ont été pensées comme des monades closes avec comme marque identitaire l'« ethnie ». Pour Jean-Loup Amselle d'ailleurs, bien qu'il existât en Afrique des désignations, des termes comme « shiya » chez les Malinké, pouvant ainsi désigner une catégorie de groupes, il faut, selon lui, souligner que ces appellations sont circonstancielles et temporaires, ce qui fait qu'elles ne sont pas figées, comme le cas des ethnies constituées durant la période coloniale.

Il soutient que la question ethnique telle que vécue en Afrique aujourd'hui est particulièrement liée à la colonisation, d'autant plus que celle-ci a engendré de multiples

118 Jean-Loup Amselle et Élikia M'Bokolo, 1999, *op. cit.*

fragmentations des groupes en catégories ethniques¹¹⁹. Jean-Loup Amselle¹²⁰, Jean-Pierre Dozon¹²¹, Jean-Bazin¹²², Jean-Pierre Chrétien¹²³ ont réussi à démontrer à partir de leurs différents travaux le fait que l'ethnie relève aujourd'hui d'une construction coloniale et donc pour baliser cette conception, il faut procéder à la déconstruction du fait ethnique dans le temps et dans l'espace. Et Paul Diédhiou lui aussi s'inscrit dans cette perspective. Il soutient que « *Le problème n'est pas de dire ce qu'est une ethnie, mais de montrer comment celle-ci s'est constituée dans l'espace et dans le temps* »¹²⁴.

Or, sans entrer dans les détails, ne convient-il pas de saisir à travers la stratification sociale, ce que les uns et les autres ont appelé « ethnie » ? Chez les Manding, la société est organisée en strate. Et cette stratification sociale confère des positions à chaque membre de la famille. Le griot est fier d'être griot en se mettant entièrement au service des nobles, etc. C'est d'ailleurs ce que suggèrent les travaux consolidés sur des critiques adressées aux anthropologues ayant longtemps excellé derrière la bannière « ethnique » dans leurs études sur les sociétés africaines. Pour Amselle, cette entreprise, qui doit passer par le courant dynamique, est un travail qui doit concerner la discipline anthropologique tout entière. Nous soutenons qu'à la lumière de la lecture faite de cet ouvrage « *Au cœur de l'ethnie* », nous sommes plus édifié sur l'orientation à donner aux parties de ce travail traitant de la question ethnique. Ainsi, nous nous inscrivons, et cela sans réserve, aux propositions faites par ces auteurs, notamment Amselle, quand il soutient que dans l'avenir, l'une des tâches de l'anthropologie secondées par la linguistique et l'histoire doit être précisément de cerner

119 Jean-Loup Amselle, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, 1999, *op.cit.*

120 *Ibid.*

121 Jean-Pierre Dozon, « Les Bété : une création coloniale », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, 1999, *op. cit.*

122 Jean Bazin, « A chacun son bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, 1999, *op. cit.*

123 Jean-Pierre Chrétien, « Hutu et tutsi au Rwanda », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, 1999, *op. cit.*

124 Paul Diédhiou, *L'identité joola en question (Casamance)*, Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 50.

l'univers sémantique des catégories recueillies sur le terrain en fonction de l'époque, du lieu et de la situation sociale retenue ¹²⁵.

Pour lui, au lieu de partir de l'ethnonyme préconçu, sans signification véritable dont il faut à tout prix « remplir avec des structures économiques, politiques et religieuses », le mieux est de chercher à comprendre la genèse progressive d'un terme dans l'espace avec tous les multiples sens qu'il acquiert progressivement. Ce qui revient à « établir la genèse idéale des symboles »¹²⁶. Il ne s'agit pas pour nous de détailler ici la manière dont nous comptons déconstruire l'ethnonyme. Si nous plaçons ce qui vient d'être dit dans le contexte de la société manding en Casamance, nous pouvons partir de la migration des Manding vers l'ouest en répertoriant la signification du mot *mandiŋkôo* « celui qui vient du manding », tel qu'entendu, signifié dans la langue, on s'apercevra que « *mandiŋkôo* » est une provenance et nom une ethnie telle qu'entendue aujourd'hui.

Pour ce que sont des études sur les chants, nous retenons, pour l'essentiel, l'article de Laurent Marty, « Piste pour une approche anthropologique des chants »¹²⁷, et la réaction qu'André-Marie Despringre¹²⁸ en a faite. En effet, Marty se proposant une démarche anthropologique, suggère une observation synchronique lors des séries de recueils des chants lorsqu'il soutient que le recueil des chants doit passer par « [...] *une approche par contact direct, observation attentive sur le terrain [qui (c'est nous qui mentionnons)] permet de saisir les réalités de la socialité qui accompagne la chanson* »¹²⁹, alors que les chants qu'il a recueillis et qui constituent son objet d'analyse sont produits dans un passé très lointain comme le lui reproche André-Marie Despringre. Ce qui, selon Despringre, constitue la pure ambiguïté pour une démarche qui se veut pourtant anthropologique ! Pour Despringre, Marty s'est engouffré dans la pure confusion, d'autant plus que la démarche qualifiée d'anthropologique proposée par Marty n'est, en réalité, qu'une démarche purement historique.

Au regard de toutes ces considérations, Despringre soutient que le mieux, dans l'étude des chants, serait de saisir les institutions dans lesquelles ils se produisent et les conditions dans lesquelles sont produits ces chants à travers une étude détaillée. C'est ce qui permettra,

125 Jean-Loup Amselle, 1999, *op.cit.*, p.43.

126 *Ibid.*, p.43.

127 Laurent Marty, « Pistes pour une approche anthropologique de la chanson », 1986, *op.cit.*

128 *Ibid.*

129 *Ibid.*, p. 206.

selon Despringre l'aboutissement d'une véritable anthropologie du chant. Il soutient toutefois que celle-ci doit passer par une observation anthropologique de type général appuyée par une analyse fine des structures et des variations du répertoire musical. Cela, selon lui, n'est pas une perspective essentiellement sociologique, ethnologique, linguistique ou musicologique, mais celle permettant de comprendre les mécanismes de transformation de la musique de chants exécutés aujourd'hui durant ces moments d'effervescence. C'est seulement de cette manière que le chercheur parviendra, selon lui, à déceler les possibilités qu'offrent les différentes composantes du chant, dont le texte littéraire, le rythme et la ligne mélodique qui assument des fonctions d'égale importance.

Il est vrai que l'analyse de Despringre s'inscrit dans une perspective interdisciplinaire, et cette méthodologie devient plus intéressante lorsqu'elle invite le chercheur qu'il soit sociologue, ethnologue, linguiste ou historien, à inscrire l'ensemble de ces disciplines au cœur de son analyse. En effet, les limites des propositions méthodologiques faites par Despringre dans le cadre de ce travail se situent à propos de la primauté accordée à la dimension musicale et événementielle. Bien que Despringre ait remis Marty « à sa place », pour la simple raison, selon lui, que cet historien s'est permis de proposer une méthodologie aux anthropologues, alors même qu'il n'a pas la maîtrise du champ investi, son analyse est, cependant, loin de nous satisfaire dans ce travail. D'abord, parce que Despringre pense que le chant composé dans un passé lointain ne saura rendre compte des sociabilités du moment, ce qui lui pousse à mettre en avant le présent. Nous trouvons cela réducteur dans la mesure où on ne saura maîtriser le présent qu'en ayant compris le passé. S'il se trouve que les réalités du passé sont exprimées dans les anciennes paroles chantées, il convient de noter que l'étude de ces chaînes du passé permettra de comprendre la réalité présente.

Ensuite, cherchant à repérer les valeurs dans les paroles chantées en lieu et place de chercher à décrire l'effet immédiat de la chanson sur le public concerné (genre émotion, répulsion, réaction), comme l'a préconisé Despringre. Toutes ces raisons font que nous nous écartons de ces auteurs. En revanche, ce qui est intéressant chez Despringre, c'est, en principe, lorsqu'il invite le chercheur à inscrire sa démarche dans l'interdisciplinarité. Ce qui nous paraît intéressant, car dans le cas du recueil et du traitement de certains de ces chants chez les Manding, nous avons emprunté à la linguistique et à l'histoire pour comprendre certains contenus. Pour ce qui est des auteurs ayant travaillé sur la tradition orale et dont nous avons présenté ici les travaux, on retient, pour l'essentiel, qu'ils cherchent à faire de la tradition orale un moyen de reconstruction de l'histoire et des vécus des peuples africains. Or

la tradition orale a longtemps été occultée du champ de la recherche pour la simple raison qu'elle a été jugée trop subjective pour la production de la connaissance scientifique.

On peut recueillir une histoire, un conte, un chant qui a plusieurs interprétations divers. Ou encore, une même réalité historique peut avoir des récits différents, et parfois contradictoires alors qu'ils traitent de la même question. Ce qui fait que l'on doit traiter cette question avec plus de rigueur. Les auteurs présentés ci-dessus ayant travaillé sur la tradition orale sont conscients de leurs limites. Et Nicoué T. Gaybor¹³⁰ soutient que c'est à partir des travaux de Jan Vansina¹³¹ que la tradition orale fut acceptée comme source de production scientifique dans le monde universitaire. Ainsi, étant donné que notre travail est fondé sur tout un pan de la tradition orale (étude des valeurs à travers les paroles chantées), notre intérêt pour cette dernière ne peut qu'être grand. Ce qui justifie en effet la forte présence, dans la revue présentée ci-dessus, de sources fondées ou traitants de la tradition orale. On remarque que de Djibril Tamsir¹³² Niane à Jan Jansen¹³³ en passant par Nicoué T. Gaybor¹³⁴, la tradition orale est valorisée dans les études portant sur les sociétés africaines.

Cependant, la contradiction de point de vue sur les questions ainsi traitées nous conduit nécessairement à faire un retour critique sur ces sources afin de déceler leurs limites. Dans leur ouvrage collectif intitulé *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Nicoué T. Gaybor, Dominique Juhé-Beaulaton et Moustapha Gomgnimbou soulignent que la méthode qu'il faut utiliser pour interpréter les sources orales doit passer par la dimension pluridisciplinaire. Ainsi, diverses disciplines et démarches telles que l'ethnographie, l'anthropologie, l'archéologie, les récits de vie, etc. peuvent se retrouver au cœur des recherches sur la tradition orale. En effet, si intéressante soit cette proposition, elle ne permet pas de décrire de façon nette l'attitude du chercheur par rapport à l'étude des valeurs dans les chants ainsi recueillis. Ce qui, à première vue, constitue leur limite par rapport à notre travail. De plus, le

130 Nicoué T. Gaybor, Dominique Juhé-Beaulaton et Moustapha Gomgnimbou, 2013, *op.cit.*, p.16.

131 Jan Vancina, Jan Vancina, 1961, *op.cit.*

132 Djibril Tamsir Niane, 1974, *op.cit.*

133 Jan Jansen, *Epopée, histoire et société. Le cas de Soundjata. Mali et Guinée*, Paris, Karthala, 2001.

134 Nicoué T. Gaybor, Dominique Juhé-Beaulaton et Moustapha Gomgnimbou, 2013, *op.cit.*, p.16.

fait est qu'aucun de ces écrits ne se réfère à la valeur, quoiqu'à n'importe quel niveau, même s'ils permettent de comprendre la mémoire collective.

Parlant d'oralité, on ne peut passer sous silence le travail fait par le philosophe sénégalais Maoussé Diagne. En effet, le philosophe présente un ouvrage intitulé « Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire ». Aux pages 246 et 247, on peut lire ceci :

« Il est acquis que l'existence attestée d'une tradition orale (ou même plusieurs) ne signifie pas qu'on se trouve en présence d'une civilisation de l'oralité, ni même d'un contexte d'oralité [...] Nous sommes tenté de suivre l'éminent spécialiste de la civilisation médiévale, Paul Zumthor, dans les fines distinctions qu'il introduit entre trois types d'oralité qui, selon lui, correspondent à trois situations, « situations de culture » différentes. Le premier type est celui dit de « l'oralité primaire ou immédiate ». Son trait essentiel est qu'elle « ne comporte aucun contact avec l'écrit » [...] quant aux deux autres types d'oralité, il les nomme respectivement « oralité mixte quand » l'influence de l'écrit y demeure externe, partielle et retardée, et « oralité seconde » quand elle se compose à partir de l'écrit, au sein d'un milieu où celle-ci tend à exténuier les valeurs de la voix dans l'usage et dans l'imaginaire. »

En ce qui concerne les travaux portant sur les valeurs, il convient de noter diverses appréhensions faites de cette question. On peut donc retenir, pour l'essentiel, que les valeurs sont étudiées soit de façon théorique (comme c'est le cas avec Nathalie Heinich), soit elles permettent d'analyser une situation donnée (ce qui est le cas de la plus grande majorité des travaux ici présentés sur cette question). Les valeurs, telles que conceptualisées dans les sources consultées ici, sont généralement étudiées en rapport à une situation bien déterminée. Nathalie Heinich déplore cela et soutient que dans les recherches sociologiques, la question portant sur les valeurs n'est traitée que de manière succincte. Ainsi, en s'inscrivant dans la même dynamique que Nathalie Heinich, Béatrice Fleury et Jacques Walter, dans « Les valeurs : quelles théories ? Quelles méthodes ? »¹³⁵, proposent une sociologie pragmatique quant à l'étude des valeurs.

135 Béatrice Fleury et Jacques Walter, 2017, *op.cit.*

Ils retiennent, dans la même lancée qu'Heinich¹³⁶, que les valeurs relèvent d'un processus dynamique et ne sont pas réductibles à une idéologie conservatrice, ni à un idéalisme moral ou religieux, ni même à des règles ou à des normes. En effet, selon Heinich, les valeurs doivent être étudiées comme une spécificité avec une méthode appropriée. Sa conception de l'étude des valeurs est beaucoup plus centrée sur l'approche qualitative, car, selon elle, appréhender les valeurs à partir des outils quantitatifs sur des thèmes fabriqués passe à côté de la réalité. Ce serait, selon elle, recueillir les impressions et non le niveau de manifestation des valeurs qu'on cherche à étudier. Un certain nombre de travaux ont été faits sur les valeurs durant ces dernières années. C'est ainsi que Philippe Tine s'intéresse à la valeur. En effet, il soutient que la valeur se rapporte à l'estime et lui donne toute sa reconnaissance.

Sans pour autant montrer comment s'y prendre dans l'étude des valeurs, cet auteur nous fait ressortir les différentes situations qui, à la fois, donnent à voir les valeurs, mais également les contre-valeurs qui en naissent. Et, comme on peut le voir, aucun de ces auteurs n'est parti des chants pour étudier les valeurs comme nous entendons le faire ici, hormis les travaux de Jeanne Guèvremont qui, bien qu'ayant cherché à déterminer les valeurs à partir des hymnes nationaux, donc des paroles chantées, ne nous satisfait pas. En effet, l'auteure inscrit son analyse à la suite de Swarsch qui suppose qu'il existe des valeurs universelles. Ce qui veut dire qu'un Manding a les mêmes valeurs qu'un français, ce qui nous paraît totalement réducteur. En effet, comme le lui reproche Heinich, tous ceux qui ont agi de la sorte dans leurs études sur les valeurs sont mus par le souci de remplir des cases quantitativement élaborées pour recueillir les impressions de leurs interlocuteurs et non de mener une étude sur les valeurs. Pour Heinich, l'étude des valeurs doit passer par une démarche qualitative ce qui fait que nous ne pouvons pas nous inscrire dans cette prétendue théorie universelle des valeurs. En revanche, les travaux de Heinich, tel que nous l'avons fait ici, privilégient l'approche qualitative quant au recueil de données sur les valeurs à travers les chants.

Pour les travaux de tous genres portant sur la société manding en général et sur les Manding de Casamance en particulier, il est à retenir que la diversité des thèmes qu'ils traitent fait d'eux des sources au cœur de ce travail, d'autant plus que la deuxième partie de ce travail est essentiellement fondée sur l'identité manding de façon générale (culture, groupe humain, organisation sociale, fonctionnement des grandes institutions comme la famille, le mariage,

136 Nathalie Heinich, 2006, *op.cit.*

etc.). Cependant, au regard de la dimension que nous donnons à ce travail, ces sources méritent d'être suffisamment diagnostiquées. Lilyan Kesteloot, qui a profondément décrit l'organisation sociale, la vie sociale et religieuse, la culture à travers ses manifestations via le kankurang, la kora et le griot n'a pas tenté de recueillir un seul chant, bien qu'on puisse déceler l'omniprésence des valeurs dans son étude.

Le sociologue Moustapha Tamba¹³⁷ s'est orienté vers la connaissance des Manding de la région de Sédhiou en s'arrêtant sur la migration, leur peuplement, leurs prénoms et surnoms. Il parle brièvement des « dimbaa jassa », une catégorie sociale de femmes bien particulières, porteuses de valeurs, sans pour autant recueillir de chants créés par ces dernières. En effet, les *dimbaa jassa* sont ainsi désignés pour des raisons de changement identitaire en vue d' "échapper aux démons qui les tourmentent", les problèmes d'infertilité, la mort prématurée de leurs progénitures. Elles constituent ainsi de « véritables moteurs à chanter », chants qui comportent autant de significations sociales, culturelles et individuelles. Ces critiques, cependant, n'enlèvent en rien la valeur des travaux qu'a réalisés Moustapha Tamba dans cet ouvrage, d'autant plus qu'ils seront d'une utilité certaine pour la reproduction et l'interprétation des prénoms et surnoms recueillis en rapport avec certaines valeurs sociales exprimées dans les chants (voir la troisième partie de ce travail). Les limites des travaux présentés ci-dessus nous permettent de comprendre que la question des valeurs est omniprésente dans ces recherches. Ce qui nous conduit à l'élaboration de cette problématique.

On peut dire que de façon générale, les Manding ont jusque-là fait l'objet de nombreuses recherches qui sont tournées vers la structure globale et la composition des différentes couches sociales. Ainsi, il y a peu d'études qui cherchent à répertorier les valeurs à travers les chants traditionnels. Les écrits de Djibril Tamsir Niane¹³⁸, de Sory Camara¹³⁹, de Camara Laye¹⁴⁰, d'Ahmadou Kourouma¹⁴¹, d'Ousmane Moussa Diagana¹⁴², entre autres, ont soit mis l'accent sur la structure sociale, soit sur le statut social de la seule corporation des griots, soit sur l'aspect linguistique. Ce constat, qui vient des suites de notre recherche dans le

137 Moustapha Tamba, 2020, *op.cit.*

138 Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*

139 Sory Camara, 1992, *op.cit.*

140 Camara Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

141 *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

142 Ousmane Moussa Diagana, *Chants traditionnels du pays soninké*, Paris, L'Harmattan, 1990.

cadre du mémoire de master, nous a conduit à étudier les valeurs à partir des chants. Mais les sources précédemment présentées nous ont révélé l'extrême pauvreté des recherches en sciences sociales spécifiquement consacrées aux Manding de Casamance.

En ce qui concerne les Manding en général, les recherches qui leur sont consacrées ne concernent généralement que ceux du Mali, de la Guinée Conakry et de la Côte d'Ivoire. Par ailleurs, les Manding de Casamance, comparés aux autres groupes du Sénégal, n'ont pas suscité autant d'intérêt de la part des chercheurs¹⁴³ sur les questions touchant le Sénégal de façon globale et ses groupes ethniques en particulier. Est-ce à dire qu'il suffit d'étudier les autres Manding pour extrapoler ce résultat à tous les groupes mandé, y compris ceux de la Casamance d'autant plus qu'il y a autant d'études réalisées sur les Manding des autres pays ? Est-ce à dire que ce qui est valable pour ces groupes mandé l'est aussi pour ceux de la Casamance ? Sans apporter là une réponse à cette question, les travaux sur les Manding de Casamance comme les écrits de Djibril Tamsir Niane¹⁴⁴, de Lilyan Kesteloot¹⁴⁵, de Mamadou Mané, du récent ouvrage de Moustapha Tamba¹⁴⁶ montrent une spécificité qui leur est propre et qu'une extrapolation des résultats des études sur les autres Manding à tous les groupes manding ne suffit pas pour comprendre les Manding de Casamance.

Quand on énumère les grandes figures de chercheurs sur les Manding, on se rend compte que rares sont ceux d'entre eux qui ont écrit sur les Manding de Casamance. Djibril Tamsir Niane, lui, a ce mérite d'autant plus qu'il s'est attelé à suivre l'histoire des Manding de Casamance. Il y a également Sékéné Mody Cissoko et Mamadou Mané. On peut retenir qu'en plus des écrits de Djibril Tamsir Niane, Moustapha Tamba, Mamadou Mané et Lilyan Kesteloot, rares sont les écrits qui sont spécifiquement consacrés aux Manding de Casamance. Si M. Tamba parle de l'histoire des Manding avant de reproduire la liste des prénoms et surnoms traditionnels recensés, Lilyan Kesteloot elle, a profondément décrit les Manding de Casamance et leur culture (kankurang et kora).

143 Elizaveta Volkova. *Sànwuyaa et ráari : analyse comparative des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola de la Casamance*. Thèse d'Anthropologie sociale et d'ethnologie. PSL Research University, 2018, p. 31.

144 Djibril Tamsir Niane, « Histoire des Mandingues de l'ouest. Le royaume du Gabou », *Cahiers d'Études africaines*, 1988 111-112, p. 553-554.

145 Lilyan Kesteloot, 1994, *op.cit.*

146 TAMBA Moustapha, 2020, *op.cit.*, p. 150.

La thèse de Volkova sur l'étude comparative des *sanawuyaa* chez les Manding et chez les Diola de Casamance retrace elle aussi les traits spécifiques des Manding de Casamance. Ce qui est plus frappant encore, c'est la rareté des travaux sur les valeurs chez les Manding. Les recherches bibliographiques à ce sujet nous ont montré qu'il n'existe pas d'étude cherchant à appréhender les valeurs à partir des chants. En effet, même s'il est possible de trouver les valeurs chez les Manding dans les écrits qui leur sont consacrés, il faut toutefois remarquer que la présence de celles-ci dans ces écrits n'est qu'occasionnelle, c'est-à-dire sans attention particulière de la part de leurs auteurs. Moustapha Tamba a constitué un important registre de prénoms et noms traditionnels chez les Manding de la région de Sédhiou. En expliquant ce à quoi renvoie chacun de ces prénoms et surnoms traditionnels, Moustapha Tamba aide justement à comprendre que l'attribution des prénoms n'est pas fortuite, renvoyant à une réalité socioculturelle. Ainsi, en revisitant l'important registre de prénoms et surnoms traditionnels qu'il a recueillis, on se rend compte que certains d'entre eux se rapportent à des réalités socioculturelles.

Dans l'introduction de cet ouvrage, M. Tamba mentionne qu'il peut paraître banal pour un Sénégalais moyen que l'on puisse consacrer toute son énergie dans la recherche sur les prénoms et surnoms traditionnels manding, alors que pour le chercheur averti, cela relève d'un intérêt particulier. Et cette particularité se reconnaît à travers le fait que l'octroi des prénoms et les surnoms traditionnels ne sont pas celui d'un hasard. Ils traduisent à la fois l'identité d'une société, sa culture, son temps, ses marques, mais aussi, et surtout, son rapport avec d'autres sociétés, son attachement à certains événements, à la nature et au surnaturel, etc. Cela, les sociologues, les géographes, les anthropologues, les historiens et les linguistes n'en diront pas moins. La preuve en est que les quelques travaux sur les questions se rapportant à peu près à la question des prénoms et surnoms traditionnels chez les Manding de la région de Sédhiou, si peu nombreux soient-ils, sont entrepris par les spécialistes et disciples issus de ces différentes spécialités précitées que l'auteur n'a pas manqué de mentionner, justifiant ainsi l'originalité et la pertinence de son choix porté sur l'étude de ces prénoms et surnoms traditionnels manding.

Cependant, on note une absence notoire de l'intérêt qui devrait être porté sur les valeurs. Cela se comprend plus lorsque l'auteur soutient qu'il existe, chez les Manding, des prénoms qui ne

sont portés que par des aînés¹⁴⁷ ou les premiers nés d'une famille. L'auteur fait indirectement comprendre qu'il y a là toute une valeur culturelle, sociale, familiale ou individuelle qui se rapporte à l'octroi des prénoms¹⁴⁸. C'est pourtant là les prémisses d'une axiologie chez les Manding. Cependant, cet ouvrage est d'un intérêt certain pour nous, d'autant plus qu'un lien étroit se dessine entre le contenu des chants que nous avons recueillis et les prénoms et surnoms ainsi recensés. On peut donc comprendre que l'absence d'analyse portée sur les valeurs est certes due au fait que l'étude des valeurs n'est pas la préoccupation de cet ouvrage. Ce que confirment davantage nos propos selon lesquels il y a une omniprésence des valeurs dans les écrits portant sur les Manding, sans toutefois susciter un grand intérêt de la part des auteurs. On peut en dire autant pour d'autres écrits sur les Manding. En prenant en exemple l'article de Kesteloot « Les Mandingues de Casamance : Kankourang, caste et kora »¹⁴⁹, on se rend compte qu'elle fait une description détaillée du kankurang, de la kora, du système d'organisation sociale des Manding de Casamance. En ce sens, il convient d'interroger certaines pratiques culturelles. Il s'agit notamment de la circoncision, du kankurang, des « *dimba jaassa* ». Or, pour parler de certaines de ces pratiques, il est obligatoire de parler du rapport qu'entretiennent les Manding avec leurs ethnies voisines. Pour cela, il convient de se référer à cet article « Les Manding de Casamance : kankurang, caste et kora » dans lequel son auteur Lilyan Kesteloot mentionne que la Casamance c'est aussi les Balante, les Peuls, les Bainouck, les Biafra, les Manjack, les Manding qui la peuplent. On comprend donc qu'il y a un véritable mélange ethnique se traduisant par une symbiose des cultures en Casamance, et celle-ci, mentionne l'auteur, devient plus flagrante avec la « mandinguisation » des Balante, Bainouck et Biafra avec notamment la transmission de valeurs proprement manding. On peut aussi, selon l'auteur, remarquer que parfois, les Manding qui épousent les Diola deviennent Diola s'ils parlent diola et restent Manding s'ils conservent la langue manding. Cette répartition de l'influence manding en Casamance n'aide-t-elle pas à comprendre la banalisation de certaines valeurs propre aux Manding par la reproduction des pratiques

147 « Fossar (*Fossar*) : prénom traditionnel qu'on trouve sur la rive gauche de Sédhiou, de Sandiniery à Tanaff en passant par Baghère. Généralement, il est porté par l'aîné des garçons et 1^{er} fils », in Moustapha Tamba, 2020, *op.cit.*, p. 66.

148 On peut, dans cet ouvrage, recenser autant de prénoms se rapportant à des valeurs. « Fodé (*Fodee*) : prénom traditionnel attribué à un homme cultivé ayant atteint le grade ultime de la hiérarchie des savants de « l'Université manding du Pakao », in Moustapha Tamba, *ibid.*, p. 66.

149 Lilyan Kesteloot, 1994, article cité.

sacrées proprement manding. Si l'on prend le Kankurang, il était une réalité socioculturelle propre au Manding, mais aujourd'hui, le Kankurang est reproduit par l'ensemble des couches sociales qui composent la Casamance. Si l'on suit Kesteloot, on se rend compte que cela est dû au fait que les Manding font adopter pacifiquement aux autres ethnies leurs manières de vivre. Ils avaient, selon l'auteur, très vite accepté de s'islamiser et, avec eux, les membres des autres « ethnies ». La religion locale manding était, selon Kesteloot « *soninké* » « rattachée au culte du *jaalan saa* ». Mais au fur et à mesure que la masse islamisée devient importante, ce terme « *soninké* » fait référence aux autres Manding et ethnies voisines qui ne se sont pas islamisées. Ainsi, poursuit-elle, les Manding du Gabou, convertis à l'islam ont adapté cette islam à certaines de leurs pratiques culturelles et culturelles locales comme l'animisme. Pour justifier ce fait, l'auteur fait comprendre que le Kankurang a une vocation socio-religieuse, avant de remplir toutes les autres comme celles policière, judiciaire et mystique (protectrice), une vocation de régulateur dans la mesure où c'est derrière lui que les sages prennent certaines décisions. Le Kankurang s'est donc mieux incorporé dans la culture religieuse islamique du Gabou avec une modification. Le « *jaalan* » (fétiche) auquel le Kankurang fit rattaché a vu son rôle reprendre dans ce sens par le marabout avec le '*fang-bondi*' qui est apte à tous les miracles.

En effet, si, telle que nous le renseigne l'histoire, la présence Manding en Casamance date du XIII^e siècle, on peut donc retenir qu'ils ont depuis cette époque, accepté la reproduction du kankurang par leurs ethnies voisines. C'est ce que laisse comprendre Ferdinand De Jong¹⁵⁰ qui a travaillé sur le kankurang.

En décrivant la structure sociale de la société Manding, Kesteloot mentionne en ce sens que les Manding ont su conserver la structure de la hiérarchie sociale, mais celle-ci n'est pas aussi fermée qu'on le pensait dans la mesure où il y a mariage entre Manding et Peul, Manding et Wolof, Manding et Serrer, Manding et Joola, Manding et Balante. C'est là qu'il convient de rappeler la nature des rapports entre les Manding et les autres groupes de la Casamance. Mais, mentionne-t-elle, ces mariages sont observés à l'intérieur des mêmes castes et ces réalités se sont toujours reproduites à travers les régimes manding, peul, colonial et même après trois décennies d'indépendance. Étant une société de classe, la société manding a su conserver cette hiérarchie plus dans les villages que dans les villes dans la mesure où ces

¹⁵⁰ Ferdinand De Jong, « Le secret exposé. Révélation et reconnaissance d'un patrimoine immatériel au Sénégal », 2013, *Revue d'Anthropologie et d'Histoire des Arts*, numéro 18.

villages sont, dans la plupart des cas, dirigés par des « horon » (noble) donc souvent fondateurs du village.

Sur le plan culturel, soutient l'auteur, la musique manding est, à première vue, la seule activité culturelle restée plus aperçue jusque dans les années 90 et même 2000 avec les griots renommés qui ont porté à un niveau beaucoup plus haut cette activité avec la kora, instrument musical proprement manding. Avec cet instrument, parfois joué avec des chants, les Manding constituent ainsi un groupe ethnique particulièrement « riche » en littérature, laissant ainsi un riche répertoire partout où ils sont et où ils entrent en contact avec d'autres « ethnies ». Le contexte local, les riches épopées du Gabou depuis sa création jusqu'à sa fin avec Dianké Wali, comme roi à sa tête, sont contés par les griots. Ceux-ci ont largement contribué à la transmission de ces récits par voie coutumière chez eux, mais aussi en acceptant de les faire enregistrer avec la collaboration de chercheurs qui s'intéressent à ce répertoire comme Djibril Tamsir Naine, Sékéné Mody Cissokho, et d'autres. Et, aujourd'hui, avec les changements sociaux que traverse la société Manding, il devient urgent de recueillir les chants, de les transcrire et de les faire interpréter auprès de personnes ressources pour conserver la mémoire de cette société. Les griots qui étaient sensé garder cette tradition, ce sont vus dérober leur art et sont, par la même occasion, contraints de s'adapter à la vie moderne. Ceux d'entre eux qui sont jusque-là resté fidèles à leur art sont souvent vus comme des paresseux quémandeurs, alors qu'ils étaient censés dicter les bonnes conduites aux membres de la société.

D'ailleurs, en parlant de griot, on peut retenir aussi le mémoire de master de Laura Inés Machín Álvarez. Elle y répertorie quelques traits caractéristiques du griot dans les sociétés africaines, avant de rappeler ce que sont les griottes manding en Casamance. Intitulé Être griotte en Casamance aujourd'hui : Analyse des conditions du métier et du contenu des chants des griottes mandingues¹⁵¹, ce mémoire arrive à la conclusion selon laquelle le rôle des griots se résume aujourd'hui entre les cérémonie de baptême, mariage et circoncision en Casamance, pour dire que le changement social a lourdement handicapé cette corporation sociale autrefois valorisée.

151 Laura Inés Machín Álvarez, Être griotte en Casamance aujourd'hui : Analyse des conditions du métier et du contenu des chants des griottes mandingues, mémoire de master, Université d'Oslo, 2008.

Tout ce qui précède témoigne davantage de la pertinence de ce sujet, d'autant plus que le problème ainsi posé laisse voir que les valeurs chez les Manding constituent un champ de recherche en friche, non investi. En même temps qu'il en est ainsi, la grande question à soulever est de savoir comment étudier ces valeurs à travers les chants.

Nous arrivons ainsi à la grande question suivante : les chants constituent-ils un moyen pédagogique d'inculquer des valeurs chez les Manding?

De cette question, découlent des questions secondaires que voici : les valeurs sociales, familiales et individuelles ne sont-elles pas exprimées dans les paroles chantées chez les Manding ? L'étude des valeurs à partir des chants ne permet-elle pas de comprendre la société, la famille, l'individu en générale et particulièrement la culture chez les Manding de Casamance ? Les chants ne constituent-ils pas un moyen de renforcer la cohésion sociale chez les Manding ?

1.3- Les objectifs de recherche

Nous déclinons nos objectifs en objectif principal et en objectifs spécifiques.

1.3.1- Objectif général

Dans ce travail, nous nous sommes fixé comme objectif principal de montrer que les chants sont un moyen d'inculquer des valeurs chez les Manding.

En effet, dans tous les moments importants de la vie sociale chez les Manding, les chants sont presque présents. Dans le passé, lorsqu'un individu vient au monde, une chanson est dédiée soit à lui, soit à ces parents. Lors de la circoncision, les chants sont composés. Lors des cérémonies de mariage, les chants sont composés. Finalement on se rend compte que les chants font partie de tous les moments importants de la vie de l'individu chez les Manding. Le contenu de ces chants comporte des significations. Ils concourent ainsi à la socialisation de l'individu chez les Manding. Finalement, nous sommes fixés comme objectif de montrer que les chants sont un moyen technique d'inculquer les valeurs chez les Manding.

1.3.2- Objectifs spécifiques

Les objectifs spécifiques que voici découlent de l'objectif principal et cherchent à l'explicitier :

- montrer que les valeurs sociales, familiales et individuelles sont exprimées dans les paroles chantées chez les Manding. ;
- démontrer que l'étude des valeurs permet de comprendre la société, la famille et l'individu chez les Manding de Casamance ;
- faire le lien entre la valeur exprimée dans les chants et la cohésion sociale chez les Manding.

1.4- Hypothèses de recherche

L'hypothèse est un postulat, une affirmation provisoire appelée à être vérifiée sur le terrain. Au regard de cette réalité, nous avons formulé différentes hypothèses, à savoir l'hypothèse principale et des hypothèses secondaires. Tout comme les objectifs, nous déclinons les hypothèses en hypothèse principale et en hypothèses secondaires.

1.4.1- Hypothèse principale

- Les chants sont un moyen d'inculquer des valeurs chez les Manding de Casamance.

Cette hypothèse e

1.4.2- Hypothèses secondaires

- Les valeurs sociales familiales et individuelles sont exprimées dans les paroles chantées ;
- L'étude des valeurs permet de comprendre la société, la famille et l'individu chez les Manding de Casamance ;
- les valeurs exprimées dans les chants permettent de maintenir la cohésion sociale chez les Manding de Casamance.

1.5- L'intérêt et la justification du choix du sujet

En année de master, notre premier choix de sujet portait sur les questions de santé publique, parce qu'étant marqué par la problématique de l'accès aux soins dans les zones rurales. Comme on a l'habitude de le dire, un projet ne garde jamais sa forme initiale. Lorsque nous avons rencontré le professeur Paul Diédhiou en L2, nous avons échangé sur le choix du sujet et nous étions convaincu que nous pouvions mieux écrire si nous prenions un sujet d'anthropologie. Ainsi, nous avons travaillé sur le changement social chez les griots manding de Casamance. Et au bout de ce travail, il fallait donc réfléchir sur un sujet de thèse. Nous avons encore rencontré le professeur Diédhiou qui, il faut le rappeler, fut notre directeur de mémoire de master. Nous avons donc voulu continuer à écrire sur les Manding de Casamance et après échange, le sujet était trouvé. Il portera sur les « chants manding ». Ainsi, nous concevons le projet de recherche avec comme idée directrice d'écrire une thèse sur les Manding à travers une anthropologie de la mémoire. Étant donné qu'une thèse se perfectionne au fil du temps, avec les orientations du professeur Tamba, nous avons donc décidé de la canaliser en y incluant la question des valeurs sans pour autant perdre le fil conducteur de départ.

Pour nous, il fallait sortir de l'ordinaire, c'est-à-dire porter le choix sur un sujet inédit. Certes, les Manding ont suscité un intérêt particulier de la part des chercheurs comme Maurice Delafosse, Djibril Tamsir Niane, Lilyan Kesteloot, Moustapha Tamba, pour ne citer que ceux-là. Toutefois, des recherches spécifiques sur les chants traditionnels sont négligées.

Partant de ce constat, il devient plus clair que l'étude des valeurs à partir des chants constitue une première dans ce domaine. C'est ce manquement fort bien constaté qui nous a motivé à choisir ce sujet.

Ce qui précède nous conduit à la présentation du cadre d'étude dans le point suivant. Il s'agit pour nous de faire une présentation générale de la Casamance en exposant sur sa structure géographique et sociale.

1.6 : Cadre de l'étude : généralités sur la Casamance

La Casamance, comprenant les régions administratives de Ziguinchor, de Kolda et de Sédhiou, occupe une superficie de 28 300 km², soit un 1/7^{ème} du territoire national. Elle s'étend d'est en ouest, de part et d'autre du fleuve qui lui a donné son nom. Celui-ci, long de 300 km, prend sa source à l'est de Kolda, près de Fafakourou, en Haute Casamance. Il s'élargit progressivement et atteint 2 km à l'embouchure. Il est la principale voie de communication. Elle est limitée à l'ouest par l'océan Atlantique, à l'est par le Koulountou, affluent du fleuve Gambie, au nord par la République de Gambie, au sud par la République de Guinée-Bissau et au sud-est par la République de Guinée. Elle se caractérise par quelques traits qui la différencient des autres régions du Sénégal.

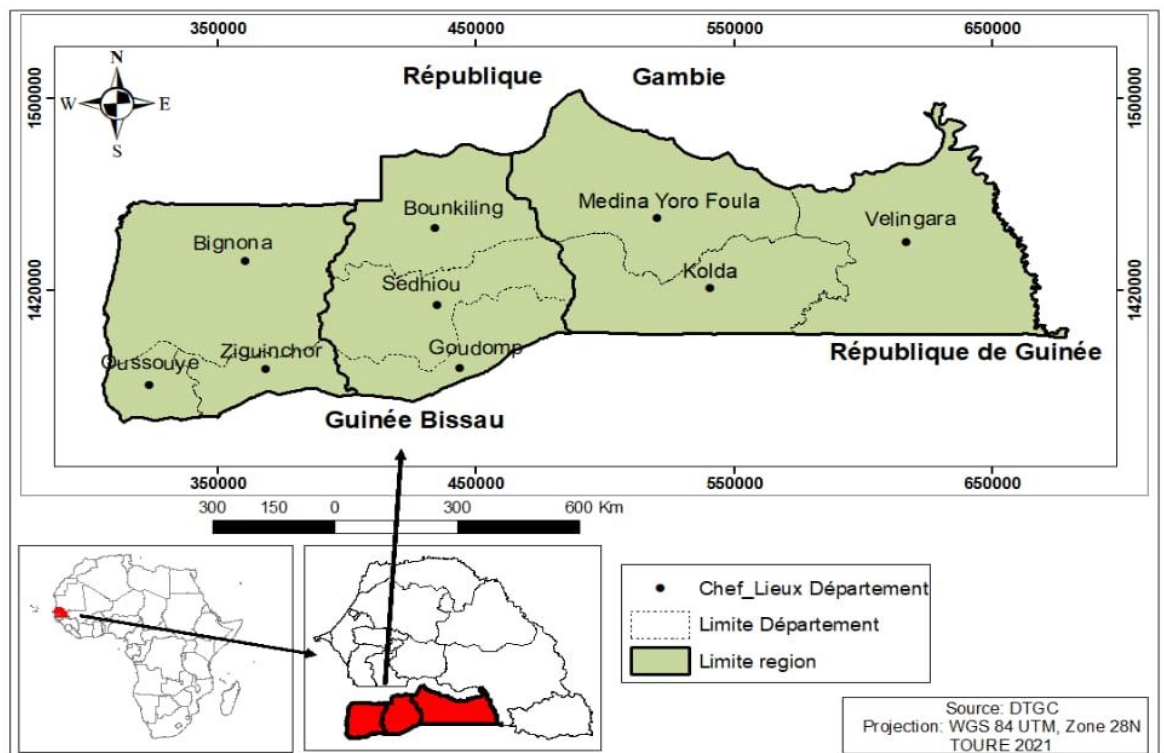


Figure 1 : Carte de la administrative de la Casamance

Cette particularité réside aussi bien sur le plan géographique, politique, social qu'historique¹⁵². La Moyenne et Haute Casamance étaient comprises dans un vaste empire guinéo-gambien, le Kaabou, ou Gabou, qui y a rayonné jusqu'en 1867 date à laquelle la bataille de Kansala verra sa destruction. L'avènement de la présence européenne dès le XVe siècle, notamment avec les Portugais en zone côtière, dans le cadre de la grande aventure déclenchée par les monarques de la péninsule ibérique, les Français, à partir du XIXe siècle, à la suite de la convention franco-portugaise du 12 mai 1886, se voient octroyer Ziguinchor avec ses dépendances aux Français qui ne prennent cependant possession qu'à partir du 22 avril 1888. À partir de cette date, l'évolution de cette partie du Sénégal se fait au rythme des activités militaires, administratives et commerciales, pour asseoir l'autorité de la France. Cela ne s'est pas fait sans résistance. Il y a le prosélytisme religieux et la résistance anticoloniale du marabout Fodé Kaba Doumbouya en Haute puis en Moyenne et Basse Casamance. Ce qui, d'ailleurs, détermine à juste titre l'apport de ce rappel historique. Séparée du reste du Sénégal par la République de Gambie, la Casamance se trouve de ce fait entre trois républiques toutes différentes (la République de Gambie, la République de Guinée Conakry et celle de la Guinée-Bissau), ce qui l'éloigne des réalités citées ci-dessus, sur le plan national. Géographiquement parlant, la Casamance est une région enclavée.

Les voies de communication qui la lient au reste du territoire national sont la voie maritime, la voie terrestre et celle aérienne. Elle est divisée en trois zones géographiques auxquelles correspondent trois grands groupes ethniques. La Basse Casamance, qui s'étend de l'océan Atlantique au Soungrougrou, présente deux formations végétales distinctes : la forêt aux essences hautes et puissantes sur les plateaux, la mangrove sur les rives du fleuve et les marigots.

On y trouve des Joola, mais aussi les Manding, les Peul, les Balante, les Manjacque, les Mancagne, entre autres. En Basse Casamance, les Manding constituent la seconde masse importante de population. Cependant, il n'est pas rare de retrouver, dans les villages joola lointains, des familles manding « joolaisées ». Ainsi, dans les îles, beaucoup de familles Camara se disent Joola et ne se gênent pas de revendiquer leur appartenance joola. Malgré

152 Abderrahmane N'Gaïdé, *Identités ethniques et territorialisation en Casamance*, in Michel Ben Arrous et Lazare Ki-Zerbo, *Etudes africaines de géographie par le bas*, Dakar, CODESRIA, 2009.

cela, les Manding conservent encore leurs réalités socioculturelles qui cohabitent avec celles des Joola, dans bon nombre de villages et à l'intérieur de la commune de Ziguinchor. Cela est d'autant plus réel et observable lors des différentes cérémonies et fêtes durant lesquelles les musiques à consonance manding et celles joola et peul, en plus des musiques à consonance nationale, sont les plus en vue. Dans les rues de Ziguinchor, la langue manding fait partie de celles qui sont les plus employées.

La Moyenne Casamance se situe entre la Haute et la Basse Casamance. Son relief est plat dans l'ensemble et subit les influences du climat soudanien. Les Manding constituent la majorité des habitants de cette zone (ils occupent le Yacine, le Pakao, le Souna-balmadou, le Brassou, le Boudié, le Sonkodou, etc. qui étaient les grandes provinces à l'époque du Gabou). Il semble que l'invasion manding en Casamance date du XIII^e siècle.

La Moyenne Casamance, qui recouvre l'actuelle région de Sédhiou, a une superficie comparable à celle de la Basse Casamance : 7 293 km²¹⁵³. Les caractéristiques écologiques de cette partie de la Casamance se prolongent en s'atténuant dans sa partie moyenne: la mangrove se rétrécit et disparaît en amont de Sédhiou, les palmeraies se raréfient et les boisements soudaniens dégradés remplacent les peuplements forestiers plus vigoureux de l'ouest. Sédhiou, actuelle région majoritairement habitée par les Manding, fut la première capitale de la Casamance avant d'être transféré à Ziguinchor. Comme en Basse Casamance, la Moyenne Casamance présente aussi des diversités de groupements humains. Ainsi, on y trouve, en plus des Manding, les Joola, les Peul, les Balante, les Manjaque, les Mancagne, entre autres. Les Manding déploient leur influence sur tous les autres groupes ethniques aussi bien sur le plan culturel que sur le plan linguistique. Tous ces groupes comprennent la langue manding et s'identifient en grande partie dans la culture manding à travers diverses pratiques cérémoniales. Le kankurang reste l'apanage de tous les rites de circoncision, quel qu'en soit le groupe initiateur. Ce qui veut dire que la circoncision telle que pratiquée par les Manding est copiée par tous les autres voisins, bien que cette pratique ait presque perdu son authenticité¹⁵⁴.

Sur le plan de la structure sociale¹⁵⁵, la société manding est patriarcale, avec une gestion autoritariste du père des affaires familiales. Chez les Manding, on assiste à la division

153 « *Aspects socio-économiques de la riziculture en Basse et Moyenne Casamance* », Ministère Français des Relations Extérieures, de la Coopération et du Développement, 1985.

154 Voir à ce sujet le chapitre sur la circoncision.

155 Voir le chapitre sur l'ethnie manding.

sexuelle du travail : aux hommes la culture du mil, du maïs, du sorgo, de l'arachide ; aux femmes la culture du riz. Ainsi, la pauvreté du sol qui a engendré la régression de la culture du mil, de l'arachide, fait dire à certains observateurs lointains que chez les Manding, ce sont les femmes qui travaillent et les hommes sont paresseux (voir à ce sujet le chapitre sur le travail en milieu manding). La Haute Casamance, quant à elle, s'étend de la source de Diana Malari, recouverte par la forêt aux espèces variées, mais plus sèche que la Basse Casamance, essentiellement habitée par les Peuls, qui seraient venus du Macina, du Khasso et du Boundou à partir du XVe siècle.

En effet, le choix de cette étude portant sur les chants manding s'inscrit dans le cadre des recherches en anthropologie de la mémoire, anthropologie sociale et culturelle et en sociologie de la culture. L'idée est de partir des chants pour comprendre l'ethnie, la culture et la société manding dans son ensemble. Les chants comportent autant de codes de bienséance d'une société que leur étude relève d'une nécessité élevée. Mais la réalité est que dans le domaine des recherches, les études portant sur les chants sont minimales, alors que les manières de vie de chaque société sont exprimées dans les chants de cette société. Ainsi, cette étude permet de mieux comprendre la société manding, tout en fournissant des données pour la réécriture de l'histoire des Manding.

CHAPITRE 2 : APPROCHE CONCEPTUELLE ET MÉTHODOLOGIQUE

Dans ce chapitre, il est question d'évoquer les différentes démarches méthodologiques empruntées tout au long de ce travail. Les grandes étapes auxquelles se sont appliquées ces démarches méthodologiques sont la collecte des chants, la collecte des données lors des enquêtes de terrain, la recherche documentaire, la transcription des chants et des entretiens et la traduction des chants. Comme on peut le constater, la méthode qualitative est au cœur de cette recherche. Mais, avant cela, il convient de décrire la structure géographique, environnementale, et sociale de la zone d'étude. Ce qui nous a conduit à situer géographiquement la Casamance dans le Sénégal, aussi bien sur le plan administratif (la répartition de la Casamance en trois régions administratives) que sur le plan socioculturel, économique et spatial, avec les diversités des groupes humains qui la composent.

2.1 - Cadre conceptuel

Pour reprendre les propos de G. Bachelard, nous pouvons dire que « *le fait est conquis, construit et constaté* »¹⁵⁶. Il doit être conquis contre les préjugés, construit par la raison et constaté dans les faits. Une telle démarche suppose la clarification de l'objet de l'étude et des méthodes, et l'élaboration de l'appareil conceptuel. Il s'agit en quelque sorte de définir les concepts, de présenter un cadre opératoire et, en dernier ressort, de définir les modèles théoriques que nous allons utiliser ici. Et J. M. Berthelot dit dans ce sens : « [...] *on a souvent coutume de dire que l'explication d'un fait résulte de son insertion dans une théorie* »¹⁵⁷. Il s'agit de définir le concept clé du sujet et d'en expliciter les autres termes.

2.1.1 - Définition des concepts

Tout travail de recherche part de prénotion, de notion et de concept. En effet, la prénotion est le constat général ; la notion insiste sur des connaissances élémentaires du

156 Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, p. 45.

157 Jean-Michel Berthelot, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 2^{ème} édition, Collection Sociologie d'Aujourd'hui, 1998, p. 23.

constat ; le concept est le sens de la réalité, c'est-à-dire la signification sociologique. En choisissant ce sujet, notre constat personnel est que les chants traditionnels sont toujours vivaces chez les Manding qui ont recours à des moments de joie, de peine, de situation exceptionnelle. C'est dire que les Manding de Casamance ont un intérêt certain en se référant à un support pédagogique qui véhicule leur culture et leur civilisation. Du coup, il est évident que les chants traditionnels, porteurs de discours sociaux, représentent un pilier de la cohésion sociale. Ce mot est un concept clé chez Emile Durkheim. D'autres concepts pourraient être convoqués dans cette étude, mais nous avons choisi de porter notre choix sur ce concept si riche tel qu'exposé dans le point suivant.

2.1.1.1- Le concept de cohésion sociale comme concept opératoire

Faire de la cohésion sociale le concept opératoire dans ce travail mérite d'être justifié dans la mesure où le changement social ne cesse d'effriter les couches sociales sur lesquelles repose cette cohésion sociale. En effet, la hiérarchie de la société manding rend les couches sociales interdépendantes. Cette interdépendance crée des liens entre les membres. Ainsi, le contrôle social est fort et le sentiment d'appartenance au groupe se fait sentir par tous. Cette situation engendre une forte cohésion sociale. Quand un individu chante, il amplifie la psychologie de son groupe, marque son adhésion à la culture du groupe.

Ainsi, avant de dire ce que nous entendons par cohésion sociale ici, il est opportun de faire une analyse critique des différents travaux visant à conceptualiser la cohésion sociale. La cohésion sociale ou, plus largement, la cohésion de groupe renvoie aux liens qui existent entre les membres d'un groupe social, liant les uns aux autres et au groupe dans son ensemble. Ainsi, elle est un processus à multiples facettes et est structurée de composantes qui en sont des valeurs principales. Ce sont plus précisément des relations sociales, des relations de travail, l'unité perçue et les émotions. Ainsi, un groupe est qualifié de groupe fortement cohésif lorsque ses membres sont plus enclins à participer et à rester avec le groupe. Sous cette considération, la cohésion n'est possible que lorsque les valeurs incarnées par un groupe concourent à l'unité, au soutien, à l'assistance, à la solidarité, à l'esprit de vie en groupe.

Pour Émile Durkheim dans *De la division du travail social*, la cohésion sociale renvoie à l'état ou au degré d'intensité d'intégration des membres et détermine ainsi la conscience d'une société. Elle est fondée sur l'intensité des relations sociales qui existent entre les membres d'une société ou d'une structure sociale donnée. Avant Émile Durkheim, l'idée de

cohésion sociale renvoyait déjà à la notion d'asabiyya théorisée par le philosophe arabe Ibn Khaldoun en 1377 dans ses *Prolégomènes*. Aujourd'hui, le concept proprement dit a été diffusé par le sociologue Émile Durkheim dans *De la division du travail social*. Il faut noter qu'en réalité, ce concept se substitue à celui de solidarité, d'entraide, d'esprit de partage. Selon Émile Durkheim, la cohésion sociale au sein des sociétés et organisations humaines se développe par l'existence soit de liens marchands, soit de liens politiques ou de liens communautaires.

Sa thèse intitulée *De la division du travail social* (1893) porte sur les dimensions sociales qui viennent compléter la simple division du travail smithienne pour produire de la cohésion. Adam Smith n'éclaire qu'une part superficielle des interactions humaines lorsqu'il soutient que « *ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts* » (1776). Durkheim part de là pour soutenir que l'utilisation de contrats ou de conventions ou encore d'autres règles informelles fait naître des liens marchands qui constituent une cohésion sociale par le biais de l'intérêt de l'échange de biens et services. On constate donc que Smith passe en fait à côté de ce que Durkheim juge essentiel : la conscience d'un destin partagé et, donc, d'une solidarité. On voit clairement que Durkheim relie ce que Smith séparait, à savoir la division du travail et la solidarité.

Pour étayer cela, Durkheim prête une attention particulière à la dimension juridique et plus largement, normative de la société. Il fait comprendre ainsi que c'est à partir des liens politiques qu'apparaissent les règles propres aux institutions créées afin d'établir une certaine légitimité. C'est donc l'utilité de prendre certaines décisions négociées par un groupe légitime qui implique cette cohésion sociale. Les liens communautaires, quant à eux, apparaissent lorsque certaines similitudes s'établissent. Ces liens de similitudes sont, pour les sociétés modernes, des différences et des complémentarités. Ainsi, pour Émile Durkheim, ces caractéristiques peuvent suffire à révéler une cohésion sociale, source de solidarité. Il écrit ainsi :

« Nous sommes ainsi conduits à reconnaître une nouvelle raison qui fait de la division du travail une source de cohésion sociale. Elle ne rend pas seulement les individus solidaires, comme nous l'avons dit jusqu'ici, parce qu'elle limite l'activité de chacun, mais encore parce qu'elle l'augmente. Elle accroît l'unité de l'organisme et, à l'état normal, elle ne produit pas un de ces effets sans l'autre. »

Lorsqu'il existe de la cohésion sociale dans un groupe, les synergies deviennent favorables aux organisations et à la qualité de vie des membres, les relations sociales sont vécues positivement. Cependant, la trop forte cohésion sociale peut nuire à l'innovation, par sa tendance à créer des liens forts entre les membres et peu de liens avec l'extérieur. Dans le cas de la société manding, il existe très peu de place à l'individualisme. Cela se traduit par le fait que partout où il se trouve, le Manding communique dans sa langue, alors qu'une cohésion moindre laissant place à des "trous structuraux" favorise l'innovation. Si le développement comme entendu aujourd'hui rime avec l'individualisme, l'initiative personnelle, la structure de la société manding ne laisse pas de place à de telles initiatives. Sans dire que les Manding sont ségrégationnistes, le constat est qu'une trop forte cohésion sociale peut aussi produire un repliement et maintenir davantage la reproduction des mêmes rôles.

Michel Forsé et Maxime Parodi, dans leur article collectif intitulé « Une théorie de la cohésion sociale », soutiennent que la cohésion sociale est devenue une vaste notion trop pluridimensionnelle, rendant caduque toute tentative de la définir précisément. Malgré cela, ils ont en effet tenté de proposer quelques entendements possibles de la cohésion sociale. Il mentionne dans ce sens qu'« *Elle désigne entre autres aussi bien des formes de participations citoyennes et sociales que des valeurs partagées, l'absence d'exclusion, la réduction des inégalités et de la ségrégation, voire des politiques sociales* ». Ce qui ne les empêche pas de faire le point sur le désaccord des chercheurs quant aux « [...] dimensions qu'elle devrait impérativement mettre en avant ou qu'elle ne devrait pas négliger ou au contraire qu'elle ferait mieux d'oublier »¹⁵⁸.

Les auteurs, en citant Paul Bernard, soutiennent que ce dernier, en parlant de la cohésion sociale « [...] conclut qu'elle n'est qu'un « quasi-concept »¹⁵⁹. Critiquant toujours ce dernier, ils soutiennent que la vision de Paul Bernard de la cohésion sociale est protéiforme, géométrique, avec tellement de variables qu'elle ne pourrait échapper à l'inconsistance, alors même qu'il prend une position plus positive lorsqu'il souligne qu'avec l'idée de cohésion sociale on s'efforce de faire tenir ensemble la liberté, l'égalité et la fraternité. Ils écrivent : « *Il considère de ce fait – au moins implicitement – que la cohésion*

158 Michel Forsé et Maxime Parodi, « Une théorie de la cohésion sociale », consulté le 12- 04 – 2019 sur <https://core.ac.uk/download/pdf/35307779.pdf>, p. 1.

159 *Ibid.*, p. 1.

sociale tient dans l'articulation de principes et de dimensions jugés essentielles pour faire société. »

Pour Lagrange¹⁶⁰, la reconnaissance de l'individu par le groupe entraîne non seulement un vif sentiment subjectif d'appartenance, mais surtout un facteur objectif de consolidation de la cohésion sociale. Le lien entre les participants s'alimente alors du partage de valeurs communes telles que l'ont souligné Durkheim¹⁶¹ et Helly¹⁶². Ainsi, les caractéristiques de la cohésion des groupes sociaux ont pour fondement le partage commun des valeurs. Knack et Keefer, (1997)¹⁶³ soutiennent que l'adhésion commune aux valeurs induit une adhésion plus forte aux normes comportementales et aux normes instituées. Tajfel et Turner¹⁶⁴ estiment qu'en effet, ceux qui n'ont pas la marque identitaire du groupe en question se voient rejetés. Ainsi, le partage de valeur, en plus d'expliquer ou d'instaurer la cohésion sociale dans un groupe, peut aussi susciter le rejet.

Mais, quand on revient de façon globale sur la conception durkheimienne de la cohésion sociale, on s'aperçoit davantage qu'elle est aujourd'hui remise en cause par plusieurs auteurs qui la jugent dépassée. Ainsi, Jacques Donzelot¹⁶⁵, tentant de prendre Durkheim à contrepied, souligne qu'avec la délocalisation, la mondialisation ou la concurrence (économique) entre pays et leurs lots de conséquences en termes d'intégration, la division du travail n'est pas synonyme de solidarité au sein d'une nation. François Dubet¹⁶⁶, en se fondant sur le modèle français, soutient lui aussi que « l'intégration à la société » est de plus en plus obsolète d'autant plus qu'elle est le résultat d'une activité sociale

160 Hugues Lagrange, *L'épreuve des inégalités*, Paris, PUF, 2006.

161 Emile Durkheim, 1893, *op.cit.*

162 Denise Helly, « Les limites de la notion de cohésion sociale », in *La Revue Tocqueville*, 2002, vol. 23, numéro 1.

163 Knack, S., Keefer, P., « Le capital social a-t-il une rentabilité économique? Une enquête à travers le pays. Journal trimestriel d'économie, 1997, Vol. 112, Numéro. 4, 1997, p. 1251-1288, p. 38.

164 Tajfel et Turner, 1979. Tajfel, H. and Turner, J.C., « An integrative theory of intergroup conflict », in S. Worchel and W. Austin (Eds.), *The social psychology of intergroup relations*, Burnham Inc Pub, 2nd edition, 1985, p. 33-48.

165 Jacques Donzelot, « Un État qui rend capable », in Serge Paugam, *Repenser la solidarité*, Presses Universitaires de France, 2007, p. 87-109.

166 François Dubet, *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.

interindividuelle plus négociée que la cohésion sociale est dominée par la forte concurrence. Ce qui le rapproche davantage de Degenne et Forsé¹⁶⁷ qui abonde dans le même sens.

La référence au partage de valeurs communes, qui demeurerait ainsi la référence ambivalente, au titre de lien de la cohésion sociale dans la mesure où ce partage peut justement entraîner le rejet, devient de plus en plus claire dans le cadre des sociétés industrielles telles que l'ont souligné François Dubet et aussi Degenne et Forsé. Cela s'explique par le fait que le partage de valeurs qui déterminent l'identité collective autour desquels se cristallise la cohésion du groupe se transforme. Michel Forsé et Maxime Parodi, tentant de dépasser ces auteurs qui, apparemment, s'inscrivent dans la logique de Tocqueville soutiennent que « *Tocqueville a sans nul doute raison, mais Durkheim demeure d'actualité lorsqu'il affirme que la cohésion sociale s'appuie dorénavant sur un besoin de justice* »¹⁶⁸.

Ils soutiennent cependant que l'adhésion et les preuves de bonnes volontés ne peuvent à elles seules suffire pour produire de la cohésion. Il faut, poursuivent-ils, regarder du côté des pratiques effectives et des résultats finaux. Ainsi, mentionnent-ils, la mesure des pratiques discriminatoires et ségrégationnistes au sein d'une société doit être jugée à la lumière de l'idée que ses citoyens se font de la « *société bien ordonnée* ». On comprend donc qu'ils rejoignent Durkheim lorsqu'ils affirment que conceptualiser la cohésion sociale n'est pas une tâche simple,

« [...] mais n'a rien d'impossible et elle ne vire pas à l'éclectisme, car au bout du compte toute cette théorie est charpentée autour de cette idée, déjà présente chez Durkheim, que dans nos sociétés la justice sociale est au coeur de la cohésion ».

On comprend donc que chez eux comme chez Durkheim, la cohésion sociale est intrinsèquement liée à la justice. On sera tenté de dire, à la lumière de ce qui précède, qu'il y a de la cohésion sociale dans la division sociale parce que cette division du travail est fondée sur la justice. Si la division du travail ne produit que de la distanciation sociale aujourd'hui, comme l'ont soutenu François Dubet¹⁶⁹, Degenne et Forsé¹⁷⁰, c'est au contraire parce que cette forme de division du travail n'est pas fondée sur la justice. Parlant de cohésion sociale

167 Alain Degenne et Michel Forsé, *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin, 1994.

168 Michel Forsé et Maxime Parodi, *op.cit.*, p. 4.

169 François Dubet, 2009, *op. cit.*

170 Alain Degenne et Michel Forsé, 1994, *op. cit.*

en termes de justice et d'équité sociale, Michel Anciaux, dans « La cohésion sociale »¹⁷¹, soutient qu'au-delà du sens principalement théorique de la cohésion sociale, il est à constater que, pour le monde politique, cette expression est souvent détournée du sens premier. Il soutient dans ce sens que le monde politique veut juste mettre en avant le volet social de sa politique, sans réelle volonté de lutter contre les inégalités.

Peut-être que François Dubet¹⁷², Degenne et Forsé¹⁷³ n'ont pas pu se rendre compte de cela dans leur analyse de la cohésion sociale. En effet, comme nous l'avons vu, pour ces auteurs, dans le contexte français, l'intégration à la société est de plus en plus obsolète à tel point que la cohésion sociale est dominée par la forte concurrence. N'est-ce pas là les résultats de la volonté politique qui, comme l'a souligné Michel Anciaux, cherche juste à mettre en avant le volet social de sa politique sans réelle volonté de lutter contre les inégalités ?

Nous retenons donc, avec Émile Durkheim¹⁷⁴, Michel Anciaux¹⁷⁵, Michel Forsé et Maxime Parodi¹⁷⁶, qu'il y a de la cohésion sociale là où la division du travail social est fondée sur la justice. Si toutes les politiques tendant à réduire les inégalités sociales, à instaurer la solidarité, l'entraide, échouent, c'est parce que, quelque part, elles ne sont pas fondées sur la justice sociale. Il est vrai que nous, en ce qui nous concerne, nous ne pouvons pas appliquer directement cela dans le cadre de la société manding pour plusieurs raisons. D'abord, la justice dont il est question ici ne concerne pas la société manding, parce qu'étant une société dans une nation. En même temps, des choses s'y passent, ne concernant pas directement l'État. Ce qui fait que nous allons rejoindre la conception durkheimienne de la solidarité à une basse échelle : au niveau justement de la communauté (la solidarité mécanique). Dans les villages manding de Casamance, où nous avons mené nos recherches, on constate que tout le monde connaît tout le monde, donc la densité est très faible, entraînant un fort contrôle social. Cela est d'autant plus réel que plusieurs mécanismes contribuent à ce contrôle. Les chants de

171 Michel Anciaux, « La cohésion sociale », Septembre 2016, Consulté sur https://www.cepag.be/sites/default/files/publications/analyse_cepag_-_septembre_2016_-_cohesion_sociale_0.pdf.

172 François Dubet, 2009, *op. cit.*

173 Alain Degenne et Michel Forsé, *op. cit.*, 1994.

174 Emile Durkheim, 1893, *op.cit.*

175 Michel Anciaux, « La cohésion sociale », document cité.

176 Michel Forsé et Maxime Parodi, *op. cit.*

dénonciation empêchent tout écart de conduite entre l'individu et le groupe. Cette technique consistant à utiliser les chants pour renforcer le contrôle social renforce en même temps la cohésion sociale. Ainsi, le coïx du concept de cohésion social se justifie ici par le fait que nous partons de l'hypothèse selon laquelle les chants sont un moyen d'instaurer la cohésion sociale chez les Manding. Après avoir parlé de ce concept de cohésion social comme concept clé, nous exposons dans les parties qui suivent, les autres concepts se rapportant à notre sujet.

2.1.1.2 - Le concept d'acculturation

L'acculturation est la rencontre des cultures et les changements qui en découlent. Ce concept a été longtemps le centre d'intérêt de plusieurs chercheurs. Celles-ci ont tenté de fixer les pratiques culturelles en réduisant les changements dus aux rencontres de cultures. Plusieurs siècles après, Platon, dans ces manuscrits, faisaient état de la tendance de l'être humain à imiter les pratiques qui leur sont étrangères et à apprécier les voyages. Cette tendance conduit donc à de nouvelles pratiques culturelles. Aux yeux de Platon, ces faits étaient déstabilisants pour la société athénienne et il a préconisé la limitation des voyages avant l'âge de 40 ans, l'acculturation, processus engendrant l'accueil et l'assimilation d'aspects culturels d'un groupe humain par un autre groupe humain.

Un groupe humain peut ainsi acquérir une nouvelle culture ou certains aspects culturels d'autre groupe, parfois au détriment de sa propre culture, involontairement. C'est dans ce sens que la colonisation est la cause externe d'acculturation la plus commune. Ce processus passe par plusieurs niveaux comme la destruction, la survie, la domination, la résistance, la modification et l'adaptation des cultures subsidiaires suite aux rapports interculturels. Cette dynamique englobe l'intériorisation, la mise en valeur et l'identification des valeurs culturelles. L'aboutissement à l'acculturation peut être mené par l'influence idéologique consistants et persistants, bien que dans les processus les plus simples ce soit la culture du groupe majoritaire qui finit par s'imposer par la force de la majorité par rapport à celle d'à côté. De son étymologie anglaise, acculturation entendue dans le même sens qu'en français, composé du préfixe latin *ad, vers* et de *culture*, l'acculturation finit par désigner le processus de modification de la culture d'un groupe ou d'une personne sous l'influence d'une autre culture.

Ce mot a fait son apparition à la fin du XIXe siècle pour désigner les changements des modes de vie et de pensée des immigrants au contact de la société américaine. L'intérêt

croissant des chercheurs aux rapports entre différentes cultures fut réel. Ainsi, dans le champ de l'anthropologie culturelle, l'on assiste à la définition de l'acculturation la plus populaire. Elle renvoie donc à « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact direct continu entre les groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les cultures originales des deux groupes impliqués »¹⁷⁷. Les changements pris en considération sont donc attribués à des « influences culturelles externes » et non à des dynamiques « internes » à une culture donnée. Cette définition, proposée par le courant culturaliste de l'anthropologie, est aujourd'hui considérée comme classique, d'autant plus que l'acculturation ne se produit qu'au contact d'une culture dominante et inférieure. Pour les ethnologues, l'acculturation est « l'ensemble des phénomènes qui résultent du contact continu et direct entre groupes d'individus de cultures différentes et les changements qui surviennent dans les modèles culturels originaux de l'un ou de l'autre des deux groupes »¹⁷⁸.

L'acculturation a aussi été employée par la psychologie pour décrire les changements psychologiques individuels au sein de groupes en situation d'acculturation. L'acculturation est aussi définie comme un processus général de contacts interculturels et le résultat qui en découle. Dans ce cas, l'acculturation devient le processus d'apprentissage d'une seconde culture par un individu. Les transformations qui peuvent être réciproques durant ou à la suite de ce contact concernent la manière d'agir, de percevoir, de juger, de travailler, de penser, de parler, etc. L'acculturation peut donc, sous ce rapport, prendre plusieurs formes : spontanée quand les cultures sont en contact libre ; forcée, organisée, imposée par un groupe comme lors de la colonisation ou de l'esclavage par exemple planifiée, contrôlée, dans le but de construire à long terme une nouvelle culture, nationale par exemple.

L'acculturation doit être distinguée du syncrétisme ou du métissage culturel, lorsque les croyances, les valeurs et les coutumes des deux groupes se fondent en une seule et même culture. Le multiculturalisme, qui naît de la cohabitation de plusieurs cultures sans qu'il y ait combinaison ou assimilation, est le cas extrême, avec la disparition totale de la culture du groupe dominé, qui assimile la culture du groupe qui est dominant selon la démographie, le rapport de force politique ou le degré d'évolution technologique. Le groupe dominé emprunte ses modèles culturels au groupe dominant progressivement, avec souvent des phénomènes de résistance et de rejets partiels, de la contre-acculturation qui rejette et refuse la nouvelle

177 R. Linton, R. Redfield, M. Herskovits, « Memorandum on the study of acculturation », *American Anthropologist*, 38, 1936, p. 149-152.

178 *Ibid.*

culture. Cela se traduit par le retour à une pureté de la culture d'origine, de l'enculturation, processus par lequel l'individu, tout au long de sa vie, s'intègre et s'approprie les normes culturelles de son groupe d'appartenance.

Dans le cadre de la société manding, le processus d'acculturation, au regard des multiples rencontres entre celle-ci et les autres, s'effectue lentement. En effet, si l'on place cette société dans le cadre global de l'État-nation du Sénégal, on se rend compte qu'au même titre que tous les autres groupes, la société manding a elle aussi connu des influences extérieures d'autant plus que les instances de socialisation d'antan sont balayées par l'ordre nouveau : tous les enfants, sans exception, fréquentent l'école moderne, etc. Mais, pris à un niveau beaucoup plus local, il y a une forme de repliement sur la culture traditionnelle. En même temps, dans leurs contacts avec d'autres groupes comme les Balante, les Bainouck, les Manjack, les Peuls, les Manding ont fortement influencé ces derniers qui, au cours du processus d'acculturation, ont plus emprunté chez les Manding. Ce qui justifie ici le choix porté sur ce concept d'acculturation.

Nous adoptons ici cette définition du *Lexique des sciences sociales*¹⁷⁹ de l'acculturation. Pour celui-ci, l'acculturation est définie comme le « processus par lequel un individu apprend les modes de comportements, les modèles et les normes d'un groupe de façon à être accepté dans ce groupe et à y participer sans conflit ». L'acculturation devient, avec cette définition, le processus d'intégration par lequel un individu se fait accepter par une culture qui lui est étrangère. Ce qui nous conduit donc à considérer l'acculturation, dans le cadre de ce travail, comme étant l'adoption partielle ou totale par l'individu des éléments culturels de la culture d'accueil aux dépens de ceux de la culture d'origine. Dans le cadre de cette étude des valeurs chez les Manding, cette acculturation peut se vérifier par l'étude de modification d'éléments de la culture tels que la langue et les valeurs avant et après une rencontre des cultures.

2.1.1.3- Le terme de stratification sociale

Selon S. Langlois¹⁸⁰, deux perspectives fondatrices ont longtemps guidé les recherches sur la stratification sociale. Il s'agit, selon lui, de l'approche marxiste et de l'approche inspirée

179 (1969), A et R. Mucchielli

180 S. Langlois, « La nouvelle stratification sociale de la société québécoise, 1971 à 2011 », *Les Cahiers des dix*, 2015, p. 341–370.

des travaux de Max Weber. Mais, en ce qui nous concerne, pour parler de stratification sociale, il faut au préalable tenter de définir les classes sociales, et cette définition soulève de nombreuses difficultés sur le plan théorique du fait qu'il existe plusieurs approches différentes. En sociologie, quand on parle de classes sociales ou de stratification sociale, généralement deux perspectives fondatrices surgissent, comme nous venons de le mentionner : l'approche marxiste et l'approche inspirée des travaux de Max Weber. La définition de la tradition marxiste des classes est fondée sur l'idée des structures collectives regroupant les travailleurs en fonction de leur position dans le système de production, selon que l'on est propriétaire des moyens de production ou encore est dans l'obligation de vendre sa force de travail. Cette analyse des classes sociales distingue trois classes différentes à partir du revenu dont disposent les individus.

Il s'agit, en premier lieu, des revenus de rente pour les propriétaires fonciers, les retraités, etc., ensuite, des profits pour les propriétaires, enfin, des salaires pour les ouvriers et les employés. Mais, selon les objectifs poursuivis dans ses analyses, Karl Marx lui-même a distingué deux classes dans *Le Manifeste*, trois dans *Le Capital* et sept dans *Les luttes de classes en France*. Max Weber¹⁸¹, quant à lui, caractérise les classes comme des groupements d'individus qui partagent un certain nombre de caractéristiques définies à partir de trois dimensions, dont le prestige de l'emploi, le revenu et le pouvoir. L'idée centrale dans cette approche webérienne se trouve sur les « chances devant la vie », chance qui est inégalement distribuée, ce qui donne naissance à la hiérarchie sociale situant ainsi les individus sur un continuum.

Là où Marx voit les classes sociales comme étant en conflit et animées par la conscience collective que ses membres ont de leurs intérêts divergents, les classes sociales, selon la tradition webérienne, sont plutôt définies comme des *statuts* sociaux, caractérisés par la place occupée dans le système stratifié et hiérarchisé de positions sociales. Maurice Halbwachs, lui, a proposé, à la suite des deux traditions, une approche qui s'est inspirée de la tradition webérienne et celle marxiste, proposant ainsi une distinction classique entre professions manuelles transformant la matière (ouvriers, conducteurs, cultivateurs, etc.) et personnes qui exercent des métiers non manuels, et dont le travail exige l'implication dans des relations humaines (cadres, employés de bureau, employés dans le commerce, employés dans les services aux personnes, etc.).

181 Louis Dumon, « Caste, racisme et « stratification » », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Juillet-Décembre 1960, Nouvelle série, vol. 29, p. 91-112.

Si cette analyse porte sur les caractéristiques des individus, il les situe aussi dans le système de production. Pour lui, les rapports entretenus avec la matière chez les ouvriers et les rapports sociaux chez les employés déterminent les représentations sociales différentes de la place occupée dans le système de stratification, donc une certaine idée partagée de leur situation. Il nous paraît cependant nécessaire de prendre en compte une variable nouvelle qui n'était pas très discriminante au siècle de Karl Marx ou de Max Weber : l'éducation. La certification des connaissances nous force en effet à revoir la manière de définir les classes sociales et nous amène à privilégier l'approche wébérienne, tout en reconnaissant, à la suite d'Halbwachs, que des représentations sociales partagées se développent au sein de chaque classe sociale. Il est préférable de parler de représentations sociales plutôt que de « conscience de classe », car celle-ci est une sorte de boîte noire difficile à expliquer, ce qui n'est pas le cas pour les représentations sociales.

Au regard des critiques pertinentes que Dumont a adressées à Weber sur les classes sociales, notamment les castes, nous ne pouvons pas adopter cette tradition wébérienne ici. En effet, Weber, repris par Louis Dumont¹⁸², estime au sujet des castes que « La mise en société de communautés ethniquement distinctes les embrasse au point de les réunir, sur le plan de l'action politique, en communauté d'un genre nouveau ». S'insurgeant contre de tels propos, Louis Dumont mentionne que compte tenu de la remarquable hiérarchie, de la différence ethnique et de la division du travail, on peut se demander si Weber ne succombe pas ici pour avoir voulu unir à une vue hiérarchique des considérations ethniques englobant à la fois des idées très répandues sur l'origine du système des castes indiennes et la situation des communautés minoritaires (Juifs, Tziganes) dans les sociétés occidentales. C'est d'ailleurs, dans ce piège que sont tombés les premiers anthropologues qui ont étudiés les sociétés africaines. Pour eux, en effet, les sociétés africaines sont organisées en de groupes ethniques alors que ce qu'ils appellent « ethnie » n'est rien d'autre que le reflet de la stratification sociale. Dumont a raison de reprocher à Weber, lorsque ce dernier définit les castes comme des ethnies les unes différentes des autres, regroupées au sein d'une même communauté. Ce qui, à vrai dire, ne traduit pas la réalité des castes telles que nous les avons étudiées chez les Manding. Sur ce, nous adoptons ici la posture dumonienne de la stratification sociale.

182 Louis Dumont, 1960, *op.cit.*

2.2- Modèle théorique

S'agissant de la revue et de la problématique, nous avons exploité des travaux de plusieurs auteurs ayant utilisé des approches différentes pour saisir leur objet d'étude. Ce qui laisse croire qu'il existe une multitude de théories qui sont toutes utiles dans la construction de la connaissance scientifique. Elles sont souvent au cœur des phénomènes et facilitent leur explication. C'est ainsi que Berthelot¹⁸³ rappelle qu'« *on a souvent coutume de dire que l'explication d'un fait résulte de son insertion dans une théorie* ». Il s'agit ici de l'interactionnisme, du fonctionnalisme, de la théorie du changement, du holisme et de l'anthropologie dynamique. Par conséquent, nous ne pouvons pas faire usage de l'ensemble de ces théories, par crainte de laisser de côté la réalité que nous cherchons. Nous avons donc tenté de choisir celles qui adhèrent le plus au problème que nous avons soulevé.

Partant des hypothèses que nous avons formulées, nous sommes parti de l'idée selon laquelle les valeurs sont intrinsèquement liées à la cohésion sociale, notamment lorsqu'on fait l'articulation entre la circoncision, le mariage, les rites autour de la pratique des *dimba jaassa*, etc. On se rend compte que ce sont des faits qui ne sont possibles que si et seulement s'il existe une cohésion sociale au sein de la société. Si les membres de la société manding sont séparés et qu'il n'existe aucun lien entre eux, la circoncision ne saurait être pratiquée dans le *juujuu*¹⁸⁴ dans la mesure où pour qu'il y ait *juujuu*, il faut qu'il y ait entente entre les membres de la société, qu'ils acceptent de s'associer les uns aux autres. C'est seulement lorsque ces conditions sont réunies que peuvent se tenir la circoncision et les rites qui l'accompagnent dans le *juujuu* en brousse.

La pratique du *dimba jassa* qui consiste à confier une femme dans une autre famille, en changeant ainsi son identité et l'ensemble des rites qui accompagnent cette pratique, ne peut exister que si les membres de la société sont soudés les uns aux autres. Ainsi, les chants, lors desdits événements, sont reproduits pour assurer le maintien de cette cohésion sociale. Il y a là un lien entre ces événements, les chants et la cohésion sociale. En effet, lors de ces événements, les Manding se servent de ces chants comme moyen technique de socialisation. Les cérémonies de mariage s'animent de chants en milieu manding et chaque chant est le témoignage d'une réalité sociale et culturelle. C'est partant de là que nous nous sommes dit

183 Jean Michel Berthelot, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 1990, p. 22.

184 Le *juujuu* renvoie au lieu de réclusion des circoncis en brousse toute la période durant les rites de circoncision.

que l'holisme est l'approche la plus adaptée pour lire et comprendre les Manding de Casamance.

Dans notre revue critique de littérature et l'élaboration de la problématique, nous avons consulté différentes sources se rapportant aux valeurs, aux chants, à la cohésion sociale, à la littérature orale et à son traitement, à la mémoire, etc. Ainsi, l'ensemble de ces sources nous sont d'une très grande utilité, d'autant plus qu'elles nous permettent de comprendre le fonctionnement des questions ainsi soulevées. Dès lors, il nous revient de montrer en quoi l'holisme est l'approche la plus adaptée par rapport à d'autres, et, en même temps, de revenir sur ses limites. Pour cela, il nous faut passer au crible l'ensemble des différentes approches utilisées par les auteurs consultés dans ce travail, comme Sory Camara, qui, ayant fait usage du fonctionnalisme pour comprendre la société manding, ont laissé de côté les dysfonctionnements en les considérant comme étant à l'état de latence.

En effet, la posture qu'il a tant défendue dans *Gens de la parole* peut être considérée comme dépassée, dans la mesure où les fonctions qu'assuraient les griots et les descriptions qui en sont faites restent à revoir aujourd'hui. Ce ne sont pas tous les griots qui peuvent assurer la continuité de la tradition en récitant intégralement le contenu des généalogies en milieu manding. Ainsi, se prononçant sur les travaux de Sory Camara sur cette question, Jean-Philippe Sauvé¹⁸⁵ soutient que le chercheur Sory Camara aborde les activités des griots comme des réponses nécessaires découlant de la configuration de forces socioéconomiques données, par exemple l'interdépendance des castes, des nobles et des artisans. Dans le cas des griots, poursuit-il, il ne semble pas évident de prime abord que la transformation de leur rôle soit entièrement tributaire des modifications dans leur rapport de dépendance vis-à-vis des nobles.

Si, dans le passé, le griot était l'historien, le poète et le conteur garant des valeurs traditionnelles de la société, aujourd'hui, chez les Manding de Casamance, cette option est rarement assurée et même si c'est le cas, elle ne l'est pas dans sa forme totale. Par exemple, quand un jeune doit prendre femme, il arrive que les griots assurent leurs prestations, mais le contenu de leurs chansons ne reprend pas les généalogies. En général, ce sont des chants prononcés pour permettre au public de se distraire, surtout pour la gent féminine. Mieux, leur

¹⁸⁵ Jean-Philippe Sauvé, *La culture des griots face à la modernisation : représentations de l'évolution de leur musique et de leur rôle social à Saint-Louis du Sénégal*, mémoire de maîtrise, Université Montréal du Québec, 2007, p. 27.

fonction d'animateur tend à céder la place aux instruments modernes tels que les stéréos durant lesdites cérémonies. C'est dans ce sens qu'il devient intéressant de relativiser les visions fonctionnalistes, présentant le griot selon ses fonctions, sans prendre en compte le changement social. Pour le comprendre, il faut tout de même revoir la reconfiguration de la société manding actuelle.

En Casamance, en milieu rural ou urbain, il est rare, de trouver une famille de griots dont les membres se consacrent exclusivement à cette activité sans en entreprendre d'autres en parallèle¹⁸⁶. Cette situation conduit progressivement à l'abandon du griottisme, par conséquent, leur état de griot ne réside que dans le nom patronymique et non pas dans les activités accomplies. Pour Camara, l'explication de la condition du griot, de sa situation de *ñàmàkálá* réside dans les activités auxquelles il s'adonne. C'est ainsi qu'il se livre à une description consistant à mettre à nu toutes les qualifications dévolues aux *ñamaalo*. Il aboutit à la conclusion selon laquelle la différence entre les membres des autres castes et ceux des *ñamaalo* se trouve dans la nature des tâches ainsi exécutées. Les *ñamaalo* s'occupent donc des tâches jugées impures, ce qui, selon lui, les placerait dans une situation inférieure. Par conséquent, ils sont confinés dans l'endogamie. Mais tel n'est pas toujours le cas aujourd'hui chez les Manding de Casamance.

Les tâches que Camara appelle impures telles que raser les cheveux, faire les toilettes aux morts, relèvent chez les Manding de Casamance du domaine des sages. Ce ne sont pas les *ñamaalo* seuls qui pratiquent ces activités, mais ceux jugés sages, au sens commun avec, comme premier critère, l'âge. En ce qui concerne les toilettes des morts, si toutefois il se trouve que le griot est le plus âgé et le plus inspiré du coran parmi les présents, on lui confie cette besogne sans voir en lui la condition de griot. Apportons un éclaircissement sur ce point. Retenons que les griots qui maîtrisent le Coran pratiquent rarement le griottisme ; ils regagnent généralement le rang des marabouts et n'effectuent la « *jaliya* » (griottisme) qu'en de rares occasions. Ce qui signifie que le passage de la religion traditionnelle à l'islam a entraîné un changement sur l'organisation et le fonctionnement de la société.

Chez les musulmans, la toilette au mort s'accompagne de la maîtrise, dans une certaine

¹⁸⁶ Nous nous référons ici au discours de S. K de Lyndiane Ziguinchor qui est griot et marabout en même temps. Son fils aîné est lui aussi griot et menuisier. Un extrait du contenu de ce discours évoquant ce point se trouve présenté dans les chapitres sur l'analyse et la présentation des résultats.

mesure du coran et des formules à prononcer lors de cette activité. Ce qui veut dire que l'ordre social d'antan n'est plus ce sur quoi fonctionne actuellement la société manding. Un griot qui maîtrise le coran peut toutefois être invité à faire la toilette au mort sans qu'on ne voie en lui sa condition sociale. Toutes ces réalités sont des éléments qui témoignent davantage les mutations que subit cette société, mutations dues à la modernité. Ainsi, le fonctionnalisme n'est pas l'approche la plus appropriée pour lire et comprendre les valeurs chez les Manding. S'il est vrai que les fonctions qu'exercent les membres de la société leur confèrent des statuts modifiant ainsi le comportement d'autres membres à leur égard, donnant ainsi naissance aux valeurs, il est aussi permis de comprendre que les rôles qui donnent lieu à voir ces fonctions ont connu des mutations.

Malgré cette mutation, toujours est-il qu'il règne encore de la cohésion sociale dans la société globale. Ce qui nous fait dire que l'ensemble des approches que l'on peut juger comme étant les mieux adaptées à la lecture de la société manding se relie entièrement à la cohésion sociale. Les interactions ne sont rien d'autre que le reflet de l'ensemble de cette cohésion globale. Si aujourd'hui, le *jambadon* (la danse des feuilles) s'effectue en groupe, c'est parce qu'il existe une cohésion sociale à l'interne rendant possible cette forme d'interaction. Ainsi, nous ne saurions lire les Manding de Casamance à travers la théorie interactionniste, d'autant plus que les interactions ne sont rien d'autre que le reflet de cette cohésion sociale sur laquelle est fondée la société manding. Pour montrer l'importance du chant chez les Manding, Jean Djigui Kéita mentionne dès la page 15 de son ouvrage intitulé *Les Mandingues. De Koumbi à Paris* le chant du griot qui énumère les principales étapes qui ont marqué le mouvement d'expansion à travers l'histoire des Mandingues.

Au regard de ce qui précède, nous reprenons ici la cohésion sociale comme approche appropriée pour comprendre les Manding et lire ce qui fait valeur dans cette société. Dès lors, il s'impose à nous de faire une présentation exhaustive de cette théorie, d'autant plus qu'elle a fait l'objet de plusieurs interprétations, de détractations, mais aussi d'amélioration dans son ensemble. Ainsi, nous nous appuyons sur l'article de Raùla Magni-Berton intitulé « Holisme durkheimien et holisme bourdieusien, étude sur la polysémie d'un mot »¹⁸⁷. Cet auteur soutient que l'objectif de cet article est d'apporter une contribution à la discussion concernant le paradigme holiste en sciences sociales. La notion de « holisme », soutient-il, telle

¹⁸⁷ Raùla Magni-Berton, « Holimse durkheimien et holisme bourdieusien. Étude sur la polysémie d'un mot », *L'Année sociologique*, numéro 2, V. 58, 2008, p. 299 à 318.

qu'entendue traditionnellement dans les sciences sociales, est ambiguë et englobe deux approches radicalement distinctes et inconciliables. C'est ainsi qu'il représente ces deux approches dans cet article en référence à leurs deux principaux défenseurs. Il s'agit notamment de la posture défendue par Bourdieu et de Durkheim sur cette question. Montrant la posture de Bourdieu sur cette question, il soutient que celui-ci mentionne que

« Ce mot "holiste" ne veut pas dire grand chose. [...]. C'est un mot qu'un certain nombre de gens parmi les économistes et les sociologues opposent au concept "individualiste". En général, "holiste" est un mauvais mot, une insulte [...]. Les gens qu'on met dans cette case expliqueraient les phénomènes sociaux comme une totalité par opposition à ceux qui partent des individus. C'est une opposition qui n'a pour moi aucun sens comme l'opposition entre individu et société. Elle est partout, sert de sujet de dissertation mais elle ne veut strictement rien dire dans la mesure où chaque individu est une société devenue individuelle, une société qui est individualisée par le fait qu'elle est portée par un corps, un corps qui est individuel [...] »¹⁸⁸.

Cette posture bourdieusienne sur le holisme n'est qu'une manière pour Raùla Magni-Berton d'introduire son étude. C'est en effet, selon lui, montrer que l'acception traditionnelle du terme « holisme » englobe non pas un seul paradigme, mais deux que l'on peut qualifier de « holisme durkheimien » et de « holisme bourdieusien ». Il mentionne que l'idée qu'on ne peut expliquer un phénomène sociologique par l'interaction d'individus placés dans un contexte donné fait que ces deux approches présentent des traits communs conduisant ainsi à leur appellation de « holisme ». C'est, souligne-t-il, précisément parce que le recours aux individus dans l'explication sociologique est superflu, tout au plus secondaire. On peut, selon lui, retenir d'autres caractéristiques communes entre les deux. D'abord, souligne-t-il, partant de ces deux conceptions du holisme, la vision « isolationniste » ou « antiréductionniste » de la sociologie, fondée sur la définition de celle-ci comme une discipline scientifiquement indépendante, ne peut être mise en cause par d'autres disciplines, en particulier par la psychologie.

Il faut, mentionne-t-il, souligner que l'« isolationnisme » est un trait présent également dans certaines variantes de l'individualisme méthodologique, notamment dans celles pratiquées par de nombreux économistes jusqu'aux années 1976. Ensuite, soutient-il, l'idée « organiciste » selon laquelle seule une entité sociale peut être la cause d'une autre entité sociale est une idée qui suppose qu'il existe des faits sociaux *sui generis* et des relations

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 300.

causales spécifiques à ce type de phénomènes qui s'annoncent par l'expression « le tout est irréductible à la somme de ses parties ». Il apporte une précision à ce sujet en mentionnant que cette reformulation n'est qu'une suggestion qui n'implique forcément pas un « holisme ontologique », selon lequel des phénomènes sociaux, tels que le taux d'inflation, existent vraiment.

C'est partant de ce qui précède qu'il nous fournit la spécificité de chacun de ces types de holisme. En ce qui nous concerne ici, nous nous intéressons plus à l'explication qu'il fournit sur le « holisme durkheimien », d'autant plus que c'est celui-ci qui nous intéresse le plus ici. Il mentionne que ce « holisme durkheimien » peut être identifié d'emblée par trois traits caractéristiques (mais non exhaustives). Ainsi, selon Durkheim, mentionne Raùla Magni-Berton, les explications des comportements individuels et celles des phénomènes résultant de l'agrégation des comportements individuels diffèrent. Ensuite, les caractéristiques et l'identité des individus ne sont pas prises en considération dans l'explication. Enfin, les régularités sociologiques ne correspondent pas à des régularités psychologiques.

Selon lui, Durkheim, recourant à l'explication du « filtrage », dans *De la division du travail social*, laisse entendre qu'il existe un filtre qui élimine tous les individus qui n'ont pas une propriété. Ainsi, selon Raùla Magni-Berton, nous pouvons trouver des exemples de ce genre dans un certain nombre de théories évolutionnistes. Durkheim, selon Raùla Magni-Berton, a fait appel à une explication de ce type pour rendre compte de l'apparition de la division du travail et cette explication consiste à dire qu'avec l'accroissement de la densité et du volume de la population dans une société, la concurrence pour l'accès aux biens premiers s'accroît. Dans ce contexte, les plus faibles disparaissent ou se spécialisent. En ce qui concerne les valeurs chez les Manding, nous ne partageons pas cet entendement de Durkheim sur son exemple du « filtre ».

À l'inverse, comme le soutient Raùla Magni-Berton, ce qui est plus intéressant relativement à l'« holisme durkheimien », dans le cadre de notre travail, est qu'il peut être élargi à un ensemble très important de phénomènes. Ainsi, nous arrivons avec Durkheim que le holisme se conçoit à un niveau macro parce qu'il n'existe pas de niveau micro. Maintenant, tentons de mettre cela en relation avec la société manding. Sur le terrain, nous avons pu constater que la pratique de certains faits n'est possible que si l'individu s'implique dans la société. S'il existe aujourd'hui un acte que l'on peut qualifier d'individualiste chez les Manding, c'est un exemple de comportement qui tente de se soustraire à cette soumission

collective. Comme nous le verrons, toute tentative d'isolement hors du commun est automatiquement réprimandé. Par exemple, l'organisation des familles est faite de sorte que l'individu est obligé, dans plusieurs cas, de se soumettre à la volonté du commun.

Chez les Diakhanké par exemple, il est permis à un membre de quitter la grande famille pour fonder sa propre famille sans que cela ne soit mal vu. Mais, chez la plupart des groupes manding, il est mal vu qu'une personne se soustraite à la volonté du commun. Même si les membres de la famille se querellent tous les jours, il est toujours préférable de continuer à vivre dans la même concession plutôt que de la quitter. Celui qui s'aventure à quitter la grande maison familiale dans de telles conditions n'est généralement pas béni par les siens. Ce qui nous fait dire que le holisme durkheimien, autrement dit, « le primat du tout sur les parties » est encore d'actualité chez le Manding. Mais, ce qu'il faut retenir, c'est qu'à force d'être conservateur, le rapport des Manding aux autres communautés, le processus de modernisation avec l'accès à l'école moderne, le phénomène de l'émigration font observer de nouvelles réalités dans la société manding, même s'il faut noter que le primat du tout sur les parties est encore vivace.

Ainsi, nous ne saurions utiliser le holisme seul pour lire et comprendre la société manding dans son ensemble. Les contacts avec d'autres réalités entraînant ainsi de nouvelles réalités ne peuvent être appréhendés qu'à partir de l'anthropologie dynamique. Au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale¹⁸⁹, deux modèles théoriques dominant l'anthropologie : le fonctionnalisme et le structuralisme. En réaction aux dérives de l'évolutionnisme et du diffusionnisme, ces deux courants ont banni l'histoire de leur champ explicatif. Ainsi va émerger l'anthropologie dynamique en réaction à cette absence de considération pour le changement. Sa vocation n'est plus de comprendre la cohérence des systèmes sociaux, mais de mettre en évidence l'histoire et le changement social. C'est ainsi que Georges Balandier, son tenant, va mettre en place une sociologie des mutations. Pour lui, toute structure est traversée par la dialectique de l'ordre et du désordre. La société en continuel engendrement n'est jamais achevée. Il n'existe, selon lui, pas de sociétés achevées, elles sont toutes en voie de se faire, elles portent constamment en elles le débat et l'incertitude et sont toutes ouvertes à l'événement et aux impulsions qui les lancent dans l'histoire¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Jean Schmitz, « L'anthropologie et les disciplines du développement », *Cahier d'études africaines*, 1990, Volume 30, Numéro 120.

¹⁹⁰ Georges Balandier, *Histoire d'autres*, Paris, Editions Stock, 1977, p. 225.

En effet, le discours tant dominant sur les sociétés africaines depuis leur contact aux autres sociétés notamment celles occidentales est qu'elles sont figées, sans histoires, ne connaissent pas de changement. Ce discours a longtemps prévalu sur l'analyse des sociétés africaines. Tentant de comprendre cela, J-L Amselle soutient que cette posture des premiers anthropologues sur les sociétés africaines est fondée sur l'histoire même de la discipline anthropologique. Dès sa naissance, soutient Amselle, l'anthropologie s'est méfiée de l'histoire et depuis, cette méfiance s'est maintenue. Ce qui justifie, selon lui, le fait qu'on nie aux sociétés africaines l'historicité. Ainsi, G. Balandier, illustre représentant de la sociologie dynamique, ayant étudié à fond les sociétés Fang et Ba-Kongo du Kongo et du Gabon, accentue son analyse sur les syncrétismes religieux, l'urbanisation, les effets de la situation coloniale sur les sociétés africaines.

Il arrive ainsi à la conclusion selon laquelle il n'est plus possible de comprendre les peuples africains sans prendre en compte l'impact de la colonisation. Son ouvrage, devenu un classique de la sociologie de l'Afrique noire d'expression française, permet ainsi de rompre radicalement avec le paradigme statique de la situation coloniale et procède à une critique en règle des travaux issus de ce dernier. De ce fait, il insiste sur le caractère hétérogène de toute société, remettant en cause le caractère synchronique du fonctionnalisme britannique qui considérait les sociétés comme des ensembles figés. Il en fait de même avec le structuralisme qui résume les cultures à des systèmes de signes. Ainsi, soutient Balandier, « Le structuralisme me semblait une théorisation hors époque, alors que j'ai choisi de théoriser selon l'époque en associant l'histoire et l'anthropologie : c'était l'idée d'une "anthropologie dynamiste" »¹⁹¹.

Pour lui, même une société qui se présente sous l'aspect d'un « ordre établi » n'est pas moins un « perpétuel procès d'engendrement ». Prenant ainsi le contre-pied de l'ethnologie coloniale, du structuralisme et du fonctionnalisme, Balandier, assumant son engagement dans les luttes pour l'émancipation des peuples dominés, trace la voie d'une socio-anthropologie « dynamiste » qui prend en compte la dimension historique et processuelle des faits sociaux, les conflits, le changement et les innovations qui s'opèrent dans les sociétés africaines. Admettant que le passé est nécessaire pour la meilleure compréhension des temporalités du présent et de l'avenir, il fallait, pour lui, dès lors se méfier de toutes les conceptions passéistes qui pensaient, en voyageant dans l'espace, remonter le temps pour découvrir des

¹⁹¹Georges Balandier, « Anthropologue de la modernité », *Espaces Temps*, 1995, 57-58, p. 69-79.

sociétés archaïques. De ses propos, l'Afrique fut une véritable Sorbonne qui contribua au développement de sa personnalité.

Ainsi, G. Balandier, au côté de P. Mercier, fut l'un des premiers à contester l'enfermement des populations dans des tribus ou des ethnies figées, à l'intérieur de frontières fixes. Ce faisant, ils préfiguraient déjà les travaux ultérieurs de grands spécialistes des sciences sociales comme J. L. Amselle, E. M'Bokolo, J. P. Dozon et H. Bazin qui préconisent la déconstruction de l'ethnonyme dans l'étude des sociétés africaines. La grille de lecture qu'il propose s'inscrit dans le changement d'échelle inaugurée et proposée par lui-même par rapport à l'ethnie des ethnologues, marquant ainsi une véritable révolution qui change ainsi la manière de faire de toute l'anthropologie africaniste française et au-delà de la sociologie. C'est justement partant de ce regard que nous pouvons lire et comprendre les changements évoqués ci-dessus, intervenus dans le fonctionnement de la société manding et qui échappent à la grille de lecture du holisme.

2.2.- La phase exploratoire

C'est la partie de notre travail qui a consisté à recueillir le maximum d'informations pour l'orientation de notre travail. C'est durant cette phase que nous avons rencontré les personnes suffisamment renseignées sur la société manding en général et sur le contenu des chants en particulier. Nous avons également consulté les différentes sources écrites se rapportant aux Manding en général. Dans ce sens, l'ouvrage de Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Manding de l'ouest*, nous est d'un grand apport.

2.2.1- Le recueil des chants et les enquêtes exploratoires

Il est évidemment impossible de mener une recherche scientifique sans fondement méthodologique. C'est pourquoi, lorsque nous avons choisi de travailler sur les chants, la première des choses à laquelle nous avons pensé était la démarche méthodologique. C'est, partant de là que nous avons compris qu'il nous faut d'abord faire une première descente sur le terrain pour collecter les chants, ensuite, procéder à leur transcription et à leur traduction, enfin, répertorier les thèmes qu'ils comportent et formuler un guide d'entretien fondé sur ces termes pour mener des entretiens avec les auteurs de ces chants, les notables, les vieilles mamans et toutes autres personnes susceptibles de nous fournir des explications à ce sujet. Ce qui constitue le premier échelon de la démarche méthodologique.

Dans cette logique, il arrive que nous interrogeons les auteurs des chants sur certaines questions qui se posent à nous lors de la collecte des chants. Ainsi, cela leur permet de nous expliquer les raisons, la signification et le contexte de production du chant composé. Pour la circonstance, nous nous sommes rendu d'abord à Maroncounda où nous avons rencontré Kéba Konté. Ce dernier nous a chanté quelques chants à la fois historiques, religieux, de guerres, mais aussi des chants de mariage, en septembre 2018. Les griottes de Maroncounda nous ont aussi chanté quelques chants. Nous nous sommes rendu à Ainoussalam où se tenaient les rites de circoncision.

Là, nous avons recueilli les chants de circoncision qui nous étaient accessibles, dans la mesure où certains chants de circoncision sont toujours tabous ; leur divulgation est une atteinte à la conscience collective. Nous nous sommes rendus, par la suite, à Nimaya, village situé dans la même zone qu'Ainoussalam, dans l'arrondissement de Diendé, région de Sédhiou. Ainsi, à Nimaya, où se tenaient également les rites de circoncision, nous avons recueilli des chants de circoncision sur plusieurs aspects de la vie. À Ziguinchor, nous avons rencontré à plusieurs reprises la famille Diébaté de Lyndiane. La première rencontre avec deux vieilles griottes et une jeune griotte fut prodigieuse dans la mesure où nous avons recueilli les rares chants créés depuis belle lurette. Mamadou Diébaté, le jeune griot, nous a aussi raconté l'histoire du royaume de Gabou en jouant à la kora dans sa chambre lors de nos deux rencontres spécifiques sur ce sujet. Plusieurs autres rencontres se sont succédé pour l'interprétation des chants recueillis et les entretiens sur les thèmes contenus dans les chants.

2.2.2- La recherche documentaire

La recherche documentaire s'est effectuée entre la bibliothèque de l'Université Assane Seck de Ziguinchor, la bibliothèque centrale de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, sur l'internet (notamment sur www.cairneinfo.com, sur www.jstor.com, sur www.halharchive.com, et sur google recherche). Nous avons aussi cherché à nous procurer d'autres ouvrages. Nous remercions aussi notre encadreur, monsieur Paul Diédhiou, pour sa volonté de mettre à notre disposition des ouvrages ayant trait aux questions que nous traitons et ses différentes suggestions par rapport à la documentation.

2.2.3- Les cibles de l'enquête

Les cibles de l'enquête sont, comme mentionnées ci-dessus, les auteurs des chants recueillis, les vieilles personnes, les griots et griottes, les femmes (celles qui chantent le plus), et toutes autres personnes-ressources susceptibles de nous fournir les informations au sujet des thèmes évoqués par les chants recueillis, comme les cordonniers, les *ñamala*, les forgerons. Les imams, les marabouts en font aussi partie pour interpréter le contenu des chants religieux. Ainsi, nous avons rencontré les griots Diébaté de Ziguinchor qui nous ont parlé de leur histoire et de leur provenance jusqu'à Ziguinchor. Nous nous sommes également intéressés aux « *finoo* », décrits dans les documents littéraires comme des généalogistes islamiques qui s'exercent souvent aux côtés des marabouts ou des imams. Mais aujourd'hui, on les range dans le même cadre que les griots. Ils sont très rares et difficiles à rencontrer.

Le choix de ces personnes est fondé sur le fait que nous nous intéressons aux valeurs qui sont intrinsèquement liées aux questions de mémoire. Or, la mémoire est quelque chose de communément partagé. Ce qui fait que ces personnes ciblées sont les mieux placés pour nous livrer les informations sur les thèmes contenu dans les chants recueillis.

2.2.4- Les méthodes et les outils de collecte des données

Dans cette étude, nous avons fait la combinaison des outils de collectes de données. Il est évident que différentes méthodes de collecte produisent différents types d'informations. Mais, avant de choisir une méthode de collecte, il faut définir l'information dont on a le plus besoin, ce qui, par conséquent, déterminera le choix méthodologique. Suite à cette recommandation de la tradition sociologique, l'option de la recherche qualitative a été la plus empruntée selon un choix raisonnablement guidé. Ce choix réside sur le fait que nous avons privilégié la démarche anthropologique, basée sur la description détaillée des phénomènes étudiés, ce qui n'en demeure pas moins être aussi une démarche sociologique.

La démarche qualitative nous a permis d'interpréter les changements, ce qui a facilité la compréhension des sujets souvent peu pris en compte. La recherche qualitative semble disposer d'un atout particulier, car il est question de la signification et non de la fréquence. Pour la circonstance, nous avons élaboré des techniques de collectes des données qualitatives couramment utilisés. Nous avons les entretiens (directifs, non directifs, semi-directifs), le focus group, les observations (participante et non participante) et les récits de vie.

2.3- Les méthodes de collecte des données

Il est question de présenter ici les méthodes que nous avons utilisées pour réaliser les collectes des données. Ce sont donc des méthodes qualitatives. Nous avons fait recours à l'entretien avec les personnes âgées, les personnes ressources comme les griots, les notables à partir de la technique de boule de neige. En ce qui concerne l'observation, nous l'avons utilisé dans le juujuu, durant les cérémonies de mariages, les différentes rencontres avec les *dimba jassa*.

2.3.1- L'entretien non directif

Nous avons utilisé ce type d'entretien au moment du travail exploratoire et l'enquête proprement dite. Le guide d'entretien conçu à cet effet se compose de thèmes généraux issus des chants recueillis. De ce fait, nous avons laissé nos interlocuteurs développer longuement le thème qui leur était soumis sous forme de question, pour leur donner un aperçu de notre sujet. C'est pourquoi, durant cette phase, nous n'intervenons pas au moment où l'interviewé développe sa réponse. Nous passons à la question suivante quand l'interlocuteur se répète, considérant que la question posée est à saturation. C'est le cas dans tous les entretiens de ce type que nous avons menés.

En Moyenne Casamance, nous avons rencontré K. K. qui nous a beaucoup parlé de lui, de sa famille et de l'histoire du village. Souvent, il revient fréquemment sur sa propre histoire. Ce qui a généré d'autres rencontres avec lui, pour recueillir davantage d'informations, dans le cadre de l'entretien semi-directif. Il en a été de même dans toutes les autres localités de Haute et Basse Casamance. Ce type d'interview nous a également permis de réajuster l'orientation de notre travail, car les interlocuteurs nous suggèrent, dans leurs discours, des thèmes non pris en compte, par exemple les rapports entre les castes en termes de relation matrimoniale. Retenons que nous avons également fait usage des moyens d'incitation pour amener nos interlocuteurs à accepter de parler avec nous. Il s'agit du thé, de la boisson, de la kola, d'une petite somme d'argent qui est souvent exigée par certains interlocuteurs. Parfois, nous refusons de nous soumettre à de telles exigences dans le souci de préserver l'authenticité des réponses.

2.3.2- L'entretien semi-directif

Nous en avons fait recours lors de l'enquête proprement dite sur le terrain. Le guide d'entretien, élaboré à partir des concepts des hypothèses, cherche à vérifier celles-ci. Au cours de la conversation, nous intervenons pour voir si le thème formulé n'est pas assez développé ou mal compris par l'interlocuteur, ou pour le canaliser en fonction de l'information recherchée. Ces entretiens se sont déroulés en duo, isolés, nous permettant de rester face à notre interlocuteur pour un déroulement favorable. Concrètement, ces entretiens ont constitué le véritable type de la recherche sur le terrain. Avec le guide d'entretien, nous cherchons à poser des questions conduisant à des réponses claires et précises aux questions posées. C'est pourquoi nous intervenons de temps en temps pour canaliser l'interlocuteur ou lui reformuler la question pour obtenir des informations plus détaillées. Le guide d'entretien nous a facilité la tâche.

2.3.3- L'entretien directif

Pour l'analyse des données collectées et leur traitement, à partir de l'entretien semi-directif, ce type d'entretien consiste à rechercher des informations non prises en compte, mal développées ou mal comprises. Il consiste à poser des questions fermées. Nous ne donnons pas à l'interlocuteur le temps de développer longuement sa réponse, car nous avons juste besoin d'informations complémentaires. Dans cette démarche, nous avons aussi utilisé le téléphone pour, par exemple, interroger les personnes déjà interviewées en entretien semi-directif et obtenir des informations complémentaires. Cette tâche a été facilitée grâce à certains interlocuteurs, au nom de la confiance établie dès les premiers contacts.

2.3.4- Le focus group

Le focus group nous a permis de nous entretenir avec des groupes de griots. Il consiste donc à poser une question en laissant ouverte l'intervention. Le principe est de vérifier la véracité des informations. Par exemple, au sujet de « comment devenir griot dans la société manding ». Un des interlocuteurs peut expliquer comment on devient griot dans la société manding. Dans cette tentative d'explication, il peut omettre un élément. Le groupe peut donc réagir en apportant des contributions. En effet, pour la circonstance, nous avons réalisé des entretiens focus group répartis comme suit : 8 focus groups réalisés à Ziguinchor avec les griots Diébaté, avec les femmes de Koboda, avec les cordonniers qui s'asseoient au marché Boucott de Ziguinchor, et un à Ainoussalam avec les vieux responsables du *jùujúú* lors des

rites de circoncision, 2 à Nimaya (l'un avec les jeunes et l'autre avec les parents des circoncis), et 2 à Maroncounda (l'un durant la cérémonie de mariage chez les Sow et l'autre avec les griottes Konté). Le choix des personnes interrogées s'est fait sur la base de leur maîtrise des informations recherchées. Si nous prenons le cas des griots, ils sont les conservateurs de la mémoire orale. Pour ce que sont les cordonniers, ils font partis de la catégorie des *namala*¹⁹² au même titre que les griots. Leur savoir des réalités de la société n'est pas à démontrer. Lors de ces focus groupe, c'est nous qui relançons, pendant que le magnétophone enregistre. Nous avons une seule fois été assisté par un ami qui animait. Les groupes étaient homogène.

2.3.5- L'observation participante et non participante

Pour comprendre certains événements relatés dans les chants, il est impératif pour nous de participer au moment de leurs exécutions. Ainsi, les différentes cérémonies auxquelles nous avons pris part étaient riches en enseignement. À Ainoussalam, nous avons assisté à la tenue de différents rites lors de la cérémonie de circoncision dans ce village. Dans une posture d'observateur non participante, nous avons assisté, avec intérêt, aux différends opposant le kankurang d'Ainoussalam à un garçon de Soukoutoto, village voisin d'Ainoussalam. En effet, le garçon en question avait frappé le kankurang d'Ainoussalam, hors du public, mais sous le regard discret de certaines femmes. Chose que les habitants d'Ainoussalam ont pris pour un affront en cherchant partout le garçon en question qui avait pris la poudre d'escampette après son forfait. Les habitants d'Ainoussalam, surtout les hommes et même certains vieux, sont devenus très excités contre certains ressortissants de Soukoutotp venus assister à la cérémonie.

Il a fallu l'intervention de quelques vieux pour que le pire soit évité, car d'autres kankurang appartenant à Ainoussalam ont cherché coûte que coûte à laver l'affront que le garçon de Soukoutoto a fait subir à Ainoussalam. Ils veulent se venger sur le kankurang de Soukoutoto qui était en ce moment sur les lieux. Cela s'est passé au crépuscule, et nous nous sommes contenté d'écouter et d'observer les réactions de part et d'autre. Durant la journée, nous avons assisté à la danse de « jambadong » sous le son des tam-tams. Nous avons ainsi observé les rapports entre les kankurang et les femmes : le kankurang devient ainsi un mal nécessaire pour les femmes, elles ne veulent pas s'en éloigner de trop, mais ne veulent non

¹⁹² Les artisans.

plus être plus près de lui, sous peine de se faire tabasser. Dans ce jeu, les hommes cherchent à calmer l'ardeur des kankurang excités.

2.4- Les outils de collecte des données

Nous avons utilisé des outils de collectes qualitatives couramment utilisés en sciences sociales. Ici, nous avons utilisé le guide d'entretien et la grille d'observation.

2.4.1- Le guide d'entretien

Le guide d'entretien que nous avons conçu comporte des thèmes issus des différents chants recueillis. En effet, notre souci est de porter les interrogations sur les valeurs exprimées dans les chants. Ainsi, après le recueil des chants, nous avons répertorié les thèmes sur les valeurs individuelles, familiales, sociales et ethniques, et c'est à partir de là que nous avons conçu notre guide d'entretien. Le même guide a été adressé à tous les interviewés.

2.4.2- La grille d'observation

La grille d'observation que nous avons conçue a pour but de vérifier le rapport entre le public observé et les différentes valeurs sur lesquelles porte la recherche. Il s'agit concrètement de déceler le rapport des individus, des familles et de la société aux différentes valeurs exprimées. Ainsi, les logiques observées durant le baptême à Maroncounda, la circoncision à Ainoussalam et à Nimaya, etc. sont : la solidarité, l'honneur, le partage, le courage, le respect à la parole donnée, le sens de la vie en communauté, la citoyenneté, l'honnêteté, etc.

2.5- L'échantillonnage

Avec l'option qualitative dans laquelle s'inscrit notre recherche, il nous est difficile d'obtenir une base de sondage fiable, ce qui nous a conduit à recourir à la technique de l'échantillonnage multiple qui repose essentiellement sur deux critères : la diversification et la saturation. Pour ce qui est de la diversification, nous l'avons prise en compte dès notre première entrée en contact avec le terrain lors de la collecte des chants. Ainsi, cette option a consisté à éliminer d'abord l'âge comme critère. Toute personne susceptible de nous composer un chant constitue ainsi une cible pour le recueil des chants. Ensuite, nous nous

sommes adressé aux personnes aptes à chanter, c'est-à-dire ceux qui, socialement, sont plus enclins à composer les chants. Il s'agit des griots, des groupements de femmes, des dimbaa jassa, de vieilles femmes, les berceuses, les musiciens traditionnels et ce, dans différentes zones comme Ainooussalam, Maroncounda, Ziguinchor, Nimaya, Sédhiou. À chaque fois qu'une personne compose un chant, nous lui demandons de nous l'interpréter. Enfin, pour ce qui est des enquêtes sur le terrain, en plus d'être revenu vers les mêmes personnes qui nous ont composé les chants, nous avons aussi cherché à interroger les personnes âgées et les griots. Ce choix, comme nous l'avons souligné précédemment, est fondé sur le fait qu'ils sont des personnes susceptibles de nous donner le maximum d'information sur la société manding de façon générale dans la mesure où cette couche sociale est appelée à rendre service aux gens sans rien attendre en contre partie.

Ce choix est fondé sur la volonté de mieux vérifier ce qui a été révélé dans les chants et leur sujet. Concernant la représentativité, nous l'avons recherchée dans la saturation c'est-à-dire lorsque les réponses n'apportaient plus d'informations nouvelles pour légitimer la poursuite des entretiens. C'est à ce stade que nous avons mis fin à l'enquête en estimant sans exagérer, que la population a été investie dans son intégralité. Ainsi, nous avons recueilli 66 chants – que nous avons transcrits en français et traduits en manding – et avons effectué 55 entretiens, dont 8 focus groups. Ainsi, les thèmes ressortis des chants transcrits et sur lesquels est construit le guide d'entretien sont les suivants : mariage, famille, co-épouse, circoncision, baptême, parenté, rapport entre construction du village et parenté, les valeurs individuelles, les valeurs sociales, les valeurs familiales, les valeurs ethniques, entre autres.

2.6- Le déroulement de l'enquête

Ce qui mérite d'être clarifié, c'est que cette étude est fondée sur une démarche anthropologique qui a consisté pour nous dans un premier temps, à aller sur le terrain pour recueillir les chants. Ensuite, les transcrire tout en répertoriant les thèmes qu'ils comportent. Dans un troisième temps, formuler un guide d'entretien à partir de ces thèmes répertoriés dans les chants recueillis. Et dans un troisième temps, nous sommes descendu sur le terrain mener des entretiens avec les personnes ressources.

Le terrain dans un contexte de recherche ne s'effectue jamais sans difficulté. Par la nature des barrières et les voies de contournement entreprises, le chercheur finit donc par acquérir de l'expérience. Il ne s'agit pas là de décrire les difficultés rencontrées, mais de faire une analyse descriptive du déroulement de la collecte des données sur le terrain (collectes des

chants, entretiens et observations). La collecte s'est faite en plusieurs temps. D'abord, vu le projet de départ que nous nous sommes fixé et qui consistait à entreprendre une démarche anthropologique de l'étude des chants ; ensuite, vu la généralité des thèmes qu'englobent les chants et sous peine de ne pas atteindre cet objectif, nous avons entrepris l'étude des valeurs à travers ces chants. Ainsi, nous avons commencé le travail de terrain par la collecte des chants.

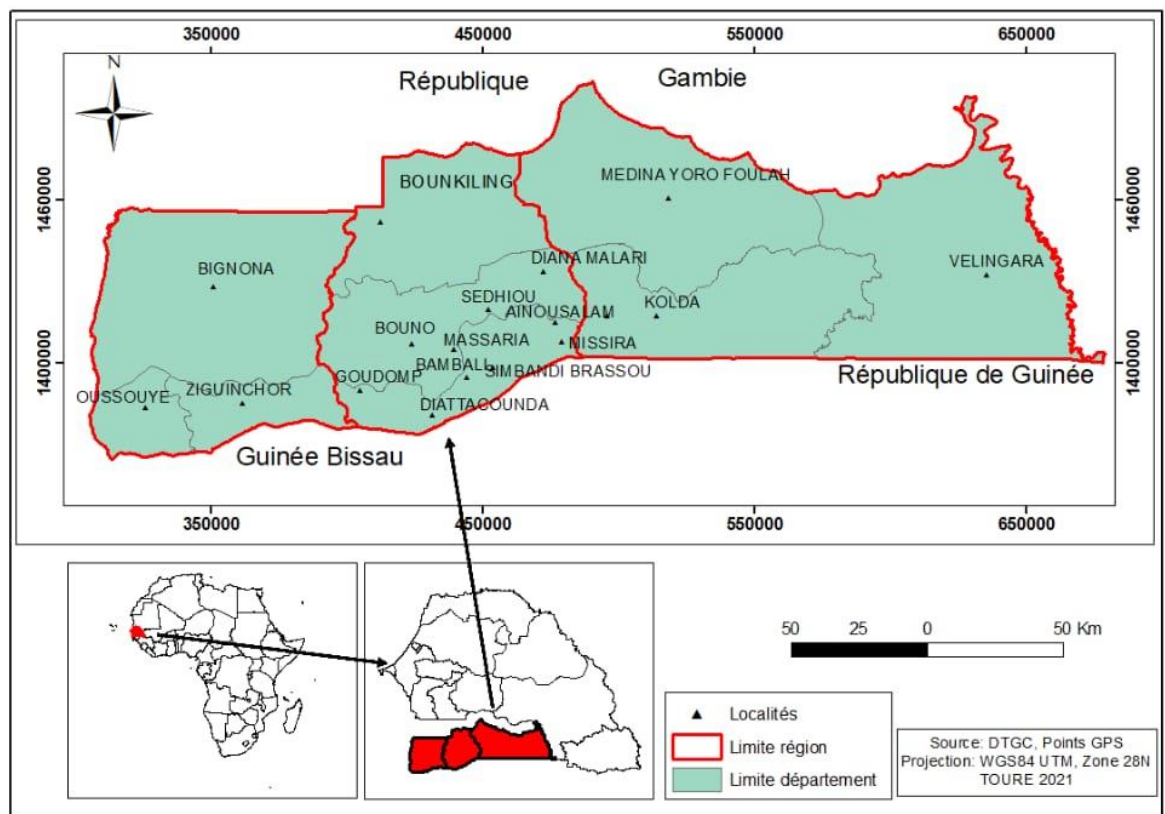


Figure 2 : Carte de localisation géographique des zones d'étude

Ce travail, que nous avons démarré par le village de Maroncounda, nous a permis de recueillir différents chants auprès des griots Konté. Lorsque nous avons manifesté notre intérêt à l'étude des chants, les réactions de stupeur se sont fait sentir. Le travail qui consiste à recueillir les chants était banalisé par la plupart des gens qui nous entourent. En effet, la

question des chants relève du domaine des griots. Voir qu'un non griot s'intéresse autant aux chants suscite des regards déplacés sur celui-ci. Ainsi, étant de la zone et du milieu étudié, les questions à notre sujet ne manquent pas. Mais, avec une vision et un objectif, ces interrogations à notre sujet n'ont fait que renforcer notre engagement.

Quelle fut notre surprise quand, pour la première fois, nous avons exprimé le souhait de recueillir les chants manding auprès du griot de la famille Konté de Maroncounda ! Ce dernier, prenant les choses à la légère et avec banalité, nous a juste dit « *pour cela, je vous mets en rapport avec mon fils, tout ce dont vous avez besoin sur les chants, il peut vous en dire autant* ». Alors, étant une porte d'entrée, nous avons accepté d'entrer en contact avec son fils. Étant donné que cela a coïncidé avec la fête de la Tabaski, nous avons invité son fils à la maison, qui s'est donc présenté avec sa kora. Avant d'entamer le travail qui consistait à chanter, il nous a dit qu'il est venu sur les recommandations de son père et qu'il nous chantera tout ce dont nous avons besoin et en contre partie, il est disponible à recevoir de nous des dons de n'importe quelle nature, sans distinction.

Nous lui avons expliqué que nous cherchions à recueillir les chants manding et qu'il pouvait nous composer autant qu'il le pouvait. Après une tour d'horloge de composition de chants durant lequel nous avons recueilli quatre chants, il nous a dit qu'il devait retourner chez lui. Vu la nature des chants qu'il nous a composés, nous avons décidé de rencontrer à nouveau son père. C'était lors d'un mariage chez les Sow que nous lui avons exprimé notre souhait. Après échange, il nous a demandé si son fils n'avait pas été à la hauteur, nous lui avons dit que ce n'est pas qu'il n'était pas à la hauteur, mais que nous devions recueillir les chants auprès de diverses personnes. Chose dite, chose acceptée et le rendez-vous est fixé pour 19h 30 le soir. Ce jour-là, après la prière de 'fitiro', nous sommes parti le rencontrer.

Lorsque nous sommes arrivé, ils nous ont accueillis avec joie, lui et sa famille. Nous sommes reçus au salon et il nous a encore demandé les raisons qui nous ont poussés à nous intéresser aux chants. Nous lui avons donné les mêmes explications comme quoi nous recueillions les chants dans le cadre d'une thèse de sociologie et d'anthropologie. Puisqu'il ne sait pas ce qu'est une thèse, nous lui avons dit qu'il s'agit de faire des recherches en l'espace de trois ans et de présenter les résultats devant un jury en vue d'obtenir le dernier diplôme universitaire. Mais il semble ne pas être convaincu par cette explication dans la mesure où il a lui aussi donné d'autres explications selon ses expériences précédentes. En vérité, il pense que nous allons monnayer ces chants. Et c'est la raison pour laquelle il nous a demandé de nous faire accompagner par ce demi-frère en guise, peut-être, de témoin.

Tout cela rend les choses compliquées. Si, dans son propre village, il n'est pas facile de recueillir les chants, qu'en sera-t-il pour les autres villages ? En effet, ce que nous avons cru au début n'est pas ce qui s'est produit par la suite pour ce qui est des autres zones de recherche. Dans les autres villages, comme Aïnoussalam, nous n'avons pas rencontré ce problème. Or, bien avant le recueil des chants et les entretiens qui s'en sont suivis, notre ami, qui est aussi notre tuteur, et nous-même, avons eu à donner des précisions sur l'objectif de ce travail. Notre ami (et tuteur) est lui-même un étudiant en master de droit à l'UCAD ; il connaît donc très bien l'objectif de la recherche. Hormis cela, l'accueil a été vraiment chaleureux, la population était très ouverte à notre égard. D'ailleurs, le seul regret que nous avons à ce niveau est de ne pas pouvoir trop nous impliquer dans la vie sociale sous peine de biaiser notre recherche.

Par exemple, durant notre court séjour, le fait d'être manding, donc l'appartenance au même groupe social, a facilité les choses pour nous, d'autant plus que nous avons les mêmes compréhensions de certaines choses. Ce qui a facilité notre intégration. Et, généralement, les Manding ont tendance à bien traiter un étranger, car, se disent-ils, « celui qui ne sait pas s'occuper d'un étranger a montré la limite de son égoïsme » ; ceci pour dire qu'un étranger est très prisé chez les Manding. Et, en contrepartie, on n'attend rien de l'étranger à part son ouverture envers les autres. La voie est ainsi libre pour lui de se fondre dans le groupe. Or, en contexte de recherche, il y a une certaine limite d'intégration qu'il faut observer selon les situations de recherche, sous peine de biaiser son travail. Ainsi, nous étions obligé d'être rigoureux avec nous-même pour garder autant que possible la posture de chercheur et non celui d'un citoyen manding dans un village manding à qui toutes les occasions sont offertes pour mieux profiter de son séjour.

Que le recueil des données soit plus facile à Aïnoussalam qu'à Maroncounda (notre propre village) tient au fait que, comme nous venons de le mentionner, nous sommes considéré comme un étranger à Aïnoussalam alors qu'à Maroncounda, c'est le contraire. Toutes ces réalités font que le chercheur court le risque de biaiser son travail s'il ne s'y prend pas garde. Ainsi, pour surmonter cela, comme nous l'avons dit ci-dessus, notre objectif de départ est devenu le moyen le plus sûr d'y arriver, c'est-à-dire que ces préjugés ne doivent en aucun cas nous arrêter. Et, sur d'autres plans, la particularité sur le terrain entre Maroncounda et Aïnoussalam réside dans le fait que, dans le second, il y avait une cérémonie des rites de circoncision lors de notre séjour, tandis que dans le premier, il y avait eu une cérémonie de

mariage qui s'est passée en une journée. Nous avons effectué quatre jours à Ainoussalam, alors qu'à Maroncounda, nous avons effectué deux mois dans le cadre de la recherche.

À Ziguinchor où nous résidions, nous avons eu à rencontrer plusieurs personnes. D'abord le « vieux Konté », un griot résidant à Lyndiane que nous avons rencontré durant la préparation de notre mémoire de master. Nous avons aussi, par le biais d'un de nos camarades de thèse, rencontré un groupe de femmes manding, originaires du monde rural, mais résidant à Ziguinchor dans le quartier de Lyndiane où elles se sont mariées. Nous avons aussi rencontré un ancien professeur de lycée qui a soutenu son mémoire sur le royaume Manding du Gabou. De même, nous avons rencontré les cordonniers qui s'assoient aux abords du marché Boucotte de Ziguinchor, qui sont tous des Manding dont la plupart viennent de la Guinée-Bissau. L'un d'entre eux nous a mis en rapport avec son grand-père, âgé de 95 ans et résidant au quartier Belfort. Dans nos recherches de personnes-ressources, nous avons aussi rencontré un vieux de 85 ans qui venait du Pakao, et qui a servi à l'hôpital régional de Ziguinchor comme médecin jusqu'à sa retraite. Il vit dans sa maison à Ziguinchor avec sa famille. Nous l'avons rencontré après que plusieurs personnes nous ont recommandé d'aller le voir, car, nous disent-ils, il est suffisamment renseigné sur la culture manding.

Avec les griots Konté de Ziguinchor, nous avons fait plusieurs vas-et-vient chez eux. En effet, nous avons connu cette famille grâce à un griot, Nionkoling Konté, que nous avons rencontré dans le cadre de notre mémoire de master sur les griots Manding en Casamance. Il nous a mis en rapport avec Mamadou Diébaté, un parent de la famille Konté de Ziguinchor qui, lui, est de Dar-Salam Bolonbala, mais réside, la plupart du temps, à Ziguinchor. Nous l'avons rencontré la première fois pour recueillir des chants, ensuite, pour un entretien sur les chants recueillis. Et il nous a permis d'entrer en contact avec la famille Konté. Avec les membres de cette famille, nous avons pu recueillir plusieurs chants et avons fait trois séances d'entretien dans le cadre du focus group avec les deux vieilles mamans et Mamadou Diébaté, lors de la première séance. Pour la seconde séance, nous l'avons réalisée avec Mamadou Diébaté et l'une des vieilles, l'autre étant absente ce jour-là. La troisième et dernière séance d'entretien s'est réalisée avec les deux vieilles femmes et deux autres griottes de la famille, âgées d'environ 35 et 47 ans. La durée de ces entretiens dans le cadre du focus group a varié entre 1h et 1h 30 minutes. C'est à travers ce rapport que nous avons connu Ismaila Diébaté, fils d'une des vieilles femmes et qui nous a invité à la rencontre intitulé « La nuit du Bassin » le 20 décembre 2018. C'est lui l'actuel chef de cette famille Diébaté. Il est animateur à la radio « Kasumay fm » de Ziguinchor.

2.7- Les difficultés rencontrées et les stratégies mises en œuvre

Les difficultés rencontrées sont essentiellement liées au recueil des informations et à la documentation. En effet, il arrive que tout le monde soit apte à chanter une même chanson, mais que très peu soient en mesure d'interpréter son contenu. C'est là une première difficulté à laquelle nous sommes confronté. D'abord, étudier sa propre société comporte le risque de biais, d'autant plus que nous étudions les réalités que nous connaissons. C'est dans ce sens que nous avons fait preuve de neutralité axiologique. Arriver à cette neutralité axiologique nous impose l'adoption de posture étrangère. Par exemple, il nous arrive de voiler notre identité réelle dans certaines circonstances, d'autant plus que nous sommes d'une famille qui est très connue. Ainsi, en affichant dès le départ notre identité réelle, nous rencontrons des difficultés qui nous empêchent souvent de mener la collecte des données comme cela se doit. Dans les recherches que nous avons menées dans les différentes localités, notre souci majeur était de voir en quoi la question de la neutralité pose problème.

2.8- Les techniques de traitement des données

En matière de quête et de traitement systématique des informations, il est recommandé de soumettre les informations au diktat des instruments sociologiques réservés à cet effet. L'analyse de contenu et l'analyse par thématique sont les techniques de traitement des données que nous avons utilisées ici. C'est une démarche qui nécessite la prise de nombreuses précautions. Pour nous, il est question à ce stade de présenter les données qualitatives issues de nos entretiens, du focus group une fois à saturation. Ainsi, nous avons choisi d'analyser par contenu et par thématique. Le contenu développé dans la première partie nous conduit à voir la seconde partie de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE :
GÉNÉRALITÉ SUR L'ETHNIE
MANDING EN CASAMANCE

CHAPITRE 3 : GÉNÉRALITÉ SUR L'ETHNIE MANDING DE CASAMANCE À TRAVERS LES CHANTS

Dans cette deuxième partie, il est question de faire le point sur les résultats de notre recherche sur le groupe. La Casamance, zone dans laquelle s'inscrit cette étude est une zone multiethnique. L'essentiel de la population est constituée des « ethnies » manding, diola, peul, manjaque, mankagne, balante, etc. Chacune de ces ethnies se distingue par sa particularité. Les Manding, se distinguent par leur attachement à leur culture, à la religion musulmane et à la cohésion sociale qui les marque, faisant d'eux un groupe qui embrasse lentement le processus de changement social. La probabilité pour nous est de présenter quelques connaissances générales sur cette population. Il s'agira de parler de la société, de la famille et de l'individu. Mais, avant ce travail, il nous faut d'abord lever l'équivoque sur l'ethnie. Cette partie est justement consacrée à cela.

3.1- Les Manding de Casamance : analyse socio-anthropologique d'une origine historique

Le constat fait par Lilyan Kesteloot il y a plusieurs années est encore valable, d'autant plus que, lorsque l'on parle de la Casamance aujourd'hui, tous les regards se tournent vers les *Jóola*¹⁹³. Une bonne partie des écrits est orientée vers les Joola. En vérité, la Casamance, c'est aussi les Manding, les Peul, les Balante, les Mankagne, les Baïnouk, entre autres. Chacune de ces ethnies a son histoire qui la lie à cet espace géographique. Celle des Manding de Casamance est étroitement liée à leur conquête dans le temps et dans l'espace. Les Manding étaient, à l'origine, des conquérants. Ce qui justifie leur dispersion dans plusieurs États d'Afrique de l'Ouest, dont le Sénégal. Les sources qui mentionnent la venue des Manding du Mali vers les terres de l'Ouest (plus précisément en Casamance) concordent¹⁹⁴. En effet, c'est

193 Lilyan Kesteloot, 1994, *op.cit.*

194 Voir Mamadou Mané, « Les origines et la formation du Kaabu, *Éthiopiennes*, v. 29, Numéro 28, octobre 1981; Moustapha Tamba, *1300 prénoms et surnoms traditionnels des Mandingues de Casamance : cas de la région de Sédhiou*, Paris, L'Harmattan, 2020; Djibril Tamsir Niane, 1989, *Histoire des Mandingues de l'Ouest Le royaume du Gabou*, Paris, Karthala ; Madina Ly Tall, 1981, « Quelques précisions sur les relations entre l'Empire du Mali et le royaume du Gabou », *Ethiopiennes*, numéro 28, *revue socialiste de culture négro-africaine*.

grâce à la conquête menée par Tiramaghan Traoré vers le XIIIe siècle dans le but d'offrir à l'empire du Mali un espace d'essoufflement que les Manding ont fondé le royaume du Gabou au XIIIe siècle. Celui-ci s'étend entre la Gambie, la Casamance et une partie de l'actuelle Guinée-Bissau. Ce royaume connaît son déclin au XIXe siècle avec l'expansionnisme politico-religieux des Peuls venus du Fouta-Djallon. Ce royaume manding est le théâtre de la naissance de plusieurs civilisations qui ont jusqu'à nos jours marqué l'identité des Manding de Casamance: il s'agit de la kora et du kankurang. À travers leur mode de vie, les Manding ont su influencer passivement leurs voisins joola et peul qui ont eux aussi adopté le système social manding¹⁹⁵. Ainsi, étudier les Manding de Casamance, c'est chercher à comprendre le fonctionnement d'un groupe par rapport à d'autres.

On retient en effet que les Manding de Casamance viennent du Mali, qui fut un vaste empire. Les premiers anthropologues qui ont étudié ces sociétés, sous la complicité de l'administration coloniale, comme le soutient Jean-Loup Amselle, s'étaient fondés sur des critères arbitraires pour diviser un même peuple en des groupes ethniques. C'est ce qu'ont tenté de démontrer, respectivement, Jean Bazin et Jean-Pierre Dozon dans « À chacun son bambara »¹⁹⁶ et dans « Les Bété : une création coloniale »¹⁹⁷. Ainsi, pour Jean Bazin, le Bambara tant revendiqué comme une identité unique avait plusieurs histoires. Et pour Jean-Pierre Dozon, les Bété n'ont existé comme un groupe ethnique déjà constitué qu'à la suite de la colonisation et de la création de l'État moderne en Côte d'Ivoire.

Ainsi, en nous fournissant un tableau dans lequel ils déconstruisent l'ethnie, ils nous autorisent désormais à concevoir les définitions de celle-ci par ces anthropologues comme étant caduques. Portant une critique générale sur l'anthropologie, Jean-Loup Amselle soutient lui aussi que si les anthropologues précoloniaux et coloniaux sont parvenus à nier aux sociétés africaines toutes les autres qualifications au point de se réfugier derrière l'appellation ethnique, c'est bien parce qu'ils sont soucieux de ne pas intégrer l'histoire dans leur analyse. À ce sujet, il soutient que toute la discipline anthropologique s'est constituée en rejetant l'histoire et ce rejet s'est ainsi maintenu au cours de son développement. Ce qui justifie, pour Amselle, le fait que ces anthropologues se sont précipités pour piétiner l'histoire de leur analyse sur les sociétés africaines, sociétés qui avaient pourtant connu plusieurs grands États,

195 Lilyan Kesteloot, 1994, *op.cit.*

196 Jean Bazin, 1999, *op.cit.*

197 Jean-Pierre Dozon, 1999, *op.cit.*

des guerres, des déplacements liés parfois au commerce et aux échanges de toutes natures. Ainsi, le modèle de construction-déconstruction qu'il propose à « l'avenir de l'anthropologie » doit consister à réintégrer ces aspects omis, afin de ne plus voir partout de l'ethnie. Il s'agit, pour Amselle, de partir des espaces pré-coloniaux, étatiques, politiques et guerriers, linguistiques. Ainsi, avant d'appliquer cette proposition à l'étude des Manding de Casamance, il convient de voir dans quelle mesure elle est adéquate dans le cadre de notre étude.

3.2- Appréhender les Manding de Casamance à partir de la théorie de l'espace

En voulant reproduire la théorie de l'espace ici, notre intention n'est pas de démontrer que les Manding ne sont pas une ethnie. Affirmer cela n'est pas synonyme d'infirmier l'existence d'ethnies en Afrique pré-coloniale. L'objectif de cette théorie est de déconstruire l'ethnonyme de son acception coloniale dans laquelle l'ont logé les anthropologues de cette époque, acception qui s'est depuis lors maintenue sur la conception des sociétés africaines. Il s'agit pour nous de voir comment ce groupe s'est constitué dans le temps et dans l'espace et ce, à partir de la théorie de l'espace.

En proposant d'étudier les relations inter-sociétales pré-coloniales, Jean-Loup Amselle laisse entendre que cette procédure permettra de définir les relations qui se nouent dans différents réseaux dans lesquels s'inscrivent diverses sociétés locales. Jean-Loup Amselle propose à ce sujet d'étudier les espaces pré-coloniaux. Ainsi, la clé de cette tâche consiste à ne pas considérer ces sociétés comme des monades repliées sur elles-mêmes, mais plutôt comme intégrées dans des formes générales qui les englobent et qui les déterminent. Ainsi, cette procédure consiste, pour Amselle, à ne plus voir dans les sociétés traditionnelles les ancêtres des sociétés dites développées, et toute la tradition anthropologique doit se méfier d'une prétendue inadéquation entre les dernières et le système étatique dans lequel se sont inscrites les premières. Ainsi qu'il le souligne, « [...] *chaque société doit être conçue comme l'effet d'un réseau de relations qui, faute d'être exploré en totalité, ne saurait livrer la clé du fonctionnement de chaque élément* »¹⁹⁸. Si donc nous tentons de partir de ce qui précède, il convient de noter, que le groupe manding en Casamance s'inscrit lui aussi dans un ensemble global et doit aujourd'hui encore sa spécificité à cet ensemble qui est l'empire du Mali.

198 Jean-Loup Amselle, 1999, *op.cit*, p. 25.

À ce sujet, nous savons que la présence des Manding en Casamance est liée à la conquête menée par Tiramaghan Traoré. Les travaux de Djibril Tamsir Niane¹⁹⁹ et ceux de Sékéné Mody Cissoko²⁰⁰ donnent plus de clarté sur la venue des Manding de l'est (Mali) vers l'ouest (Casamance). D'abord, dans *Soundjata ou l'épopée Manding*, où Niane offre une lecture de la société manding pré-coloniale, il montre qu'en effet, les sociétés africaines, loin d'être des sociétés anti-étatiques, ont longtemps fonctionné sous la forme de gouvernance royale. Elles avaient à leur tête des rois qui ne se définissaient pas comme des dirigeants d'un clan ou d'une ethnie, mais d'un territoire qui est suzerain ou tributaire d'un autre. Le royaume manding de Casamance, le Gabou, a longtemps été suzerain de l'empire du Mali. Même affranchi de ce dernier, il lui doit toujours les raisons de son existence. À l'ère de l'empire du Mali, tel que le laisse entendre Niane²⁰¹, il existait des sociétés qui se liaient les unes aux autres, qui nouaient des pactes, s'alliaient pour combattre. Ce qui fait qu'elles ne peuvent point être réduites en de simples sociétés cloitrées et recroquevillées sur elles-mêmes. Ainsi, l'étude actuelle des sociétés africaines telle que proposée par Jean-Loup Amselle devrait passer par la description détaillée des espaces d'échanges d'abord, ensuite, des espaces étatiques, politiques et guerriers, des espaces linguistiques, enfin des espaces culturels et religieux. C'est ce que nous nous proposons de faire dans les pages suivantes.

3.3- Du Mandé d'origine au royaume du Gabou : des ensembles d'espaces étatiques, politiques et guerriers

L'histoire du continent africain est particulièrement marquée par les échanges qui s'effectuaient entre États, entre commerçants, mais aussi entre le continent et l'extérieur. Le commerce d'esclaves, qu'il soit effectué de l'intérieur ou orienté de l'extérieur, accentue les contacts de l'intérieur comme de l'extérieur. L'empire mandé, comme tout grand empire, s'est distingué par l'échange qui s'y effectue. Bien avant la colonisation, les États ont toujours existé, avec les rois à leur tête. Ces États se sont toujours fait la guerre pour leur extension. En Afrique, plusieurs États ont existé bien avant le contact avec d'autres nations. Il est clair que chacun de ces États ou de ces royaumes avait un territoire qui lui était spécifique. En Europe,

199 Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Paris, Karthala, 1989.

200 Sékéné Mody Cissoko, « Introduction à l'histoire des Manding de l'ouest », *Éthiopiennes*, n 28, 1981.

201 Djibril Tamsir Niane, 1960, *op. cit.*, p. 135.

en Afrique, comme partout ailleurs, ces nations ont connu chacune une histoire, elles se sont fait la guerre, ont été attaquées, ont toujours passé des accords et traités entre elles. C'est de ce même rapport que l'empire manding avait entretenu avec d'autres royaumes, comme nous le renseignent les sources à ce sujet²⁰².

De la tradition orale aux écrits, les sources sur cet empire sont diverses et variées : fouilles archéologiques, écrits de voyageurs, traditions orales fournies par les griots sont les premiers éléments de renseignement sur cet empire. Ces sources ont donné naissance à des ouvrages produits par des chercheurs sur le monde manding. Ainsi, de Djibril Tamsir Niane²⁰³ à Jan Jansen²⁰⁴, on retient que les Manding étaient de grands conquérants qui ont bâti un empire considérable sous le règne de Soundjata Keita. Vers les premières décennies du XIII^e siècle, à l'issue d'une grande victoire militaire contre l'empire Sosso de Soumaoro Kanté, Soundjata Keita, fondateur de l'empire Manding, a proclamé la « Charte du Mandé nouveau » en 1236 au XIII^e siècle avec l'assistance de l'assemblée de ses « hommes de tête » à Kouroukan Fouga, territoire qui se situe aujourd'hui dans l'actuel haut bassin du fleuve Niger entre la Guinée et le Mali actuels.

Jan Jansen²⁰⁵ soutient à cet effet que pour que la tradition ne soit pas perdue, des cérémonies commémoratives annuelles de l'assemblée historique sont organisées au village de Kangaba, contigu à la vaste clairière Kouroukan Fouga, de nos jours au Mali, près de la frontière de la Guinée. Elles sont soutenues par les autorités locales et nationales du Mali, et en particulier les autorités coutumières, lesquelles y voient une source d'inspiration juridique ainsi qu'un message d'amour, de paix et de fraternité venu du fond des âges. Dès sa mise en place, cette charte du Mandé continue toujours de marquer les populations concernées et représente aujourd'hui encore le socle des valeurs et de l'identité de ces mêmes populations. Cette charte orale se compose d'un préambule et de sept chapitres prônant notamment la paix sociale dans la diversité, l'inviolabilité de la personne humaine, l'éducation, l'intégrité de la patrie, la sécurité alimentaire, l'abolition de l'esclavage par razzia, la liberté d'expression et d'entreprise. Aujourd'hui, il est vrai que l'empire manding n'existe plus, mais les paroles de

202 *Ibid.*

203 *Ibid.*

204 Djibril Tamsir Niane, 1974, *op.cit.*

205 *Ibid.*

la charte et les rites associés continuent, selon Jan Jansen²⁰⁶, d'être transmis oralement, de père en fils, et de manière codifiée chez les griots Diabaté de Kéla et par les Manding liés à cette histoire telle que reproduite à Kangaba durant la cérémonie de Kamabolong à Kangaba²⁰⁷.

En effet, d'après Niane, avant Soundjata, les villages comme Séléfou, Tigan et Niani du pays qui se trouvait entre le Niger et le Sankarani furent fondés par la tribu des Camara d'origine de Sibi. L'histoire, avec Niane, nous apprend que Niani fut le chef-lieu de la province et que ses princes s'imposèrent dans l'ensemble du pays. Dirigé par le roi Niani Mansa Kara, surnommé par les voyageurs « Roi du fer » parce qu'il portait une armure en fer, il affronta le roi Sosso Soumaoro. Soumaoro a su se débarrasser de lui grâce à l'aide de son puissant neveu, Fakoli, qui réussit à arracher le secret du « Roi de fer » à son épouse, Niouma Demba. Ainsi, Fakoli, le neveu de Soumaoro arriva à tuer Niani Mansa Kara. Ce qui a fini par faire de Soumaoro le victorieux qui prit ainsi Niani. À la suite de cette victoire, des malententes survinrent entre Soumaoro et son neveu Fakoli qui s'est ainsi adjoint au rang de Soundjata pour se venger de son oncle.

Les conflits de ce genre sont à signaler de partout dans les rapports qu'entretenaient ces rois. En effet, on retient que le roi du Jolof (dans l'actuel Sénégal) versait des tributs à Soundjata Keita, empereur du Mali. Lorsque des différends nés entre les deux, Soundjata chargea son général, Tiramaghan, d'aller régler les comptes du roi du Jolof. La venue des Manding du Mali vers le Sénégal s'inscrit dans ce même mouvement. En effet, des sources, notamment les écrits de Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Mandingue de l'ouest : le royaume du Gabou*²⁰⁸ qui concordent sur le fait que l'empereur Soundjata aurait chargé le général Tiramaghan Traoré d'aller laver l'affront que lui a fait subir le roi du Jolof. Ainsi, après que Tiramaghan eut accompli cette mission avec succès, Soundjata, en guise de récompense, lui attribua ces mêmes terres, faisant ainsi de lui le fondateur du royaume de Gabou, tributaire de l'empire du Mali. Mais, comme le soutient Sékéné Cissoko, les sources sénégalaises mentionnaient, en effet, la présence manding antérieure à la conquête de Tiramaghan. Il

206 Jan Jansen, 2004, *op.cit.*

207 Jan Jansen 2001, *op.cit.*

²⁰⁸ Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Mandingue de l'ouest : le royaume du Gabou*, Paris, Karthala, 1989.

soutient que des villages de paysans étaient disséminés depuis les pays baïnouk jusqu'au Nord de la Gambie et aux pays Sereer au Cap-Vert.

La conquête militaire progressa par étapes jusqu'à l'océan Atlantique. Il semble d'ailleurs que de nombreux peuples de l'ouest se soumirent sans guerres aux Malinké. Les traditions de Niomi sur l'Atlantique, de Diarra, de Badibou, etc., prétendaient que les premiers souverains de ces pays sont partis « étudier » la royauté au Mande. Ce qui laisse entendre que l'empire manding atteignait l'océan Atlantique sous le règne de Mansa Aboubacar II qui, selon les traditions, aurait péri en mer vers 1312. Les pays de Kabou étaient donc partie intégrante de l'empire manding et s'étendaient de la Gambie au Rio Geba. Le Gabou, soumis à l'empire du Mali, était organisé et dirigé par les « farin » (chefs de provinces) qui sont eux-mêmes subordonnés les uns aux autres. Tout cela se déroulait dans un espace et cela, avec le temps.

Si le prénom revêt un intérêt particulier pour le Malinké, il semble qu'il n'en est pourtant pas ainsi pour leurs descendants du Gabou, d'autant plus que l'histoire nous apprend que le conquérant Tiramaghan a fait changer les noms de ses compagnons en leur faisant adopter ceux des autochtones. Ce qui, certes, justifie le fait que les célèbres prénoms ayant gouverné le Gabou sont méconnus dans le Mandé. Ainsi que le témoigne Sékéné Mody Cissoko, il est difficile de trouver les raisons qui justifient une telle attitude du conquérant manding Tiramaghan Traoré, mais, soutient-il, ce qui est sûr, c'est que cette attitude peut s'interpréter comme une politique de métissage, d'autant plus que le kankurang, identité culturelle manding, est méconnu du Manding originel. Ce qui est à retenir, c'est que les Manding venus du Mandé après la conquête de Tiramaghan sont souvent désignés sous l'appellation de « *tilibonko* » en référence à la position géographique du Mali qui se situe à l'est du Gabou.

Malgré les différences de désignation entre « *tilibo* » (« Soleil levant ») ou « *tiliji* » («Soleil couchant »), le Gabou est politiquement organisé pour assurer l'intégration des Manding. Il est donc frappant de constater que ce sont les Malinké venus après la conquête de Tiramaghan qui portent les patronymes d'origine malinké et que ceux déjà sur place portent ceux des premiers occupants. Comme nous venons de le mentionner, le processus de métissage culturel induit par l'emprunt de noms autochtones est un fait marquant. On constate, à ce sujet, que les noms de famille ayant régné dans le Mandé d'origine ne sont cités nulle part dans l'histoire du Gabou. Ainsi, les patronymes manding tels que Keita, Traoré, etc. ne font pas partie de ceux ayant gouverné au Gabou. Au contraire, ce sont les Sané et Mané

qui ont régné au Gabou. On retient de la tradition orale que les enfants de Tiramakhan, conquérant de la province de Kabou, ont pris les noms Sané et Mané sans qu'on sache pourquoi. Ce changement de noms peut être interprété comme une manière de mieux s'établir dans le pays, et est traduit dans les modalités mêmes de l'établissement des Manding dans le pays.

Le phénomène contraire était aussi observable. De nombreuses familles qui se disent aujourd'hui malinké le sont en prenant les noms malinkés lorsqu'ils sont islamisés par ces derniers. À la suite de cette reconversion, ils s'identifient comme des Manding et abandonnent leurs anciennes pratiques. C'est le cas de nombreux Mané et Sané du Kabou, d'origine balante et autres. Il est aussi remarquable que d'autres familles portant toujours des patronymes autochtones se sont mandinguisés par la langue et les mœurs, faisant d'eux des Manding assimilés, d'autant plus qu'ils ont oublié leurs origines. Il en est ainsi des familles Mandiang, Diammé. Ainsi qu'on vient de le voir, même le conquérant Tiramaghan Traoré n'a jamais œuvré dans le sens de donner au groupe manding une caractéristique ethnique telle que nous le connaissons aujourd'hui.

4.4- Des espaces linguistiques

Dans cette partie, il est question de partir du point de départ de la naissance de l'ethnie manding en Casamance à partir du groupe de mots « *Mandiŋkôo* », groupe de mot qui a fini par conférer au Manding l'appellation d'un groupe « ethnique ». Poser la question « Qui êtes-vous ? », à un Manding, la réponse est « *n mu mandijôo le ti* », qui signifie, mot à mot, « je suis un provenant du Manding ». Sans faire ici l'histoire des Manding, nous cherchons à partir des notions locales telles que « *tiliboŋko* », « *mandijôo ou (mandinka)* », termes par lesquels se désignent les Manding eux-mêmes entre eux et par lesquels ils sont désignés par les autres. Pour cela, il ne s'agit pas pour nous de faire ici l'histoire des Manding de Casamance, mais de partir des Manding eux-mêmes pour comprendre certains traits caractéristiques de leur fonctionnement. Sur cette base, nous nous intéresserons à l'histoire, non pas pour la construire, mais pour faire un lien entre ce que nous avons obtenu du terrain et de ce que contiennent déjà les sources historiques sur les Manding.

Ainsi, pour comprendre le point de départ de la constitution du groupe ethnique manding, il est nécessaire de décomposer cet ensemble de mots *Mandiŋkôo*. Cette façon de procéder nous permet de comprendre *l'ethnie* manding de Casamance. S'intéresser de plus

prêt à ce terme *ethnie*, c'est rechercher dans l'anthropologie, c'est se rendre compte de la diversité. Les termes "ethnie", "ethnique", "ethnicité" sont d'usage courant aussi bien dans les sciences sociales que dans le langage courant. Chez les sociologues, on parle de groupe ethnique pour désigner un ensemble d'individus ayant en commun des normes, des réalités, une langue, qui leur permettent de se comprendre et de s'unir. La caricature faite de ces termes a donné naissance en Afrique à plusieurs fausses interprétations face aux divergences entre peuples différents.

Porter un regard discret sur le concept d'ethnie, sa construction, son existence laisse voir qu'il s'agit d'une construction intellectuelle, idéologique, soutenue par les rapports sociaux historiquement constitués. L'ethnie prend ainsi corps et forme à travers l'appropriation que les désignés en font pour saper les attentions dans le sens d'une revendication, d'une légitimation, d'une recherche identitaire. Pour le cas particulier des Manding, il s'agit là d'une nomination. Le mot « Manding » renvoie à une provenance qu'est le Mandé. Les résultats des enquêtes qualitatives ont montré que le Manding n'est pas une ethnie, mais plutôt « une provenance », un lieu, une nation. En effet, les Manding de Casamance viennent du Mali et ils ont longtemps été désignés par les autres comme des « *tilibonko* » (les provenants de l'Est). Les Manding de Casamance sont désignés comme étant des citoyens du Mandé à travers le mot « *mandiŋkôo* ». Au fil des années, grâce aux contacts avec d'autres « ethnies », les Manding ont fini par être désignés comme étant une ethnie. Plusieurs facteurs, sinon, plusieurs logiques, ont contribué à cette qualification ethnique.

3.5- Des espaces culturels et religieux

On ne saurait parler de l'établissement des Manding en Casamance en occultant les événements se rapportant à la religion et à la culture. La recommandation des théoriciens de l'espace qui voudrait que l'on s'interroge sur l'espace culturel et l'espace religieux pour déconstruire l'ethnonyme en Afrique trouve ici toute la dimension primordiale, d'autant plus que les Manding de Casamance ont eu plusieurs emprunts d'ordre culturel et religieux les marquant ainsi sur l'espace qu'ils occupent en Casamance. Que le terme « soninke » désigne aujourd'hui une ethnie au Sénégal n'est qu'un amalgame et une méconnaissance des sociétés africaines pré-coloniales, témoignant davantage les dénonciations faites par Jean-Loup Amselle de l'érection de l'Afrique en « terre d'antagonisme ethnique ».

Si l'on prend l'exemple du mot « soninke », on se rend compte qu'en Manding, le mot « soninke » désignait les personnes qui sont restées fidèles à la récolte du vin, par opposition à ceux qui l'ont abandonné au profit de l'islamisation. Étymologiquement, ce mot est composé de « *soo* » qui signifie « trou » ou « troué », de « *nin* » qui est déformé de « *nun* » qui veut dire « autrefois » et de « *ké* » qui veut dire homme. En effet, la récolte du vin, « *sooro* », était essentiellement une tâche réservée aux hommes. Ainsi, après le processus d'islamisation, ceux qui n'ont pas accepté de se convertir à l'islam sont appelés « *soo nun ke* ». Ce terme « *soo nun ke* » a, par raccourci, donné naissance au mot « soninké » qui ne renvoyait pas à une religion, mais plutôt à quelqu'un qui était resté fidèle à la récolte du vin.

À défaut de désigner une ethnie, il est pris pour une religion. C'est cette erreur que commettent beaucoup d'auteurs en prenant le Soninké comme étant une religion. Lilyan Kesteloot est du nombre de ceux-là. Ainsi, « *La religion des Mandingues de Casamance, soutient-elle, fut longtemps « soninke », ce qui dans le contexte local signifie toujours animiste* »²⁰⁹. Fondant son argumentaire sur l'opposition entre convertis à l'islam et non converti tel que nous venons de le souligner ci-dessus, Kesteloot soutient que le soninke équivaut à l'animisme. Si l'animisme désigne la religion traditionnelle, cet animisme n'est pourtant pas l'équivalent manding de « soninké ». Et, dans la pratique, la religion traditionnelle dans son ensemble ne peut être réduite au *soninkeya* (acte d'être soninké) qui ne servait qu'à désigner les hommes restés fidèles à la récolte du vin de palme.

En introduisant notre étude de l'espace culturel et religieux par cette remise en question, nous voulons montrer qu'en effet, les recommandations de la théorie de l'espace au sujet de l'étude des sociétés africaines sont bel et bien applicables dans le cadre de cette étude. En effet, pendant plusieurs siècles, les Malinké musulmans et Malinké pratiquant la religion traditionnelle avaient pacifiquement cohabité, d'autant plus que, dès le XIII^e siècle, on assista à la venue en masse de vendeurs marchands appelés *jula* du Mali vers le Gabou. Cette forme de mouvement donna ainsi naissance à la création des premiers villages manding musulmans au Gabou. Ce nombre s'est accru avec l'impulsion de la traite négrière notamment avec l'implantation de comptoirs le long des côtes gabounaises. Ainsi, en marchandant, les *jula* et les Diakhanké ont su peu à peu introduire l'islam au Gabou avec d'abord la vente d'amulettes et de talismans tirés des secrets du Coran au « soninké » du Gabou.

Mais ces musulmans, qui deviennent peu à peu importants, se voient persécutés par l'aristocratie nianthio du Gabou encore rattaché à la religion traditionnelle autour du *jalan*. La

209 Lilyan Kesteloot, 1994, *op. cit.*, p. 104.

culture manding s'est incrustée dans les pratiques religieuses islamiques. Si l'islam s'accompagne d'une loi sur laquelle doit fonctionner la société, il est à noter que malgré cela, les Manding n'ont pas abandonné leurs pratiques traditionnelles. Mieux, le Kankurang, « une entité masquée », pour reprendre les propos de Lilyan Kesteloot, a une fonction à la fois policière et judiciaire, qui va à la chasse aux sorciers, alors que l'islam demande l'abrogation de toute idée se rattachant à la sorcellerie. Le Kankurang est au cœur de la culture Manding en Casamance, sans que cela inquiète la pratique de l'islam.

En procédant par une description des espaces pré-coloniaux, notamment des espaces d'échange, des espaces politiques, étatiques et guerriers, linguistiques, culturels et religieux, nous avons fini par trouver à partir de quoi s'identifient les Manding. Partant du concept de « *mandinko* », nous nous sommes rendu compte que les Manding s'identifient par leur origine qu'est le Mandé. Cela leur confère le nom « *mandinko* ». Ceci étant, il nous reste à voir le fonctionnement de la société manding dans le point suivant.

3.6- L'organisation sociale chez les Manding

Pour parler de l'organisation sociale chez les Manding de Casamance, il convient de la situer à deux niveaux, à savoir le *keekuṇda* et le *mùsùkúndáa* (communauté masculine et communauté féminine). Chacune de ces deux entités a une spécificité qui lui est propre aussi bien dans les tâches quotidiennement exécutées que dans l'organisation sociale et l'occupation spatiale des concessions.

Le *keekuṇda*, comme le *mùsùkúndáa*, chez les Manding, renvoie à des réalités se rapportant aux hommes (*keekuṇda*) et aux femmes (*mùsùkúndáa*). Ainsi, *keekuṇda* peut prendre plusieurs sens, mais tous se rapportent à ce quelque chose qui concerne les hommes. C'est dans ce sens que *keekuṇda* peut signifier, pour une concession, l'endroit où s'activent les hommes, l'espace qui est uniquement réservé aux hommes. Ce mot peut également renvoyer à l'organisation du travail. Lorsqu'en parlant de travail, on parle de *keekuṇda*, on fait ainsi référence à l'ensemble des tâches qui concernent les hommes. *Keekuṇda* peut également signifier les problèmes qui doivent être réglés par les hommes. C'est ainsi que l'on entend parler de « *wo mu keekuṇda kuwó le ti* » pour dire que c'est une affaire qui concerne la communauté masculine. De la même manière qu'il en est du *keekuṇda*, il en est de même pour le *mùsùkúndáa*. Nous sommes revenu plus amplement sur ces différentes appellations et leurs sens profonds dans la partie relative à l'organisation familiale.

Mais, étant donné que l'organisation familiale est la continuité de l'organisation sociale, il importe dès lors d'avoir un aperçu de l'organisation sociale. Cette organisation se rapporte également à celle du village. En effet, l'organisation du village manding s'apparente à l'organisation de la sociale chez les Manding. Ainsi, décrire le village, c'est aussi décrire la société. Pour faire cette description, il ne s'agit pas pour nous de décrire la communauté masculine *keekuŋda* séparément de la communauté féminine *mùsùkúndáa*, mais plutôt de faire une description parallèle des deux entités pourtant différentes. Le choix de faire cette description parallèle est conditionnée par l'analyse de contenu que nous avons privilégiée quant à l'analyse des chants. Ainsi, étudier un même chant nous impose de parler à la fois des hommes et des femmes, et, en même temps, d'autres typologies de chant. Chez les Manding, il est de coutume de séparer les femmes des hommes dans toutes les circonstances et dans toutes les activités. Les hommes ne se mêlent pas aux femmes, ce qui donne lieu à des instances de socialisation tel que nous le montrons dans le point suivant.

3.7- Description des rapports homme-femme dans les villages manding de Casamance

Un constat qui s'impose dans la société manding de Casamance, c'est celui de la distanciation entre homme et femme. En effet, une fille ou une femme a une bonne réputation dans les villages manding si elle se tient loin des hommes. Cette distanciation est aussi observable entre mari et femme dans la journée. Il ressort des entretiens à ce sujet que lorsqu'une femme fréquente plus les hommes, elle salit sa réputation. Elle est souvent considérée comme celle qui cherche les hommes. La femme n'a une bonne réputation que lorsqu'elle baisse son regard en présence des hommes, qu'elle reste courtoise, qu'elle s'habille décentement. Et, en parallèle, on attend de l'homme qu'il se passe des femmes, qu'il ne soit pas trop sentimental, qu'il ne soit pas trop attaché aux femmes. Aucune femme ne doit manifester publiquement son attachement à un homme. Aucune ne doit montrer publiquement son sentiment, même à son mari, sauf dans des situations particulières.

Les amoureux ne sont pas tenus de montrer au public combien de fois ils se tiennent par des gestes ou des signes visuels. Tout comportement qui affiche publiquement ces caractéristiques précitées est automatiquement rangé dans le cadre du « *hórómántáŋ ya* » qui veut dire « manque de pudeur ». Lorsqu'une femme aime son mari, elle ne le manifeste pas par des mots, mais dans ses actes, pas dans le sens d'attirer le mari, mais dans le sens d'être à son chevet. Elle sera là et répondra à toutes ses exigences. Une telle femme est réputée

amoureuse, bonne. Au contraire, une femme, qui manifeste son amour dans les paroles et à travers des gestes qui renvoient à l'amour ou à des paroles tendres devient la cible de tous les reproches. Elle est même détestée à cause de ce comportement.

Une femme, dans les villages manding est dite « amoureuse de son mari » quand elle est prête à se donner corps et âme pour ce dernier dans le mariage. Lorsqu'elle est dévouée à ce dernier, c'est là que tout le monde s'aperçoit de son amour, et on d'elle : « *a be lafirin fútúwo la le* », littéralement « elle est prête à se marier ». Une femme a de très bonne réputation lorsqu'elle sait garder les secrets de son mari, qu'elle « *sait se limiter à son mari* », qu'elle accepte de souffrir avec et pour son mari. Dans les villages manding où nous avons mené nos entretiens, « une bonne femme » se reconnaît à travers ces qualités. Pour comprendre de telles idées sur la femme, il convient de faire le lien entre la conception religieuse que le Manding se fait de la femme et la place que les femmes se donnent elles-mêmes dans la société.

Sans pour autant entrer dans des considérations uniquement religieuses, il convient, à juste titre, de questionner la place que l'islam réserve à la femme dans la société musulmane. En effet, partant de nos entretiens sur la place de la femme dans la société manding, tout semble croire, à première vue, qu'il n'existe pas une société manding préislamique. Ceci s'explique par le fait que les Manding ont fortement imprimé les marques de la religion musulmane, bien qu'ayant combiné celles-ci à leurs réalités traditionnelles. Cette société était ancienne de plusieurs dizaines de siècles, bien avant son islamisation. Ainsi, nous n'avons pas pu recueillir suffisamment d'informations sur cette question liée à la place des femmes dans la société manding pré-islamique à travers les entretiens, et, pour combler ce vide, nous nous sommes rabattu sur les documents existant sur ce sujet faisant état de la société manding pré-islamique.

S'agissant des hommes, ils ne manifestent pas l'amour qu'ils portent pour une femme. Trop manifester ses sentiments amoureux fait passer l'homme pour un faible, quelqu'un qui ne saura laver l'affront. L'homme tout comme la femme sont initiés à cacher leurs sentiments amoureux. Ainsi, pour ne pas se voir taxer de faible (pour l'homme) ou d'éhonté (pour la femme), tous deux doivent veiller à leur comportement. Les hommes doivent donc se tenir loin des femmes et les femmes aussi doivent rester loin des hommes. À cet effet, Elizaveta Valkova, parlant des remarques qu'elle avait faites lors de son séjour dans le cadre de ses recherches, a écrit :

« [...] la séparation [est] très visible du monde 'masculin' et 'féminin' : le repas est pris par les groupes de même sexe ; les lieux de discussion, lieux de loisirs sont strictement séparés [...], la communication apparente des jeunes gens de sexes opposés est limitée. La violation, même involontaire et par négligence, de ces règles de comportement entraîne un rappel à l'ordre de la part des membres de la communauté, par le moyen d'une remarque : *wo máη bétáyaa ; wo maη báráka.* »²¹⁰

Comme on peut le constater, c'est durant l'éducation que ces valeurs sont inculquées aux membres de la société. Tel que nous le verrons dans la suite (voir le chapitre sur la circoncision), la séparation des sexes est nette : les garçons sont différenciés des filles.

Il y a aussi une autre explication à cette distanciation sociale entre l'homme et la femme chez les Manding. En effet, lors de la circoncision, l'homme est opposé à la femme de sorte qu'il se voit supérieur à elle. Ainsi, la façon de se conduire d'un homme chez les Manding ne doit en aucun cas ressembler à celle d'une femme. D'ailleurs, les femmes elles-mêmes ont intériorisé cela de sorte qu'elles dénoncent elles aussi les hommes lorsqu'ils commencent à lâcher devant des épreuves « *i ka maa ko musóo, woto ηa kurutóo fáliη faanóo la'* (se traduisant par « tu te comportes comme une femme, je crois qu'il vaut mieux qu'on échange le pagne contre le pantalon », a-t-on l'habitude de dire entre des femmes qui se plaignent de l'attitude d'un homme timide. Lorsqu'un homme se comporte comme une femme, il devient de plus en plus clair qu'il est sous-estimé. Ainsi, dans l'organisation sociale, ces distances sont maintenues. Des dénonciations se font des deux côtés lorsque l'on observe des manquements à ces règles.

Lorsqu'un homme a tendance à trop fréquenter les femmes, on a l'habitude d'entendre des femmes elles-mêmes lui reprocher de s'être mêlée aux affaires féminines, ou de s'être fondue dans le groupe des femmes alors qu'il doit se retrouver parmi les hommes. Les hommes sont ainsi chargés d'organiser la circoncision pour les jeunes garçons. Cette activité relève de leur compétence et ne concerne en aucun cas les femmes. D'ailleurs, les femmes ne sont pas autorisées à fréquenter ces lieux. Elles sont tenues de rester très loin des lieux où se tient la circoncision. Mais, parallèlement, durant la circoncision, elles ont l'obligation d'habiller leurs enfants qui sortent nouvellement de la circoncision, de leur fournir régulièrement des pagnes pour la couverture, mais aussi, de préparer à chaque instant de copieux repas pendant et après leur réclusion en brousse. Elles ne sont jamais autorisées à

210 Elizaveta Valkova, 2018, *op.cit.*, p. 50.

fréquenter le *jùujúu*. Toute femme qui s'y aventure est automatiquement qualifiée de sorcière et subit des sanctions qui causent sa mort. Alors, les hommes inculqueront aux initiés d'autres valeurs qui les différencient entièrement des femmes. Le jeune garçon apprend ainsi à vaincre la peur, ce qu'une femme peut difficilement réussir face à un danger imminent.

On peut aussi retenir d'autres raisons qui font que les hommes et les femmes sont séparés chez les Manding, notamment pour ce qui est lié au mariage et à la virginité. En effet, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre sur les chants de mariage, la virginité présente un enjeu majeur pour les filles, pour leur famille et pour la société tout entière. Plusieurs rites sont observés autour de la virginité de la fille. Pour les filles, avoir un rapport sexuel avant le mariage est une insulte pour soi-même, pour sa famille et pour la société tout entière, dans la mesure où le jour des noces, on s'attend à ce que la fille soit vierge, qu'elle n'ait jamais eu de rapport sexuel. Et, un pagne tout blanc, qui doit impérativement être taché de sang, est vivement attendu le lendemain des noces pour témoigner cette virginité. C'est pour quoi les filles se tiennent totalement loin des hommes. Et, après le mariage, cette « distance » continue toujours d'être observée pour éviter l'adultère qui est lui aussi banni.

Voilà autant d'éléments qui justifient l'écart entre les hommes et les femmes chez les Manding, écart qui se répercute sur l'organisation sociale. Ainsi, dans les tâches quotidiennement réalisées, les activités dont l'exécution demande autant de force sont réservées aux hommes, tandis que celles qui peuvent se faire avec moins de force sont vouées aux femmes. C'est ainsi que, chez les Manding, on assiste à la division des cultures selon le sexe. Cette division est identique à la presque totalité des groupes manding, comme l'ont souligné Éric Pollet et Grace Winter au sujet de la répartition sexuelle des tâches agricoles :

« Si nous avons pu présenter en son entier le système de la production réglant le travail des hommes sans n'avoir jamais eu à faire état du travail féminin, c'est que la pratique de l'agriculture est le lieu d'une répartition des tâches. Elle se définit d'abord quant à la nature de ces tâches et quant aux plantes cultivées ; les hommes et les femmes travaillant toujours sur des champs différents »²¹¹.

211 Eric Pollet, Grace Winter, « L'organisation sociale du travail agricole des Soninke (Dyahunu, Mali), *Cahiers d'études africaines*, vol. 8, n°32, 1968. p. 509-534; doi :<https://doi.org/10.3406/cea.1968.3142>, consulté le 25/03/2019 sur https://www.persee.fr/doc/cea_00080055_1968_num_8_32_3142, pp. 525-526.

Les hommes sont chargés de cultiver le mil, le maïs, le sorgo, l'arachide, le coton, etc., tandis que les femmes se spécialisent dans la culture du riz. Les rizières sont humides et donc le labourage n'est pas aussi difficile que dans les champs des hommes où tout est sec. Ainsi, les femmes se limitent uniquement à la culture du riz et les hommes aux autres types de culture. Ces femmes, travaillent en groupes et chantent des chants de ce genre (extrait de chant 32, voir annexe)

<i>[...] Siŋ jáŋ nee wo nee,</i>	<i>Pied long fer oh fer,</i>
<i>a he nee kaŋ be kúma la</i>	<i>ah eh fer est en train de faire du bruit</i>
<i>Fanta Kouyaté loo ta fara maa</i>	<i>Fanta Kouyaté s'est mis debout face à la</i>
<i>grande rizière</i>	
<i>sámbii fárábá se dáalámáa</i>	<i>bientôt la grande rizière sera achevée [...]</i>

Dans ce chant, *siŋó* renvoie au pied comme le pied avec lequel l'on se déplace et *něe* comme le fer ; les deux mots réunis renvoient à la *daba* avec laquelle elles travaillent dans les rizières. Ces *dabas* sont conçues avec un bout de fer et un long bâton réservés aux femmes pour les travaux rizicoles. Cette *daba* est appelée *musu dabôo*. En effet, il existe la *daba* des hommes et la *daba* des femmes. La *daba* des hommes est appelée *kòbàdúurú* ou encore *kee dabôo*. Comme nous l'avons mentionné en parlant de l'enfant dans la famille et dans la société manding (voir plus loin), ainsi les garçons, les jeunes filles de même génération forment également une association appelée *kúro*. Ce *kúro* continue d'exister même si toutes celles qui l'ont créé se sont mariées et ont rejoint leur domicile conjugal dans d'autres localités.

Ainsi, la continuité de ces *kúro* est assurée par l'intégration d'autres femmes qui, peu à peu, viennent pour le mariage. Tandis que celles du village se marient dans d'autres villages, celles des autres villages, à leur tour, se marient dans ce village. Ainsi, elles sont celles qui assurent la continuité de ces associations communément appelées *kuro*. Ces *kúro* sont d'une importance capitale dans l'organisation de la riziculture. Un *kúro* peut compter jusqu'à quarante personnes. Lors de la période hivernale, ces membres travaillent à tour de rôle. Chaque jour de travail est dédié à un membre du *kúro*, jusqu'à ce que la rotation soit complète. Il existe des *kúro* qui divisent la journée en deux : le *sòròmóo* (le matin) et le *wuraramaŋ* (l'après-midi). Il y a également d'autres qui font la journée continue. Mais,

généralement, chez les Manding, il existe aussi des jours de repos comme les *araba* (mercredi) et les *arjuma* (vendredi) qu'observent ces groupes de femmes. Les femmes ne travaillent pas ces jours-là, parce que, dit-on, ce sont des jours qui ne sont pas favorables aux travaux champêtres.

Loin d'une explication religieuse islamique, ces jours « fériés » ont une explication mystique et mythique. En effet, les femmes manding, bien avant et même après l'islamisation massive des Manding, avaient des pratiques spécifiques, qui se rapportent à l'animisme'. De celles-ci figure l'idée de fertiliser la terre, les semences et les récoltes. À l'approche de chaque hivernage, avant d'entamer la riziculture, les femmes ont coutume de se recueillir dans les rizières, de mouiller le sol, d'en faire des tas qu'elles jettent sur un arbre. Ces gestes s'accompagnent de vœux. Cette pratique est connue sous le nom de *ban̄kumútóo* qui, mot à mot, veut dire « prendre la terre ». Et, avec l'islamisation, ces tas de sable mouillé sont remplacés par des *mún̄ku* (tas de farine de mil ou de riz mouillés et constitués en de petits tas disposé sur un plat) qu'elles se distribuent entre elles en formulant des vœux. Mais aujourd'hui, ces pratiques ont complètement disparues avec le changement social.

L'idée qui se cache derrière de telles pratiques est, en plus des raisons précitées, celle qui consiste à nouer des relations avec les esprits des différentes rizières, à chasser les mauvais esprits et à baliser le chemin pour un hivernage de paix pour toutes les femmes, sans malheur aucun. À la suite de ces rites, elles partent se recueillir auprès d'un voyant qui leur prédit l'hivernage. Généralement, il ressort de ces prédications que les jours comme le *teenin* (lundi) et le *aramisa* (jeudi) doivent être des jours fériés. En conséquence, aucune femme ne doit aller dans les rizières ces jours durant. Il arrive aussi que d'autres prédications soient émises en parallèle comme le non port de chaussures en allant dans les rizières et cela durant toute la saison hivernale. Ainsi, toutes les femmes sont obligées de marcher pieds nus pour se rendre aux rizières. Il arrive en effet que les hommes dénoncent ces comportements comme un manque de foi, sans pour autant s'y opposer totalement.

On peut noter que, hormis ces jours de repos, chacun des autres jours de la semaine est réservé aux travaux dans les rizières. Et en dehors de cette organisation qui est généralisée, retenons que le *mùsùkúndáa* de chaque ménage a sa propre organisation qui inclut cette organisation générale du travail au niveau villageois. Les femmes procèdent de la même manière pour les récoltes. La saison hivernale, pour les femmes, est aussi le moment de mêler les activités rizicoles aux pratiques culturelles et folkloriques. Le groupement de femmes (le *musu kúro*) a toujours un *téeríbaa*, qui n'est forcément pas un dirigeant, mais qui joue le rôle

de conseiller, de guide, du genre de leader 'laisser-faire'. Il s'agit généralement d'une grande dame dotée de sagesse, qui peut les considérer toutes comme étant ses filles, sans distinction. Et, de leur côté, ses filles ou femmes plaisantent avec elle sans limites. Elles se moquent d'elle, insistent sur ses défauts moraux et physiques, même en présence de ses enfants, sans que ceux-ci en fassent un problème.

Du moment qu'elle a accepté d'être le *téeríbaa*, elle a par la même occasion accepté tout cela. C'est elle qui les accompagne dans les rizières, elle sera tout le temps avec elle. Il en est de même pour le *kúro* des petits et grands garçons qui eux aussi ont un *téeríbaa* (un homme sage). Mais à la différence du *kur* des hommes, le *kur* des femmes ou filles peut décider un jour, sur la base de cette plaisanterie, de bastonner leur *téeríbaa* en plein hivernage dans les rizières. Ce groupe de femmes ou de filles lui déchirera tous ces vêtements. Derrière ce geste se cache une très grande signification. En effet, elles sont obligées d'organiser une très grande fête, durant laquelle elles travailleront toutes les rizières du *teeriba*, la dirigeante, ainsi bastonnée, lui paieront de nouveaux habits, et tout cela en compagnie de griots batteurs de tam-tam. Ainsi, lors de ces fêtes, ces filles se cotiseront, ce sont elles qui assureront la nourriture tous les jours. Elles passeront chaque nuit au clair lune à chanter et à danser sous le tam-tam. Et le lendemain matin, elles partiront travailler dans les rizières.

Lors de ces danses, se forme un cercle, car il n'y a pas que les femmes seulement qui y prennent part. Certains hommes curieux et les enfants aussi sont de la partie. C'est à l'intérieur de ce cercle que toute personne qui le désire entre et esquisse des pas de danse sous le rythme des *sabar*. Cette fête peut durer toute une semaine. Le *téeríbaa* en question peut lui aussi profiter de cette occasion pour aider la plupart de ses proches dans la riziculture, dans la mesure où, durant tous ces jours, ces filles ou femmes seront à sa disponibilité. Elle les fait travailler comme elle veut. Cette fête, communément appelée *báaraboŋdo*, permet d'accélérer les travaux champêtres pour le village qui l'a organisée. C'est aussi le moment de mêler travail et folklore dans la mesure où ces moments sont gravés dans la mémoire de cette génération.

Pour ce qui est des hommes, ils ne procèdent pas de la sorte. Le *keekuŋda* de chaque ménage s'organise d'une façon spécifique. Quelques exemples peuvent être cités. Au sein de la communauté masculine, les membres se portent assistance durant la période des travaux champêtres. Chez les hommes, le labour se fait essentiellement par les bœufs avec la *daba*, alors que chez les femmes, les rizières sont labourées par les *dabas* à main. Jusqu'aux décennies 80 et 90, les hommes cultivent avec la main. Ils se défiaient dans les travaux

champêtres avec leurs dabas. D'ailleurs, Jalifoda, un griot, populaire a composé un chant reproduit ci-dessous (chant 37) qui retrace l'histoire d'un héros appelé Kaman Sané. À force de s'adonner au travail de la terre, il va s'épuiser et meurt. Cet exemple de bravoure lui vaut une chanson populaire :

<i>Keelu le ye Kaman Sané faa</i>	<i>Ce sont les hommes qui ont tué Kaman Sané</i>
<i>Ali ntu ŋa moo kendolu kuŋbo</i>	<i>Laissez-moi pleurer les bonnes personnes</i>
<i>Daba too sunkunaria</i>	<i>La daba s'appelle Sounkounaria</i>
<i>Nine keta kaba kuwo ti baŋ</i>	<i>Ceci est vraiment miraculeux</i>
<i>Dabo to sunku nariya</i>	<i>La daba s'appelle Sounkounaria</i>

Les travaux des champs sont une occasion pour s'entraider. En effet, les familles qui ont peu de moyens, peuvent être assistées par d'autres. Ainsi, donnent un coup de main en cas de déficit humain, de traction animale, de nourriture, etc. C'est dire que les familles s'entraident sans que cela soit conditionné. La parenté qui existe entre eux fait que les familles qui disposent de bœufs peuvent labourer les champs de leurs voisins qui n'ont pas de charrues. Ainsi, dans le passé, un ménage peut cultiver jusqu'à trois ou quatre champs : l'un pour le maïs, l'autre pour l'arachide, l'autre pour le sorgo, etc. Aujourd'hui, avec l'exode rural et l'émigration clandestine, la plupart des familles ne cultivent pas. De plus en plus de jeunes deviennent enseignants du public ou du privé, généralement à Dakar. Ce qui constitue de véritables soutiens pour les familles.

Pour ce qui est des événements, la division sociale est palpable : les hommes, d'un côté et les femmes, de l'autre. En effet, lorsque quelqu'un s'apprête à prendre femme, ceux de sa génération l'assistent dans les tâches que lui confie sa belle-famille. Généralement, les belles-familles soumettent leurs beaux-fils à plusieurs tâches. Ainsi, en plus de la famille de la personne concernée, tout le village s'organise pour l'assister, mais là, généralement, les plus impliqués sont ceux de sa génération. Parfois, ces travaux consistent à cultiver un champ, à remplir la charrette de bois de fagot, à faire des « *bèntéŋ*²¹² », à clôturer la maison tout entière, etc. Ainsi, la famille de l'homme en question ira voir une personne au village, soit un griot, et

²¹² *Bèntéŋ*, mot manding, qui n'a pas d'équivalent en français, a la forme d'une grande table, immobile faite de baton et sur laquelle s'assayaient les gens. Elle est généralement fabriquée dans la cours des maisons ou dans les champs.

lui donner de la cola ou des '*tenghal menth*' (bonbon) pour qu'il sillonne le village. Il distribuera ces 'bonbons sucrés' dans toutes les maisons. Ce faisant, on dira que la belle-famille de telle personne lui a confiée les travaux. On retient tel jour pour exécuter ces tâches ; tout le monde est convié.

Cette invitation concerne chaque famille qui décide par la suite de déléguer un ou deux membres qui participeront à l'exécution de ces tâches. En effet, prendre part à de tels travaux est une obligation c'est le « chacun à son tour chez le coiffeur », dans la mesure où les demandes en mariage s'accompagnent toujours de ces travaux qui ne peuvent être exécutés que collectivement. Ainsi, le beau-fils mobilise tout le village pour les travaux de sa belle-famille, généralement dans un village voisin. La belle-famille, quel que soit le nombre de gens qui viendront travailler en compagnie de leur beau-fils, a elle aussi l'obligation de les nourrir lors de ces travaux. Cette forme d'organisation ne concerne que la communauté masculine lorsque quelqu'un s'apprête à prendre femme, comme on vient de le souligner. Mais, aujourd'hui, tous ces travaux ne se font pas. Ils font partie de la dot. Ce qui rend le mariage de plus en plus coûteux.

Comme on vient de le voir, l'organisation sociale renferme toujours le même caractère, celui de maintenir les hommes loin des femmes avec des tâches et des préoccupations différentes. Toutes les activités de grande envergure dont la tenue demande une forte implication de la population se passent de la même manière. Les hommes et les femmes ne se mêlent jamais pour exécuter ensemble les mêmes tâches. D'ailleurs, la nature des tâches diffère. Les tâches dont l'exécution fait appel aux hommes ne sont pas les mêmes que celles auxquelles les femmes s'adonnent.

Les plus âgés ne participent généralement pas à ces travaux aussi bien du côté des hommes que des femmes, mais ils peuvent parfois, s'ils le souhaitent, se promener pour voir comment se passe le travail et échanger avec les travailleurs, leur donnant ainsi des conseils. Leur présence ne dure pas longtemps. Cette non participation des vieux à l'exécution de ces tâches s'explique par le fait que les Manding ont une conception sacrée de la vieillesse. Un vieux est une bénédiction en ce sens qu'il faut travailler pour lui afin d'avoir sa baraka. Dans la conscience du citoyen manding, tout ce que l'on fait pour mettre un vieux à l'abri du besoin est une bénédiction sans fin. C'est pourquoi les gens préfèrent se donner corps et âme pour rendre service au vieux tout en les obéissant, et en suivant leurs conseils. C'est pour cette raison qu'en plus de leur âge, les personnes âgées sont épargnées de ces tâches.

Lorsqu'il y a un problème qui touche le village, il est de la compétence des hommes de se lever et de défendre cette cause. Ainsi, lorsque le village de Maroncounda et celui d'à côté connaissaient des mésententes concernant les terres rizicoles autrefois gérées par les habitants de Maroncounda, ce sont les hommes, avec le chef de village à leur tête, qui se sont levés pour défendre les intérêts du village. Il relève également de la compétence des hommes de s'occuper de l'enterrement des morts. Ce fait est renforcé par l'islam, qui lui aussi n'autorise pas la présence de femmes au cimetière pour l'enterrement.

La société manding exige la séparation des sexes aussi bien dans les instances de discussions que dans les lieux de travail. Les hommes et les femmes ne se regroupent jamais ensemble pour faire les mêmes devoirs. Et, comme nous venons de le mentionner, plusieurs raisons concourent à expliquer cette situation. Et, pour mieux saisir ce qui vient d'être dit sur l'organisation sociale, il convient de le situer dans l'organisation familiale dans la mesure où les deux se recourent. La société est la continuité de la famille et donc l'organisation familiale et celle sociale se recourent quelque part. Ainsi, certaines logiques sociales trouvent leurs soubassements dans la famille, comme on va le voir dans le point suivant sur l'organisation familiale.

CHAPITRE 4: PARENTÉ²¹³, FAMILLE²¹⁴ ET MARIAGE CHEZ LES MANDING

[...] *Kaabíilôo, eh fîŋ wo fîŋ daa be jee* *Tous ceux qui sont de la*
i se n wáliŋ naŋ *famille*
n'ont qu'à se joindre à moi
[...]²¹⁵

[...] *Báadínyáa wo eh* *La parenté wo eh*
báadínyáa saŋ daŋ kódoó te n búlu *La parenté wo eh, je n'ai pas*
*l'argent qui peut acheter la parenté [...]*²¹⁶

Nous allons partir de ces deux extraits de chant pour introduire notre étude sur la parenté et la famille chez les Manding. Le premier extrait est un chant de dénonciation qui appelle à serrer les liens de parenté, le *báadínyáa*, le second extrait est un chant de mariage qui est un appel lancé à tous les membres de la *kàabíilá* pour manifester la joie relative à l'annonce du *kurufirij*²¹⁷ ou du mariage d'un des leurs. En effet, la parenté et la famille se recourent chez les Manding, d'autant plus que, comme nous le verrons, la longue cohabitation peut conduire à la parenté, voire à une adhésion possible à la famille par la complicité des parents²¹⁸. Il s'agit pour nous de décrire les deux concomitamment. Et comme toute étude requiert une relecture des concepts et théories qui lui sont consacrés, nous parcourons les écrits sur la parenté et sur la famille afin de mieux circonscrire l'analyse de ces deux réalités.

213 La parenté veut dire *baadinya* en Manding, comme mentionné dans la suite.

214 La famille veut dire *kàabíilá* ou *kaabíilôo*, comme mentionné dans la suite.

215 Extrait du chant 24 (voir annexe).

216 Extrait du chant 18 (voir annexe).

²¹⁷ Détache de cola, une des étapes dans le processus de demande en mariage.

218 Nous avons rencontré sur le terrain des cas de parenté par « confiance » ou par « tutelle » rendus favorables grâce à l'espace habité. Voir à ce sujet les parties suivantes sur la création du *koridaa* et la construction du village.

Dans son article intitulé « Religion et parenté dans les formes élémentaires »²¹⁹, Enric Porqueres i Gené cherche à faire le lien entre la parenté et les croyances qui confèrent aux adeptes une identité commune, faisant ainsi d'eux des parents. L'auteur cherche ainsi à valider les travaux de Durkheim sur le totémisme et la parenté. En effet, Durkheim avait suscité de vives controverses chez certains anthropologues lorsqu'il soutenait que le totémisme est aussi déterminant dans la parenté. Il indique en effet que la consanguinité n'est pas le seul déterminant de la parenté. Pour étayer ses propos, Enric Porqueres i Gené part de l'ouvrage intitulé *Les formes élémentaires de la vie religieuse*²²⁰ d'Émile Durkheim et mentionne que même si la parenté est étroitement liée à la notion de sang, elle est en effet fixée à partir du partage du nom que sous-tend le culte totémique. Dans ce sens, poursuit-il, la consanguinité n'est qu'un élément de la parenté, et n'en est pas le seul déterminant. Reprenant toujours Émile Durkheim, il mentionne que « les membres du clan *« sont parents, non parce qu'ils sont frères, pères, cousins, les uns des autres, mais parce qu'ils portent tous le nom de tel animal ou de telle plante »* »²²¹. Conscient des limites de la théorie de Durkheim sur la parenté et le totémisme, Enric Porqueres i Gené, en reprenant Evans-Pritchard, écrit :

*« On peut bien évidemment envisager l'approche durkheimienne des liens entre totémisme et parenté comme l'aveu progressif d'un échec. [...] Néanmoins, soutient-il, on aurait tort d'en rester là. »*²²²

En fait, poursuit-il, le lien étroit entre la parenté et le totémisme est déjà validé dans les premiers travaux de Durkheim. Cela s'explique, selon lui, par le fait que la notion de parenté dans la sphère du sacré imprègne ce qu'elle côtoie. Ce qui, selon lui ne fait que s'affirmer avec le temps. Il indique que les liens entre le cosmos, le corps, la société, le mythe et la parenté « jalonnent de fait *Les Formes élémentaires* et dessinent une mutualité des êtres qui, en s'exprimant dans une rhétorique de la consubstantialité, opère un décentrement franc

219 Enric Porqueres i Gené, « Religion et parenté dans les forme élémentaires », *L'Année sociologique*, 2012/2 Vol. 62 | p. 409-427.

220 Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912.

221 Enric Porqueres i Gené, « Religion et parenté dans les forme élémentaires », *L'Année sociologique*, 2012/2 Vol. 62 | p. 414.

222 *Ibid.*, p. 424.

par rapport à la grille généalogique. Voici ce qui conduit vers une nouvelle définition de la parenté ».

Dès lors, on serait tenté de dire que le souci de cet auteur est de valider les théories de Durkheim sur la parenté et sur le totémisme en lieu et place de l'échec souligné par les détracteurs de ce dernier. Mais ce qui est clair, c'est que le totémisme a servi de repère aux groupes humains dans leurs rapports et est, par la même occasion, un moyen de se distinguer les uns des autres. Chez les Manding, bien qu'aujourd'hui, chercher à définir la parenté à partir du totémisme puisse paraître flou d'autant plus que ce à quoi renvoie le totémisme est méconnu de ceux-là même à qui s'adresse ce contenu. Mais, le totémisme a servi de repère au groupe clanique. Le python, le cobra et le crocodile, pour ne citer que ceux-là, ont longtemps servi de repère. Pour comprendre cette parenté aujourd'hui chez les Manding, il convient justement de chercher à élucider ce système clanique dont le totémisme est le fondement. Si nous reprenons cette conception de la parenté à notre propre compte, nous pouvons dire que le *baadiin* (qui veut dire le parent chez les Manding) renvoie à ceux qui ont la même *tana* (*interdit totémique*). Cette *tana*, qui veut dire « intouchable », faisant ainsi référence à l'animal totémique, confère une identité clanique. Ce qui fait que la parenté chez les Manding est définie à partir de la société globale.

La famille est parfois définie comme étant l'ensemble des individus unis par des liens de sang. Ainsi, au sens le plus restreint, l'homme, sa femme et leurs enfants constituent une famille. Si l'on raisonne de la sorte, on serait tenté de dire que la famille manding commence de l'aïeul ou *mbemba*, que l'on se rappelle jusqu'au dernier né avec lequel on est uni par ce *mbemba*. Ainsi, dans ce même raisonnement, toutes les personnes qui sont nées de ce *mbemba* et de ses descendants font partie de la même famille. En tirant une conclusion à la hâte à partir de ce qui précède, on peut en déduire que la famille est une affaire de sang, et sont de même famille ceux qui ont le même sang. Or la famille en Afrique, en général et chez les Manding en particulier, dépasse largement ce cadre. Ce qui fait que parler de la famille chez les Manding, c'est aller au-delà du simple lien de consanguinité.

En effet, en reprenant « le plan d'étude de la famille » proposé par Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier, Paul Diédhiou va au-delà de la consanguinité pour cerner la famille chez les Joola, d'autant plus que, pour cet auteur, la concession jóola, « une véritable communauté

taisible »²²³ (qui peut renvoyer à la famille), ne se saisit pas que par la consanguinité. Bien que ce soient deux réalités différentes, nous nous en servons pour appréhender la famille manding, d'autant plus que plus qu'une question de consanguinité, la famille, le *bulunda*, la *kàabùlâ* ou *kaabùlôo*, chez les Manding s'inscrit elle aussi, en plus de la consanguinité, dans l'espace habité, comme le révèle l'étymologie des mots *búlúndâa* et *kàabùlâ*. Le mot *kaabùlôo*, dérivé de *kàabùlâ* en manding, qui renvoie au mot « famille » en français, vient de *ka a bii ñón la* (ou *ka a bii ñón na*, ou bien encore *ka a bii ñóo la*) qui, littéralement, n'a aucune équivalence en français, mais qui, mot à mot, peut renvoyer à « se le reprendre ensemble ». *Kaabùlôo*, (la famille en manding) tient son nom étymologiquement d'une histoire, d'une situation. Et cette histoire s'inscrit dans la concession, *koridaa*. Pour relater cette histoire, il nous faut d'abord saisir la signification de *koridaa*, lequel a donné sens au mot *kaabùlôo* ou *kàabùlâ* chez les Manding.

Le mot *koridaa*²²⁴ vient de *nkori da*, qui est composé de *ń* qui renvoie à *mon*, et *kori* qui veut dire *fatigue, faiblesse*. Quant au mot *da*, il renvoie à *bouche, entrée, porte*. De ces trois mots *n kori da*, qui veut littéralement dire *la limite de ma faiblesse*, dérive *koridaa limite de la faiblesse* qui renvoie au mot français *maison* ou *concession*. *ń na koridaa* veut dire, pour son propriétaire, « *limite de ma réputation* » en référence à l'endroit où l'homme expose tous ses manquements, tout ce qu'il désire avoir, mais qu'il n'a pas et dont il ne veut pas que ce soit révélé au grand public. Ainsi, *koridaa* renvoie donc à ce lieu où l'homme se réfugie pour accomplir ses besoins intimes dans la discrétion. Une autre définition de la concession existe différemment de *koridaa*. Il s'agit de *bulunda*. Ici, ce mot renvoie à la position géographique des concessions, se rattachant à l'occupation et à l'occupant de l'espace habité. *Bulunda* regroupe les gens de même sang, ceux qui sont de mêmes parents.

L'étymologie des mots *korida* et *bulunda* nous conduit à expliciter l'origine du mot *kàabùlâ* ou *kaabùlôo* qui renvoie au mot français *famille*. Des mots *koridaa* et *bulunda*, l'idée de partager les repas ensemble est donc née. En effet, ceux qui sont de même *koridaa* ou de même *bulunda* prennent le repas ensemble. Ainsi, les repas sont pris en groupe autour d'un seul ustensile. Tous ceux qui mangent ensemble utilisent la main et saisissent la nourriture dans le poignet droit autant qu'ils le peuvent, puis le passent dans la bouche. Le fait de saisir la nourriture par le poignet peut se traduire en manding par *ka a bii*, et le fait d'en

223 Paul Diédhiou, 2011, *op.cit.*, p. 70.

224 Maison.

saisir ensemble *ka a bii ñóŋ na*, ou *ka a bii ñóo la* ou bien encore *ka a bii ñóŋ la*. C'est de ce *ka a bii ñóŋ na* que vient le mot *kaabúilôo* qui veut dire « famille ». Ainsi, tous ceux qui se regroupent et qui mangent autour d'un même bol constituent pour ainsi dire une même *kàabúilá*, donc la même famille. On comprend dès lors que la *kàabúilá* n'est pas ici synonyme de consanguinité, mais un rapport à l'espace habité. Ce qui veut dire que la notion de sang est secondaire dans la constitution de la *kàabúilá* chez les Manding. Ceci étant, nous utiliserons désormais le terme générique manding *kaabúilôo* ou *kàabúilá*, pour parler de la famille chez les Manding de Casamance, en plus du terme français « famille ». Et, pour parler de la maison (concession), nous utiliserons, en plus des termes précités, le terme manding *koridaa* tel que nous l'avons explicité ci-dessus. Et, étant donné que la famille *kaabúilôo* est étroitement rattachée au *koridaa*, l'étude de la famille nous conduit justement à parler d'abord du *koridaa*, de la disposition géographique des *kòrìdáa* chez les Manding et de l'organisation des *koridaa* afin de comprendre ce qu'est une famille chez les Manding. Or les *koridaa* (maison) s'inscrivent dans un village, ce qui veut dire qu'il est opportun de faire une description rapide de la construction du village (*saatee*) qui héberge les *koridaa* (maison).

4.1- La construction d'un village manding, du *koridaa* et l'organisation familiale

Un village manding est toujours construit sur la base de l'orientation du fondateur par d'autres personnes qui connaissent le lieu, soit le font à titre de demande de la part du fondateur lui-même. Les villages manding sont construits sur décision d'une personne, le futur *alikaali* (chef de village). Ce dernier, animé par le désir de fonder lui aussi un village, s'adresse ainsi à un marabout ou à un *kurinfayla*, qui après le *làsitàkáarí* ou *làsàkáara* qui consiste à faire des invocations toute une nuit durant dans le but de voir en rêve les prédictions au sujet d'une chose qu'il révélera au demandeur le matin. Le marabout peut aussi faire le *kálíwáa* qui consiste à rester confiné dans la chambre en invoquant des *wírídi* (prières d'invocation avec des travaux d'ordre mystique) pendant plusieurs semaines voir des mois, jusqu'à ce que lui soient révélées les prédictions au sujet d'une chose, objet de ce travail. Le *kálíwáa* n'a pas de durée déterminée, il s'achève lorsque l'objectif est atteint. Les résultats du *kálíwáa* ou du *làsàkáara* sont ainsi révélés au demandeur et ils sont tout le temps assortis d'offrandes de diverses natures.

Le demandeur entreprendra ainsi plusieurs séries de « déminage et minage mystique » de l'endroit retenu pour fonder le village. Ainsi, plusieurs villages manding furent fondés de

cette manière. Pour le cas particulier de Maroncounda, ce village est fondé à la suite des recommandations faites par la famille Diop de Bouno à Karfa Maron le fondateur. Ce dernier, étant ami avec les Diop de Bouno, a donc suivi ses conseils. C'est ainsi que Maroncounda fut fondé en portant ainsi le nom du fondateur, Maron. Maroncounda veut dire *Chez Maron*. Il en va de même pour Aïnoussalam. En effet, Aïnoussalam a été fondé par un certain Traoré, venu au Sénégal en compagnie de son père chasseur fondateur du premier village. Après avoir fondé leur premier village, le père a indiqué un endroit qu'il considère comme étant très bien placé pour la survie. Il conseilla ainsi à son fils d'y fonder un village. Ce qui fut fait aussitôt. Nous avons tenu cette histoire du père fondateur d'Aïnoussalam lui-même.

En général, lorsque quelqu'un fonde un village, il a l'habitude de demander à ses proches de se joindre à lui. S'il se trouve que ceux-ci sont très bien installés là où ils habitent, ils lui indiquent d'autres personnes, généralement des cohabitants qui le souhaitent, ou des connaissances. Ainsi, ces derniers se joignent à lui. Chaque fois qu'il y a de nouveaux arrivants, le fondateur, *alikaali* (chef de village), les oriente en leur donnant un espace suffisant, bien délimité qu'ils occupent. Et chaque personne qui s'apprête à changer de village est appelée à aller consulter un marabout, qui lui fera savoir s'il trouvera son bonheur ou non là où il compte partir s'installer. Parfois, il peut arriver que quelqu'un aille consulter un marabout qui lui révèle que son bonheur se trouve dans un autre village où il doit impérativement aller s'installer. Ainsi, le chef de village, (le *alikaali*) qui n'est personne d'autre que le fondateur, a l'obligation de recevoir sous son toit toute famille qui vient à peine d'arriver. Il l'héberge pendant quelque temps en attendant que les personnes construisent leur propre maison là où il leur octroie des lopins de terre.

Lorsqu'un frère laisse ses autres frères dans leur village natal et part s'installer dans un autre village, on dira toujours que c'est la même famille, mais pas le même *koridaa* (maison). Ici, le *kaabûlôo*, comme nous l'avons souligné, perd son sens étymologique et suit la logique de la parenté par le sang. Les autres frères diront donc de lui qu'ils sont de la même *kaabûlôo*, non pas dans le sens de partager ensemble le repas autour d'un même bol, mais par les liens du sang. C'est ainsi que se construisent les villages manding. Dès que l'occupation du village est faite, les cohabitants tissent des relations entre eux, les *koridaa* nouent ainsi des rapports. Ainsi, l'étude rapide de la construction d'un village manding nous a permis de comprendre comment le village en question se peuple de *koridaa*. Il convient maintenant de parler des *koridaa* et de leur organisation afin de mieux saisir la parenté et la famille chez les Manding.

Comme nous venons de le voir avec la construction du village, chaque nouvel arrivant crée sa concession et gère ainsi son ménage. Le chef du village lui octroie les terres pour cultiver. Il crée ainsi son *koridaa*. Le *koridaa* ainsi créé exige l'existence d'un *sutiyó* ou du *koridaatiyó* (chef de maison) qui peut aussi être le chef de famille. Rappelons qu'un nouvel arrivant peut trouver dans le village une famille de même patronyme. S'il se trouve que le chef de cette famille est plus âgé que lui, alors il ira se confier auprès de ce dernier. Cela veut dire qu'il peut le considérer soit comme un grand frère, soit comme un père. Sur cette base, peut naître la parenté réelle.

Ainsi, tout ce qu'il fera sera décidé avec ce dernier. Dès l'instant qu'il en est ainsi, il devient chef de ménage, mais pas chef de famille. Celui auprès de qui il s'est confié est donc le chef de famille (comme on vient de le voir, s'il se trouve que c'est ce dernier qui est plus âgé que lui), d'autant plus que c'est ce dernier qui prendra toutes les décisions sur toutes les questions concernant la famille dans son ensemble. C'est de cette forme d'organisation que prend sens la *kaabila*. La *kaabila*, dans son sens premier, comme nous venons de le mentionner, est étroitement liée à l'espace occupé. Si l'organisation de la famille chez les Manding est étroitement liée à l'organisation de l'espace, il va de soi que l'organisation de la famille prend sens dans l'organisation du *kooridaa*. Mais, pour comprendre ce qu'il en est véritablement de la parenté, il convient d'étudier le mariage à travers les chants recueillis.

4.2- Le thème du mariage dans les chants recueillis

Le mariage est, chez les Manding, le fait, pour un homme et une femme, de s'unir devant la religion et devant la société en vue de fonder une famille, un foyer. Paul Diémé, dans sa thèse de doctorat sur le mariage chez les Joola de Casamance, dit que :

« S'il est possible d'organiser sa vie de couple aujourd'hui de différentes manières, à travers l'union libre, le mariage reste néanmoins le seul mode de conjugalité normalisé et reconnu dans des sociétés à fort primat religieux »²²⁵.

La légitimité du mariage, renforcée par la religion dans l'unions entre l'homme et la femme est aussi soutenue par Gilles Ferréol. Pour cet auteur, le mariage est à la fois comme

225 Paul Diémé, 2018, La famille joola à l'épreuve de la modérité ; cas du mariage dans le département d'Oussouye, thèse de doctorat de sociologie, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, p. 34.

une cérémonie civile ou religieuse, un acte symbolique et une institution sociale²²⁶. On retrouve aussi cette même conception du mariage chez les Manding de Casamance, une société fortement islamisée. La seule union acceptée entre un homme et une femme en vue de fonder une famille est le mariage. Cette union se fonde sur des devoirs aussi bien religieux que sociaux de part et d'autre entre les prétendants. Jacques Lombard²²⁷ a ainsi défini le mariage comme étant une union qui détermine plus singulièrement les relations entre un homme et une femme. Ce qui justifie la légitimité du mariage, d'autant plus qu'il est approuvé par la société.

Il a toujours été au cœur du fonctionnement des sociétés, ce qui fait qu'il est un fait social total, au sens maussien du terme. Ainsi, au regard de la fréquence des thèmes relatifs au mariage dans les différents chants²²⁸ recueillis, il nous paraît opportun de consacrer un chapitre à l'étude de ce fait. Il est une pratique qui s'inscrit dans les réalités sociales et familiales et étant donné que nous parlons de la famille et de son organisation chez les Manding, il est, par conséquent, légitime, à notre sens, d'évoquer ici le mariage. C'est donc autour du mariage, à travers les chants, que cette sous-partie est consacrée. En parlant des notions de valeurs comme l'autorité, la liberté, etc., on s'apercevra que le mariage chez les Manding peut parfois entraîner des conflits entre l'autorité des parents, la liberté des progénitures, les attentes de la société d'autant plus que les mariages se font au gré des parents, parfois sans implication directe des deux personnes concernées.

Comme le soutient Cornelia Bounang Mfoungué²²⁹, les mariages sont dans la plupart des cas arrangés et l'amour conjugal est plutôt suspect. Tout cela est socialement inculqué aux enfants dès le bas âge, d'autant plus que, pour cette auteure, l'enfant prend en considération, avant ses propres désirs, ceux du groupe, qu'il s'agisse de ses camarades de classe, des membres de sa famille. Cela est aussi réel chez les Manding de Casamance, comme nous le verrons dans les pages suivantes. Parallèlement au mariage arrangé, il faut aussi rappeler que

226 G. Ferréol (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 102.

227 Jacques Lombard, 2001, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, 2^{ème} édition, Armand Colin/HIER.

228 On retrouve le thème du mariage dans les chants 1, 10, 12, 14, 17, 20, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 58 (voir ces chants en annexe).

229 Cornelia Bounang Mfoungué, *Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*, thèse de doctorat de sociologie, UFR V — Science du Sujet et de la Société, Université Paul Valéry - Montpellier III, 2012.

le mariage traditionnel, qualifié à tort de « mariage forcé », a longtemps existé chez les Manding, même si cette pratique a quasiment disparu aujourd'hui.

Ainsi, il ressort des entretiens que bien des vieilles femmes d'aujourd'hui ont été mariées de la sorte pendant qu'elles étaient encore de très jeunes petites filles et ont vu leur adolescence prendre fin par un système dans lequel l'autorité du père, qui règne en maître, est inviolable et sacrée. Et ces femmes nous ont fait ce récit historique avec un certain humour, comme pour dire qu'elles ne vivent plus les séquelles de ce passé « douloureux ». À les entendre parler, en les observant, on s'aperçoit que le temps a fini par « guérir » leurs « maux ». Partant de leurs expériences, on peut se demander si le mariage chez les Manding n'est pas l'union de deux familles sous le témoignage de la société tout entière, union rendue possible grâce à l'autorité des parents sans l'avis des deux personnes concernées. Pour comprendre cela, il convient de s'interroger sur la conception que le Manding se fait du mariage.

4.2.1- La conception du mariage chez les Manding

Chez les Manding de Casamance, se marier est un long processus impliquant presque toute la communauté. Ainsi, il ressort des entretiens que généralement, ce sont les parents qui décident ; ce sont eux qui choisissent époux et épouses pour leurs enfants. Lorsqu'un jeune atteint l'âge de la puberté, ses parents commencent à penser à lui trouver une femme. Ce fait était aussi observable ailleurs, comme le souligne Danièle Weiss qui, parlant du Rome antique, soutient que « [...] le système familial est patriarcal et le mariage est décidé par les parents pour le choix du conjoint »²³⁰. Chez les Manding, cette pratique est toujours observable. Parfois, c'est dès la tendre enfance que les poignets des fillettes sont attachés par un morceau de tissu, signe qui montre qu'elles sont déjà promises à quelqu'un. Le mariage est, dans ce sens, inscrit dans la continuité de la famille, d'autant plus qu'il est, selon le Manding, le prolongement de la parenté, le *baadinya*. Il est considéré comme le moyen d'assurer la continuité de la parenté entre des familles. Il est fréquent d'entendre que *fútúwo mu baadinya cooco le tii*²³¹.

230 Danièle Weiss, « Évolution sociohistorique de la famille », *Journal français de psychiatrie*, 2010/2 n 37, p. 24.

231 Littéralement « Le mariage est un moyen de tisser la parenté ».

C'est pour cette raison que, comme nous le verrons, s'observe la forte pratique de l'endogamie dans les villages manding de Casamance. D'ailleurs, comme mentionné dans la suite à travers les chants, l'idée d'autoriser le mariage entre cousins et cousines entre justement dans le cadre de ce souci de maintenir la parenté. Si l'on décompose le terme manding *fútúwo* qui renvoie au mariage, on s'apercevra que le mariage est synonyme de changement de statut. *Fu* qui veut dire jouer, « s'amuser », et *tuuwo*, qui vient de *tu* qui veut dire laisser, abandonner, se détourner donnent alors *fútúwo* qui est l'équivalent du mot français « mariage ». On comprend ici que le mariage est le moyen par lequel l'on arrête de s'amuser, la voie par laquelle on arrête la fornication, si l'on suit la traduction des mots qui constituent le mot *fútúwo*. De cette interprétation, on se rend compte que le mariage est bien un moyen pour un homme de fonder « dignement » une famille. Ce qui suppose que toute prétendue relation hors mariage est socialement sanctionnée par des remarques du genre *nin man beteya*.²³²

Les fiançailles, qui ne s'inscrivent pas dans les démarches maritales, n'existent pas. Un enfant né hors mariage est appelé *jene din* ou encore *janka din*, qui, traduit mot à mot, veut dire pour le premier « fils de fornication » et pour le second « fils d'amant » qui, tous deux signifient bâtard en français. Il ressort de nos entretiens qualitatifs sur cette question que concevoir un enfant hors mariage est l'équivalent de mettre au monde « de la honte », d'autant plus que les naissances hors mariage sont socialement et religieusement recasées dans le cadre de l'anomie. Du côté de la société, une naissance hors mariage est considérée comme un manque d'éducation, une trop forte liberté, un manque de retenue, donc un échec. Du côté religieux, la fornication est totalement interdite. Étant donné qu'une naissance hors mariage est la preuve vivante de la fornication, l'islam nie autant d'aptitude à un enfant né d'une telle relation. D'abord, le « bâtard » n'est pas habilité à diriger la prière, et tout petit, son urine annule pendant quarante jours les premières de toute personne l'ayant touchée.

Comme on vient de le voir, le mariage est donc le seul moyen, aussi bien socialement que religieusement, légitime pour fonder une famille. Un enfant né hors mariage est socialement considéré comme un déshonneur, une honte, un manque d'éducation de ces deux parents, un échec des deux familles, mais aussi de leurs auteurs. Pour ne pas vivre ce rabaissement social, les parents sont obligés de donner leurs filles en mariage dès le bas âge. Ce qui justifie aussi la fréquence des mariages précoces, arrangés ou même traditionnels dans

232 Littéralement « *Ceci n'est pas bien*, ou encore *Ceci n'est pas bon* ».

les villages manding. Comme le soutient Virginie Charles²³³, la contrainte, qui échoit, aussi bien le garçon que la fille (dans le cadre du mariage arrangé) n'en sont véritablement pas comme tels. La fille quitte ses parents pour intégrer le foyer de l'époux et c'est dans ce foyer que s'inscriront généalogiquement les descendants du couple.

Marier sa fille à un âge précoce, poursuit-elle, permet notamment d'écartier tout égarement sexuel en préservant l'honneur de la famille. Ce qui, selon elle, fait que le mariage reste la règle pendant que le célibat est fortement stigmatisant pour les deux sexes. En effet, les raisons du mariage forcé sont multiples. Une fille tétue qui ne limite pas ses déplacements, ses sorties, n'obéit pas à ses parents, est souvent contrainte au mariage traditionnel, d'autant plus que ses parents craignent qu'elle ne contracte la grossesse hors mariage, source de déshonneur pour la famille chez les Manding. Il y a là un conflit de valeur entre le libertinage de la fille, l'honneur de sa famille et l'autorité de ses parents.

Toutes ces réalités font que le mariage devient un moyen de revitaliser les valeurs comme l'honneur, la honte, la bonne éducation, etc., rendant ainsi son processus plus complexe. Tout processus de mariage rendu plus facile par les parents de la fille entraîne des soupçons sur la personnalité de la fille. Une fille libertine, désobéissante se verra facilement donnée en mariage qu'une autre fille bien éduquée. Mais étant donné que « le linge sale se lave en famille », le mariage traditionnel ne se passe qu'entre familles ou parents proches. Ainsi, une fille désobéissante se verra donnée en mariage traditionnel à un parent parce qu'elle a une « identité qui dérange », donc aucune personne d'une autre famille ne voudra l'épouser avec son caractère déshonorant. En même temps, le *baadinya*, comme nous l'avons mentionné, structure le mariage.

Les parents sont appelés à conserver leur honneur. Il est du devoir d'un proche parent de faire tout son possible pour que l'honneur de son proche parent ne soit pas entaché. Lorsqu'un père de famille se rend compte qu'une de ses filles présente des caractères « déshonorants », il peut voir une de ses sœurs mariées ailleurs et échanger avec elle pour que l'un des garçons de cette dernière puisse épouser cette fille avant qu'elle n'entache l'honneur de la famille avec une grossesse hors mariage. Ainsi, cette fille sera donc donnée en mariage traditionnel²³⁴ pour la faire se résigner, d'autant plus que des filles mariées traditionnellement

233 Virginie Charles, « Femmes en Inde », *L'Information géographique*, 2008/1 Vol. 72 | p. 58-59.

234 Les Manding ont la possibilité de calmer ces genres de filles par le maraboutage, nous dit Wa Touré, une de nos informatrices à Koboda de Ziguinchor qui elle-même avait vécu cette situation. Avec le temps, la fille qui au début était récalcitrante se verra consentante au gré des circonstances

ont trouvé des moyens pour s'échapper en accusant leurs maris d'impuissance ou d'autres handicaps, comme exprimés dans le chant ci-dessous²³⁵.

<i>Julolu wo julolu</i>	<i>Commerçants oh commerçants,</i>
<i>Julolu wo julolu</i>	<i>Commerçants ho commerçants !</i>
<i>Nin alu taata alu se a fo n baa nin n faa ye julolu</i>	<i>Quand vous partez, dites</i>
	<i>à mon père et à ma mère, commerçants</i>
<i>ye n di kee min na julolu</i>	<i>Que l'homme à qui ils m'ont donné en</i>
	<i>mariage, commerçants !</i>
<i>yarafan moo fan tin julolu</i>	<i>À vrai dire ce n'est pas une personne, commerçants !</i>
<i>saaba miniyon ba julolu</i>	<i>C'est un gros serpent d'anaconda,</i>
	<i>commerçants</i>

Ainsi les mariages traditionnels s'observent dans la société manding et leurs causes sont d'ordre social et familial, comme on vient de le voir. Des jeunes filles se voyaient très souvent données en mariage à des hommes d'un âge avancé comme seconde épouse. Ces cas arrivent lorsque la fille en question a contracté une fois une grossesse hors mariage. Étant donné qu'une telle fille ne fait pas l'objet de convoitise des prétendants parce que socialement synonyme de mauvaise éducation, elle se voit « octroyer » un mari qui, parfois, peut avoir l'âge de son grand-père qui, lui aussi, peut l'accepter dans le but d'honorer la famille en question, parce qu'étant lui aussi un proche parent. Ici, la situation est inversée. En temps normal, c'est l'homme qui part chercher la fille (demander la main) par des démarches très complexes comme nous le verrons par la suite. Mais ici, ce sont les parents de la fille qui vont, la plupart des cas, vers l'homme. D'où, par abus de langage, l'emploi ici du mot « octroyer ».

Dans bien des cas, ces maris acceptent même la paternité de l'enfant issu de cette « honteuse grossesse » dont ils ne sont pas l'auteur, histoire de sauver l'honneur de la famille

sous l'effet du maraboutage. Le rôle du marabout est justement de l'envoûter par son talisman. De l'avis de cette informatrice, les Manding font très souvent recours au marabout dans bien des circonstances qui paraissent compliquées, et le maraboutage finit toujours par faire ses effets attendus, nous fait-elle savoir.

235 Voir le chant 58 au complet en annexe.

et de donner à l'enfant une « vie normale ». Lorsque les choses se passent de la sorte, les parents, les sages usent de leur autorité pour « passer le pied dessus (*ka siyo loo a kan*)» et personne n'en reparle. Cet enfant ne saura jamais qu'il ne porte réellement pas son vrai nom de famille et que tel n'est pas son « vrai père ». Il ne fera jamais l'objet d'une quelconque revendication de la part de ce « vrai père », d'autant plus que non seulement « il en a assez commis comme déshonneur à la famille de la fille », mais aussi, en le réclamant, il réclame socialement « un déshonneur pour sa propre famille ». Ensuite, le *alifa kumo buka soosooo* (*les dires des sages ne se contestent pas*) parce qu'ils ont décidé de résoudre ce problème à leur manière et de l'enterrer pour de bon.

En effet, les grossesses hors mariage sont douloureusement vécues et difficilement acceptées par les deux familles des deux auteurs. Elles sont très souvent la pomme de discorde qui entraîne la division et la tension au sein de certaines familles. Franz Raphael²³⁶ dans son étude sur les grossesses hors mariage dans les familles haïtiennes dit que si la procréation est un privilège de la nature qui est souvent vécue comme un événement joyeux, il n'en est cependant pas ainsi dans le cas d'une grossesse précoce hors mariage chez les Haïtiens, d'autant plus qu'elle entraîne la tension et la division de la famille. Pour cet auteur, le mariage religieux, catholique ou protestant, est l'alliance la plus connue qui représente, du point de vue social, un honneur pour la famille haïtienne. Ainsi, poursuit-il, toute grossesse contractée hors de ce cadre entraîne des déchirures entre les deux familles et le devenir d'une telle grossesse dépendra de l'entente de cette fille enceinte avec sa propre famille.

La grossesse hors mariage, comme il le soutient, est bannie avec la plus grande énergie chez les Haïtiens et, dans certaines circonstances, elle est même assimilée à une malédiction totale. La grossesse hors mariage est aussi bannie chez les Manding, mais là elle est souvent assimilée au prix à payer pour une méconduite très souvent de la mère de la fille contractant la grossesse. On fera un lien entre la mère et la fille. C'est, généralement, auprès d'elle, dans ses conduites, qu'on cherchera le manquement ayant conduit à ce « malheur ».

Si donc chez les Haïtiens, les parents recourent à l'avortement clandestin malgré les croyances religieuses, comme le mentionne Franz Raphaël chez les Haïtiens du Canada, chez les Manding au contraire, les grossesses hors mariage sont traitées de façon très sérieuse, impliquant les sages via l'adoption de l'enfant par le futur mari de la fille en question. Ce qui,

236 Franz Raphaël, 2006, « *Grossesse hors mariage dans les familles haïtiennes. Santé mentale au Québec* », *Ethnopsychiatrie*, Volume 31, numéro 2, automne 2006, pp. 165-178, p. 165.

d'ailleurs, justifie les mariages arrangés forcés à la hâte aussitôt que la fille accouche, et ce, pour que l'enfant ne grandisse pas en ayant conscience qu'il est issu hors mariage, et pour sauver le reste de l'honneur des deux familles avec l'appui des sages qui usent de leur autorité. Ainsi que le soutient Louis-Vincent Thomas, les vieux en Afrique sont jaloux de leur autorité en la préservant par le biais de l'initiation et de l'ésotérisme. Lors de la circoncision, chez les Manding, les initiés apprennent que les décisions des sages ne se contestent pas. Ce qui fait dire à Louis-Vincent Thomas que « La société négro-africaine traditionnelle est gérontocratique »²³⁷. Les choses étant ainsi résolues, ce mariage, en général, n'est jamais considéré comme forcé par ces filles, d'autant plus que c'est aussi un moyen pour elles de réintégrer la société.

En dehors des cas particuliers de mariage comme nous venons de le mentionner, un mariage n'est considéré comme forcé que lorsqu'il sort du cadre de mariage arrangé. En effet, la plupart des mariages sont arrangés, mais ils ne sortent de ce cadre pour devenir des mariages forcés que lorsque les filles n'acceptent pas visiblement. Ce refus, ne s'observe généralement que quand elles sont données en mariage à des personnes plus âgées qu'elles. Pour dénoncer cela, elles ont créé le chant ci-dessous (voir chant 64 en annexe).

<i>N naa nin n faa alu kana n di booramalu la</i>	<i>Mon père et ma mère ne me donnez pas en</i>
	<i>en mariage aux propriétaires de barbe</i>
<i>Eh boora ka sunjo soo le</i>	<i>Eh la barbe pique les seins</i>

Comme on peut le lire dans ce chant, l'expression « propriétaires de barbe » renvoie aux hommes âgés. Ce chant dénonce l'incompatibilité de l'union entre une jeune fille et un vieux père. Les filles mariées contre leur gré ont donc créé ce chant dans le but de dénoncer cela. Mais il faut retenir qu'en dehors de cela, le mariage arrangé n'est jamais ressenti comme une contrainte quand les deux personnes finissent par consentir. Ce consentement est généralement fondé, comme nous l'avons dit, sur la volonté d'honorer les parents, de ne pas défier leur autorité, mais aussi sur le souci de maintenir le *baadinya*. La cousine acceptera son cousin sur la base du *faasaaróo* ou encore du *baadinya fàasáa*²³⁸. Ainsi un cousin se verra très facilement « octroyé » en mariage par une cousine qui présente des « défauts » et, vice-

237 Louis-Vincent Thomas, « La vieillesse en Afrique noire », *Communications*, 37, 1983, pp. 69-87.

238 *Faasaaróo* vient de *fàasáa* qui veut dire ici « prendre la défense de ».

versa, dans le but du *faasaaróo* (prendre sa défense). Tout cela, comme nous l'avons dit, est déterminé par la volonté de veiller aux valeurs comme l'honneur, l'accréditation, chères aux familles et à la société tout entière, donc par le souci de maintenir le *baadinya*.

Ces réalités complexes justifient la fréquence de l'endogamie par le biais du mariage arrangé. Si le mariage traditionnel se fait rare, il a fait une large place au mariage arrangé. Plutôt que d'aller chercher une femme dans un autre milieu ou dans une autre famille différente, les Manding jugent nécessaire que « les cousines soient faites pour les cousins ». Le mariage devient aussi une valeur d'autant plus qu'il est un moyen de maintenir les relations de parenté. Et ce qui est plus intéressant pour nous, c'est la manière dont les valeurs traditionnelles sont transmises dans le processus de mariage et les différentes variations observables d'une génération à l'autre.

En effet, partant des interprétations faites des chants recueillis sur le mariage, le mariage tel que pratiqué hier a connu des changements ; d'ailleurs l'abandon du mariage traditionnel s'inscrit dans le changement social. Dans le discours de nos interlocuteurs, l'usage du mot *nunto* (autrefois) témoigne l'écart entre les pratiques du mariage dans le passé et celles d'aujourd'hui. Le souci de maintenir les valeurs familiales et traditionnelles, la possibilité pour un individu de se marier dans le même lignage y sont fréquemment observés. Anne Jourdain et Sidonie Naulin²³⁹, reprenant Pierre Bourdieu, soutiennent que dans ses études des sociétés précapitalistes (Béarn et de la Kabylie) Bourdieu montre que la famille passe pour une instance de reproduction sociale essentielle en matière d'organisation maritale dans les sociétés traditionnelles, d'autant plus qu'elle est le lieu par excellence de reproduction et de maintien des valeurs familiales et sociales. Si dans ces sociétés l'endogamie est une stratégie matrimoniale par laquelle s'effectue la transmission du patrimoine de type économique, chez les Manding, la fonction de l'endogamie est de type lignager, c'est-à-dire qu'elle permet à un lignage de se reproduire sans mélange avec d'autres familles.

4.2.2- Mariage et parenté : les dessous de l'endogamie chez les Manding

Si le mariage est étroitement lié à la notion de sang et de parenté chez les Manding, il convient de noter que les Manding ont su s'organiser de sorte que la parenté puisse être au

239 Anne Jourdain et Sidonie Naulin, « Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Idées économiques et sociales*, 2011/4 N° 166, p. 6 à 14.

cœur du mariage. En effet, comme mentionné ci-dessus, les parents sont chargés de trouver l'épouse à leurs fils. Cela est couramment appelé « mariage arrangé », d'autant plus que c'est un mariage qui n'a lieu que parce qu'un tiers a réussi à unir deux personnes sans que ce soit de l'intention préalable de ces derniers. Dans les sociétés qui appliquent cette pratique, le mariage n'est pas pour elle « [...] une affaire individuelle, mais familiale et collective [...] », pour reprendre les propos de Virginie Charles. Dans son article intitulé « Femme en Inde »²⁴⁰, elle laisse entendre que « *Ce choix revient aux parents [...]* ». Tout comme dans les villages Manding de Casamance comme Maroncounda, Ainoussalam, Massaria, etc. dans lesquels nous avons mené nos recherches, c'est la famille qui se charge de trouver une épouse au garçon. Il relève de la responsabilité du père de famille de trouver une épouse à son fils. Il mène parallèlement cette démarche avec la mère du garçon. Ainsi, celle-ci, souvent, se rend chez ses frères et choisit une toute petite fille en lui attachant un morceau de tissu au poignet, signe qu'elle est promise à quelqu'un. Elle s'occupera de temps en temps d'elle jusqu'à ce qu'elle soit en âge de se marier. Le garçon à qui elle est promise est lui aussi averti, de manière indirecte.

Il y a également le fait que la maman du garçon parte chez son frère prendre une petite fille et venir l'élever chez elle²⁴¹. Elle l'éduque, elle la forge à sa propre image. Au fond d'elle, elle l'éduque pour qu'elle devienne la femme de son fils. Il arrive que le garçon et la fille soient déjà au courant de cela, mais de manière officieuse, c'est-à-dire que le garçon, comme la fille apprendront des bouches des autres que telle fille ou tels garçons est sa future épouse ou son futur époux. Cette pratique, qui s'inscrit dans le mariage entre cousin et cousine, est l'un des moyens de maintenir les liens de parenté. Jean Cuisenier, dans son article « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », souligne que « *Le mariage avec la cousine croisée [...] permet en effet à la société de se perpétuer indéfiniment, de cycle en cycle, conformément à un modèle donné immuable* »²⁴². Le mariage entre cousins et cousines chez les Manding s'inscrit lui aussi dans ce même cadre. Ainsi, dans le cas de ce qui est qualifié de *ka a jiihon* chez les Manding, il arrive que tous deux n'acceptent pas ou, du moins, refusent semblablement à cette prétention de les unir. Ce refus n'est pas catégorique ; d'ailleurs, les

240 Virginie Charles, 2008, article cité.

241 Cette pratique est connue sous le nom de *ka a jiihon* qui peut à peu près signifier « se l'arroger ».

242 Jean Cuisenier, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », in: *L'Homme*, 1962, tome 2 n°2., p. 81.

parents ne prêtent aucune attention à ce signe, ils font comme si rien de tel n'existe. Si la petite fille refuse de rendre service au garçon, les parents interviennent comme dans tout autre cas de ce genre pouvant se reproduire entre n'importe lequel de leurs enfants.

Il en va ainsi jusqu'à ce que la fille atteigne l'âge de se marier. Les parents décident de la rendre chez ses parents et quelques mois ou quelques années plus tard, les parents du garçon entament la procédure de demande en mariage. Que la fille soit éduquée chez sa tante, c'est-à-dire chez sa future belle-mère, la sœur de son père, ou qu'elle soit éduquée chez ses propres parents, les démarches pour la demande en mariage sont toujours les mêmes. Les parents discutent avec le garçon concerné qui accepte toutefois. C'est aussi le cas pour la jeune fille. Il est vrai que des cas de refus peuvent se produire. La fille peut refuser d'épouser le garçon tout comme le garçon peut, lui aussi, refuser pendant que la fille est consentante. Mais le refus des filles est plus fréquent que celui des garçons. Cet extrait de chant s'inscrit dans ce cadre (voir chant 1 au complet en annexe):

[...] *N baa níy n faa níy a ye a tara alu be n nii la,* *Mon père et ma mère, si vous devez*
me donner en mariage
Alu se n kili alu ye n ñiniñkaa fóloo, *Appelez-moi et demandez-moi*
Sáyiy ñiy tiloo moo té n te nii no laa *Dans ce monde d'aujourd'hui, personne ne*
peut
me donner en
mariage
Fo alu mañ a je buñ jàñ loota n ñe sánto *Ne voyez-vous pas qu'un géant édifice*
m'est
construit
[...]

Ce chant est un chant de dénonciation. Il traduit également les transformations de la société manding. En effet, comme nous venons de le souligner, toutes ces démarches, au début, se font sans que les concernés soient vraiment au cœur de ce qui les concerne. Cette forme de mariage appelée mariage arrangé est fondée sur le consentement des parents sans

que l'attention soit portée sur l'avis des concernés. Les parents font usage de leur autorité pour, parfois, faire adhérer leur progéniture à leur volonté. Ainsi, le chant ci-dessus est un chant qui dénonce ce fait et invite les parents à consulter les filles avant de leur donner en mariage. Ce manque d'implication des filles dans le processus de mariage s'explique par le fait que, chez les Manding, les progénitures, quelles que soient leurs natures, appartiennent à leurs parents, donc n'ont aucun mot à dire sur des choses les concernant directement, comme l'a souligné Lamine Demba, un de nos interlocuteurs :

[...] Les vieux transportent les bagages à la place des jeunes. Le Manding, quel que soit le statut du fils, donne toujours la place au vieux, aux parents. Le vieux Manding est un « mansadibong » et son fils est une grenouille. Cela montre que la grenouille et tout ce qui se trouve dans son ventre appartiennent au « Mansadibong ». Le Mading est très soumis [...]»²⁴³.

En réalité, l'éducation reçue dans les familles manding fait des enfants des subordonnés par rapport aux parents et aux personnes âgées. Le respect dû aux personnes âgées est une valeur prêchée au point que la remettre en question est synonyme de « malédiction ». Ceci est si bien ancré dans la tête des enfants qu'il est rare d'observer des contestations de l'autorité parentale, en ce qui concerne les décisions pour le mariage. Accepter et appliquer les conseils des parents, leur volonté sont, dans la société manding, une « valeur ». Ce qui fait que défier l'autorité des parents est souvent synonyme de mauvaise éducation, donc une contre-valeur. Si, malgré tout, il arrive qu'une fille n'accepte pas qu'on la donne en mariage à quelqu'un, les démarches sont, dans tous les cas, entreprises pour qu'elle consente. Ainsi, des filles se glorifient devant leurs semblables de n'avoir jamais désobéi à leurs parents, d'être exclusivement à leur service. Tout cela se passe au moment où les parents du garçon apportent les premières colas à la famille de la jeune fille.

Il faut retenir qu'en de telles circonstances, les parents jouent aussi la médiation. En effet, comme nous venons de le voir, ce sont les parents qui se concertent avant que la nouvelle n'atteigne les concernés. Dans le cas où c'est la maman du garçon qui cherche la femme pour son fils, elle va chez son frère, qui a une fille en âge de se marier et discute

243 Extrait de l'entretien avec Lamine Demba réalisé le 15 mai 2018 à Ziguinchor.

d'abord avec lui. Généralement, celui-ci ne refuse pas, et va en parler avec sa femme qui, elle aussi, discutera de cela avec sa fille concernée. Il peut aussi arriver que si la mère du garçon et la mère de la fille sont proches, elles puissent directement en discuter avant d'en parler aux deux papas et aux deux personnes concernées. C'est là une autre dimension du mariage chez les Manding.

Autrement dit, si les deux femmes ou mamans sont aussi parentes, il ne se pose là aucun problème. Mais si les deux femmes ne sont pas parentes, il arrive parfois que la mère de la fille, si elle n'est pas consentante, dise que sa fille est promise au fils de son frère et qu'elle voulait que ce soit ce dernier qui l'épouse. La fille et sa mère entrent souvent en complicité, dans de pareils cas. Mais, d'abord, tout cela se passe dans la discrétion, entre la mère et le père du garçon et le père et la mère de la fille. Les gens n'apprennent tous ces détails que de bouche à oreille, plus tard. Parfois, tout cela se déroule sans qu'il y ait d'abord un intermédiaire appelé *silatamala*. On peut donc dire que « *Les motivations au mariage reposent essentiellement sur une logique d'alliances interfamiliales et de procréation [...] »²⁴⁴.*

Si le garçon et la fille ne sont pas parents, les parents du garçon cherchent d'abord à se renseigner discrètement sur la fille concernée. Ces cas n'arrivent que lorsque les parents du garçon n'ont pas trouvé dans leur famille respective une fille en âge de se marier ou à leur convenance. C'est là que les voisins font leur entrée dans la famille. Les parents cherchent à voir parmi les voisins lequel a une fille en âge de se marier. Mais là aussi, plusieurs critères entrent en ligne de compte. D'abord, il faut que la famille en question soit en parfaite harmonie avec les parents de la fille à choisir. Il faut que les parents de la fille soient consentants. Parfois, mais rarement, l'avis de la fille est sollicité. Sauf qu'aujourd'hui, on tient compte de la position des filles sur celui avec qui elles se marieront, mais pas dans tous les cas.

4.2.3- Le *sílátaamala* ou l'intermédiaire dans le processus du mariage

Après toutes ces démarches, les parents du garçon choisissent un intermédiaire (le *sílátaamala*). Celui-ci peut être un parent du garçon, soit son oncle, soit son demi-frère, ou

244 Marie-Noelle Schurmans, « Dimensions éducatives des relations amoureuses », *Éducation et sociétés*, 2008/2 n° 22, p. 79.

encore un cohabitant du village. Là aussi, le choix de l'intermédiaire ne relève pas fortuit. Rappelons que durant le processus de négociation, les parents de la fille peuvent tenir des propos déplacés à l'encontre de la famille du garçon ou d'un des membres de la famille du garçon. C'est à l'intermédiaire de jouer le jeu pour savoir rendre compte. La nécessité de choisir un intermédiaire trouve ces raisons d'être dans la culture manding. Il convient de chercher ces raisons dans la société, dans la famille, dans les interactions interindividuelles selon les règles établies par la société. Lors de la circoncision, chez les garçons, le respect dû aux personnes âgées est inculqué aux initiés. Ainsi, les plus jeunes sont tenus de contrôler leur langage devant leurs aînés et les plus âgés. Cette chaîne continue jusqu'au sommet. Chaque génération est appelée à respecter celle précédente, chaque groupe d'âge est appelé à vouer de la considération au groupe d'âge aîné.

Dans leurs rapports, ces différentes classes d'âge sont appelées à veiller sur ces formes de rapport. Ce qui rend souvent le dialogue direct impossible entre elles, d'où la nécessité de faire une large place aux intermédiaires, aux médiateurs. Il ressort des entretiens à ce sujet qu'autrefois, les plus jeunes pouvaient provoquer des combats de lutte entre leurs aînés et eux dans le but de tester leur niveau. Mais, aujourd'hui, avec le changement, le football a remplacé la lutte. Ainsi, les matchs du genre « grands contre petits » opposent les différentes générations. Ces jeux sont aussi le moyen de tisser des relations et de créer des rapprochements entre cadets et aînés. Ainsi, un cadet peut trouver parmi les aînés quelqu'un qui lui est proche, quelqu'un avec qui il plaisante, partage tout. Généralement, s'il a un différend avec quelqu'un d'autre, il peut saisir cet aîné pour qu'il joue le rôle d'intermédiaire.

Dans les familles, cette rareté de dialogue direct entre frères est aussi observable. En effet, les plus âgés sont ceux qui assurent l'éducation des plus jeunes et cela, dans la plus grande rigueur. Ainsi, le rapport d'éducateur qui lie les plus âgés aux plus jeunes, les aînés aux cadets instaure le respect, rendant ainsi difficile, dans bien des cas, la communication directe entre eux. D'où également le développement, la nécessité de trouver un intermédiaire, un médiateur lorsque le cadet a besoin de certaines choses, et constate qu'il ne peut pas les demander directement à son aîné. Aussi, comme l'ont révélé les entretiens, l'organisation de la famille est-elle faite de sorte que son fonctionnement est lui-même fondé sur le dialogue indirect. En effet, le chef de famille joue toujours le rôle d'intermédiaire entre les différents membres de la famille. Du côté des travaux champêtres, comme nous l'avons mentionné à propos de l'organisation sociale et familiale, le chef de famille s'adresse à l'aîné pour lui

donner les orientations par rapport aux tâches qui devraient être exécutées. Ce dernier aussi rend compte à ses jeunes frères.

Comme nous venons de le voir, l'organisation sociale et familiale chez les Manding est telle que tout le monde ne peut pas entretenir le dialogue direct avec tout le monde ; d'où, pour reprendre Sory Camara, « [...] le développement extraordinaire des structures de médiation qui rétablissent la communication »²⁴⁵. La nécessité du *silataamala* dans le processus de mariage s'inscrit également dans ce même cadre. En effet, les deux familles (celle de la fille et celle du garçon) sont donc appelées à être liées par des valeurs telles que le respect et l'honneur. Dès lors que l'on entreprend une démarche en mariage, les deux familles se voient inscrites dans les rapports de *bitan et bitan-din*²⁴⁶. La famille de la fille est appelée *bitan* par la famille du garçon et la famille du garçon est appelée *bitan din* par celle de la fille. Ces appellations, *bitan* et *bitandin*, inscrivent les deux familles dans le registre du pacte de l'honneur, du respect, de l'assistance, du *tanamaya*²⁴⁷, de la parenté.

Ce qui fait que les parents des deux familles ne peuvent pas se dire directement certaines choses selon les circonstances. Cornelia Bounang Mfoungué, dans sa thèse de doctorat de sociologie sur le mariage au Gabon, soutient que « [...] le gendre ne peut pas être l'interlocuteur direct de sa belle-famille [...] tous les échanges verbaux se font par des intermédiaires désignés pour l'occasion »²⁴⁸. C'est au regard de toutes ces réalités que le rôle du *silataamala* est délicat. Il doit permettre de faciliter les démarches. Il est tenu de veiller soigneusement sur l'interprétation des différentes positions. Tout malentendu peut immédiatement susciter la colère, surtout du côté des *bitan* (famille de la fille), mettant fin au processus. C'est pour cette raison que n'importe qui n'est pas choisi comme *silaatamala* d'autant plus qu'il doit être quelqu'un de très courtois, d'honnête, de juste, car

245 Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 12.

246 *Bitan et bitan-din*.

247 *Tanamaya* vient de *tana* qui peut signifier outrage, et *tanamaya* qui en découle renvoie ici à l'abstinence de toute forme d'outrage, de déshonneur, de manque de respect dans les relations entre deux familles, donc entre individus soumis à ce « pacte ».

248 Cornelia Bounang Mfoungué, *Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*, thèse de doctorat de sociologie, UFR V — Science du Sujet et de la Société, Université Paul Valéry - Montpellier III, 2012, p. 152-153.

l'aboutissement des démarches dépend aussi de sa position, de son rôle et de sa conduite dans le processus.

Après que le *silataamala* a été choisi, les parents du garçon l'expliquent toute la situation et l'envoient apporter les premières colas, soit un kilo, soit deux kilos, aux parents de la fille en guise de demande de mariage. Là aussi, il faut apporter un éclaircissement. Si les deux familles résident dans des villages lointains, le *silataamala*, dans ses vas-et-vient, ne réside pas directement chez les parents de la fille. Il trouvera une famille d'accueil, qui peut être une famille apparentée à la famille de l'homme, ou encore chez une connaissance. Là aussi, c'est pour éviter tout malentendu. En effet, le rapport de *tanamaya* qui lie les deux familles ne doit jamais être entravé de quelque manière que ce soit. Les deux familles ne doivent jamais se manquer du respect et ce que veut dire qu'elles doivent mutuellement s'honorer. Tout acte pouvant entraîner de la honte est à éviter²⁴⁹.

Lorsque le *silataamala* remet ces colas aux parents de la fille en leur rendant compte, il retourne à nouveau rendre compte aux parents du garçon. Il arrive que les parents de la fille reçoivent ces premières colas et disent au *silataamala* qu'ils ont accepté la demande. Mais il peut aussi arriver qu'ils prennent les colas et lui disent qu'ils vont lui répondre prochainement. Plusieurs raisons peuvent justifier cela. Il y a le fait que la famille doit se concerter d'abord. Et, à la suite de cette concertation, il peut arriver que tous les membres clés de la famille de la fille n'aient pas donné leur approbation, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas d'accord que la fille soit donnée en mariage à ce dernier.

C'est là, en plus du *silataamala*, que les marabouts interviennent. Si c'est la mère de la fille qui n'est pas d'accord, la plupart des cas, elle ira voir un marabout et lui expliquer la situation, tout en lui demandant de faire tout son possible pour que ce mariage n'ait jamais lieu, au même moment où les parents du garçon, surtout sa mère, font aussi de leur mieux du côté des marabouts pour que la fille devienne leur belle-fille. Mais retenons que le mariage est sacré et que le reste de la vie peut en dépendre. C'est dans ce sens que les Manding prennent toujours l'habitude de consulter un marabout à propos du mariage. Lorsqu'un garçon

249 Le *silataala* est lui aussi assisté par quelqu'un d'autres dans sa famille d'accueil. Comme nous venons de le mentionner, le rapport de *tanamaya* rend encore le dialogue direct difficile. Ce qui fait que le *silataamala* lui aussi se fait assister dans ses tâches. Ainsi, dans sa famille d'accueil, il sera tout le temps accompagné du chef de famille ou d'un autre membre de cette famille qui l'a accueilli pour le faciliter la tâche.

s'apprête à demander la main à une fille, la mère du garçon ira consulter un marabout pour savoir si celle qui a été choisie est la « véritable femme » de son fils. Il en est de même pour la mère de la fille. Il peut arriver que le garçon lui aussi et ses amis cherchent à consulter un marabout pour connaître le futur sur son union avec la fille, tout comme la fille en question peut faire la même chose. Si toutefois le marabout consulté dit que l'avenir de ce mariage sera sombre, les parents peuvent renoncer aux démarches sans que personne sache vraiment pourquoi.

Ainsi, en plus du *silataamala*, plusieurs autres intermédiaires font leur interviennent, mais de manière indirecte. Les marabouts font partie de ces « mains invisibles » dans le processus de demande en mariage. Les résultats des démarches officielles et officieuses donnent lieu à l'acceptation ou au rejet des premiers colas envoyés par les parents du garçon via l'intermédiaire. Si la réponse des parents de la fille est un oui, alors le *kùrúu firin*²⁵⁰ s'organise. Comme nous venons de le voir, le *silataamala* joue un rôle capital dans le processus de demande en mariage. Il est au cœur de tout et grâce à ses aptitudes, il peut parvenir à transformer les obstacles en essayant de bien veiller sur sa façon de rendre compte. Parallèlement aux démarches du *sialataamala*, plusieurs autres intermédiaires font leur entrée en jeu tels que les marabouts. Ils sont consultés par les deux parties en fonction de leur position par rapport à la demande en mariage. Ainsi, l'ensemble de ces démarches abouties conduisent au *kurufirin*. Le point qui suit est justement consacré au *kurufin*.

4.2.4- Kurufirin ou 'détache de cola' dans le processus de demande en mariage

L'importance de cette étape du *kurufirin* dans le processus de mariage mérite d'être explicitée. S'il est possible de constater des changements dans le processus de demande en mariage comme nous le verrons dans la suite, il est aussi à retenir que certaines de ces étapes n'ont pas connu de modification. Le *kurufirin* fait partie de celles-ci. Aucun mariage n'aboutit chez les Manding sans le passage par l'étape du *kurufirin*, sauf dans le cas du *alamani*²⁵¹.

250 'kùrúu firin' (littéralement le détache de cola).

251 Ce terme '*alamani*' n'a pas d'équivalent en français. L'*alamani* est une autre forme de mariage qui exclut plusieurs autres processus. Il s'agit, en effet, pour les parents de la fille, de choisir un homme, soit un parent, soit une connaissance et de lui donner la fille en question en mariage en exonérant le monsieur de toutes charges, y compris la dot. Cette pratique ne s'observe que très

En effet, le terme *kurufirin* (présentation de la cola) fait allusion au fait que les premières colas envoyés par la famille du garçon sont détachés de leur emballage. Comme nous l'avons mentionné dans les pages précédentes, la famille du garçon ou de l'homme envoie la cola à la famille de la femme ou de la fille en guise de demande de mariage. Ainsi, ces colas ne sont détachés que lorsque la famille de la fille accepte la demande. Si la famille de la fille n'est pas d'accord, elle ne touchera pas aux colas, elle les rendra à l'intermédiaire. Mais si elle décide de détacher les colas de leurs attaches, c'est parce que les colas ne seront pas retournés et donc cela est synonyme d'acceptation, d'où le nom *kurufirin* (présentation du cola) qui renvoie à cette première étape d'acceptation. Ainsi, la nouvelle sera envoyée à l'intermédiaire qui rendra compte, par la suite, à la famille du garçon. Il revient à la famille de la fille de choisir une date pour la tenue du *kurufirin*. Avec l'intervention du *silataamala*, la famille du garçon délègue des gens qui se rendront chez les parents de la fille le jour de la tenue du *kurufirin*, mais, auparavant, des conditions sont posées par la famille de la fille pour que le *kurufirin* puisse avoir lieu. Elle exige une somme d'argent, soit trente-cinq mille francs (35 000 francs CFA)²⁵².

Ainsi, lorsque la délégation envoyée par la famille du garçon rentre, elle rend compte à la famille du garçon de la tenue du *kurufirin*. Dès l'annonce de cette nouvelle, les femmes de la famille du garçon, sa maman, les proches parents se mettent à danser en chantant parfois le chant ci-dessous²⁵³.

rarement. En effet, une fille n'est donnée en *alamani*, dans les cas les plus fréquents, que lorsqu'elle présente des déficiences mentales ou qu'elle a un handicap physique. Si dans le cas du mariage 'habituel', les parents du garçon sont tenus d'envoyer, via l'intermédiaire *silataamala* les premiers colas, c'est parce qu'ils sont dans la position de demandeurs. Dans le cas du *alamani*, comme nous l'avons souligné, le garçon ou l'homme en question n'est pas en position de demandeur. Ce qui justifie le fait qu'il n'envoie pas de cola à la famille de la fille. Ainsi, dans le cas du *alamani*, il suffit que le mariage soit célébré religieusement pour que l'homme prenne sa femme. Mais les rapports entre les deux familles s'inscrivent dans le même cadre que lorsqu'il s'agit du mariage 'habituel' : respect mutuel, assistance, etc.

252 Cette somme pour le *kurufirin* n'est pas fixe. Elle varie selon les familles et les types de rapports qu'entretiennent les deux familles.

253 Voir le chant 26 au complet à l'annexe.

Kaabíloo, fiŋ wo fiŋ daa be jee i se n wáliŋ naŋ

*Tous ceux qui sont de la famille
n'ont qu'à se joindre à moi*

Ce chant, qui nous a été chanté par Gnima Keita de Koboda (Ziguinchor), est un appel lancé à tous les membres de la famille pour manifester leur joie. Quand il est chanté par la famille du garçon, c'est une invitation faite à toutes les femmes de la famille à venir danser, pour manifester la joie relative au *kuurufirin* du garçon. Ainsi, toutes les femmes des maisons environnantes qui entendront ce chant comprendront qu'effectivement tel garçon est accepté par la famille de telle fille. Le *kurufirin* se fait sans fête. Il s'agit, pour la famille de la fille, de réunir ses membres et de donner leur approbation officielle par rapport à la demande en mariage que leur a adressée la famille du garçon. Ainsi, lorsque le *kurufirin* est effectif, les parents de la fille font savoir à la délégation, via l'intermédiaire, qu'ils ont accepté la demande en mariage. Mais ils exigent à nouveau des conditions pour la tenue du *futusiti* (le mariage religieux). Comme nous venons de le voir dans les lignes précédentes, le *kurufirin* est une étape décisive dans le processus de demande en mariage. À la suite des différentes démarches entreprises par le *silataamala* au regard des décisions des deux familles, le *kurufirin* est donc le résultat final de cette démarche. Il conduit lui aussi à l'étape du *futusiti* dont il est question dans le point suivant.

4.2.5- L'étape du *futusiti* dans le processus du mariage

Futisiti est la prononciation des formules religieuses par lesquelles les deux prétendants sont déclarés religieusement mari et femme. Ces formules ne sont prononcées que par un imam. Ainsi, avant qu'elles ne soient prononcées, l'imam en question, devant l'assistant, demandera la présence de témoins des deux côtés. À ces témoins il demandera l'état de la foi des deux prétendants. Il demandera au témoin de l'homme si ce dernier est un fervent musulman. Et au témoin de la femme il demandera si celle-ci n'a pas fait l'objet de convoitise de la part d'autres prétendants : est-ce qu'elle n'est pas en état de grossesse, est-ce qu'elle est une fervente musulmane qui s'acquitte de la prière, etc. Généralement, ces interrogations se font en ville, mais, au village, étant donné que tout le monde connaît tout le monde, les réponses à ces questions sont connues à l'avance.

Mais, avant la tenue du *futusiti*, plusieurs autres démarches sont entreprises aussi bien du côté de la famille de la fille que du côté de celle du garçon. En effet, dès l'acceptation des

premiers colas, la maman du garçon cherche une *njeke*, c'est-à-dire une femme, ou une jeune femme, qui jouera le rôle de sœur pour le garçon durant toute la demande en mariage. Celle-ci est soit une proche parente, soit une cohabitante. Elle aussi, cherchera le nécessaire pour la nouvelle mariée. Son rôle, comme nous le verrons, est décisif dans le mariage, d'autant plus qu'elle incarne une valeur certaine. Du côté des parents de la fille, des démarches se font aussi. La maman de la fille en question cherchera une femme dans sa famille ou dans la cohabitation qui jouera pour elle le rôle de maman pour sa fille durant le processus de demande en mariage. Le chant numéro quatorze dont voici un extrait s'inscrit dans ce cadre.

Baa wo baa wo, baa díyáata ta lee, Chaque maman, maman est agréable,
Nij baa be miñbúlu i se a muta a ye bámbañ Celui qui a une maman, qu'il la
traite bien
He niñkullíyo siita, i ba ye na a ye loo, He quand arrive le baptême, ta maman se
met debout
Nij maañoobíti siita i baa ye na a ye loo Quand arrive le mariage, ta maman se
lève debout

Tout ce qui précède montre que le mariage chez les Manding dépasse largement le simple cadre d'une relation à deux. Comme le soutient Gafsia Nawel dans « Mariage et logiques familiales en islam », « [...] la volonté de l'entourage familial joue un rôle essentiel et fondamental dans la formation du mariage »²⁵⁴. Chez les Manding, du début jusqu'à la fin du processus de demande en mariage, ce sont les familles qui s'acceptent, qui nouent des pactes, qui se lient par des valeurs comme l'honneur, l'esprit de vie en communauté, la tolérance, le partage. Dans ce jeu, les deux personnes sources n'ont aucun mot, elles ne font qu'obéir. En plus de cela, les processus devant conduire au mariage impliquent la société via le choix du *silatamala*, de la *njeke* et de la *baa* qui ne sont forcément pas issus des deux familles. Ainsi après le *futusiti*, le *maañoobíti*²⁵⁵ s'ensuit, dans certains cas.

254 Gafsia Nawel, « Mariage et logiques familiales en islam », in *Hommes et Migrations*, n°1262, Juillet-août 2006, p.44.

255 Maañoobíti, composé de *maano* qui veut dire nouvelle mariée et *bíti* qui veut dire couvrir n'est rien d'autre que l'action de couvrir la nouvelle mariée, la cérémonie affairant à ce processus. En effet, comme le révèle les entretiens, c'est la maman de la nouvelle mariée qui demande à ce que soit tenu le *manobiti*.

Ainsi, du fait qu'il implique toute la communauté, le mariage est dans ce sens le moment des dons et contredanses, surtout en ce qui concerne les femmes. Lorsque le fils ou la fille d'une voisine se marie, ses cohabitantes se voient dans l'obligation d'acheter quelque chose en guise de cadeau, et vice-versa. Ce qui veut dire que ce sont les relations de parenté, de voisinage, etc. qui entrent en ligne de compte dans le processus de mariage. Donc c'est le *báadínyáa*, la solidarité, l'entraide, l'assistance mutuelle qui sont mises en avant avant toute autre chose. Et toutes ces réalités ne sont pas monnayables, elles relèvent du *badinyaa*, comme le témoigne le chant ci-dessous²⁵⁶.

Báadínyáa wo eh

La parenté wo eh,

Báadínyáa saŋ dán kódoó te n búlu

*Je n'ai pas l'argent qui peut acheter la
parenté*

Ce chant revient sur le rapport entre les gens, la solidarité, l'entraide que les personnes liées par la parenté se témoignent, l'attachement qu'ils se vouent, montrant que la parenté n'a pas de prix et qu'il n'y a pas de sommes d'argent en contrepartie. Le jour du mariage, plusieurs discours sont prononcés. L'ensemble de ces discours constituent le ciment de la survie du couple, rendant difficile, voire impossible, toute tentative de divorce. Fatou Binetou Dial, dans *Mariage et divorce à Dakar : Itinéraires féminins*, soutient que le mariage fondait l'ordre social d'autant plus qu'il unissait des familles. Ainsi, poursuit-elle, toute rupture remettait en cause le contrat initial passé entre les familles. Ce qui fait que le divorce n'était observé que sur des causes pouvant être justifiées et acceptées et, fait-elle comprendre, il revenait à la famille de décider de la suite du mariage²⁵⁷.

D'ailleurs, c'est ce que nous avons pu remarquer le jour du mariage chez les Sow de Maroncounda. En effet, donnant leur fille en mariage à un de leur parent qui se trouve à Goudomp²⁵⁸, les Sow ont donc ce jour-là appelé tous les habitants de Maroncounda, comme il est de coutume, pour célébrer le mariage religieusement et socialement. À tour de rôle, les intervenants se répètent dans leur discours. Cette répétition volontaire témoigne de la sacralité

256 Voir chant 15 au complet en annexe.

257 Fatou Binetou Dial, *Mariage et divorce à Dakar : Itinéraires féminins*, Paris, Karthala, 2008, p. 72.

258 Goudomp est l'un des trois départements de la région de Sédhiou se trouvant à la rive gauche du fleuve Casamance par rapport à Maroncounda.

du mariage et cherche à rappeler aux deux familles qu'elles sont désormais liées et qu'elles doivent veiller à ce que ce lien soit respecté par des témoignages mutuels de confiance (*jikoo*). Ce qui montre que le mariage en milieu manding dépasse les deux prétendants, comme l'a témoigné Kéba Konté, griot de Maroncounda, lors de sa prise de parole durant cette cérémonie :

[...] *Les gens de Goudomp sont venus nous voir au sujet de ce dont ils nous ont demandé. Ils nous ont demandé de choisir une date pour le mariage, et après concertation, nous avons jugé nécessaires de prendre la date d'aujourd'hui. Et les gens de Goudomp sont venus depuis hier, et nous nous sommes concertés à nouveau et on a convenu de se réunir ce soir pour le mariage entre les deux enfants. Nous vous avons appelés pour que vous veniez nous aider à formuler des prières pour que ces deux enfants puissent s'unir éternellement par les liens sacrés du mariage. C'est ce qui nous a réunis ici. Après concertation, nous avons jugé nécessaire de choisir la date d'aujourd'hui [...].*

Comme on peut le lire dans ces propos, le *futusiti* est le moment où les deux personnes concernées sont publiquement déclarées mari et femme. C'est aussi le moment de rappeler aux deux familles les conduites à incarner dans leurs rapports. Durant ce temps, tout le monde est autorisé à prodiguer des conseils au nouveau couple. C'est aussi le moment de faire des dons contre dons. Après le *futusiti*, il arrive que le couple passe leur première nuit ensemble le même jour, tout comme cette première nuit peut être reporté selon le consentement des deux familles et les dispositions du couple. Cette première nuit est symbolique aussi bien pour le couple que pour les deux familles et la société tout entière, car la virginité se fête. Ainsi, tout le monde s'attend à ce que la nouvelle mariée soit vierge. Les chants recueillis faisant état du *dundinkan*²⁵⁹ et de l'importance accordée à la virginité nous conduisent à évoquer cette question au point suivant.

259 *Duḍḍinkan*, littéralement *le lui faire entrer*, renvoie à la première nuit que passe le couple nouvellement marié et l'ensemble des rites qui l'accompagnent. En effet, si l'on s'intéresse à ce mot de plus près et aux réalités auxquelles ils renvoient, on se rendra compte que le *dundinkan* doit son nom aux processus qui conduisent à son aboutissement. Il s'agit, pour les membres de la famille du mari, d'aller chercher la mariée et de la conduire dans la chambre de son mari avec plusieurs rites comme l'étagage du pagne blanc sur le lit, etc.

4.2.6- La virginité, une nécessité sociale, familiale et individuelle pour le couple

Tout l'intérêt que nous accordons à cette partie sur la virginité vient du chant ci-dessous²⁶⁰ qui, selon les interlocutrices, est composé par les femmes tôt le matin qui suit la première nuit passée entre un couple nouvellement marié et qui renvoie à la joie d'avoir trouvé la mariée vierge.

Silóo díyáata le kandeman,

baba silóo díyáata le kandeman

La route est agréable kandeman,

papa la route est agréable kandeman

En effet, le mariage chez les Manding, comme nous venons de le voir, s'inscrit dans un ensemble de processus complexes d'ordre social et familial. S'il est une vieille pratique sociale existante dans toutes les sociétés, il est par la même occasion accompagné d'un ensemble de rites dont la naissance est difficilement traçable dans le temps. Le mariage a sans doute été la principale union reconnue comme légitime en vue de fonder une famille chez les Manding. Cependant, il nous a été difficile de dissocier le mariage dans sa forme traditionnelle du mariage religieux islamique chez les Manding, tant les deux se sont incorporés l'un dans l'autre du point de vue des pratiques et des différentes cérémonies rituelles. Ainsi, sur le terrain, tout porte à croire que certaines pratiques, qui pourtant relèvent de la tradition, cohabitent parfaitement avec les préceptes musulmans.

La confusion est si grande à ce niveau qu'il convient d'interroger les contours du mariage islamique. Fondant notre argumentaire sur l'article de Gafsia Nawel intitulé « Mariage et logiques familiales en islam »²⁶¹, nous avons cherché à comprendre ce que dit l'islam par rapport à la virginité, bien que, dans cette étude, Gafsia Nawel n'ait même pas fait mention de la virginité. Dans cet article, l'auteure cherche à démontrer, à partir du droit islamique, les différents codes qui régissent le mariage entre un homme et une femme et la signification du mariage en islam. Dans cette étude, elle démontre qu'en effet, deux termes déterminent la compréhension du mariage en islam : « zawaj » et « nikah ». Alors que « zawaj » traduit l'idée d'union entre deux individus de sexe différent, soutient-elle, « nikah » lui renvoie à l'expression générique de "mariage", faisant ainsi référence à la relation sexuelle,

260 Voir le chant 31 au complet en annexe.

261 Gafsia Nawel, 2006, *op.cit.*

régie par des normes juridico-religieuses, en tant qu'acte social et acte de foi. Elle soutient en ce sens que l'islam conçoit le mariage comme acte de foi.

« *L'expression utilisée pour désigner l'union légale entre un homme et une femme étant, mentionne-t-elle, "âqd 'an-nikah", littéralement, un "contrat légalisant des relations sexuelles", [qui] représente ainsi le cadre légal fondant l'union entre un homme et une femme, où nikah est le lieu légitime de leurs rapports physiques* »²⁶².

Elle mentionne ainsi que la constitution du lien matrimonial et la relation sexuelle sont deux actes désignés dans un seul terme. Ce qui signifie qu'il est inconcevable d'entretenir des relations sexuelles sans le mariage. Tous rapports sexuels entre l'homme et la femme qui ne rentrent pas dans ce cadre « *sont qualifiées de "zina" traduisible par "crime de fornication"* »²⁶³. Pour ne pas s'appesantir sur cet article qui part du mariage musulman en général pour enfin s'inscrire dans le cas du mariage musulman en Tunisie, nous avons juste cherché à comprendre les logiques qui sous-tendent le mariage musulman de façon générale, d'autant plus que la plupart de nos interlocuteurs, en parlant du mariage, nous renvoient à l'islam et à sa conception matrimoniale.

Il ressort donc de cet article que quelques remarques importantes s'imposent sur le mariage religieux islamique et sa pratique chez les Manding de Casamance, mais aussi quelques différences notoires à relever. Du point de vue islamique, tout rapprochement sexuel entre l'homme et la femme n'est possible que lorsqu'il est inscrit, contrôlé et recadré par le code religieux sur le mariage. Ce qui suppose que tout acte sexuel non fondé sur ce principe est rangé dans le cadre du *zina*, comme elle l'a souligné. Ce mot *zina* est repris par les Manding en *jene* de façon déformée pour désigner la même chose. Le mot *jeno*, qui vient de *jene* dont nous avons précédemment fait mention en parlant de *jene din* – fils de fornication – renvoie à cela. Toute relation sexuelle entretenue hors mariage est qualifiée de *jene* chez les Manding. Si donc la sexualité hors mariage est bannie, il va de soi que la virginité constitue dans ces conditions la preuve vivante que la fille s'est abstenue sexuellement jusqu'à son mariage, même si Gafsia Nawel n'a pas fait mention du mot virginité dans son travail.

Si nous suivons le raisonnement de nos interlocutrices sur cette question, il est possible de dire, sans se tromper, que soit l'idée de l'abstinence sexuelle chez les Manding est

262 *Ibid.*, p. 40.

263 *Ibid.*, p. 42.

née avec l'islam, soit elle est une réalité vivante chez les Manding depuis très longtemps, qui n'a fait que s'inscrire dans les préceptes de l'islam. Et une seule option s'offre à nous quand on suit cet auteur. Si l'islam inscrit les relations sexuelles dans le cadre exclusif du mariage, il n'a cependant peut-être pas recommandé les pratiques qui accompagnent la virginité telles que ritualisées chez les Manding de Casamance. Si donc les Manding ritualisent la virginité, c'est parce que cette pratique est bien antérieure à la venue de l'islam et s'est intégrée dans celui-ci. Reprenant Sory Camara sur ce sujet, on s'aperçoit qu'il défend lui aussi cette même idée lorsqu'il mentionne que les Manding possèdent une culture africaine fortement religieuse, mêlée aux principes et valeurs de la religion musulmane. La marque la plus profonde de cette influence, selon lui, fut certainement la conversion de nombreux Manding à l'islam. Et malgré cette influence, la culture conservait ses attaches intimes avec le terrain. Concernant les attitudes et la pratique, mentionne-t-il, les préceptes de Mohamed durent composer avec les croyances locales²⁶⁴.

Le chant ci-dessus traduit la joie que procure une fille trouvée vierge. En effet, comme nous venons de le voir, chez les Manding, lorsqu'une fille est donnée en mariage, sa famille, sa belle-famille et la société tout entière s'attendent à ce qu'elle soit vierge, que ce soit avec son mari qu'elle accomplisse son premier rapport sexuel. Ce qui, comme nous venons de le montrer, signifie qu'elle s'est abstenue jusqu'au mariage, qu'elle n'a jamais forniqué, qu'elle a reçu une bonne éducation, que ces parents sont un modèle. Quand une fille est vierge, elle honore par ce geste ses parents, et est honorée, respectée et écoutée par son mari et sa belle-famille tout le restant de sa vie dans son foyer conjugal. Ainsi, après que le mariage a été scellé, les parents du garçon demandent par la même occasion aux parents de la fille que le mariage soit consommé tel ou tel jour. Chez les Manding, plusieurs processus accompagnent la première nuit que passe le couple ensemble. Ce processus visant à conduire la nouvelle mariée dans la chambre de son mari pour cette première nuit est appelé '*dunḍinkan*' littéralement, 'le lui faire entrer'.

Tout le monde attend impatiemment les conclusions de cette première intimité du couple : on attend de la fille qu'elle soit vierge et du mari qu'il soit puissant sexuellement. Ce qui veut dire que du côté de la fille, elle doit être vierge jusqu'à ce jour et du côté de l'homme, il doit être puissant pour dévirginiser sa femme. Quand arrive cette nuit, les parents du garçon ou de l'homme forment une délégation qui se rend chez la fille. Cette délégation,

264 Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 21.

une fois chez la fille, explique les raisons de leur visite. Or la famille de la fille est bien au courant de tout cela, mais la procédure traditionnelle veut que cette délégation s'explique sur les raisons de sa visite. Dans certains cas, elle est accompagnée d'un griot, et dans d'autres, par un notable. Au même moment, la famille de la fille s'organise. Si la fille est d'une très grande famille, celle-ci choisit le plus âgé de la famille qui n'est forcément pas le père biologique de la fille concernée, mais par la position, le rôle et le statut qu'il incarne dans la famille. Ce dernier va recevoir la délégation et parler au nom de la famille de la fille.

Comme le montrent les entretiens, le mariage chez les Manding est un ensemble complexe de processus du début jusqu'à l'aboutissement. De part et d'autre, les prétendants, leurs familles respectives et la société tout entière se soumettent à un ensemble de règles. Les parents du garçon sont sous l'obligation d'observer les exigences de la famille de la fille sous peine de la perdre. De l'autre côté, les parents de la fille sont obligés de ne rien faire pouvant ternir l'image de leur fille ou la mettre en difficulté dans son foyer conjugal. Tout cela fait que, comme nous l'avons indiqué précédemment, chez les Manding, le mariage dépasse largement les deux prétendants, il implique les deux familles et la société. Ce n'est pas une affaire de deux personnes, mais bien celle de deux familles sous le témoignage de la société tout entière. C'est pour cette raison que perdre sa virginité avant le mariage est une injure envers soi-même, sa famille et la société. Une fille qui a perdu sa virginité hors mariage est stigmatisée, stéréotypée, car la famille du garçon s'attend à ce que leur belle-fille soit vierge, et la famille de la fille aussi reste sous ses oreillettes ; les amis, cohabitants, parents lointains ont eux aussi cette même espérance. Dans d'autres villages manding, le sort de la cérémonie dépend aussi de la virginité de la femme. Au début, tout le monde est content, et cette joie se lit à travers les différents chants chantés se rapportant à ces moments tels qu'exprimés dans l'extrait de chant ci-dessous²⁶⁵.

Jáñjándiŋ jaŋ,

Éparpillée ici,

Doŋó be jáñjándiŋ kaarôo bee la

La danse est éparpillée partout ici

Comme nous venons de le voir, la virginité se fête chez les Manding et cette fête est bien reprise dans les différents chants recueillis sur le terrain. Ce jour-là, la nouvelle mariée est traitée comme une reine, d'autant plus que tout ce dont elle a besoin lui est automatiquement servi. En effet, quand on accompagne la nouvelle mariée dans son foyer

265 Voir le chant 20 au complet en annexe.

conjugal pour y passer la première nuit, les femmes chantent et dansent en cours de route. Ainsi, le chant ci-dessous, que nous a chanté Fatoumata Mankara, est exécuté dans de pareilles circonstances²⁶⁶.

Maañóo ñimmáa táamáñáa féle

Voilà la marche de la belle mariée

Suwô la táamáñáa

Démarche du cheval

Karampan ñampano táamáñáa jubé

Regarde la démarche du

karampan diampan

Suwô la táamáñáa

Démarche du cheval

Ce chant magnifie la mariée, l'honore. En effet, lorsqu'on conduit la nouvelle mariée à la demeure de son mari pour la première fois comme nous venons de le dire, généralement, les femmes qui l'accompagnent se tiennent en file indienne sur le chemin. La nouvelle mariée, quant à elle, est voilée de la tête au pied en blanc et se courbe en marchant, appuyée sur une autre femme qui marche devant elle. Dans cette position, la nouvelle mariée ressemble à un cheval. Sa manière de marcher renvoie à la manière de marcher du cheval. C'est cette manière qui est chantée dans ce chant et qui la magnifie en même temps. Mais cet « honneur » qui est fait à la nouvelle mariée n'est que temporaire. Elle n'est réellement honorée que lorsqu'elle sort de sa première nuit chez son mari « la tête haute », c'est-à-dire qu'au lendemain matin, l'on trouve que le drap est taché de sang dû à la perte de sa virginité par son mari.

Comme le soutient Emmanuel Vangu Vangu, la première nuit que les fiancées passent ensemble est éprouvante tant pour la fille elle-même que pour ses parents. Une initiatrice, poursuit-il, sous le témoignage de gens, place un linge blanc sur le lit conjugal. « *Elle invite le couple à s'unir sexuellement, alors que les copines et les amies de la fiancée entonnent dehors des chansons qui encouragent leur amie à tenir bon* »²⁶⁷. Si ailleurs, comme le révèle Vangu Vangu, cette pratique est possible durant les fiançailles, chez les Manding, par contre, elle ne se fait qu'après que le mariage a été religieusement acté et reconnu. Les prétendants traversent seuls cette épreuve et gardent la preuve (par drap taché de sang, s'il y en a) jusqu'au lendemain. Ainsi, dès le lendemain, les femmes se précipitent vers la demeure des

266 Voir chant 28 en annexe.

267 Emmanuel Vangu Vangu, *Sexualité, initiations et étapes du mariage en Afrique : au cœur des rites*, Publibook, Buy as Gift, 2012, p. 192.

mariés pour reprendre le pagne mouillé de sang qui témoigne de la virginité de la nouvelle mariée. Elles sortent en criant et dansent tout en chantant les chants comme le chant numéro 20 présenté ci-dessus (voir le chant 20 au complet en annexe).

Jáñjañdin jan,

Éparpillée partout,

doño be jáñjañdin kaarôo bee la

la danse est éparpillée partout

Toutes les femmes, et tous ceux qui entendront ce chant, comprendront réellement que tel homme a trouvé sa femme vierge. Ce chant n'est chanté qu'en de pareilles circonstances. Comme on peut le constater, pris mot à mot, le lecteur de ce chant qui n'est pas imprégné des réalités peut se perdre, d'autant plus que l'idée que la danse puisse s'éparpiller partout peut paraître banale. En effet, le sens de la phrase « *Éparpillée partout, la danse est éparpillée partout* » renvoie justement à la joie, à l'honneur qu'une fille vierge fait d'elle-même, mais aussi à sa famille, son foyer conjugal, l'entourage. Comme l'ont témoigné Clémentine Rossier, Nathalie Sawadogo et André Soubeiga dans leur article²⁶⁸ sur la sexualité à Ouagadougou, les jeunes femmes doivent inscrire leur sexualité dans le mariage, d'autant plus qu'on s'attend à ce qu'elles soient vierges et fidèles au mariage. Ainsi, soutiennent-ils, la valeur des femmes est donc tributaire de leur capacité à se marier et à avoir des enfants. Cette même vision est attendue des femmes chez les Manding. Tout cela signifie que la virginité mérite d'être traitée avec plus de considération, de respect.

Accompagner la mariée au domicile conjugal se fait, comme on le voit, dans des règles, dans la joie pour la société et les accompagnants. Mais parfois, cet acte peut être source de frustrations pour la mariée, pour plusieurs raisons : soit elle n'aime pas son mari, soit elle est sous le choc lié à la séparation avec sa propre famille et le souci lié à ce qu'elle peut rencontrer dans son nouveau foyer. Mais ce ne sont pas toutes les mariées qui sont sous le choc. Il arrive que des *maañóo* se précipitent pour rejoindre le domicile conjugal. Le chant suivant s'adresse à celles-ci en leur demandant de marcher avec attention, car le mariage n'est pas une course contre la montre (voir chant 29 au complet en annexe).

Maañoo ye táma kuñ,

La nouvelle mariée marche doucement

268 Clémentine Rossier, Nathalie Sawadogo et André Soubeiga, « Sexualité, pré-nuptialité, rapports de genre et grossesses non prévues à Ouagadougou », *Population*, 2013/1 Vol. 68, p. 99-100.

Futu maŋ bori sii
I se táma kuŋ

Le mariage n'est pas une course
Marche doucement

Comme on peut le lire, « La nouvelle mariée marche doucement, le mariage n'est pas une course, marche doucement » est une mise en garde. En effet, chez les Manding, il arrive que les parents de la fille imposent des conditions sans la satisfaction desquelles leur fille ne rejoint pas le domicile conjugal. C'est par exemple lorsque le mari n'a pas pu réunir la dote demandée et que, malgré tout, un compromis a été trouvé entre les deux familles pour que le mariage soit religieusement célébré. Le mari a donc le droit de consommer le mariage, mais c'est lui qui doit de temps en temps passer la nuit chez sa femme. Il y a aussi le fait que la famille de la fille demande que leur fille soit "couverte", plus précisément, "ka a maañoobíti" littéralement, par « passage au rite du mariage », qui demande la satisfaction, sinon l'existence d'un certain nombre de choses sans lesquelles il ne peut pas se tenir.

Alors, tout cela fait que la mariée tarde à regagner son foyer conjugal. Ainsi, le mari, en collaboration avec ses amis, peut décider, contre toute attente, de "fuir avec sa femme", c'est-à-dire qu'il peut soit la forcer, avec l'aide de ses amis à lui, soit la convaincre, et la ramener chez lui sans aviser ni les membres de sa famille ni ceux de la famille de la fille. En Manding, cet acte est connu sous le nom de "maañoó borindo". Ce chant ci-dessus dénonce ce fait en demandant à la nouvelle mariée de ne pas se précipiter à rejoindre le domicile conjugal. D'ailleurs, il arrive que cette phase, qui consiste à faire venir la mariée dans son foyer conjugal, soit soumise à de nombreuses conditions comme le *maañoobítoo*.

4.2.7- Le maañoobíti chez les Manding

Chez les Manding, les rites du mariage sont nombreux et relèvent de la vieille tradition. Le *maañoobítoo* est aussi l'une d'entre elles et est un ensemble de rites au cœur desquels se trouvent la mariée et son mari, sous la participation et l'observation de la société tout entière. Pour que le *maañoobíti* puisse se tenir, il faut qu'il y ait un certain nombre de conditions. Par exemple, et généralement, c'est la famille de la femme qui demande que s'organise le *maañoobítoo*. Pour cela, c'est la famille de la fille qui doit assurer certaines choses. Il faut, par exemple, que la maman de la fille réunisse le matériel. Dans le passé, comme l'ont témoigné les entretiens, elle se rendrait chez ses proches pour y séjourner pendant plusieurs mois voire une année. Cela est appelé *kúmpábóori* chez les Manding. Ainsi, ce séjour peut se faire chez un cousin, un frère, un oncle, dans tous les cas chez une

personne qui lui est proche et qui, en contrepartie, lui trouvera tout le matériel dont elle aura besoin pour le *'maañoobítoo'*. En effet, avant de partir pour le séjour, c'est elle qui choisit la personne chez qui effectuer le séjour. Une fois le choix fait, elle demande à son mari, donc au papa de sa fille qu'elle veut partir pour le *'kúmpábóorí'* chez telle personne.

Ce dernier peut aussi accepter et la laisser partir. Ainsi, une mère qui quitte la Casamance pour effectuer le *'kúmpábóorí'* chez un parent qui se trouve à Dakar peut, avant de partir, avertir tous les autres parents et proches qui se trouvent dans cette localité. Par exemple, si elle décide de se rendre chez un proche qui se trouve à Thiès, elle va aussi dire à tous les autres parents qui se trouvent à Dakar qu'elle vient dans la zone pour le *'kúmpábóorí'*. Ce qui veut dire qu'eux tous, sans exception, doivent lui remettre au moins quelque chose à la fin de son *'kúmpábóorí'*. Mieux encore, durant son séjour dans la zone, elle prendra le soin de rendre visite à chacun d'entre eux en passant quelques nuits chez les uns et les autres avant de revenir au lieu d'accueil. Ainsi, quand elle sait que son oncle ou cousin mis de côté assez de matériels ou de moyens financiers, elle fixe alors la date de son retour. Ainsi, à tour de rôle, elle repassera voir à nouveau tous les autres parents pour leur dire qu'elle s'apprête à rentrer. Et chacun lui donne ce qu'il lui a réservé. Ce qui fait que quand elle rentre, c'est avec un maximum de bagages et de moyens financiers. C'est à partir de là que la famille de la mariée se retrouve pour discuter de la tenue du *'maañoobítoo'*.

C'est là que commence une autre procédure. Les deux familles respectives vont s'asseoir et discuter à nouveau pour trouver une date qui leur convient. Si, durant les autres processus ayant conduit à la célébration religieuse du mariage, c'est la famille de la fille qui a le dernier mot, dans cet autre cas, c'est le consensus qui est le plus demandé parce que cette phase oblige les deux parties à s'engager dans des dépenses coûteuses. Ce qui fait que, de part et d'autre, il faut qu'il y ait le minimum, sinon il sera difficile d'organiser correctement la cérémonie. Ainsi, dès que la famille de la fille est prête, elle fait signe à la famille de l'homme qui elle aussi réunit ses membres pour échanger sur la question. En effet, la famille de l'homme cherche, de son côté, à assurer tout ce qu'elle doit faire obligatoirement. Elle va aussi avertir tous ses proches, amis, voisins et cohabitants.

Ainsi, le jour où la femme doit regagner le domicile conjugal, on observe plusieurs rituels. D'abord chez ses parents, elle est soumise à des bains rituels et à plusieurs autres pratiques allant dans le sens de bénir et de rendre plus fertile son ménage. Elle se verra laver plusieurs fois par des feuilles thérapeutiques. Ce bain ne se prend pas n'importe comment et il est administré par de sages vieilles femmes. Ces femmes sont les actrices au cœur des

différentes pratiques. Ce sont elles qui lui donnent les différentes leçons à appliquer dans son ménage et d'autres rites sont à suivre une fois qu'elle est partie dans le village conjugal, et d'autres encore, une fois dans la maison conjugale. Les vieux interviennent aussi, mais sur le plan religieux. En effet, c'est souvent l'Imam du village qui est sollicité pour des recommandations. Il va prodiguer des conseils à la mariée, l'exhorter à les appliquer. Au même moment ont lieu d'autres préparations dont la suite attend l'arrivée de la mariée. La famille de l'homme, elle aussi, s'organise et choisit une délégation qui part chercher la mariée. Le *maañoobítoo* est aussi le moment des nostalgies entraînées par la séparation, comme la montre le chant suivant²⁶⁹.

<i>Fanta be kumboo laa eh,</i>	<i>Fanta est en train de pleurer</i>
<i>Fanta be kumboo laa eh</i>	<i>Fanta est en train de pleurer</i>
<i>A keemáa be looriñ sooto,</i>	<i>Son mari est debout prêt de la sortie</i>
<i>Feerée te je fo a nín a ye taa Il n'y a pas d'autre solution que de partir avec elle</i>	

Ainsi, ce chant renvoie à ce moment. Il est exécuté par Fatoumata Camara. D'après celle-ci, lors du mariage, il arrive que la mariée soit prise sous le choc de l'émotion et que cette émotion la fasse pleurer. Par la même occasion, sa propre mère peut aussi être sous le choc à cause de la séparation. Ce qui rend difficiles les 'au revoir' au moment où le mari l'attend impatiemment sous l'arbre pour partir avec elle. Il est vrai que le mariage est le passage d'un statut à un autre. Il est, pour la femme, un changement de foyer, un changement d'identité et d'orientation. Elle n'est plus sous les ordres de ses parents qui l'ont vue grandir, qui l'ont éduquée, qui lui ont tout donné jusqu'à cet âge. Ainsi, toutes formes de rupture survenue dans ce lien suscitent des émotions qui peuvent parfois être désagréables, comme le témoigne ce chant ci-dessus.

L'étude du mariage à travers les chants nous a permis de comprendre que mariage et parenté sont deux choses indissociables chez les Manding à travers le mariage arrangé, « le mariage traditionnel et le mariage entre cousins et cousines. Si, aujourd'hui, le mariage traditionnel tend à disparaître, il a par conséquent laissé une large place au mariage arrangé à travers lequel les cousins sont encouragés à épouser les cousines. Le mariage arrangé des suites d'une grossesse involontaire tend également à disparaître. Seules les familles restées

269 Voir chant 24 au complet en annexe.

fidèles à la tradition suivent toujours cette pratique. L'idée qui sous-tend cette pratique est de maintenir la parenté (le *baadinya*), comme nous venons de le dire. Et ceux qui assurent la continuité de ce *baadinya* sont les enfants issus de ces mariages. L'enfant devient ainsi l'espoir de demain aussi bien pour sa famille que pour la société. Les enfants d'aujourd'hui seront les vieux de demain. Tout l'avenir de la société et de la famille repose sur l'enfant. Toutes ces réalités dans lesquelles baigne l'enfant nous conduisent à l'étudier dans cet environnement social et familial chez les Manding tel qu'exprimé dans les chants recueillis.

4.3- L'enfant en milieu rural manding

Nous avons précédemment fait mention du mariage et de son processus chez les Manding. En évoquant ces différentes étapes, les chants recueillis et les entretiens réalisés à ce sujet nous ont conduit à évoquer les différents rites dont l'objectif de fertiliser le couple. En parlant de fertilité, on fait référence à la maternité, donc à la naissance d'un enfant. Cornelia Bounang Mfoungué, dans son étude sur le mariage au Gabon, soutient que « [...] *l'étape ultime du mariage coutumier est la naissance de l'enfant qui concrétise l'union* »²⁷⁰. C'est dire qu'en Afrique, en général, l'enfant joue une place fondamentale au sein d'une famille et dans la société.

4.3.1- L'enfant et sa conception chez les Manding

Chez les Manding, lors des rites du mariage, plusieurs pratiques vont dans le sens de la fertilité du mari et de sa femme, depuis le jour du mariage religieux jusqu'à la nuit de noces. Tout cela justifie la place prépondérante qu'occupe un enfant au sein d'un couple. Dès qu'un couple donne naissance à un enfant pour la première fois, cela change son statut. Il passe ainsi pour des parents au lieu d'un couple sans enfant. Paul Diédhiou, dans son étude sur *l'identité joola* dit que « *la venue au monde d'un enfant est un événement qui procure de la joie au couple* »²⁷¹. Cet anthropologue de l'Université Assane Seck de Ziguinchor, parlant de l'enfant dans la société joola, soutient que mettre au monde un enfant attribue aux femmes un statut dans le village, d'autant plus qu'il leur confère le droit de participer à certaines activités rituelles.

270 Cornelia Bounang Mfoungué, 2012, *op. cit.*, p.155.

271 Paul Diédhiou, 2011, *op.cit.*, p. 192.

En effet, si cette venue au monde d'un enfant se fait aujourd'hui dans la plupart des cas sans inquiétude avec les hôpitaux et districts sanitaires, il n'en a pas toujours été ainsi. Il ressort des entretiens que dans les villages où nous avons mené nos recherches, il y a quelques dizaines d'années auparavant, les femmes accouchaient dans les maisons avec l'aide des vieilles femmes. Dès la prise de grossesse, la future maman est suivie de près par ces vieilles femmes qui l'orientent dans ses prises de décoction. Les feuilles, les racines, les écorces d'arbres réputées de bonne qualité médicale lui sont prescrites. À quelques mois de l'accouchement, elle est surveillée par toute la communauté. Un moindre signe de douleur de sa part suscite des réactions de l'entourage tout entier, surtout des femmes. Elle n'était évacuée à l'hôpital qu'en cas d'extrême nécessité. En effet, porter une grossesse est douloureux. Au regard de cette douleur, les Manding suppose que la réussite d'un enfant dépend de sa conduite à l'égard de sa mère d'autant plus que celle-ci a supporté d'énormes difficultés lors de la grossesse, mais aussi à la conduite de celle-ci au sein de son foyer conjugal.

Lorsqu'un enfant a des difficultés pour réussir, on impute généralement cette faute à sa mère en ces termes *a baama man futu*, pour dire que sa mère a mal accompli ses devoirs au sein de son foyer conjugal. C'est-à-dire qu'elle n'a pas été tendre avec son mari et son entourage dans le foyer conjugal. Djibril Tamsir Niane, dans *Soundjata ou l'épopée mandingue* indique que « [...] plus une femme aime son mari, plus elle le respecte, plus elle souffre pour son enfant, plus celui-ci sera valeureux un jour. Chacun est le fils de sa mère: l'enfant ne vaut que ce que vaut sa mère »²⁷². Si, par conséquent, tout le monde sait que sa mère a été exemplaire au sein de son foyer conjugal, on finit par imputer à l'enfant, lui-même devenu adulte, cette difficulté s'il n'est pas poli envers ses parents.

C'est là que la formule « l'enfant est un œuf devant ses parents » trouve tout son sens. Si l'enfant est poli et travailleur, c'est à ce moment-là que l'on considère que ses difficultés de réussir sont dues à Dieu, « *Alla le maŋ lãñinĩŋ a la harijee la* » (c'est Dieu qui n'a pas voulu sa réussite) ou bien encore « *a harijee le maŋ wara* » (il n'est pas très chanceux). Comme on le voit, on n'indexe la volonté divine dans la réussite d'un enfant qu'en dernier ressort. Les causes de la réussite ou de l'échec d'un enfant devenu adulte sont généralement imputées à sa mère. Ce qui fait que même si l'enfant fait lui-même des efforts, les causes de sa réussite sont d'abord attribuées à la bonne conduite de sa mère au sein du foyer conjugal. Ce que remarque

272 Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*, p.48.

également Abdoulaye Bara Diop dans son étude sur la famille Wolof. Il mentionne que chez les Wolof, le sort de l'enfant est lié à sa mère avec cette conception de « *ndey-ju liggéy* », « *mère qui a bien travaillé* »²⁷³. Ce qui fait qu'en général, le mérite individuel passe inaperçu. On trouve toujours les causes de la réussite d'un enfant dans les comportements de sa mère au sein du foyer conjugal.

Ainsi, grand ou petit, tout ce qui fait la réussite de l'individu est la conséquence des efforts de ses parents, de sa mère en particulier. Un homme brave doit toujours sa bravoure à l'exemplarité de sa maman, comme on peut le lire dans l'extrait de chant suivant :

Táamála, táamála dun ka a be le je le voyageur, le voyageur qui voit tout
Niñ n benta sene duulá to Quand on se retrouvera dans les champs de labour,
n be a loñ na le jumáa le baa ye dínkee wulu On saura qui de nos mères a mis au
monde un homme

Comme exprimé dans ce chant, l'idée qui lie le sort de l'enfant à la conduite de sa mère est présente partout chez les Manding. C'est pourquoi, chez les Manding, le choix de la femme est généralement très critique. L'amour n'est jamais mis en avant dans ce processus, mais la réputation de la famille de la femme à épouser. Il y a aussi la conduite de sa mère. Cela justifie aussi le fait que les parents prennent toujours le devant dans le choix des conjointes pour leurs enfants. Cela justifie également le fait que le souhait que les cousins épousent les cousines trouve toute sa vigueur chez les Manding, non seulement dans le but de perpétuer la parenté, mais aussi pour maintenir les valeurs précitées au sujet de la réussite de l'enfant et de la conduite de sa mère dans le foyer conjugal.

Comme nous l'avons vu à propos de la place des femmes dans la société manding, il est clair qu'elle occupe une place prépondérante dans la reproduction de la famille. Là aussi, il faut apporter une petite précision. La femme n'a pas droit à une décision dans les grandes affaires de la famille chez les Manding. Elle n'intervient pas dans les réunions de prise de décision. Qu'elle vienne pour le mariage ou qu'elle soit de la famille, elle ne participe pas aux prises de décision concernant les affaires familiales. Si elle se trouve dans son foyer conjugal, elle laisse le soin à ses enfants qui assurent (si leur père n'est plus vivant) la continuité des

273 Abdoulaye Bara Diop, *La famille wolof*, 1986, p. 23.

affaires et se soumet à eux, c'est-à-dire que ce sont ses fils qui prennent des décisions concernant le fonctionnement de la famille.

Dès la naissance de l'enfant, des personnes ressources constituées de mères et de vieilles femmes lui apportent les premiers soins qui consistent à couper le cordon ombilical qui le lie à sa mère. On lui fait aussitôt prendre le premier bain préparé à cet effet. Tout cela se passe entre femmes, sous la direction des vieilles femmes, sans la présence de l'homme. En effet, l'organisation est fondée sur la séparation des rôles féminins des rôles masculins. Les hommes sont appelés à se tenir loin de tout ce qui ne relève pas de leur domaine d'intervention. Étant donné que l'accouchement est socialement une affaire de femme chez les Manding, les hommes sont par conséquent tenus à l'écart. De plus, plusieurs croyances socialement admises autour de l'accouchement ne sont pas favorables à la présence de l'homme. Ce qui fait que les femmes sont les seules à s'occuper des questions liées aux soins prénatales et d'accouchement chez les Manding. Les hommes ne sont interpellés que pour leur donner immédiatement la nouvelle de l'accouchement, en leur annonçant très tôt le sexe de l'enfant. Ils ne sont autorisés à voir celle qui vient d'accoucher que lorsque ces *sages-femmes traditionnelles* donnent leur approbation. En général, il arrive que l'enfant naisse avec d'autres remarques d'ordre mystique qui ne sont pas favorables à tout le monde, particulièrement aux hommes. En de pareilles circonstances, des remèdes ou des pratiques mystiques allant dans le sens de contrecarrer les effets de cette situation sont très rapidement mis en œuvre par ces vieilles mamans.

Généralement, c'est un seau contenant des remèdes traditionnels qui est immédiatement déposé à l'entrée de la chambre dans laquelle se trouvent la mère et son nouveau-né. Ainsi, toute personne qui doit entrer est tenue obligatoirement de toucher à ces médicaments. Dans la plupart des cas, ces remèdes sont de nature liquide, comme de l'eau avec laquelle les visiteurs sont tenus de se frotter sur tout le corps avant d'entrer dans la chambre. Ainsi, la maman reçoit des cadeaux de la part des femmes voisines. La coutume veut qu'on ne rende jamais visite à une femme accouchée les mains vides. Il faut donc porter avec soi un cadeau, généralement du savon, un pagne, des habits, du sucre, en tout cas tout ce qui est susceptible d'aider la maman du nouveau-né.

Le baptême qui a lieu le huitième jour après la naissance, consiste à réunir la communauté pour attribuer à l'enfant un prénom. Il prend le nom patronymique de son père, car, comme mentionné ci-dessus, la famille manding est patrilinéaire. Cette imposition du prénom veille elle aussi à un certain nombre de règles. Avec l'adhésion totale des Manding à

l'islam, la coutume religieuse veut que lors de cette cérémonie, un sacrifice d'un animal (mouton, chèvre) soit fait. Chez les Manding, en ce qui concerne cette imposition du nom, deux possibilités sont à observer : lorsque les parents n'ont pas assez de moyens pour trouver cette offrande appelée *taamiso*, il se passe ce qu'on appelle le *ñáñbo*²⁷⁴, qui consiste à imposer à l'enfant le nom sans pour autant faire un grand festin. Toutefois, un coq peut par exemple être tué à cet effet.

Lorsque les conditions sont réunies pour trouver un mouton, la famille organise le *kunliyo*, qui est le vrai baptême, à l'occasion duquel le *taamiso* est égorgé. Ce rite d'ordre religieux consiste à intégrer l'enfant dans le clan, mais aussi dans la société. Son premier contact en dehors des membres de la famille est son homonyme. Le choix du prénom est généralement décidé par le père et la mère, mais tout revient au père de l'enfant. C'est donc lui qui choisit le prénom. Mais il peut arriver que la maman aussi choisisse. Et plus les enfants naissent, plus les deux peuvent trouver un consensus dans le choix des prénoms, mais toujours est-il que la primauté est donnée au père. Ce choix du prénom n'est pas non plus fortuit. En effet, l'homonyme, comme le veut la coutume, doit lui aussi jouer un rôle important dans la vie de l'enfant. Il l'assiste jusqu'à ce qu'il grandisse.

L'enfant, une fois majeur, éprouve de la considération pour son homonyme et sa famille tout entière. Ce lien qui a commencé depuis le jour de l'imposition du nom se maintient tout au long de la vie entre l'enfant, son homonyme et la famille de ce dernier. Ils jouent ainsi un rôle considérable lorsque l'enfant s'accommode des rites de circoncision. Cette relation peut même déboucher sur d'autres voies. Par exemple, s'il n'y a pas d'interdit entre les deux familles sur le plan marital, cet enfant devenu adulte, peut même épouser la fille de son homonyme. Mais, là aussi, ce sont les parents de l'enfant qui décideront tout. Par ce geste, il se crée ainsi des liens de parenté entre les deux familles, puisque la parenté est essentiellement contractée à travers le sang, même si le voisinage de longue date y entre aussi en ligne de compte. Par le mariage, l'enfant, qu'il soit fille ou garçon, devenu adulte, peut être ce vecteur de création de lien de parenté entre sa famille et d'autres familles via le mariage. C'est pour cette raison qu'il passe par plusieurs canaux de socialisation, selon qu'il est une fille ou un garçon.

274 Lamine Touré, « La place et le rôle du griot manding dans les baptêmes : cas du village de Maroncounda », in *Revue internationale des sciences économiques et sociales*, n1, Décembre 2020, p. 139 à 157.

4.3.2- L'éducation des enfants selon qu'ils sont filles ou garçons

L'éducation de la fille et celle du garçon diffèrent en ce sens que les tâches exécutées par ces deux, même en étant encore très jeunes, sont différentes. De ce fait, le garçon est orienté vers les activités masculines et la fille vers celles féminines. La séparation des sexes fait que les filles, depuis leur tendre enfance, se retrouvent ensemble d'un côté pour jouer, il en est de même pour les garçons. Cette situation persiste presque tout au long de la vie. Les aînés et les personnes âgées sont là pour y veiller ; la fille qui se joint au groupe de garçons se verra constamment incité à ne pas se comporter comme un garçon, et ce, d'un ton sévère. Il en est de même des garçons lorsqu'ils tentent de se joindre au groupe de filles. On leur dira ainsi « *al tambí teŋ maafáño la, jaŋ mu suŋkutundiŋolu le taradula ti* », c'est à dire qu'ils ne doivent pas jouer aux mêmes endroits que les filles. Ces reproches sont quotidiennement faits, et cela, par toutes les personnes plus âgées que ces filles et garçons.

Étant tout petit, tout enfant manding a une *baŋbane*, qui est une jeune fille d'environ 10-12 ans qui assiste sa maman dans ses tâches, surtout en ce qui concerne l'enfant. Après chaque tétée, il est remis entre les mains de cette jeune fille qui s'occupe de lui pendant que sa maman se trouve au champ (durant les périodes de riziculture). Là aussi, bien avant que l'enfant n'arrête de téter, il est toujours sous les charges de cette jeune fille de 10-12 ans. La fillette qui accomplit ces tâches est appelée *baŋbane*. C'est elle qui lui donne son bain, lui prépare à manger, pendant que la mère de l'enfant est occupée à faire autre chose. Ainsi, les couples qui n'ont pas de jeunes filles pour de telles tâches vont eux aussi faire des « prêts » de jeunes filles auprès des parents. Lors des périodes de riziculture, c'est cette jeune fille qui s'occupera de l'enfant à la maison.

Si l'enfant pleure continuellement, elle saura qu'il a besoin de téter et les vieilles personnes restées à la maison lui diront de l'emmener dans les rizières auprès de sa maman. Là aussi, cette jeune fille connaît le calendrier et les destinations journalières de la mère de l'enfant. Sous une toile qui sert de protection contre la pluie, elle met l'enfant sur son dos attaché par le *baŋburan* et prend la direction des rizières. Une fois que l'enfant tète, elle rebrousse chemin. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des travaux champêtres et rizicoles. Généralement, les *baŋbane* des enfants nés dans la même période dont les mamans appartiennent au même groupe de travail se regroupent. Ces moments restent gravés dans la mémoire des *baŋbane*, mais aussi dans celles des mamans de ces enfants. Dès que ceux-ci grandissent, on leur rappellera de temps en temps qu'ils ont été raccompagnés des rizières à la même période que tel et tel autre enfant du village. Ce chant ci-dessous est généralement

reproduit durant ces périodes pour bercer les enfants en pleure (voir chant 66 au complet en annexe).

A yo a yo a ya

a yo a ya a ya

A yo a yo a ya

a yo a yo a ya

Jumaa le ye diɲdiɲ buute

qui est ce qui a frappé l'enfant

A baama taata farooto

Sa maman est partie à la rizière

Fara duɲ ne janfata suwoo la

La rizière elle est si loin de la maison

Étant donné que les dates de naissance des enfants échappent aux parents faute de pouvoir écrire, ces moments servent de repaire. Et là aussi, il se tisse des liens entre les *banbane*, mais aussi entre les *banbane* et les enfants en âge adulte. Dès qu'un enfant, devenu adulte, apprend que c'est telle personne qui était son « *banbane* », il lui voue du respect, devient sa grande sœur, même s'ils ne sont pas liés par le sang. Le rôle de ces *banbane* se renouvelle selon qu'il y a naissance. Lorsqu'un enfant grandit et qu'il a un frère ou sœur qui vient de naître, son *banbane* devient aussitôt celui du nouveau-né. Ainsi, l'aîné cède la place au cadet qui devient la préoccupation du *banbane*, et il commence à s'adapter à sa nouvelle vie aussi bien sur le plan nutritionnel que sur celui de ses rapports avec l'entourage. Il commencera à se nourrir de façon différente. En effet, les enfants tètent jusqu'au quinzième ou seizième mois (d'habitude, les frères de même père et même mère n'ont que deux ans de différence d'âge). Dès que l'enfant est en période de sevrage, il remplace le lait maternel par le riz ou la bouillie (pâte de mil cuisiné appelé « *rui* » en manding, pour nourrir les enfants en période de sevrage).

Ainsi, tous les enfants ayant arrêté le sevrage ont un plat qui leur est spécialement réservé chaque jour et qui leur sert de réserve de nourriture entre les repas. Cette réserve appelée « *siitaa* » est mise de côté pour chaque repas. Les enfants prennent le petit déjeuner, le déjeuner. Mais, pour chacun de ces repas, ils ont le *siitaa* à côté. Ils le consomment quand ils en ont envie. Le *siitaa* est réservé aux enfants jusqu'à ce qu'ils aient au moins 8 ans. Ce qui fait que l'enfant manding ne souffre pas de faim. Il est constamment surveillé. Lorsqu'il pleure, les parents cherchent à savoir ce qui ne va pas. La première chose à faire est de lui

trouver tout de suite à s'alimenter. S'il prend le bol et arrête de pleurer, on sait qu'il avait besoin de se nourrir. Mais s'il refuse de prendre le bol et pleure, on cherche toujours à savoir ce dont il souffre. Généralement, ce sont les enfants en sevrage qui, sous l'effet de cette affection, pleurent continuellement. Les parents font tout pour négocier avec eux. Cette étape une fois passée, les enfants deviennent ainsi des « mains-d'œuvre » pour assister les parents dans les travaux champêtres.

Dans les villages, les premières tâches que les garçons exercent à apporter le petit déjeuner et le déjeuner aux aînés dans les champs. Ils veillent contre le bétail et les oiseaux qui viennent déterrer la semence. Lorsque le labourage des champs est terminé, les enfants, surtout les garçons, prennent le relai pour la surveillance de 7h du matin à 19h le soir. Quand ce sont les filles qui doivent veiller sur les semences, ce sera deux ou trois filles. On ne réunit jamais les filles et les garçons. Toujours est-il que l'écart entre fille et garçon est toujours observé et cette situation existe également entre les hommes et les femmes. De juillet à octobre, les enfants sont dans les champs pour veiller sur les cultures. Ils se nouent entre eux des relations d'amitié, de solidarité, d'assistance entre eux et d'autres enfants des champs voisins. Ils chantent et dansent. D'ailleurs, le chant 62 ci-dessus (voire aussi annexe) est composé pour un oiseau grand destructeur de riz, de mil et de maïs.

Kaca ho ye kaja

Nij i taata i se a fo i baa ye ko

Ni a taata domoro jube

A be a tara la le ko fiŋ man tara jeto de

Kaca oh eh kaca

Si tu parts, dis à ta mère

Si elle part vérifier la nourriture

Elle trouvera qu'il n'y a plus rien

Ce chant, connu de tous les enfants qui avaient été des *kacakantala*²⁷⁵, anime les rizières et les champs de mil très souvent convoités par ce type d'oiseau durant ces périodes. En effet, dans ce chant, on demande à l'oiseau de dire à sa mère qui l'envoie chercher le riz, le mil, le maïs qu'il n'y a plus rien dans les champs. La plupart des animaux destructeurs de récolte se sont tous vus chanter par ces *kacakantala*. Durant cette période, les enfants sont complètement coupés du reste de leur famille et de la société et s'inscrivent dans d'autres contextes de leur socialisation. S'ils ne veillent pas sur les récoltes, les enfants s'adonnent à

²⁷⁵ Mot manding renvoyant à la personne qui surveille les oiseaux mange-mil contre le riz ou le mil.

plusieurs types de pratiques. D'abord, sur le plan relationnel, il arrive que ces moments soient propices à des règlements de comptes. Les plus âgés règnent en maîtres sur les plus jeunes qui, pour ne pas se voir régulièrement infliger des sanctions corporelles, se soumettent à leurs aînés.

C'est aussi le lieu d'apprendre à inventer via les différentes possibilités qu'offre l'environnement physique. Les enfants peuvent imaginer et créer des jeux comme des voitures, des charrues, des motos, parfois avec du sable mouillé ou des bâtons. Cette situation permet aux uns et aux autres de mieux s'adapter à la vie de tous les jours, par le fait d'assumer et de faire face aux situations à des moments de solitude. Il arrive aussi que l'on soit solitaire dans ces endroits. Un champ cultivé à part, sans lien avec d'autres champs, entraîne la solitude pour le *kantarla* (celui qui surveille le champ contre les animaux). Partant cette situation, une autre forme de socialisation prend corps. La solitude guette le *kantarla* et il apprend ainsi à faire face à cette situation. Dans de pareilles circonstances, on attribue des surnoms à tous les enfants qui partent surveiller les champs : celui qui surveille les champs contre les oiseaux (généralement le *kaca*) se voit attribuer le surnom de *kacakanta* ou *kacolu nooma* (derrière les *kaca*), celui qui surveille les champs contre les singes se verra, pour plaisanterie, attribuer de la part de ses aînés et autres le surnom de *silakantala* ou encore *silólu nooma* (derrière les singes).

4.3.3- Le confiage d'enfants chez les Manding

Dans leur étude sur le confiage des enfants en Afrique, Parfait Eloundou-Enyegue et Vongaï Kandiwa²⁷⁶ soulignent que trois principes sous-tendent cette pratique. Il s'agit du principe d'équité, du principe d'efficacité, du principe de réciprocité et du principe de parenté. Le premier principe fait essentiellement du confiage un bénéfice, notamment en faveur des enfants issus de familles démunies. Ce qui, selon les auteurs, justifie le fait que ce phénomène s'observe unilatéralement, des familles les plus pauvres aux familles les moins pauvres, sous-tendu par un altruisme et un souci de justice sociale qui animent les familles d'accueil. Le second principe conçoit le confiage sous l'angle économique. Le principe d'efficacité, dont il s'agit, obéit surtout à un calcul économique, d'autant plus que, pour ces auteurs, les familles d'origine voient le confiage comme un investissement pour la mobilité sociale de leurs

²⁷⁶ Parfait Eloundou-Enyegue et Vongaï Kandiwa, « Évolution de la concentration du confiage en Afrique : l'exemple du Ghana et de la Zambie », *Sociologie et société*, 2007, Volume 39, Numéro 2.

enfants, alors que les familles d'accueil, quant à elles, reçoivent un apport de main-d'œuvre, allégeant ainsi les charges domestiques.

Le troisième principe, la réciprocité, conçoit le confiage comme un échange de services entre familles, souvent différé dans le temps. Le service rendu crée une obligation sociale et son paiement est exigible dans le futur. Dans cette perspective, les familles d'accueil accordent en priorité leurs faveurs aux enfants issus de familles potentiellement aptes à rendre service à l'avenir. Enfin, selon le principe de parenté, les familles hôtes accordent leurs faveurs de manière sélective, non plus en fonction du besoin ou de l'efficacité, mais suivant les liens de parenté. La solidarité se restreint alors aux parents les plus proches. Le confiage d'enfant en milieu manding s'inscrit plus dans ce dernier principe, celui de la parenté. Chez les Manding, comme nous l'avions vu précédemment, certaines pratiques sociales témoignent l'importance de la présence d'enfants dans les foyers, comme par exemple accompagner les nourissons dans les rizières auprès de leur maman pour leur allaitement dans les rizières, la surveillance des champs cultivés, l'exercice de certaines tâches domestiques, etc.

Les ménages qui ne disposent pas d'enfants devant exécuter ces tâches sont obligés d'en confier à un adulte. Ce dernier, en période hivernale, notamment avec les travaux champêtres, est obligé d'abandonner toutes les autres tâches qu'il exécute collectivement avec les autres membres de la famille. Ce qui fait un nombre de moins, qui peut avoir des répercussions sur le temps nécessaire pour terminer toutes les tâches à exécuter collectivement en de pareilles circonstances. En effet, au sein d'un seul ménage, plusieurs couples de mariage y vivent. Et, étant donné que les tâches sont collectivement exécutées, les couples sans enfant ne ressentent pas ce manque d'enfant au sein du ménage. Et, si le ménage tout entier ne dispose pas d'enfant, c'est là que les prêts d'enfants se font. Ce fait consiste, pour la femme, à retourner chez ses parents ou chez un proche parent lui demander de lui prêter un enfant pour les tâches ménagères.

Mais, généralement, ce prêt va plus loin que cela. Il y a aussi l'éducation. Danielle Jonckers, dans son article « Les enfants confiés »²⁷⁷, écrit que le même enfant peut être confié plusieurs fois pour différents motifs, « *mais toujours par sa famille d'origine. Les différents types de placement relèvent avant tout de la volonté de resserrer les relations de parenté et*

277 Danielle Jonckers, « Les enfants confiés », in Marc PILON, Thérèse LOCOH, Emilien Vilgnikil et Patrice Vimard (dir.), *Ménages et familles en Afrique : Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, CEPED, 1997.

d'alliance»²⁷⁸. Ainsi, ces enfants restent sous la responsabilité de leurs tutrices jusqu'à ce qu'elles deviennent majeures. C'est à ce moment-là qu'elles décident de les rendre. Mais, là encore, il y a d'autres réalités qui peuvent intervenir, car la fille en question peut se marier dans ce ménage, comme nous l'avons évoqué dans la partie sur le mariage. Le prêt peut aussi concerner les garçons. Le mari peut aller prêter le fils de sa sœur, donc son neveu. Ce dernier peut rester avec lui jusqu'à ce qu'il grandisse. Ainsi, vers l'âge de 25 ans, il peut décider de le rendre, ou bien le père du garçon peut réclamer son fils. Ainsi, le garçon rentre chez ses parents. Et là aussi, il a la possibilité, si les parents le souhaitent, de revenir épouser une de ses cousines, c'est-à-dire une des filles de son oncle chez qui il a grandi.

Cette situation peut même être envisagée bien avant qu'il ne rentre chez ses parents. Son oncle peut décider de lui donner une de ses filles en lui disant par exemple que c'est tel qui sera ta femme. Ainsi, des relations enfantines se nouent entre les deux enfants. La familiarité qui naît de cette relation fait que le mariage entre eux devient ainsi possible. Mais il est important de signaler un fait sur cette question des prêts. L'enfant qui, dès le bas âge, est confié à une autre famille d'un autre village ou d'une autre localité adopte les attitudes, les réalités, les habitudes et les pratiques de ce milieu. Ce qu'il faut rappeler à ce sujet, c'est que les réalités socioculturelles peuvent aussi connaître de petites modifications, selon les zones géographiques de résidence. Ce qui fait qu'un enfant prêté et rendu peut trouver des difficultés d'intégration de ses premiers moments de prêt dans la famille d'accueil ou de retour dans la famille d'origine. Comme le soutient Jeanne Guèvremont²⁷⁹ dans son étude sur les valeurs à travers les hymnes nationaux, un immigrant provenant d'un pays ayant un hymne à caractère hiérarchique qui décide de s'établir dans un pays avec un hymne égalitaire risque de vivre de la dissonance. Si le migrant décide de se faire adopter, son intégration pourrait être particulièrement difficile dans la mesure où il devra apprendre à vivre dans un contexte où les valeurs sont opposées à celles de son pays d'origine.

Cela laisse voir qu'un enfant qui a été remis à une de ses tantes se trouvant, par exemple, en Gambie, aura des difficultés à épouser les valeurs de sa propre famille d'origine. Les entretiens ont montré à ce sujet que plusieurs enfants, à la suite de leur long séjour dans d'autres familles, ont des comportements souvent contradictoires par rapport à ceux des membres de leurs familles d'origine. Nous avons observé ce fait à Maroncounda. En effet, plusieurs jeunes filles empruntées à d'autres familles n'ont généralement pas les mêmes

278 *Ibid.*, p. 195.

279 Jeanne Guèvremont, 2010, *op.cit.*

comportements et attitudes que les membres de leur propre famille d'origine. Ce qui, souvent, entraîne de la distanciation sociale, car certains, à force de copier, ont du mal à s'entendre avec leurs parents dès leur retour dans la famille d'origine. De plus en plus, cette question est substituée aujourd'hui par les questions que nous venons d'évoquer tout à l'heure. L'ensemble des points évoqués dans cette sous-section nous conduit à voir les rites qui déterminent la préférence du sexe du premier né d'un couple.

4.3.4- Les rites déterminant la préférence du sexe du premier né d'un couple : un garçon ou une fille

On le sait, la place de l'enfant est toujours importante au sein d'un couple, d'un ménage, et d'une famille chez les Manding, mais surtout celle du garçon. Le garçon est celui sur qui repose la reproduction de la lignée. Par son courage, il est appelé à surmonter les événements douloureux et à surpasser ses lacunes, comme exprimés dans cet extrait du chant (voir chant 7 au complet en annexe) :

<i>Táamála, táamála dun ka a be le die</i>	<i>Le voyageur, le voyageur qui voit tout.</i>
<i>Nij n benta sene duláa to</i>	<i>Quand on se retrouve dans les champs</i>
<i>de labour</i>	
<i>n be a loŋ na le jumáa le baa ye diŋkee wulu</i>	<i>On saura laquelle de nos mères a mis</i>
	<i>au monde Un homme</i>
<i>Táamála, táamála dun ka a be le die.</i>	<i>Le voyageur, le voyageur qui voit tout.</i>

En effet, entre le garçon et la fille, les Manding préféreraient avoir des garçons en premier. Mais cette préférence varie selon les couples. Au sein d'un couple, l'homme peut préférer que leur premier enfant soit un garçon, tandis que la femme peut préférer que ce soit une fille. Ainsi, lors des cérémonies de mariage, il existe des rites consistant à donner la possibilité à chacun, entre le mari et son épouse, de voir se réaliser son souhait par rapport à cette question. Généralement, ces rites se font la première nuit qu'ils doivent passer ensemble. Dès qu'on raccompagne la fille chez le mari, et une fois dans la chambre de ce dernier, devant quelques personnes présentes, le jeu consiste, entre le mari et son épouse, à se jeter sur le lit. Ainsi, dans cet exercice, le premier à atteindre le lit verra son souhait se réaliser. Si c'est la femme qui atteint le lit avant le mari, on suppose que le premier enfant qui naîtra de ce couple sera une fille.

Si c'est l'homme qui atteint le lit avant la femme, le premier né du couple sera un garçon. Il y a aussi une autre possibilité. Si ce premier rite n'a pas lieu pour plusieurs raisons, on passe au second cas. Cette fois-ci, il s'agit de trouver quelque chose à piler, du mil, du riz, peu importe, l'essentiel est que ce soit des graines que l'on peut piler. Devant la foule, chacun des deux, la femme comme l'homme, tient un pilon debout face à face devant un mortier. Une autre femme avec la semence dans unealebasse se tient à l'écart des deux. Ainsi, elle demande au couple s'il est prêt. À ce moment-là, d'un geste très rapide, elle met cette semence dans le mortier et le premier des deux à piler cette semence sera du même sexe que le premier enfant.

Si la femme souhaite que son premier enfant soit un garçon. Elle laissera son mari le faire en premier. Si la femme veut que le premier né du couple soit une fille et que la famille du mari veut que ce soit un garçon, alors le mari est vraiment averti pour qu'il soit le premier. Si l'on sait que le mari est timide, on décide de le remplacer par un de ses jeunes frères qui, dans ce jeu, fera tout pour être le premier à piler ou à se jeter sur le lit.

Il s'agit de voir l'importance de la préférence portée sur le sexe du futur enfant, au sein d'un couple, d'un ménage ou d'une famille à partir de ce qui vient d'être dit. Le garçon est généralement le préféré. Il est celui que les parents veulent avoir en premier. Mais la femme peut vouloir que son premier enfant soit une fille. Généralement, l'idée qui accompagne ce souhait est qu'elle sera très tôt assistée dans les tâches ménagères par cette dernière, alors que, du côté de l'homme, lui aussi veut très tôt avoir un héritier. Mais il arrive aussi que les hommes relèguent toutes ces idées au second plan, qu'ils ne se donnent pas à ces jeux. On observe qu'un homme peut refuser de participer à ces jeux et que, si les femmes tiennent à ce que ce soit fait, elles choisiront alors le frère du mari à la place du mari lui-même.

Lorsque naît un garçon, il devient « le fils de tous les frères de son père ». Au lieu de les appeler oncles, il les appelle *baa*, comme il appelle son propre père. Il sera éduqué par tout le monde, sans distinction aucune. Ses oncles paternels, qu'il appelle *papa*, ont le même droit sur lui que son propre père. Ils le corrigeront, même par des sanctions corporelles si nécessaire, devant son père sans que ce dernier ait à dire quoi que ce soit. Ils vont l'envoyer partout, et cela, autant qu'ils le voudront. En effet, il y a un fait qu'il faut éclaircir à ce niveau. Chez les Manding, les petits frères sont aussi éduqués par les grands frères. Les fils des grands frères sont, à leur tour, éduqués par leur 'petit papa'. Ce qui veut dire que le petit frère peut lui aussi se venger sur son neveu. Parfois, les plus jeunes disent, en l'absence des grands

frères, qu'ils se vengeront sur les fils du grand frère pour tout ce que ce dernier leur a fait subir, et tout cela est accepté au sein du ménage ou de la famille. Ce qui fait que le premier né, surtout si c'est un garçon, est très souvent malmené par ses '*fàandiy*' ou « petit papa ». Mais il peut aussi être très choyé par ces derniers. En même temps, il sera protégé par eux tous. Quand il a besoin de quelque chose, il peut s'adresser à n'importe qui d'entre eux.

Si c'est une fille, elle se rapproche plus de sa maman. C'est donc la communauté féminine du ménage ou de la famille qui se charge d'elle, comme le fait la communauté masculine avec le garçon. Elle sera sous la surveillance de toutes les mamans ou femmes de la famille. Elle se verra régulièrement reprocher d'avoir fait ceci ou cela. Elle est elle aussi tabassée de temps en temps par sa mère pour avoir fait ceci ou cela. Et, avec la fille, c'est la maman qui occupe une grande place dans son éducation, mais toujours est-il qu'elle est surveillée par toute la famille. Les enfants rendent ainsi service à toute la famille, sans distinction aucune. Un enfant qui refuse d'exécuter une tâche qui lui est confiée est tabassé par celui qui la lui confie. Si, ailleurs, ceci constitue de l'exploitation de l'enfant, chez les Manding, faire travailler l'enfant fait partie de son éducation. On n'impute jamais la faute à un enfant qui ne sait rien faire, on l'impute à ses parents, à sa famille, parce que chez les Manding, l'enfant ne peut rien refuser tant que le bâton est là, puisque l'éducation se passe dans la bastonnade. C'est pour cette raison que dans les familles, les enfants sont sous la surveillance de tout le monde tel que nous le verrons dans la section suivante.

4.3.5- Les enfants dans la société manding

Au sein de la société, les enfants, qu'ils soient filles ou garçons, animent toujours les familles ; ils peuvent être source de conflits entre parents, entre voisins, entre familles, mais ils peuvent également être sources de rapprochement entre les membres de la société. Tout enfant se situe dans un groupe d'enfants du quartier d'abord, ensuite du village, ce qui fait que des groupes de pairs se forment pour chaque génération. Ils deviennent ainsi une génération dans la mesure où ils passent les rites de la circoncision (voir le point sur la circoncision) ensemble, ils vont à l'école ensemble. Adultes, ils prennent femme presque dans la même période. Ils forment ainsi des associations de quartier ou associations villageoises appelées « *kúro* » ou *kafóo* (groupement).

Dans les villages, ces jeunes garçons créent une association qui regroupe tous ceux qui ont presque le même âge. Durant l'hivernage, ils partent biner les champs, moyennant des

sommes d'argent. Cet argent sert à financer les activités comme l'organisation des fêtes, des jumelages avec d'autres enfants d'autres villages ou à l'intérieur du même village, des soirées dansantes qui peuvent générer des revenus. Aujourd'hui, avec le changement social, la plupart des activités décrites ci-dessus auxquelles s'adonnent les enfants tendent à ne plus exister. D'abord, l'agriculture est en forte baisse due à l'infertilité du sol. Les enfants ne passent plus leur temps dans les champs pour surveiller les cultures, parce que les gens ne cultivent presque pas. Avec le phénomène d'émigration, les familles sont sous la charge des membres émigrés ou de ceux qui travaillent à Dakar ou dans les régions.

Avec l'école moderne, de plus en plus d'enfants partent en vacance à Dakar ou dans d'autres régions après la fermeture des classes, ce qui était impensable auparavant vu, le fort besoin de main-d'œuvre dans les travaux champêtres. L'école a aussi presque remis en cause le prêt d'enfant. Aujourd'hui, il est rare de voir des familles prêter leurs enfants à leurs proches. Ainsi, la famille manding, comme on vient de le voir, est vaste. L'enfant est donc appelé à s'adapter à toutes les situations. Ce qui fait de lui un adulte complet étant donné que tout adulte est passé par cette étape. D'ailleurs, le point suivant est consacré à l'éducation des enfants devenu adulte lors de la circoncision.

4.4- La circoncision en milieu manding

La circoncision chez les Manding est un ensemble de rites sacrés et discrets auxquels se soumettent les membres. La sacralité de ces rites justifie ainsi toute la complexité des pratiques autour de la circoncision, faisant de cet événement un moment marquant la vie de l'individu et celle de la société. Elle comprend plusieurs étapes dans son fonctionnement, notamment le premier jour d'initiation, le *fanikendo*, et le jour de la « sortie » des initiés du *jùujúú*. Chacun de ces moments constitue le passage d'une étape à l'autre dans la vie des initiés.

4.4.1- La circoncision : une décision collective

La circoncision est une affaire de la collectivité tout entière. Elle ne s'organise que sur une décision arrêtée par toute la communauté masculine du village ou de la localité concernée. Dans les villages de Maroncounda, d'Aïnoussalam et de Nimaya où nous avons pris part aux cérémonies de circoncision, il ressort des entretiens que la circoncision est décidée par tout le village. Ainsi, le premier jour de l'initiation, presque tout le monde chante.

C'est l'occasion de « *déchirer dans les enveloppes* » les nouveaux chants créés à cet effet. Personne ne tient rigueur à personne²⁸⁰. Ainsi, des chants de dénonciation d'adultère, d'indiscipline, de conflits de voisinage, d'excitation, aux chants d'éloges, les paroles chantées expriment ainsi les valeurs, les manquements, les us et coutumes de la société, mais aussi des groupes, des familles et des individus.

Le *jàmbàdóŋ* constitue l'une des danses les plus reproduites en ce jour, parfois avec des paroles chantées qui, au regard des normes sociales, ne seraient peut-être pas prononcées par ces danseurs et chanteurs en temps normal. La circoncision a lieu en brousse. Le jour où elle devrait se tenir, tous ceux en âge de passer cette épreuve sont regroupés en brousse dès l'aube. La circoncision est une décision qui implique toute la communauté, comme nous venons de le dire, d'autant plus qu'elle est une affaire qui implique toute la société. Les entretiens réalisés à Aïnoussalam reviennent sur les décisions qui conduisent à la tenue de la circoncision.

On comprend à travers ces entretiens que la circoncision en milieu manding implique la prise en compte de plusieurs paramètres sans lesquels elle risque de ne pas voir le jour. Mamadou Touré, l'un de nos interlocuteurs à Aïnoussalam, nous a fait l'historique de la cérémonie de circoncision. Il part des différents rites qui accompagnent la cérémonie de circoncision pour dire que la circoncision est née bien avant la venue de l'islam chez les Manding. Si certains de nos interlocuteurs soutiennent que la circoncision chez les Manding doit sa justification à la religion musulmane, comme c'est le cas d'Ibrahima Diatta de Aïnoussalam, pour d'autres, la circoncision est antérieure à la venue de l'islam chez les Manding et les *adaa*²⁸¹ qui l'accompagnent l'attestent davantage, comme le soutient Mamadou Touré. On comprend également avec lui que la circoncision renferme la dimension sanitaire, d'autant plus qu'elle permet le « passage de l'état d'impureté à l'état de pureté », conférant ainsi à l'initié une bonne santé. Selon Carlo Bonomi,

« La circoncision était supposée prophylactique contre la syphilis (Gilman 1993) et en termes culturels, elle était centrale dans la redéfinition victorienne de la

280 Bien que tout le monde chante, il faut retenir aussi que, chanter chez les Manding à tout moment n'est pas accepté de tout le monde. Certaines personnes sont censées chanter que dans des circonstances particulières. Les cérémonies de circoncision font partie de ces particularités durant lesquelles tout le monde peut chanter sans que cela ne soit mal vu.

281 *Adaa* veut dire pratiques traditionnelles et dans le cas de la circoncision ici, elle renvoie aux différents rituels qui accompagnent la circoncision.

Pour éviter cela, les jeunes du village, parfois en collaboration avec le père de l'enfant, ou l'oncle ou l'aîné, le prennent et l'emmènent discrètement. Ainsi, lorsque la maman apprend la nouvelle, cela la plonge dans une profonde tristesse, et elle se met à se lamenter en disant que c'est un enfant qu'il n'a pas encore l'âge de subir cette épreuve. Face aux multiples cas de ce genre, les jeunes aussi ont composé ce chant pour répondre aux mamans en détresse en leur disant que nous, nous allons à la circoncision. C'est ce qui se traduit dans les lignes suivantes de ce chant (chant 43).

Saaróo maŋ mēŋ

Alu yé saaróo sambá

A ye ntelu be táala joŋbóyo la

Saaróo n'a pas encore grandi

Vous avez ammené saaróo

Ah ye nous allons à la circoncision

Mais avant que les jeunes ne partent en brousse, il y a des séries d'événements qui se produisent. Par exemple, il y a ce qu'on appelle le *fátándiŋkínoo*, c'est-à-dire « le repas de sevrage ». En effet, autrefois, les jeunes devant subir l'épreuve de la circoncision étaient bien « gâtés » par les parents la veille. Chacun d'entre eux choisit ce qu'il doit manger et les parents se débrouillent pour leur en trouver. Mais une fois en brousse, c'est le *Kankurang* qui assure la protection et c'est lui qui est le maître des lieux, mystiquement parlant.

Les jeunes devant subir cette épreuve sont isolés : ils quittent leur maison pour être gardés dans la brousse sous la surveillance des aînés ou *kintán* et y restent pendant un bon moment. Il ne s'agit pas seulement de leur donner le temps de guérir. Ce moment est mis à profit pour former ces jeunes à la vie d'homme. Ils reçoivent tout au long de leur séjour en brousse un enseignement lié au travail, à la bravoure, au respect des personnes plus âgées, mais aussi les stratégies pour contourner les difficultés de la vie et comment garder un secret, quelle que soit la pression et d'où qu'elle vienne. C'est alors qu'on leur fait savoir qu'ils doivent se comporter en hommes différents des femmes, qu'ils doivent surpasser les femmes. Pour mieux comprendre ce qui précède, il est préférable de décrire la vie dans le *jùujúú*²⁸⁵.

²⁸⁵ Lieu de réclusion des circoncis en brousse.

4.4.2- La vie dans le *jùujúu*

Tout cela se fait par étape. Durant les premiers jours, ils sont encore fragiles et peinent à surmonter les difficultés issues de leur première épreuve, mais les *kìntán* sont là pour leur rappeler qu'ils ne sont plus ces petits enfants dont s'occupaient les mamans. Mais qu'ils ont franchi le seuil, qu'ils sont maintenant sur le point de devenir de vrais hommes. C'est à partir de là que commence la véritable éducation masculine. On enseigne ainsi au jeune initié sa destinée future et la nature de la relation qu'il doit entretenir avec le reste des membres de la société. Dans cet exercice, l'accent est mis particulièrement sur ses rapports avec les femmes. Les femmes sont considérées comme de farouches rivales des initiés, non pas dans le sens de s'affronter physiquement, mais plus particulièrement dans les interactions de tous les jours. Pour réussir ce pari, des paroles maléfiques sont prononcées contre toute personne initiée aux réalités du *jùujúu* s'aventurant à divulguer le contenu de la vie du *jùujúu* aux femmes. D'ailleurs, le chant ci-après a été composé pour caricaturer une femme qui a osé se déguiser en homme et fréquenter le *jùujúu*. Lorsqu'elle a été démasquée, elle a été décapitée sur place par les hommes. Ce chant lui est exclusivement dédié²⁸⁶.

Ah he kee wúloo lon ne

Ah eh elle a découvert le champ des hommes

Sona Kinti he

Sona Kinty eh

Nin baa butu baa ye kee wuulo loŋ ne *Cette putain de merde a découvert le champ
des hommes*

Sona Kinti he

Sona Kinty eh

En effet, l'idée de tenir la femme loin des lieux de la circoncision est liée à plusieurs raisons. D'abord parce qu'étymologiquement, comme ressorti des entretiens, la circoncision chez les Manding a deux significations : *joŋbóyo* et *kúyánboyôo*. Le mot *kúyán* vient de *kúyaa* qui a plusieurs sens. Il peut signifier dispute, ou encore désagréable. Sa signification qui se rapporte à la circoncision est « désagréable » dans la mesure où, selon les interlocuteurs, tout ce qui se passe dans le *jùujúu* n'est pas de la volonté de l'initié, mais contre son gré. Tout ce que l'on fait contre son gré est désagréable, d'où l'idée que la circoncision est désagréable parce que les différents rites auxquels sont soumis les initiés sont contraignants. Et ces rites

286 Voir le chant 52 au complet en annexe.

doivent s’accomplir avec la plus grande rigueur. Or, au départ, selon les interlocuteurs, la circoncision se faisait dans les maisons, sous les yeux des femmes.

Mais, vu qu’elles sont incapables de rester indifférentes aux douleurs que traversent leurs enfants, elles influencent ainsi les différents rites en essayant de protéger leurs enfants contre les douloureuses épreuves que ceux-ci traversent. La seconde raison réside dans cette tentative de protéger leurs enfants ; elles sont capables d’utiliser tous les moyens. Ainsi, en réponse à ces comportements, les hommes ont décidé de tenir désormais la circoncision loin des femmes, dans la brousse lointaine. Et, selon les entretiens, c’est de là que le kankurang est né, en ayant comme mission de contrecarrer toute tentative mystique allant dans le sens d’atteindre les initiés²⁸⁷. Kankurang, qui vient de *kan kura* qui veut dire « se racler la gorge », était à l’origine un être mystique qui restait dans les bois pour effrayer toute forme de sorcellerie dans le but de dissuader la vie du *jùujúú*. Ainsi, au fil des années, les mots « se racler la gorge » ont fini par désigner cet être mystique sous le nom de « Kankurang ». Avec le kankurang et bien d’autres êtres mystiques, la sécurité du *jùujúú* est assurée et toutes les femmes ayant le courage, malgré cela, de se rendre dans le *jùujúú* sont aussitôt considérées comme des ennemies publiques de la communauté masculine, d’autant plus qu’un tel courage est assimilé à la sorcellerie.

Lors des quelques mois de réclusion en brousse, les initiés sont soumis à plusieurs séances de rites durant lesquelles ils observent les codes de conduite, les règles de vie. C’est dans ce sens que la plupart des exercices se rapportant à la relation entre l’homme et la femme font état de la suprématie de l’homme sur la femme. Ainsi, tous les initiés assimilent l’idée selon laquelle la femme est reléguée au second plan et qu’elle ne doit jamais prendre le dessus sur l’homme. D’ailleurs, les initiés sont avertis sur le type de relation qu’ils doivent désormais entreprendre avec leurs mamans respectives une fois de retour à la maison et pour le reste de leur vie. Ils ne doivent rien leur révéler de ce qui s’est passé en brousse. Tout cela doit demeurer un grand mystère pour les mamans. Aucune information ne doit être révélée une fois le *jùujúú* terminé. C’est ainsi qu’est composé le chant²⁸⁸ suivant.

Ñiniŋkaa niŋ i baa ye i ñiniŋkaa

Te demander si ta mère te demander

287 Ferdinand De Jong, « Le secret exposé. Révélation et reconnaissance d’un patrimoine immatériel au Sénégal », *Gradhiva* [En ligne], 18 | 2013, mis en ligne le 01 décembre 2016, consulté le 01 mai 2019, p. 105.

288 Voir le chant 47 en annexe.

<i>A fòo a ye η maŋ a loŋ</i>	<i>Dis-lui « je ne sais rien »</i>
<i>Be dīi le keeya wúloo be dīi le</i>	<i>Comment ça se passe dans la brousse</i>
<i>A fòo a ye η maŋ feŋ loŋ</i>	<i>Dis-lui « je n'en sais rien »</i>

Mais, malgré cela, les mamans restent toujours les mamans ; donc, les initiés leur doivent respect, obéissance, assistance, tolérance, affection. S'il est vrai que durant les moments de réclusion en brousse, les initiés sont coupés de tout rapport direct avec leurs mamans, et qu'ils doivent désormais entretenir de nouveaux rapports avec elles, ils sont, par contre, momentanément liés à elles par des chants. Le chant ci-dessous revient sur cet aspect²⁸⁹.

<i>N naa wo na η bendi</i>	<i>Ma maman viens m'accueillir</i>
<i>N naa wo</i>	<i>Oh ma maman</i>
<i>N naa hé na η bendi hé</i>	<i>Ma maman eh viens m'accueillir eh</i>
<i>N naa kendo η faamata i ma tellement</i>	<i>Ma très chère maman tu me manques</i>
<i>Siilo jube</i>	<i>Regarde la route</i>
<i>N naa η te bendi</i>	<i>Viens m'accueillir</i>
<i>N wúlúulaa</i>	<i>Ma parente</i>

En effet, lors de la réclusion en brousse, comme mentionné ci-dessus, les initiés et leur *kintánj* chantent chaque nuit autour du *màráŋ*. Ainsi, le chant ci-dessus est l'un de ces chants. Nous l'avons recueilli à Ainoussalam lorsque nous y étions pour des séances d'observation et d'entretien dans le *jùujúu*. Ce chant revient sur la nostalgie d'un initié envers sa mère. « *η naa wo na n bëndúu* », littéralement, 'maman viens m'accueillir', désigne, l'affection que ressent l'initié, l'absence de sa mère à ses côtés durant la période de réclusion en brousse. Dans le *jùujúu*, ce sont les *kintánj* qui jouent pour eux certains rôles que jouaient pour eux leurs mamans. Ainsi, le *jùujúu* est organisé de sorte que son fonctionnement ne souffre d'aucun mal. Les *kintándíŋ* sont chargés d'apporter les repas des circoncis chaque jour. Ils sont aussi chargés de leur apporter de l'eau chaque jour et à chaque fois qu'il en manque.

289 Voir le chant 41 au complet en annexe.

En effet, durant la période de réclusion en brousse, les initiés subissent un certain nombre d'épreuves dont le rêve. Il ne s'agit pas d'un rêve réel, comme c'est le cas dans la vie courante.

<i>Nìnkínàṅko muna na saaróo sìbòndí</i>	<i>Cobra he fais rêver mon saaróo</i>
<i>A ye ntelu be táala jòṅbóyo la</i>	<i>Ah ye nous allons à l'événement de la</i>
<i>circuncision</i>	
<i>Nìnkínàṅko muna na saaróo sìbòndí</i>	<i>Cobra he fais rêver mon saaróo</i>
<i>A ye ntelu be táala jòṅbóyo la</i>	<i>AH ye nous allons à l'événement de la</i>
<i>circuncision</i>	
<i>Saaróo saaróo saaróo</i>	<i>Saaróo saaróo saaróo</i>
<i>A ye ntelu be taala jòṅbóyo la</i>	<i>Ah ye nous allons à la circoncision</i>
<i>Kankurang baa muna n naa saaróo siibondi</i>	<i>Grand kankurang fais rêver mon saaróo</i>
<i>Saaróo saaróo saaróo</i>	<i>Saaróo saaróo saaróo</i>

Le rêve des initiés consiste pour les *kintán*, en collaboration avec les mamans des initiés, à désigner des personnes, des proches parents, amis, et cohabitants, comme ceux dont l'initié a rêvé. Ces personnes sont signalées. Ce peut être au sein du village organisateur ou dans les villages voisins. Cet envoyé fait le tour et rend compte à tout ce monde à vélo, à pied (il faut dire qu'à cette époque, le téléphone n'existait pas dans ces zones d'étude). Avec l'école, on adresse aux personnes concernées une note qui peut être une lettre portée par l'envoyé et qui la distribue aux personnes concernées. Le jour où les initiés doivent regagner les maisons, une grande fête s'organise. Chaque personne désignée comme étant celle dont a rêvé l'initié a le devoir d'habiller et de nourrir ce dernier. Ainsi, dans ce jeu, un initié peut rêver de plusieurs personnes. Chacune lui trouvera des vêtements, des chaussures, des bonnets, de la nourriture et d'autres petits accessoires. Derrière cet acte se cache tout un tas de liens, à la fois de parenté, de fraternité, d'amitié, mais aussi une mise à l'épreuve. Une forme de potlatch se dessine.

<i>Nìnkínàṅko muna n naa saaróo siibondi</i>	<i>cobra he, fais rêver mon saaróo</i>
--	--

Dans l’imaginaire collectif, il est vrai que cela peut susciter des interrogations ; difficile à comprendre qu’un cobra fasse rêver quelqu’un. L’usage du nom cobra suppose que le jeune initié est en contact avec d’autres mondes, celui aussi du surnaturel.

*Kaŋkúráŋ baa muna n naa saaróo siibondi Grand kankurang he, fais rêver mon
saaróo*

Quant au kankurang, il est toujours présent dans la vie des jeunes initiés. Cette présence peut certainement les pousser à rêver des choses, à se sentir chez eux, à comprendre comment fonctionne la vie, comment se passent les choses, comment se structurent les réalités.

4.4.3- Les griots et la circoncision

Les griots qui jouent le tam-tam font le tour du village dès la veille. Ils s’accompagnent, comme on vient de le montrer, d’une foule composée d’hommes et de femmes qui chantent en chœur et dansent le « *jàmbàdóŋ* »²⁹⁰. Ils chantent les chansons de ce genre (chant 38):

<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>	<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>
<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>	<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>
<i>Júmá le ye i séewóndí sewo taa</i>	<i>Qui t’a rendu heureux, tu es si heureux</i>
<i>Nín baba naata n be a fóla a ye</i>	<i>Si papa vient je lui rendrai compte</i>
<i>À fo a yé !!!</i>	<i>Rends-lui compte !!!</i>

Les griots qui jouent la kora font du porte-à-porte pour effectuer leurs prestations. Ils entrent dans les maisons et jouent leurs instruments de musique. Mais, dans la plupart des cas, ce sont ceux qui jouent du tam-tam qui emportent avec eux la foule. Ce jour-là, ils sont les mieux considérés. Les griots, avec leurs koras, font du porte-à-porte. S’ils sont étrangers au village, ils demandent aux villageois : « *Y a-t-il des ‘ŋansundīŋ’ (c’est-à-dire des initiés de la circoncision) dans cette maison ?* ». Si oui, alors il n’est pas question de poursuivre son chemin. Ils entrent. Un seul ‘*salamu aleykum*’ leur suffit pour saluer ceux trouvés sur place. Ils prennent place et commencent à jouer de leurs instruments de musique pour un moment. Si

290 *Jàmbàdóŋ* est l’intitulé de cette forme de danse en manding.

personne ne les approche, ils cessent de jouer et demandent de leur désigner les parents des initiés en leur faisant signifier qu'ils veulent bien partir, mais qu'ils attendent d'être récompensés. Une fois le don remis, ils crient de plus belle en faisant comprendre que la fête est réussie. Puis ils continuent leur chemin pour faire le tour de toutes les maisons.

Les plus considérés de la catégorie des griots lors de cet événement sont ceux qui jouent du tam-tam. Ce sont eux qui font danser les *Kañkúran* au rythme des tam-tams et des chansons réservées aux fêtes de la circoncision. Ils ne font pas tout seul du porte-à-porte, mais s'accompagnent avec la foule composée en majorité d'hommes soit pour entrer dans les maisons, soit pour sillonner les rues en dansant. Les femmes, ce jour-là, partagent la fête entre joie et tristesse, car le *Kañkúran* est là pour faire ses manières et déteste qu'elles y assistent. À Ziguinchor, les griots qui s'accompagnent avec la kora accordent de l'importance à cet événement, mais de manière différente à celui de ce qui se passe au village village. Là, le griot ne fait pas la distinction entre les habitants, il se présente aux cérémonies sans distinction, tandis qu'en ville, il ne se présente qu'aux cérémonies de ceux qu'il connaît.

« En ville, elle est généralement effectuée dans les hôpitaux, dans certaines campagnes reculées par un prêtre rituel pouvant aussi être un forgeron. Les initiés sont accompagnés par leurs frères aînés, les oncles maternels et les griots qui jouent du tambour. Ces griots spéciaux chantent aussi des chansons ésotériques évoquant les exploits des ancêtres [...] »²⁹¹.

En outre, en ville la circoncision prend de nouvelles tournures. Certes, ce sont les parents qui décident de circoncire les enfants, mais les rituels sont laissés aux mains des enfants qui ne sont pas suffisamment imprégnés des réalités du passé. Dans cet exercice, le constat révèle que de nouveaux comportements tendent à voir le jour. Les nuits de « *fanikeendo* »²⁹² qui avaient une signification certaine prennent de nouvelles orientations en se détournant de leur sens véritable. Et, plus encore, les initiés en ville restent dans leur famille pendant tout le temps nécessaire à cette initiation. Le jour où cette initiation doit prendre fin, s'organise, comme au village, une fête qui regroupe les parents et alliés, voisins et simples curieux autour du tam-tam loué à cet effet. Les griots avec leurs hôtes, *kañkúran* et

291 Isabelle Leymarie, *Les griots wolofs du Sénégal*, Paris, Maison Neuve et Larose, 1999, p. 75.

292 *Fanikendo* est une nuit spéciale de veille durant laquelle les initiés et leurs aînés chantent les chansons exclusivement réservées à la circoncision.

autres badauds, sillonnent les rues de Ziguinchor en chantant le chant ci-dessous²⁹³ et en dansant (le « *jàmbàdóŋ* » jusqu'à épuisement.

<i>N'be a lu ya wo jalóo wo eh,</i>	<i>Je suis chez vous griot, eh</i>
<i>n be alu ya wo jalóo eh,</i>	<i>je suis chez vous griot eh</i>
<i>Koŋko be jalibáa la, n be alu yaa,</i>	<i>Le griot a faim, je suis chez vous</i>
<i>Mindóo be jalibáa la, eh jumáa le se a bo a la eh</i>	<i>Le griot a soif, eh qui peut le lui</i>
	<i>ôter eh</i>

Comme exprimé dans ce chant, danser le *jàmbàdóŋ* procure de la fatigue aussi bien pour les danseurs que pour les griots batteurs de tam-tam dans la mesure où il s'agit de faire le tour des quartiers ou d'effectuer de longs trajets. Ainsi, il arrive que dans cet exercice tout le monde ait soif, gagné par la fatigue, par la faim. Dans les villages, le jour de la sortie des initiés c'est la délivrance, la joie pour tout le monde. Mais avant cette séparation, tous les initiés, se regroupent d'abord chez l'imam du village, ou dans la mosquée devant un grand public composé de notables du village et d'autres, venus de villages environnants et d'étrangers venus d'autres horizons. Ce moment est aussi celui des discours interminables. Le *kíyáŋ mansá* (chef du jùujúu) prend la parole, salue tout le monde.

C'est, le plus souvent, un griot qui se charge de répéter après lui. À Maroncounda, lorsque s'étaient tenus les derniers événements de circoncision en 2016, quand le *kíyáŋ mansa* dit : « *bonjour tout le monde* », le griot K. K. répète à haute voix : « *il dit qu'il vous salue tous* ». Quand quelqu'un prend la parole, c'est lui qui se charge de crier à haute voix pour dire ce que celui-ci dit à voix basse. Ainsi, le *kíyáŋ mansa* salue tout le monde, rend grâce à Dieu. Il continue son allocution en remerciant l'imam et les notables du village tout entier pour la tenue de cet événement. Il remercie la communauté masculine de lui avoir confié cette mission. Il termine en rendant la parole à l'imam qui, à son tour, remercie Dieu et tout le monde en faisant un bref rappel religieux sur la circoncision.

Ainsi, la parole se passe à tour de rôle aux notables d'autres villages qui magnifient la tenue de cet événement tout en rendant grâce à Dieu. C'est alors que l'autorisation est donnée à chacun de venir prendre son enfant et l'emmener chez lui. Mais là aussi, la coutume veut que ce soit les *kìntáŋ* qui s'en chargent. Chaque initié ou chaque famille à un ou plusieurs

293 Voir le chant 19 au complet en annexe.

kìntáy. Ainsi, c'est à ces derniers de récupérer les enfants leur appartenant et de les conduire chez eux. C'est à ce moment-là que les mamans des initiés peuvent les approcher. Les *kankurang*, eux, se trouvent entre la danse et la surveillance et constituent un mal nécessaire pour les femmes, car celles-ci cherchent à les approcher et à les identifier pendant qu'eux sont jaloux de leur statut et se font des soupçons. Toute femme qui persiste à tenir tête au *kankurang* peut être suspectée de sorcière. Ce qui peut lui coûter cher.

4.4.4- Sortie des circoncis

Le jour de leur sortie du bois sacré est choisi par les sages. La sécurité mystique est de mise durant cette période où les initiés seraient des proies âprement recherchées par les sorciers. Ce sont des esprits surnaturels qui veillent sur les enfants. Le *fanboṇdi*, un des types de *kankurang*, le plus craint d'ailleurs, sème la panique et le désordre pour dissuader les esprits maléfiques et remettre en question tout ce qu'ils ont planifié. Il se déplace en survol et marche sur les lignes de séchage des habits, descend, ressort des puits, monte sur les toits des maisons. Tout cela est possible pour lui parce qu'il peut voler pour se déplacer d'un endroit à un autre, surprendre les gens là où ils l'entendent moins et est réputé être très méchant. Il y a aussi le « *kankurang* », suivi par un groupe de « *kìntáy* ». C'est le moment où les mères revoient leurs enfants après un long moment passé en brousse. Aucune maman n'est tranquille avant de voir son ou ses fils, car même si un des enfants décédait en brousse, la tradition voudrait que la nouvelle n'arrive au village que le jour de la sortie des initiés. C'est donc l'angoisse qui gagne toutes les mères avant qu'elles ne voient leurs enfants.

Les hommes, comme on vient de le souligner, se glorifient d'avoir pu mener à bien cette séance de rite durant laquelle ils ont su protéger les jeunes initiés. La joie de retrouver à nouveau les enfants se lit sur les visages des mamans respectives. En effet, lorsque l'un des enfants décède en brousse, la communauté masculine s'arrange pour que la fête ne soit pas gâchée. Il y a toujours une assistance morale, un soutien que les gens témoignent à la famille éplorée, mais cela n'empêche que la fête se déroule, même si cette disparition laisse une trace sur les consciences. La fête peut alors commencer pour tout le monde. Il s'ensuit la danse des initiés et aujourd'hui, les procédures varient d'une localité à une autre.

Dans certains villages, les initiés, même rentrés à la maison, ne sont pas automatiquement remis à leurs parents, mais sont regroupés chez le *kúyáṇmansá* pour y passer la nuit et attendre le lendemain pour la danse du *kiṇ* appelé « *kiṇ doṇó* ». C'est le cas à

Ainoussalam, l'un des villages où nous avons effectué nos recherches. Nous avons été dans ce village au mois d'avril, mois durant lequel s'est tenue la cérémonie de circoncision. En effet, si, autrefois, la circoncision se passait en brousse, très loin des maisons, aujourd'hui, le jùujúú se construit à quelques pas des maisons comme nous l'avions remarqué à Ainoussalam. Certaines choses qui s'y passent peuvent être entendues par les femmes dans les maisons alors qu'elles ne doivent normalement rien savoir.

Mais, dans d'autres villages, la séparation s'effectue automatiquement après que les discours à la mosquée se terminent et le *ɲànsɪ̀ndòndí* avec les griots se tient le lendemain soir, avant que chaque enfant soit remis à ses parents qui le ramènent à la maison. Cette manière de faire, qui a ses origines dans la culture manding, est adoptée aussi par les Joola à cause de son originalité et de sa richesse en enseignements.

**TROISIÈME PARTIE : LES
DIFFÉRENTES FORMES DE
VALEURS CHEZ LES MANDING
DE CASAMANCE**

L'expansion des Manding au Sénégal s'est effectuée durant les périodes médiévales, classiques, modernes. Si les Manding de Casamance sont appelés « *Mandiŋkôo* », c'est parce qu'étymologiquement, cette appellation fait référence à leur origine, le Mandé qui est la terre de provenance de tous les groupes mandé. Comme nous l'avions vu avec la décomposition de ce mot « *Mandiŋkôo* », il s'agit en effet d'un mot composé de « Mandin », qui renvoie au Mandé et de « ko » qui signifie l'habitant, le provenant de. C'est donc de là qu'est né le mot « *Mandiŋkôo* ». La recherche de la signification de ce terme « *Mandiŋkôo* » nous a permis de saisir l'histoire des Manding en général et de celle des Manding de Casamance en particulier. À partir de l'espace pré-colonial, nous avons cherché à comprendre, les échanges, la constitution des États pré-coloniaux, la politique menée, les guerres, la langue, la culture et la religion dans l'espace et dans le temps.

Ces éléments nous ont conduit à l'étude du fonctionnement de la société manding de Casamance. De l'organisation sociale à l'organisation familiale, nous avons vu comment se construisent les villages et les *koridáa*, comment ils s'organisent, d'autant plus que l'organisation du village est le reflet de l'organisation sociale elle-même. En cherchant à déterminer le lien entre la société et les familles, nous nous sommes ainsi intéressé à l'organisation familiale. En effet, la famille manding prend sa source dans le *koridaa*, comme nous l'avions montré. Ce qui veut dire que la quotidienneté entre dans ce jeu. Et, à ce sujet, Florence Weber²⁹⁴, parlant de la parenté à l'occidentale, soutient que celle-ci est construite à partir de trois possibilités, à savoir « le sang, le nom et le quotidien ». Elle soutient que « *le sang, le nom, le quotidien* » sont les trois dimensions qui se conjuguent au fondement des liens entre parents.

Le premier élément, le sang, traduit la force symbolique du biologique, le second représente l'importance de la dimension juridique des liens, enfin, le troisième renvoie à la valeur des relations construites dans le partage quotidien d'une économie à la fois affective et domestique. Loin de supposer que cette formule de la parenté est aussi la même chez les Manding, nous voulons juste montrer que le fait que la parenté prenne sa source dans le *koridaa*, espace de partage quotidien, n'est pas la principale norme de définition de l'appartenance familiale. Logiquement, la parenté par la consanguinité chez les Manding

294 Florence Weber, *Le sang, le nom, le quotidien : une sociologie de la parenté pratique*, La Courneuve, Editions Aux lieux d'être, 2005.

prime sur la dimension affective où les liens familiaux s'imposeraient comme le résultat d'un quotidien partagé²⁹⁵.

Mais ce qui reste à signaler, c'est que, loin d'être transmise uniquement par le sang, la parenté chez les Manding prend naissance à partir de la concession, comme nous l'avions précédemment mentionné avec l'étymologie du mot *kaabílóo*. La construction du village donne aussi naissance à des « parentés fictives » selon la disposition des concessions, d'une part, et des patronymes, d'autre part. Nous nous sommes rendu compte que ce qui est le plus frappant chez les Manding avec la parenté, c'est qu'une primauté est accordée au mariage endogamique, notamment avec le mariage entre cousins et cousines croisés. L'idée qui soutient cette procédure est le maintien de la parenté dans la même lignée. Cette forme de mariage « arrangé » relève du « *baadinya fàasáa*²⁹⁶ ». Ainsi, pour que cela marche, la socialisation joue un grand rôle dès le bas âge, notamment avec la circoncision. Le jeune Manding voue un respect considérable à son oncle paternel, car celui-ci peut devenir son beau-père.

L'étude de la circoncision et des rites qui l'accompagnent est instructive. C'est là que les chants de circoncision nous ont permis de questionner ces pratiques. La circoncision en milieu manding est un événement d'une grande envergure, d'autant plus qu'elle marque le passage des initiés d'une étape de la vie à une autre. L'ensemble de ces éléments nous permettent de comprendre ce qui constitue une valeur chez les Manding. C'est donc à la lumière de cela qu'il nous est désormais possible de discuter des valeurs « ethniques », sociales, familiales, et individuelles chez les Manding. Or, comme nous le savons, notre étude des valeurs se base sur les chants, ce qui nous a conduit à faire la typologie des chants. Cette typologie nous a permis de comprendre que les chants constituent une mémoire collective indéniable.

295 Nicolas Jonas, Marie-Clémence Le Pape et Bérangère Véron, « Au nom du sang : amour et filiation à l'épreuve de contextes en évolution », *Informations sociales*, 2007, volume 8, numéro 144, p. 100-107.

296 *Faasaaróo* vient de *fàasàarí* qui veut dire ici prendre la défense de quelqu'un.

CHAPITRE 5 : TYPOLOGIE DES CHANTS ET MÉMOIRE COLLECTIVE CHEZ LES MANDING

Dans les sociétés à tradition orale, la mémoire collective se fixe dans les discours sociaux portés sur les devinettes, les contes, les proverbes et les chants. Ces derniers restent très présents dans la dynamique de l'ethnie manding.

5.1- Quelques thèmes principaux contenus dans les chants recueillis

Dans la société mandingue, les chants ne sont pas construits au hasard. Leur création obéit à des circonstances heureuses ou malheureuses de la vie quotidienne. Ainsi, il y a des chants de mariage, de naissance, de circoncision, d'excision, de jeux, de labour de moisson, etc. Cette superstructure, pour paraphraser Karl Max, est confrontée à la modernité. Ce changement est visible dans les faits sociaux. La circoncision, le mariage, le baptême, les rites contre l'infertilité féminine (la pratique du *dimbaa jassa*), entre autres, sont encore observables, mais avec de moins en moins d'authenticité, alors qu'ils constituaient le fondement du maintien de l'ordre social chez les Manding. Dans les villes en Moyenne et Basse Casamance, la circoncision s'effectue très souvent dans la plus grande banalité. Le kankurang, autrefois adulé, suscite aujourd'hui de plus en plus de mépris au sein de la population, surtout celle urbaine. D'ailleurs, les nombreux conflits dont il est à l'origine témoignent cet état de fait. À Sédhiou par exemple, comme nous l'avons souligné, le conflit entre le kankurang et la sage femme²⁹⁷ témoigne de cet état de fait.

Le mariage et l'ensemble des processus qui l'accompagnent n'échappent pas à cet effritement. La virginité est de moins en moins questionnée dans les processus de mariage d'autant plus que les réponses obtenues à ce sujet lors des rites y afférents sont parfois décevantes, alors qu'autrefois elle constituait une valeur incontestable. Par ailleurs, le Dimba jassa, qui est une pratique qui consiste à changer l'identité des femmes en difficulté d'enfanter ou tous les autres problèmes ayant trait à la reproduction avec un ensemble de rites qui l'accompagne, se voit de plus en plus supplanté par des explications relevant du registre médical issues de l'« hôpital moderne ». En même temps, le Manding voue un rattachement particulier à ces pratiques tout en sachant qu'elles traversent des crises dans leurs formes. Les

²⁹⁷ À Sédhiou, une manifestation menée par les jeunes contre l'arrestation du « kankurang » a eu lieu après que le kankurang a tabassé une sage femme le samedi 21 septembre 2019 à Sédhiou.

nombreux conflits autour du kankurang témoignent du souci de conserver une mémoire qui a marqué des générations et des générations. Ainsi, tout le monde peut, à un moment donné, se lever pour défendre le kankurang.

Des observations que nous avons menées à Ainooussalam et les récents événements des conflits qu'a engendrés le kankurang à Sédhiou montrent que le kankurang reflète encore l'identité collective. Ce même signe d'attachement se manifeste également pour ce qui est du mariage. Ainsi, le mariage « arrangé », fondement de la reproduction du lignage sanguin, est toujours d'actualité. La marque la plus "authentique" de cette forme est le mariage endogamique. Celui-ci est plus marqué par la circulation des femmes dans un même groupe uni quelque part par le sang. Tout ceci pour dire que le mariage endogamique revêt un caractère spécifique. Dans les villages manding de la Moyenne Casamance, le mariage est plus observable entre des « *báadíŋ* » (parent par le sang).

Ainsi, au sein de la société manding, n'importe qui ne se marie pas avec n'importe qui. Cette interdiction n'est pas liée avec celle issue du mariage inter-caste. Le Manding considère qu'il est précieux de préserver ce lien de parenté en le renouvelant par le mariage uniquement au sein du même groupe de parenté au sens large du terme. L'idée selon laquelle « les cousines sont faites pour les cousins », la pratique du sororat et du lévirat, etc. sont autant d'éléments qui sous-tendent cette forme de reproduction du « *báadínyáa* ». Ce système fondé sur le mariage par lequel se renouvelle la parenté constitue, pour le Manding, une valeur d'autant plus que tout changement intervenu dans ce jeu est vécu et perçu comme synonyme de déracinement ultérieur ; il faut donc l'éviter.

Cela, en principe, justifie la faible existence du mariage entre Manding et non Manding. Ceci peut être aussi observable dans d'autres groupes ethniques en Casamance, comme c'est le cas chez les Peuls venus de la Guinée installés en Casamance. Ces derniers ont eux aussi tendance à se reproduire au sein de leur groupe d'appartenance. Sans vouloir faire de comparaison ici, il s'agit là de simples réalités quotidiennement observables. L'ensemble de ce qui vient d'être dit témoigne de la cohésion sociale qui caractérise les Manding. En même temps, on observe le dilemme qu'entraînent ce dévouement, cet attachement à la culture, d'autant plus que les jeunes sont de plus en plus marqués par la modernité. Ils sont sous l'influence de l'éducation dans les familles et dans les instances de

socialisation²⁹⁸. Ils sont aussi sous l'influence des différents rites qu'ils ont subis. Ce qui fait qu'ils sont souvent obligés de se plier aux décisions communes et d'obéir aux parents. Ainsi, en restant connectés à leur culture, les Manding semblent encore vivre la trop forte cohésion sociale.

Des études ultérieures pourront faire la lumière sur le rapport entre la culture et le développement chez les Manding. Ce point est certes à creuser par des recherches beaucoup plus approfondies. Comme nous l'avons mentionné et tel que nous le verrons, les chants à partir desquels nous étudions les valeurs sont très souvent composés dans le but de renforcer la cohésion sociale lors des moments de circoncision, de mariage, de baptême, de changement d'identité (le cas des dimba jassa), etc. En somme, il s'agit de voir, à partir de ce qui précède, ce à quoi tient le Manding pour parler de ce qui fait exactement valeur. Désormais, l'on sait que le Manding est toujours lié à sa culture et n'est pas prêt à s'écarter de celle-ci tant dans sa conduite que dans ses pratiques. C'est donc partant de là que nous nous sommes proposé de repérer les valeurs dans la culture manding. Cela passe par la convocation des chants composé selon les différents événements, moments et circonstances auxquels ils se rapportent, justifiant ainsi leur composition. Il nous semble judicieux de décrire le rapport entre la mémoire, l'histoire et les valeurs à partir des chants dans la section suivante.

5.2- Rapport entre mémoire, histoire et valeur à partir des chants chez les Manding

L'étude des valeurs issues des chants nous conduit aussi à questionner le passé. Dans les chants, se trouvent exprimés les forts moments de partage. Cet ensemble constitue une mémoire. Si l'histoire n'est pas synonyme de mémoire, il est cependant possible de noter qu'un lien étroit existe entre les deux à partir des chants. Les Manding, dans le processus de socialisation, utilisent les chants dans le but de renforcer la cohésion sociale. Or les moments les plus propices à l'exécution de ces chants sont les circoncisions, des cérémonies de mariage, etc.

Ainsi, l'étude de la circoncision a permis de comprendre qu'il se trouve dans les paroles chantées des valeurs faisant appel à la cohésion sociale. Dans ce sens, nous fondons notre raisonnement sur l'idée que mémoire et histoire doivent être vues dans une relation de

298 La circoncision, par exemple, et pour tous ceux qui l'ont vécu dans sa forme authentique.

complémentarité et de réciprocité. Si l’histoire, selon Marc Augé²⁹⁹ désigne à la fois une discipline, un contenu événementiel et une identité collective, la mémoire elle est, selon lui, la vie ambiante, évoluant en permanence entre la dialectique du souvenir et de l’amnésie. Reprenant cette triple logique à son compte, Paul Diédhiou³⁰⁰, adressant une critique contre les chercheurs historiens et anthropologues, soutient qu’au lieu de partir de cette triple signification, ceux-ci ne retiennent que l’histoire comme discipline. Ce qui les conduit à entrevoir un grand écart entre mémoire et histoire d’autant plus qu’en prenant l’histoire comme discipline, la distance devient grande entre les deux.

À la lumière de ces critiques, Paul Diédhiou indique que la mémoire ne s’oppose pas à l’histoire et ce qui, selon lui, est intéressant à étudier, ce sont les récits, les mémoires de vie et la manière dont les individus se les représentent³⁰¹. Reprenant cela à notre propre compte, nous nous sommes intéressé aux différents récits liés à la circoncision, au mariage, au baptême, et à la manière dont les individus en question se les représentent à l’image de ce chant de danse ci-dessous.

Version manding

Jàmbàdónj jambóo ho,

Jàmbàdónj jambóo ho,

juma le ye i sewondi,i sewo taa

Nínḡ baba naata n be a fola a ye

À fo a yé !!!

Version française

Jàmbàdónj jambóo ho,

Jàmbàdónj jambóo ho,

Qui t’as rendu heureux, tu es si heureux

Si papa vient, je lui rendrai compte

Rends-lui compte !!!.

S’il est vrai que mémoire et histoire sont loin d’être synonymes, il est aussi à retenir qu’elles sont dépendantes l’une de l’autre et qu’il est difficile d’avoir l’une sans l’autre. Il ne s’agit pas là de faire une comparaison ou une différenciation entre les deux, mais de

299 Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.

300 Paul Diédhiou, 2011, *op.cit.*,p. 55.

301 *Ibid.*, p. 56.

témoigner sur leur rapprochement étroit. Une mémoire devient collective lorsqu'elle nous lie communément à un fait, un événement, une réalité déjà vécue.

La circoncision constitue dans ce sens une mémoire, d'autant plus qu'elle lie toute la communauté à des pratiques communes. Le plus important, pour nous, est l'usage des chants en ces moments qui constituent ainsi des moyens techniques de socialisation. On dira à l'initié qu'il est en passe de devenir un homme, pouvant ainsi vaincre la peur face à n'importe quelle situation. En effet, pour comprendre le sens de la valeur chez les Manding, il convient de rechercher ce qui fait valeur dans la vie passée. Or les moments durant lesquels sont composés les chants sont les moments de circoncision, de mariage, et les moments qui marquent les événements des *dimbaa jaasaa* chez les Manding. Il ne s'agit pas, en effet, de repérer dans les paroles exprimées à travers les chants l'ensemble des valeurs. Concrètement, il s'agit de montrer le statut de valeur que confère aux initiés le passage d'une étape à l'autre à partir des différents rites. Ainsi, le *ɲansundiŋ*, le *maañoó*, le *dímbáajáasáa*, pour ne citer que ceux-là, ont connu un passage socialement qualifié de « valeureux ». Il s'agit, pour y arriver, d'opposer concrètement le marié au non marié, le circoncis au non circoncis, la femme fertile à la femme infertile, pour témoigner ainsi la valeur que confère à l'initié son passage d'une situation à l'autre.

5.3- Les chants et les objets symboliques dans le *jùujúú* : des moyens techniques de transmission des valeurs dans les « lieux de mémoire »

C'est à l'historien Pierre Nora que nous devons le terme de « lieux de mémoire ». Il déclare qu'« un lieu de mémoire, dans tous les sens du mot, va de l'objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l'objet le plus abstrait et intellectuellement construit »³⁰². Partant de cette définition, le lieu de mémoire peut être un monument, un personnage important, un musée, des archives, tout autant qu'un symbole, une devise, un événement ou une institution. Pour Nora, « un objet devient lieu de mémoire quand il échappe à l'oubli, par exemple avec l'apposition de plaques commémoratives, et quand une collectivité le réinvestit de son affect et de ses émotions ». Les lieux de mémoire se réfèrent ainsi à

302 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire : [la République, la Nation, les France]*, Volumes 1 à 2, Paris, Gallimard, 1997.

l'histoire collective se rapportant aux institutions, à la collectivité, aux communautés religieuses. La circoncision, le *kaŋkúran*, le *jùujúú*, les chants, pour ne citer que ceux-là, sont, pour ainsi dire, des lieux de mémoire chez les Manding. Et en ce qui nous concerne ici, lorsque nous parlons de « lieux de mémoire », nous faisons allusion à l'ensemble des ces réalités, mais plus particulièrement au *juujuu* et à la circoncision.

Dans le cas des chants, l'expression de la mémoire comprend de manière distincte ou confondue l'évocation d'événements, de personnes, de situations, mais aussi de valeurs intrinsèquement liées à la vie sociale chez les Manding. Les chants constituent ainsi le support matériel de ces événements, moments et modes de vie, expression qui se trouve déterminée par l'objet de l'évocation de ces chants selon différentes circonstances. Aussi bien dans leur composition que durant les moments de leur exécution, ces chants constituent le répertoire d'une vie notamment celle, parfois, d'une génération, d'un groupe de paires, d'une situation particulière. À l'image des chants de circoncision qui étaient exclus de la sphère publique pour n'être exécutés que dans le *jùujúú*, les chants renvoyaient immédiatement aux « lieux de mémoire ».

Les objets matériels comme le *màaráŋ* (dans le cadre du *jùujúú*) et les pratiques exprimées à travers les chants, les rituels mis en scène renouvellent les rapports entre le Manding et les institutions de socialisation, les lieux de promotion et de maintien des pratiques traditionnelles. Ce sont ces lieux que nous qualifions ici de lieux de mémoire. Aujourd'hui, la délocalisation de ces pratiques sacrées témoigne leur devenir éphémère, mais aussi la fin provisoire et le renouvellement qu'ils annoncent. Le « lieu de mémoire », dans le cadre de la circoncision, se trouve déplacé. Si, auparavant, des kilomètres séparaient la maison, du *jùujúú*, aujourd'hui, il arrive de constater que c'est non loin des maisons, ou dans les maisons, que se tient la circoncision.

La circoncision, comme nous l'avons vu, revêt plusieurs dimensions. Elle constitue une mémoire collective non seulement parce qu'elle est un événement collectif, mais encore parce qu'elle porte en elle les marques les plus essentielles de la société et de la vie des membres. Elle est constituée d'un ensemble de rites d'initiation au cours desquels s'acquiert (pour les nouveaux initiés), s'actualise et se réactualise (pour les générations précédentes à l'avoir subi) le processus de socialisation. Par ces rites, les initiés et la société toute entière deviennent une sans distinction aucune. Durant cet événement, l'individu s'imprègne dans le groupe. Toutes les voies pour se singulariser sont réprimandées, aucune d'entre elles n'est

permise. Ainsi, nous ne sommes pas en mesure de décrire ici tous les rites qui se passent dans le *jùujúú* durant toute la période de réclusion en brousse.

Pour ne pas rester dans le général, nous avons choisi de nous limiter à ceux ayant essentiellement trait aux chants et aux thèmes qu'ils contiennent. Les chants constituent le moyen le plus utilisé pour communiquer dans le *jùujúú*. Ils renferment l'ensemble des codes de conduite et des secrets de la vie masculine chez les Manding. Les rituels autour du « mirang coso », consistant à interpréter aux initiés les différents chants, les communications gestuelles que leur adressent les aînés, les vieux selon les circonstances, etc., témoignent de la richesse de ces moments. Selon les entretiens, des paroles maléfiques ont été prononcées par les aïeux contre toute personne qui s'évertue à divulguer les secrets. À ce sujet, nos entretiens et observations sur le sacré chez les Manding nous ont permis de comprendre le décalage entre les époques sur cette question. Si le kankurang, garant, protecteur et juge de la société manding aussi bien durant la circoncision que lors de certains moments de la vie sociale, était considéré comme un être hors commun, au sujet de qui planait un mystère, il n'en est cependant pas ainsi aujourd'hui.

Des enfants de cinq ans créent leur propre kankurang. Ce phénomène a donné naissance à ce que l'on appelle en ville le *kayo kayo* parce qu'il est fait avec des sacs et aucun mystère ne tourne autour de lui. Juste un jeu d'enfants, une imitation. Circoncis en ville comme le *solimaa* peut le suivre alors que pour le kankurang, seuls les initiés l'accompagnent.

Ces pratiques se font *aux* yeux de la communauté tout entière sans qu'aucune sanction ne pèse sur elles alors que cela était impensable. Pis, le kankurang est « déshabillé » pour des incidences lors des événements et parfois emprisonné à plusieurs reprises devant des vieux qui étaient censés veiller à la protection de cette mémoire. Plusieurs incidents opposant le *kankúran* aux étrangers non initiés à ce « masque » débouchent en Casamance sur des procès judiciaires.

Tout récemment, au mois de décembre 2020, un drame a eu lieu à Kassa-Kaour, une petite localité située sur la rive gauche du fleuve Casamance, dans le département de Goudomp, région de Sédhiou. En effet, un kankurang, après s'être introduit dans une famille, a porté des coups sur une dame. La réaction du fils de la victime n'a pas tardé et le kankurang a été malmené et même tué. Cette situation a créé un débat, un conflit entre les partisans et les opposants de l'apparition du kankurang aujourd'hui. À l'origine, lorsque le kankurang croise

une personne sur son chemin, celle-ci est appelée à lui céder le passage en se cachant quelque part. Les femmes ne sont pas autorisées à lui faire face. Mais aujourd'hui, ce n'est pas le cas. Tout cela fait que l'interdiction de la reproduction des chants de circoncision hors du « lieu de mémoire » n'est presque plus une profanation.

À ce sujet, l'UCAS JAZZ BAND de Sédhiou a été le premier acteur de la reproduction publique des chants de circoncision. L'essentiel de leur répertoire musical dans les décennies 60-70 était constitué de chants de circoncision sans qu'aucune sanction sociale ne leur soit infligée. Il est vrai qu'aujourd'hui, l'UCAS appartient au passé, car n'ayant pas survécu à la réadaptation imposée par le changement dans le monde de la musique. D'aucuns pensent que l'UCAS est victime des paroles maléfiques prononcées par les aïeux manding contre tous ceux qui tentent de déplacer les chants de circoncision de leur circonstance habituelle de reproduction. C'est dire que la société manding vouait un grand respect au kankurang. En attestent les paroles collectées sur le terrain. Dans certains villages, nous avons eu la possibilité d'avoir des entretiens semi-directs et des entretiens libres avec les adultes et les vieux dans le *jùujúú* sur des choses qui pourtant ne devraient pas sortir de ce cadre. C'est le cas à Aïnoussalam. Tandis que dans d'autres villages, nous n'avons pas eu cette occasion, d'autant plus que nous n'avions pas été autorisés à le faire.

Dans nos tentatives de collecte des chants de circoncision, nous n'avons recueilli que ceux qui sont composés dans les rues, ceux ayant transcendé le tabou. Nous étions dans les villages où nous avons pris part à des rites de circoncisions. Nous y avons recueilli des chants, mais n'avons transcrit et traduit que ceux qui sont en même temps chantés dans les rues, au su de tous. Dans cette partie, nous ne serons pas en mesure de reproduire tous les chants recueillis sur la circoncision, sous peine de nous faire répéter dans les autres parties de notre travail. Ainsi, autour de ces chants, se dessinent plusieurs souvenirs. Ce qui veut dire que de même que l'étude de ces chants suscite la renaissance de souvenir, de même tous les autres chants le suscitent également. La pratique de la circoncision de génération en génération fait d'elle une étape importante dans la socialisation chez les Manding. En effet, elle constitue un « ancien chemin » légué par les *alifáalu* comme exprimé dans le chant ci-dessus.

Sila wo kandema sila wo

Route, oh kandema route oh

Sila woo kandema he

Route, oh kandema eh

Alifáalu ye silóo min fóloo kandema Le chemin balisé par les aïeuls

N be wo silo le kan silaba koto C'est ce chemin que nous suivons, ancien chemin

Comme exprimé dans ce chant, il s'agit là d'un rappel aux origines de la circoncision « *Alifáalu ye silóo min fóloo kandema* » qui renvoie au « *chemin balisé par les aïeuls* », comme pour dire que la circoncision est une pratique qui ne date pas d'aujourd'hui et qui se perpétue de génération en génération. En effet, ce chant est exécuté lorsque tous ceux désignés comme devant subir les épreuves de la circoncision prennent le départ de la maison vers le *jùujúú* ou lorsqu'ils en sortent. Pendant qu'ils sont en file indiens, les aînés et les vieux qui les accompagnent exécutent ce chant. Ceci est un rappel. Par ce chant, on comprend que la circoncision en milieu manding est une vieille pratique transmise de génération en génération. Au-delà de cette signification, il incite à la reproduction des valeurs ancestrales. En faisant le lien entre ce chant et le contenu de certains entretiens on arrive à comprendre l'idée selon laquelle chez les Manding, le jeune est sous l'autorité des parents sur tous les plans : même s'il se marie, il est toujours sous la responsabilité des parents. Lamine Demba, un de nos interlocuteurs, déclare à ce sujet que le jeune manding est soumis :

« [...] Le Manding accorde un grand respect aux vieux. Quand le vieux Manding se déplaçait, il se déplaçait avec toute sa « troupe » (ici sa famille) : les jeunes transportent les bagages derrière les vieux [...]. Chez les Manding, quel que soit le statut du fils, il accorde toujours de la considération aux vieux, aux parents. Le vieux Manding est un « mansadibong » et son fils est une grenouille. Cela montre que la grenouille et tout ce qui se trouve dans son ventre appartiennent au « Mansadibong³⁰³ ».

Ce chant est, en effet, un moyen technique permettant de passer un message. Il s'agit ici de dire aux jeunes que le « *siilabaa kotoo* » est un chemin balisé par les vieux et il est le seul à suivre. Ce qui traduit la soumission exprimée dans cet extrait d'entretien ci-dessus. L'idée selon laquelle la circoncision est un legs appelé à être reproduit de génération en génération selon le vœu des ancêtres est ancrée dans les croyances. En dehors de ce moment, tous ceux qui, ayant subi les épreuves de la circoncision et entendu ce chant, se rappelleront

303 *Mansadibong*, en manding, renvoie à un type d'oiseau que le Manding considère comme étant le roi des oiseaux. Nous ne connaissons pas le nom de cet oiseau en français.

ces moments. Halbwachs³⁰⁴ écrit que les faits et notions que nous avons le moins de peine à nous rappeler sont du domaine commun, au moins pour un ou quelques milieux. Ces souvenirs, dit-il, sont donc à « tout le monde », et c'est parce que nous pouvons nous appuyer sur la mémoire des autres que nous sommes capables, à tout moment, et lorsque nous le souhaitons, de nous les rappeler. Ce qui veut dire que l'évocation d'un événement passé en présence de plusieurs personnes suscite des rapprochements entre ceux d'entre eux qui l'ont vécu, qu'il s'agisse d'événements heureux ou malheureux.

À cet effet, il y a un éclaircissement à apporter. Celui qui a douloureusement vécu les épreuves de circoncision aura des souvenirs différents de quelqu'un d'autre qui l'a vécu autrement. Et pourtant, il s'agit là d'un événement collectif. Ce qui veut dire que les souvenirs individuels se rapportent aux souvenirs collectifs. Quand on évoque la circoncision chez les Manding, toute la société se reconnaît à travers cet événement. Mais, au sein de cette identité collective conférée par la circoncision à ceux qui l'ont vécue, se créent également des souvenirs individuels. Chacun l'a vécu collectivement, mais à des degrés différents. Et cette différence de ressenti confère à chacun une identité, un souvenir particulier.

Le chant « *Sila woo kandema silawoo* » suscite des souvenirs en chaque individu ayant vécu les événements de circoncision. Ainsi, Jean Viaud³⁰⁵, parlant de la mémoire comme représentation du vécu, dit qu'il n'y a d'étude du passé que ce qui a été, et, dans ce sens, souligne-t-il, elle constitue une représentation du passé. Ce que cet auteur veut dire par là, c'est que la mémoire collective n'est rien d'autre qu'une représentation du passé. C'est dans ce même entendement que se comprend la mémoire se rapportant à l'étude de cet autre chant de circoncision ci-dessous. Le plus important pour nous est lorsque cette mémoire se met au service de la socialisation.

<i>Jonboyo la</i>	<i>organiser la circoncision</i>
<i>Mun ne ye i dun jonboyo la</i>	<i>qu'est-ce qui t'a fait organiser la circoncision</i>
<i>Nin ye a lon mani te i fee</i>	<i>si tu sais que tu n'as pas assez de riz</i>
<i>Mu ne ye i dun jonboyo la</i>	<i>qu'est-ce qui t'as fait organiser la circoncision</i>

304 Maurice Halbwachs, 1950, *op.cit.*

305 Jean Viaud, « Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales », ERES, *Connexions*, 2003/2 no80, p. 13 à 30.

L'idée à laquelle renvoie ce chant, le souvenir qui s'y rattache, est que chez les Manding, la circoncision constitue un grand événement. Pour l'organiser, chaque famille, chaque ménage doit posséder le maximum de réserves de nourriture. Les souvenirs collectivement rattachés à ce chant sont que l'organisation de la circoncision est étroitement liée à l'abondance des récoltes. C'est sur cette base que toute la communauté s'accorde pour la tenue de la circoncision. Ce qui veut dire qu'il ne se tenait pas de circoncision l'année durant laquelle la saison des récoltes n'était pas abondante. Lors de nos recherches sur le terrain, des entretiens focus-groupe deviennent intéressants à ce sujet. Lors d'un entretien focus group à Ainoussalam B. D. a reproduit ce chant, « *Sila wo kandema sila wo* ». Ceci a fait naître des joies sur les visages des autres participants. Plusieurs d'entre eux voulaient tous prendre la parole au même moment.

Ce chant a éveillé en eux des souvenirs. Geneviève Dournon³⁰⁶ dit que la collecte doit s'intégrer dans une recherche dont elle représente une étape déterminante qui ne peut s'effectuer correctement sans l'adhésion du groupe sollicité et la collaboration de certains de ses membres. Ainsi, c'est sur la base de cette collaboration chacun, à tour de rôle, nous a expliqué ce qu'il s'est rappelé. Il y a là une forme de renaissance dont l'élément déclencheur est le chant ainsi évoqué. Par là, on comprend que les chants de circoncision constituent une mémoire collective dans la mesure où des moments communément vécus se trouvent exprimés à travers ces chants. Dans les souvenirs collectifs se trouvent des souvenirs individuels.

La circoncision, comme souvenir collectif, n'existe que parce qu'il y a des souvenirs individuels. Ces derniers n'ont d'existence que parce qu'ils se rapportent aux souvenirs collectifs et se démarquent d'eux parce que chacun, quelque part, a vécu la circoncision dans son intimité, différent de la manière dont les autres l'ont vécue. Aussi l'évocation d'un chant de *jàmbàdóŋ* se rapportant à la circoncision pousse-t-il les uns et les autres à narrer ce qu'ils ont vécu lors de la précédente édition. Dans ce cas, l'évocation d'un chant de circoncision devient un miroir à travers lequel chaque membre de la société présente audit événement évoqué se souvient, plonge dans l'événement en question à travers la composition du chant qui s'y rapporte. Il ressort des entretiens qualitatifs menés à ce sujet que lors des discussions,

306 Geneviève Dournon, *Mémoire des peuples : Guide pour la collecte des musiques et instruments traditionnels*, UNESCO, 1981.

les femmes, s'adressant aux jeunes n'ayant pas encore subi les épreuves de la circoncision, tiennent des promesses à ces derniers. Généralement, elles composent à l'occasion, des chants pour ces derniers, chants qui sont reproduits, le jour venu, dans les maisons et dans les rues.

En même temps que ces chants suscitent en chacun la renaissance de vécus communs, ils sont aussi circonscrits dans des instances comme le *jùujúu*. Toute la communauté masculine s'accorde à veiller à ce que ces chants ne soient pas exécutés hors de leurs instances habituelles de reproduction. Cela donne à voir que ces chants ne doivent sous aucun prétexte sortir de leur contexte habituel de reproduction. Ainsi, dès que quelqu'un s'aventure à le faire, des sanctions pèsent automatiquement sur lui. Ceci est communément partagé par tous. Quand on parle de circoncision, tout le monde s'accorde à dire que les femmes ne doivent jamais se présenter au *jùujúu*, car il se passe des choses qui ne concernent que les hommes. La présence des femmes en ces lieux constitue une insulte pour la communauté masculine.

Comme nous l'avons souligné plus haut, *kúyáŋ* en manding veut dire circoncision en français. Ce mot manding *kuyang* vient de « *kuya kuwo* », qui peut, signifier « ce qui t'es indésirable », « ce qui ne te plaît pas », « ce qui t'est insupportable », ou encore « ce que l'on subit contre son gré ». Cette appellation, comme nous l'avons dit, fait référence aux dures et difficiles épreuves que subissent les initiés. En effet, lors des rites de circoncision³⁰⁷, les initiés subissent plusieurs rites qui contribuent à leur socialisation. Un initié est d'abord appelé à comprendre le contenu des différentes communications gestuelles. Par exemple, une personne âgée, en milieu manding, peut vouloir s'adresser à un jeune dans des situations où les autres personnes présentes ne doivent ni saisir ni connaître le contenu du message. Ainsi, lors de la circoncision, l'interprétation des différents codes de conduite contenus dans les chants permet aux initiés de comprendre cela et de mieux s'en servir pour connaître les intentions de leurs interlocuteurs. Cette transmission du savoir se passe dans des conditions très souvent pénibles pour l'initié, d'autant plus qu'il est appelé à reproduire par force ce qu'on lui propose.

³⁰⁷ Pour rappel, ces rites de circoncision relèvent du sacré. Leur révélation en dehors de leur cadre habituel de reproduction était considérée comme une profanation du secret. Mais, aujourd'hui, au regard des mutations qu'ils subissent, leur reproduction dans des lieux publics témoigne davantage leur profanation.

Étant donné que les femmes ne sont pas en mesure de voir leurs enfants souffrir, elles peuvent par conséquent déployer toutes les stratégies, y compris mystiques, à leur disposition pour protéger leurs enfants. En même temps, certaines d'entre elles, avec les querelles entre coépouses, peuvent se transformer en sorcières pour s'attaquer aux enfants de sa rivale. Ainsi, les hommes, ayant très tôt compris cela, ont aussi établi des règles draconiennes pour parer entrave à de telles éventualités. À cet effet, le *kankurang* (avec ses variantes), le *gnirignaro*, le *jaalikuno*, le *marran* sont nés. Le nom de ces êtres mystiques se rapporte directement à la circoncision et fait peur aux femmes. Toute femme qui cherche à percer ces mystères est automatiquement considérée comme une sorcière, car un tel courage n'est jamais donné à une simple femme, sans défense mystique. Elle s'engage ainsi dans une guerre mystique entre elle, le *kankurang* et la communauté masculine.

Ainsi, chez les Manding, parler de circoncision, c'est aussi parler de la séparation qui existe entre les hommes et les femmes. De nombreux chants de circoncision expriment cette différence entre l'homme et la femme en ce qui concerne leurs rapports dans la vie quotidienne. Un chant a été exclusivement composé contre une femme dénommée Sona Kinty. En effet, d'après les entretiens et le contenu du chant en question, tel que présenté ci-dessous, celle-ci aurait passé outre aux barrières. Elle s'était déguisée en homme et avait foulé le *jùujúu*. Démasquée, elle a été automatiquement décapitée sur place par les hommes.

Ah he keewulo lon ne

ah le connaisseur du champ d'hommes

Sona Kinty he

Sona Kinty he

Nin baa butu baa

Celle-là d'une maman au gros sexe

ye keewulo lon ne Sona Kinty he

connaît le champ d'hommes Sona Kinty he

L'évocation de ce chant constitue, pour tous ceux qui connaissent son contexte de production, une mémoire collective en ce sens qu'il renvoie à un événement, à une histoire partagée et vécue ensemble. Ce chant dénonce un comportement, une situation qui a heurté la conscience collective. Chaque séance de circoncision a son lot d'événements que les *kintánj* interprètent aux initiés. Après les événements de circoncision, les femmes reviennent instantanément sur les faits, leurs rapports avec le *kankurang*, les danses qu'elles avaient effectuées lors des différentes séances de *jàmbàdónj*, ce qu'elles avaient dépensé, les tenues

qu'elles avaient cousues pour tel ou tel initié. En bref, l'évocation d'un élément, que ce soit un chant, un geste, une petite histoire se rapportant à la circoncision, entraîne des rebondissements sur tout cet événement. Les uns se rappellent de leurs moments de joie, les autres leur moment de tristesse, et tous se trouvent liés à la circoncision, ce qui nous pousse à voire les valeurs qui se dessinent à travers la « mémoire du mariage » dans la section suivante.

5.4- Les valeurs dans la « mémoire du mariage » chez les Manding

Chez les Manding de Casamance, le mariage était célébré selon les règles traditionnelles³⁰⁸ avant la venue de l'islam. Aujourd'hui, il consiste à unir un homme et une femme selon les préceptes de l'islam dans la mesure où les Manding de Casamance sont tous islamisés. Le mariage est un événement qui se fête dans sa plus grande totalité. Il donne lieu à la création de chants en l'honneur des mariés, de leur famille et de la société. Ces chants peuvent aussi être des chants de dénonciation, d'avertissement, de mise en garde, de conseil³⁰⁹, etc. Tout ce répertoire constitue une mémoire autour de laquelle gravitent les réalités socioculturelles du milieu manding. L'objectif de cette sous-partie, comme la précédente, est de faire une description détaillée des chants de mariage, depuis les conditions de leur reproduction jusqu'aux réalités qu'ils expriment.

À travers les chants de mariage se trouvent exprimées les réalités autour de l'institution maritale. En effet, le mariage, on l'a dit, est, chez les Manding, un ensemble de processus à la fois médiatique et rituel. La société manding a toujours créé des conditions de sorte que le mariage ne s'effectue que par l'intermédiaire du « *silaa taamala* ». S'il est vrai que partout ailleurs, le mariage demande l'intervention d'intermédiaire, la particularité chez les Manding réside dans le fait que le *silaa taamala* est incontournable dans la réalisation de ce projet. Cette complexité fait que les deux familles s'engagent dans de longues procédures de négociation. Les différentes circonstances qui s'y rattachent font aussi du mariage un ensemble de pratiques rituelles, ce qui donne lieu à la création de chants. Parler de ces chants, c'est convoquer la mémoire collective. Les Manding se sont toujours servis des chants pour créer et maintenir la cohésion sociale.

308 Les entretiens que nous avons réalisés ont révélé à ce sujet que les Manding du Gabou étaient des animistes et le vin jouait le même rôle que le cola aujourd'hui, dans le processus de mariage.

309 Voir le chant numéro 1.

En effet, après leur islamisation massive, ils ont tenté de concilier certaines pratiques relevant de leur tradition aux réalités musulmanes, comme, par exemple, les rites autour de la virginité des filles, comme nous l'avons indiqué. Or, en islam, quand quelqu'un veut se marier et s'apprête à demander la main d'une concernée, il peut s'adresser tout seul ou en compagnie d'un proche parent comme le père ou le frère aux parents de la fille ou à celui qui exerce une tutelle sur la fille concernée. On peut aussi confier la tâche à un mandataire, ce qui rend la chose souple. Dans les villages manding, l'endogamie est la forme la plus répandue quant à la recherche de conjoint ou de conjointe. Le premier rôle de ce système consiste à accorder plus de place à l'union, au regroupement, à la continuité de la lignée. Il convient toutefois de respecter la coutume en vigueur, car chez les Manding, il est mal vu que l'on se présente tout seul pour demander la main d'une femme.

Ils ont su réadapter à leur tradition ces réalités prêchées par l'islam. En effet, il ressort de nos entretiens que bien avant qu'ils soient islamisés, la demande en mariage chez les Manding de Casamance se faisait à la coutume, comme c'était le cas chez les « Soninké » (les non islamisés). À la place de le cola, le vin de palme était utilisé comme premier cadeau, signe de demande en mariage. Le jeune prétendant se rend chez ses oncles (les frères de sa mère). Pour la première fois, il porte un fagot sur la tête qu'il jette dans la cour de la maison de ses oncles maternels une fois sur place. Il leur fait savoir qu'il est juste venu les saluer. Ceux-ci, comme le veut la coutume, l'observeront, l'étudieront durant son séjour. Et quand il s'apprête à rentrer, ils lui diront qu'ils sont contents de ce qu'il est venu leur apporter du bois mort pour la cuisine. Le jeune garçon essaiera aussi de faire connaissance avec ses cousines. C'est là qu'il choisit, sans rien dire à qui que ce soit, celle d'entre elles qui lui plaît. Arrivé chez lui, il le fera savoir à ses parents. Mais ces derniers n'entameront aucune démarche. Ils l'y enverront à nouveau, et cette fois-ci avec du vin. Parfois, les deux parents font le choix sans même prévenir les deux jeunes prétendants. Le garçon est souvent mis au courant par ses parents dès son retour de son premier séjour chez ses oncles maternels. Ses parents lui diront que parmi les filles de l'oncle, nous avons choisie une telle comme épouse.

Après l'arrivée de l'islam, ces pratiques se sont incrustées dans les préceptes islamiques. Les Manding ont su laisser certaines de ces réalités qui ne peuvent pas cohabiter avec l'islam. Le vin est ainsi abandonné dans les processus de demande en mariage. Nous n'avons recueilli aucun chant qui parle de l'époque où les Manding étaient animistes. À travers le mariage, des chants mémoriaux, qui expriment les réalités autour de cette pratique, nous ont permis de comprendre cet état de fait. On exprime dans les chants les exigences

sociales, les devoirs collectifs, les rituels, les interdits, les répulsions, etc. En effet, ces chants prennent naissance dans des situations variées. D'habitude, tout peut partir des discussions entre groupes de mamans.

L'idée que l'on se fait du contenu des chants de mariage chez les Manding illustre le vécu lié à la pratique du mariage en milieu manding, émanant ainsi d'un projet qui se veut imminent. La question de la ritualisation officielle des procédés allant du début à l'aboutissement de l'union et la reconnaissance et l'acceptation par tous de cette relation soulignent le rôle d'instauration du groupe que joue le travail de mémoire à travers les chants. Dès lors que la société sollicite des figures et des mises en scène d'événements présentés comme fondateurs du mariage, les chants cherchent à légitimer la communauté toute entière sur la base idéologique sur laquelle repose le mariage.

Les chants de mariage témoignent par là de la conscience d'appartenance commune que présente toute alliance maritale. Comme à l'accoutumée, une place est accordée à la société. Pour maintenir cette primauté sociale sur les individus, les Manding ont toujours cherché à s'immiscer dans la vie de l'individu. Ainsi, loin d'être une relation de deux personnes, le mariage implique toute la communauté. Dès qu'un garçon atteint l'âge de se marier, les parents prennent toujours le devant pour lui trouver une épouse. D'ailleurs, le contenu des chants témoigne cet état de fait. Dans les chants, il ressort des thèmes se rapportant au choix des conjoints et conjointes. En effet, chez les Manding, les femmes comptent davantage sur leur premier garçon. Celui-ci est considéré comme le remplaçant de son père dans la gestion des affaires de la famille, comme nous l'avons dit plus haut. Cela est également décrit dans *Soundjata ou l'épopée manding* de Djibril Tamsir Niane. D'où la nécessité, pour les parents, de lui trouver une femme à leur convenance. Généralement, c'est le père qui se charge de trouver au garçon la femme qui lui convient. Mais, parfois, la mère peut, elle aussi, le faire si elle le demande au père de l'enfant, qui obtempère.

À cette occasion, les mamans composent des chants pour leurs enfants, dans lesquels elles expriment leur souhait de trouver une épouse pour ceux-ci comme dans le chant 16 en annexe. Étudier les chants de mariage qui traduisent une représentation du passé à vocation collective, les usages de cette représentation dans la sphère collective, indique précisément ce qui fait les valeurs et les contre-valeurs qui en découlent. En effet, s'il est du devoir des parents de trouver une épouse à leurs enfants, ceux-ci sont par conséquent appelés à répondre favorablement à de tels vœux. Toute tentative de refus de cette volonté parentale est mal vue. L'étude du rapport entre chants, mémoires et valeurs telle que présentée ci-dessus nous a

permis de comprendre que les valeurs oscillent entre pratiques sociales et représentations sociales. Pour le comprendre de manière détaillée, il convient d'observer les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles dans les chapitres suivants.

CHAPITRE 6- LES VALEURS « ETHNIQUES », SOCIALES, FAMILIALES ET INDIVIDUELLES CHEZ LES MANDING

La distinction traditionnelle des Manding les répartit en petits groupes : ethnies, tribus, clans, lignages et familles. Chaque groupe est caractérisé par des valeurs. Ainsi, l'ethnie possède quelques valeurs qu'elle inculque à ses membres. Il est question ici de parler des valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles.

6.1- Les valeurs « ethniques »

Cette partie porte essentiellement sur les valeurs que nous avons appelé valeurs ethniques. Nous sommes partie du principe selon lequel il existe des valeurs propres à la société manding. Il est donc question de revenir sur les notions de valeurs propres à l'ethnie manding.

6.1.1- L'ouverture et la fermeture

En Afrique de l'Ouest, les Manding, conscients de leur histoire et de l'apport culturel chez les ethnies sénégalaises, s'organisent en différentes couches sociales. On peut donc lire chez les Manding le culte de la grandeur et de la perfection. Parler d'ouverture ou de fermeture semble la présence d'un élément par rapport auquel l'on suppose qu'il y a "ouverture" ou "fermeture". C'est, en tout cas, ce que laisse entendre Joseph de Finance lorsqu'il souligne que « [...] « ouverture » et pareillement « fermeture » sont des termes étymologiquement neutres. Tout dépend de la chose à laquelle s'ouvre ou se ferme l'objet considéré »³¹⁰. Il soutient à tort ou à raison que l'« ouverture d'esprit » fait très souvent référence à quelque chose de positif, alors que, dit-il, « dans le concret, l'ouverture semble, le plus souvent, présenter une valeur négative. Elle indique plutôt un défaut, une solution de continuité dans la fermeture »³¹¹.

310 Joseph de Finance, « Qu'est-ce-qu'un esprit ouvert? », *Revue Gregorianum*, Vol. 60, n°2, 1979, p. 217-24, p. 217.

311 *Ibid.*

Joseph de Finance déclare plus loin que l'ouverture ne présente une valeur positive que lorsqu'indépendamment de toute considération utilitariste, elle fait référence à l'ouverture spirituelle, et même, alors elle ne saurait en aucun cas fixer la valeur de celle-ci. Ce qui suppose que l'ouverture ne fixe pas la valeur de la spiritualité, mais plutôt la spiritualité qui fixe la valeur de l'ouverture. On comprend donc que cet auteur a une conception spirituelle et divine de l'ouverture en général et de l'ouverture d'esprit en particulier. Ainsi, soutient-il, si être ouvert est pour l'homme un bien, une perfection, c'est qu'il s'accorde, dans l'exercice de son activité spirituelle, à ce qui le spécifie comme esprit, c'est-à-dire l'ouverture à l'être, à la vérité, à la valeur.

En considérant l'ouverture de la sorte, cet auteur, comme nous venons de le voir, nie l'ouverture à tout acte, à tout comportement, à tout geste, quelle que soit son orientation, sauf s'il est rattaché à la spiritualité. Il est vrai que les Manding sont fortement attachés à la spiritualité. D'ailleurs, l'idée de la grandeur de Dieu y est quotidiennement prêchée, mais loger l'ouverture dans le seul cadre spirituel revient à restreindre son étude comme valeur. Nous n'entendons pas donner ici à l'ouverture ou à la fermeture le sens spirituel tel que l'a voulu cet auteur, mais nous pouvons retenir de lui que l'ouverture ou la fermeture s'applique à quelque chose qu'il tente de qualifier, de mesurer la valeur. C'est dans ce sens que nous entendons parler d'ouverture dans le sens ethnique, social, individuel et familial.

Partant de là, il nous paraît désormais possible de parler d'ouverture ou de fermeture sociale. Nous pouvons donc, reprendre la distinction entreprise par Max Weber entre une relation sociale qualifiée d'« ouverte » et une relation sociale qualifiée de « fermée ». Pour Weber, une relation sociale peut être considérée comme étant « ouverte » vers l'extérieur « lorsque et tant que, d'après les règlements en vigueur, on n'interdit à quiconque est effectivement en mesure de le faire, de participer à l'activité orientée réciproquement selon le contenu significatif qui la constitue ». Et, au contraire, une relation sociale peut être qualifiée de « fermée » vers l'extérieur « tant que, dans la mesure où son contenu significatif ou ses règlements en vigueur excluent ou bien limitent la participation ou la lient à des conditions »³¹². Étant donné que nous parlons aussi d'ouverture individuelle et familiale, d'ouverture de l'intérieur (ouverture des membres les uns envers les autres), nous ajoutons à cette conception weberienne cette vision de l'ouverture développée dans *Le guide du bien-être intérieur*. En effet, l'ouverture, si on en croit aux idées développées dans *Le guide du*

312 Max Weber, *Economie et société*, 2^{ème} tomes, Paris, Uge, Poche Pocket, (Agora), 1995, p. 82.

bien-être intérieur³¹³, « [...] qualifie l'attitude d'une personne faisant preuve d'une grande tolérance, manifestant de l'intérêt, de la curiosité et de la compréhension pour les idées qui diffèrent en partie ou totalement des siennes ». Ainsi, en plus de la distinction faite par Weber de l'ouverture et de la fermeture – que nous reprendrons en grande partie dans cette section sur l'ouverture comme valeur ethnique –, nous reprendrons aussi cette autre conception de l'ouverture, d'autant plus qu'elle nous renvoie au niveau inter-individuel. *A búka a ñaa yele moólu fee* c'est-à-dire qu' « il n'ouvre pas ses yeux aux autres » se dit de quelqu'un qui n'est pas tout le temps apte à être accueillant, à aller vers l'autre et à le laisser aussi venir vers lui en étant aimable, sociable, apte à répondre à ses demandes d'ordre social.

Voilà ce à quoi se rapporte donc l'ouverture. Est fermeture tout ce qui ne rentre pas dans ce cadre, tout ce qui présente le contraire de ce qui précède. Une telle personne chez les Manding est considérée comme étant fermée. L'ouverture se lit nettement dans les salutations entre un individu A et un autre individu B. Lorsqu'un individu A dit à l'autre *kori tana n te*, son interlocuteur lui répondra par *tana te*, et ils poursuivent la salutation, par *suukono n ko lu le ?* (et ceux de la maison, autrement dit « et la famille » ?) *i bi je* (ils sont là-bas), *kori tana n te* (est ce que tout se passe bien), *tana n te* (il n(n'y a pas de problème, ou tout se passe bien), *dimbayaa luu dun* (et les projénitures)³¹⁴. Se saluer de la sorte prend du temps. Quelqu'un qui manque ces qualités est très souvent qualifié de quelqu'un qui est fermé.

Notre étude de l'ouverture et de la fermeture s'inscrit donc, dans ce cadre, dans ce qui vient juste d'être dit. L'ouverture est une valeur particulièrement forgée par les Manding aussi bien à la place publique, dans la rue, que dans le processus de socialisation, dans la famille, durant la circoncision, le mariage, etc. Les Manding sont un groupe ethnique qui a tendance à s'ouvrir aux autres, c'est-à-dire de l'intérieur. Il est très fréquent d'observer qu'un Manding accueille un autre Manding comme un proche parent, même s'il ne le connaît pas. Ceci s'explique non seulement par le fait qu'ils partagent tous deux la même langue, mais par le fait aussi que l'éducation inculque cette ouverture aux membres. Cela est fréquemment traduit par *n bee mu kiliñ ne ti*, « nous sommes tous uns ». Et cette même ouverture s'observe aussi de l'extérieur, d'autant plus que c'est toujours le Manding qui, dans son rapport avec un non

313 *Le guide du bien être intérieur au quotidien*, consulté sur <https://www.couleur-chaivre.com/blog/bien-etre/>, le 21-06-2019.

314 *kori tana n te, tana te, suukono n ko lu le, i bi je, kori tana n te, tana n te, dimbayaa luu dun*

Manding, va toujours vers ce dernier. Ce qui fait que, dans la plupart des cas, il arrive à faire adhérer l'autre à ses réalités plus que ce dernier n'est apte à le faire adhérer à sa culture. Comme nous le montrent les entretiens, ce qui fait que partout où il est, ses voisins parlent sa langue, se reconnaissent dans sa culture, plus que lui n'est apte à faire pour la culture de ce dernier. Abdérahmane Ngaïdé, a bien documenté cet aspect-ci dans sa thèse de doctorat sur Les Peul du Fuladu (l'Esclave, le Colon et le Marabout)³¹⁵.

Même si nous ne partageons pas certains points développés sur les Manding dans cette thèse, parce qu'il existe plusieurs versions sur le rapport entre les Peuls et les Manding et que prendre quelques-unes pour en faire une vérité laisse passer la réalité de côté sur certains points, l'ouverture dont font preuve les Manding face à leurs voisins leur permettant d'étendre leur marque culturelle est jusqu'à nos jours une réalité bien vivante. Le kankurang, une invention culturelle proprement manding est aujourd'hui devenu une identité de tous les groupes en Casamance.

C'est partant de ce principe que nous partageons avec lui les points de vue qu'il a développés sur cette question. Ainsi, Ngaïdé, parlant des Peuls, soutient qu'« ils ont fait un véritable "copiage de tous les aspects de la vie quotidienne des Mandingues" ». Ils partagent quelquefois les mêmes fêtes traditionnelles comme le *jambadon* par exemple, qui était au départ une manifestation typiquement mandingue »³¹⁶. On comprend donc que l'extension de la culture manding à d'autres groupes ethniques est la preuve vivante de leur ouverture envers ces derniers. Cette ouverture est d'autant plus observable sur l'individu manding. Nous sommes revenus plus amplement sur cet aspect dans la partie sur les valeurs individuelles. L'individu manding est caractérisé par cette ouverture de sorte qu'il ne cache rien de sa vie à son semblable. Partout où ils se rencontrent, les Manding s'échangent sur tous les sujets. Cela est une marque d'ouverture d'abord interne qui se prolonge de l'extérieur. On retient des entretiens qualitatifs à ce sujet que c'est toujours le Manding qui va vers l'autre, très souvent en commençant par des gestes taquins. Par exemple, lorsqu'un Manding rencontre un Peul, il peut, en plaisantant, l'appeler en ces termes : *fula ndij* qui veut dire « petit Peul », non pas dans le sens de sous-estimer le Peul, mais pour ouvrir le dialogue avec ce dernier. Ainsi, en commençant par dire au Peul « le petit Peul », selon Lamine Demba, l'un de nos informateurs cité ci-dessus, le Manding cherche à créer une conversation entre ce dernier et lui. Il s'attend

315 Abdérahmane Ngaïdé, 1998.

316 *Ibid.*, p. 64.

alors à ce que le Peul réplique aussi par le même geste « *Mandinka ndiy* », pour qu'enfin le rapprochement puisse être possible. De l'avis de Lamine Demba, les affinités naissent de ces taquineries, permettant ainsi au Manding d'aller vers l'autre. Étant donné qu'il s'affirme à travers ses réalités socioculturelles, le Manding finit, par ce geste, par faire adhérer l'autre à sa culture, tout en étant ouvert à lui.

Cette forme d'ouverture est documentée par Ionela Bălută lorsqu'elle mentionne que « *l'ouverture d'une relation serait donc le signe d'une définition moins restrictive des règles d'accès à un groupe/une catégorie sociale, et par conséquent les enjeux liés au monopole de la position n'impliquent pas la fermeture, le blocage de l'accès des « autres »* »³¹⁷. C'est donc le cas dans les rapports entre les Manding et leurs voisins. Ils s'ouvrent et laissent l'accès aux autres. Pour Abdérahmane Ngaïdé, reprenant Bertrand Bocandé cité par Teixeira Da Mota, soutient que « [...] nous pouvons affirmer [...] que "*Tous les peuples en contact avec les Mandingues adoptent peu à peu les usages et la langue de ces derniers*" [...] ». Par méconnaissance de la société manding, cet auteur n'exprime que la volonté des Manding d'imposer leur domination aux autres, là où ceux-ci ont fait preuve d'ouverture envers les autres. C'est parce qu'ils se sont ouverts aux autres que le kankurang, le jâmbadôn, la circoncision telle qu'ils le pratiquent sont aussi repris par d'autres groupes ethniques comme les Joola, les Peul, les Majak, les Mankagne, les Balante, etc., avec lesquelles ils cohabitent en Casamance.

L'idée selon laquelle le Manding serait 'fermé' peut être remise en question par de simples observations. Les Joola, les Peuls, pour ne citer que ceux-là, s'adonnent pourtant aux pratiques culturelles relevant de la création des Manding, pendant que le *bukut*, ou la circoncision telle que pratiquée par les Joola est restée de l'apanage des seuls Joola en Casamance. Alors, partant de cette base, on ne saurait dire que le Manding est malgré tout fermé, même si leur rapport aux voisins (c'est-à-dire la nature des rapports entre le Manding et ses voisins et celle des Joola ou des Peuls à leurs voisins) diffère dans le temps. Les Joola sont les seuls à exercer le *bukut* en Casamance. Quoi qu'il en soit, l'idée de fermeture des Manding sur ce plan n'est pas adéquate avec les réalités précitées. D'ailleurs, la démystification du kankurang, selon nos entretiens, est née de là : les nouveaux adhérents au culte du kankurang n'ont aucun savoir mystique de la question, donc pas suffisamment

317 Iota Baluta, « Fermeture sociale, différence et diversité: des enjeux identitaires », *Journal of comparative research in anthropology and sociology*, 2011, Volume 2, Number 2, p. 1-10.

imprégnés des réalités autour du kankurang. Ce qui, par conséquent, a conduit à la dévalorisation du kankurang, comme l'ont soutenus certains de nos interlocuteurs. Même s'il faut le dire, la démythification du kankurang s'inscrit dans la modernité, mais l'implication des non Manding à ces pratiques a accéléré ce processus.

Malgré cela, les vieux Manding n'en ont pas fait un problème, d'où leur laxisme face à la déperdition de la valeur du kankurang, conséquence de leur forte ouverture. Et si le kankurang n'a jusque-là pas fait l'objet d'une digne revendication de réhabilitation, c'est parce que le Manding, en plus de considérer que tout ce qu'il crée est à partager, est marqué par la religion musulmane : tout ce qui n'est pas fortement recommandé par l'islam est délaissé aux enfants. Le kankurang est l'une de ces pratiques non recommandées par l'islam. Ce qui, selon les entretiens, fait qu'il est délaissé aux enfants.

Partant de ce qui précède, on peut donc retenir que dans l'interculturalité, il devrait normalement se tisser un véritable métissage entre les Manding et leurs cohabitants. Mais les choses se font généralement au profit des Manding, d'autant plus que les membres de cette « ethnie » vouent un attachement, une estime particulière à leur culture, à leur identité. Il ressort des entretiens que le Manding aime affirmer son identité, manifester son appartenance à travers sa locution, sa langue. Ainsi, cette tendance à aller très vite vers l'autre en lui proposant sa culture l'empêche inconsciemment de tirer profit de la culture de l'autre. Ils sont fréquemment reprocher d'être ceux qui refusent de parler la langue des autres. Ce qui est vu de l'extérieur comme une sorte de fermeture. Ainsi, à première vue, être ouvert c'est aller vers l'autre, montrer que l'on peut s'associer à lui, partager, s'assister, se comprendre. Et, à l'inverse, être fermé serait faire preuve d'absence d'ouverture, donc de repliement sur soi. Or, celui qui se replie ne cherche pas à conquérir, à s'affirmer, à vanter son identité, sa gentillesse, sa bonté. Ce serait la tendance à rejeter tout ce qui n'est pas en accord avec sa conviction et ses croyances.

C'est, en principe, tout le contraire de ce que l'ethnie manding inculque à ses membres et attend d'eux. Mais, en même temps, cette forme d'ouverture n'est pas synonyme de remise en cause de l'autre d'autant plus que le Manding a tendance à mesurer tout par soi dans cette formule bien connue d'eux : *kíu taa i faŋ na bàtá te je*, autrement dit, *tout mesurer par soi est la meilleure manière de ne pas s'induire en erreur*. Chaque ethnie a ses propres croyances, ses propres convictions, ses propres idéaux, et tout cela forme un monde qui lui est propre de l'intérieur. Ainsi, l'ouverture dont témoignent les Manding envers les autres ethnies n'est pas synonyme du jeu du « qui a raison », ou « qui est meilleur » face à l'autre, mais simplement

faire preuve d'ouverture en cherchant, en même temps, à comprendre l'autre dans son milieu d'autant plus que l'ouverture est une valeur prêchée dans les instances de socialisation comme nous venons de le souligner.

En effet, la cohésion sociale qui caractérise les Manding est essentiellement fondée, comme nous l'avons souligné, sur l'esprit de vie en communauté, le partage, la tolérance, l'entraide et l'assistance mutuelle. Or tout cela ne peut se faire que dans l'ouverture et, dans ce sens, la stratification sociale contribue à cet état de fait par l'instauration de relation de plaisanterie. Le système de plaisanterie entre les membres de la société, en plus d'autres aspects, contribue au maintien des réalités socioculturelles. Si la division de la société en classe sociale et en patronymes confère des droits aux uns sur les autres, il est remarquable que la société manding a renforcé par ce fait la différence entre les membres. Il convient ainsi de noter que les relations de plaisanterie contribuent à leur tour à effacer tout malentendu pouvant naître de cette différenciation. Ainsi, elles imposent aux membres l'ouverture aux autres. D'ailleurs, le contenu de différents chants fait état d'ouverture des membres envers les autres, comme c'est le cas dans le chant ci-dessous (voir chant 11 à l'annexe):

<i>Toure n be kumboo la n ko kóŋkoo,</i>	<i>Touré je pleure à cause de la faim</i>
<i>Toure n be kumboo la n ko kóŋkoo,</i>	<i>Touré je pleure à cause de la faim</i>
<i>I borita ye malóo kilo saŋ n ñée</i>	<i>Tu as accouru et tu m'as payé un kilo de riz</i>
<i>Yaára i la malóo daa díyáata</i>	<i>Donc le prix de ton riz est vraiment abordable</i>

L'idée d'ouverture exprimée dans ce chant est donc cette attitude à porter secours aux autres sans qu'ils nous le demandent. À retenir aussi que les Manding ont deux conceptions de l'ouverture. Étant donné que l'ouverture inclut la gentillesse, la tolérance, le partage, l'entraide, l'assistance, le *hádámáyáa* (qui peut signifier à la fois l'ouverture et l'humanisme), quelques personnes peuvent présenter certaines de ces qualités et en manquer d'autres. Ainsi, on entend couramment dire, au sujet d'une personne que *a hádámáyáata le barí a maŋ mooyáa feeŋo kaŋ*, pour dire qu'il est ouvert mais avare. Ce qui veut dire que, contre toute forme de relations tendant à inculquer l'ouverture aux membres, certains peuvent, malgré tout, ne pas être très à l'aise face à de telles pratiques. Cette ouverture ou *fárámfánsí* telle que désignée dans la langue manding est, malgré cela, plus présente dans les rapports entre

membres. Mais il faut retenir que l'ouverture peut aussi être circonstancielle. Quelqu'un peut être reconnu de tous comme étant très ouvert, mais qu'il soit fermé face à certaines personnes selon des situations qui peuvent entacher son image, son honneur. Ainsi, on dira de lui *a maŋ a ñaa yeŋe n fee* (il ne m'a pas montré son visage) pour dire qu'il n'est pas, au moment précis, ouvert avec soi. Et quelqu'un qui manque totalement de cette qualité sera considéré comme *a búka moo dáŋkúŋ*, c'est-à-dire qu'il ne s'adresse pas aux gens.

6.1.2- Civilisé et non civilisé

Aujourd'hui encore, on continue toujours à diviser le monde en gens 'civilisés' et gens 'non-civilisés'. Cette opposition tient lieu de catégorisation des groupes ou des personnes selon leur mode de vie, leur façon de concevoir les choses, leur culture, et même à l'intérieur d'une même culture. Ainsi que le soulignait déjà Michel Duchet, « Monde civilisé et monde sauvage s'affrontent et se définissent l'un par l'autre, l'un contre l'autre, irréconciliables dans le temps et l'histoire »³¹⁸. Cette opposition, sans très souvent y prêter attention, existe dans la presque totalité des sociétés humaines, des races humaines et dans certains groupements humains, parfois de façon inconsciente. Autrement dit, il est remarquable que des groupes humains se soient opposés par leur mode de vie, se soient passés supérieurs aux autres, mais aussi qu'à l'intérieur d'un même groupe, des personnes puissent se montrer plus supérieures, par leurs attitudes à vivre différemment par rapport à leurs semblables, de traiter ces derniers de « non civilisés ».

Ainsi, est donc appelée '*civilisée*' toute personne qui a à la fois intériorisé et pratiqué à juste titre les réalités de sa société, de son époque, opposée à toute personne qui se soustrait à ces réalités. Au regard de la connotation si négative qui lie le *civilisé* au *non civilisé*, le lecteur peut se poser la question de savoir en quoi *civilisé* et *non civilisé* peuvent faire valeur ou contrevalet chez les Manding sans pour autant que cela ne soit de l'ordre des préjugés. En effet, la conception que nous faisons du *civilisé* et du *non civilisé* est à rechercher dans le vocabulaire local « *kúniŋ* » qui renvoie à « éveiller », dans le sens de s'émanciper, se passer de quelque chose. Et comme on le sait, la plupart des gens optent pour le cadre de gens qualifiés de 'civilisés' au détriment des 'non-civilisés'.

318 Michel Duchet, 1971, *op.cit.*, p. 26.

Mais, quand on rapproche les deux termes du point de vue anthropologique, on se rend compte que la ligne de démarcation, qui paraît si nette, peut s'effacer d'autant plus que, pour les anthropologues, il n'existe pas une société sans civilisation, donc une personne sans civilisation n'existerait pas. La conception anthropologique de la civilisation repose sur les manières de vie propre à une société, ou groupement de personnes. Or le problème que nous voulons soulever ici n'est pas de remettre en question la conception anthropologique de la civilisation. Ainsi, nous utilisons ce terme de civilisation ici par commodité.

Toute société, pour parler comme Balandier, traverse la « dynamique interne » inhérente à la culture, à la société elle-même et la « dynamique externe » liée aux facteurs extérieurs notamment le contact, de ladite société aux autres comme c'est le cas des sociétés africaines avec la colonisation. En même temps, dans la société manding, toute personne qui n'est pas très apte à vivre conformément aux réalités de la société est souvent qualifiée de *kúniŋ bali*, de *wúla kóno nkó*, de *mandinka baa*, etc. c'est-à-dire qu'il n'est pas éveillé, ou qu'il n'est pas apte au changement, qui est équivalent de « non civilisée ». Ici, les termes *wúla kóno nko*, *kúniŋ bali* ne sont pas employés pour désigner quelqu'un d'une autre ethnie, mais servent de qualificatif à celui qui, soit vit excessivement les réalités de la société Manding ou est en marge de celles-ci. Ainsi, chez les Manding de Casamance, on remarque que quelqu'un qui vient des villages très reculés dans le Pakao se verra *taxer de mandinka baa* par ceux du Boudhié pour la simple raison que leur ton diffère selon les idiomes manding.

Mais, en même temps, provenir du Pakao est une valeur si l'on sait que c'est dans cette partie que la culture manding n'a pas subi une trop forte transformation « négative ». Ainsi, provenir du Pakao confère au *pakaokais* le caractère de civilisé d'autant plus qu'il porte en lui toutes les marques de la culture manding. Ainsi, les grand-pères, les grand-mères, comme partout ailleurs, se voient souvent taxés, par leurs petits-fils de non civilisés. En outre, le Manding se voit « civilisé » (*kunin*) par rapport à sa culture. La tendance à trop prendre cela au sérieux entraîne souvent, et cela de façon inconsciente, l'ethnocentrisme. Et, pour cerner toutes ces réalités, il nous faut montrer qu'en parlant de « civilisé » et de « non civilisé » comme étant des valeurs et des contre-valeurs, nous ne l'entendons pas dans le sens ethnocentrique du terme, mais entre Manding, et au sein de l'ethnie manding. C'est pour cette raison que nous avons jugé nécessaire de faire un bref rappel, à partir de l'article d'Annie Jacob.

Dans son article intitulé « Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation »³¹⁹, Annie Jacob soutient que l'analyse de la notion de civilisation a été abordée par bien des auteurs du XXe siècle, et non des moindres, à partir de l'histoire du mot et de son utilisation. Ce qui lui a conduit, pour cerner son objet d'étude, à énumérer les auteurs qu'il considère comme étant les plus importants et qu'il a consultés. Il souligne ainsi que le premier à étudier l'histoire de l'idée exprimée dans ce mot a été l'historien Lucien Febvre. En 1930, dit-il, Lucien Febvre organisa, dans le cadre du Centre international de synthèse, des journées d'étude sur le mot et l'idée de « Civilisation ». L'intervention de ce dernier, soutient Annie Jacob, sous le titre « Civilisation, évolution d'un mot, d'un groupe de l'idée », transmet les résultats de ses différentes recherches sur les premières utilisations du terme.

Elle indique que cet article fut repris en 1954, complété et enrichi par le linguiste Émile Benveniste. Toujours dans ce recensement d'auteur ayant travaillé sur la notion de civilisation, Annie Jacob dit que l'historien Norbert Elias, lui aussi, dans son ouvrage, dédiait un chapitre à la civilisation intitulé « La formation du concept de civilisation en France ». Ainsi, poursuit-elle, on retient aussi que Ferdinand Braudel (1959), Georges Gusdorf (1971), le sociologue Abdou Touré (1981) ont tenté de saisir ce terme de civilisation. Elle soutient, enfin, que cette énumération illustre bien la multiplicité des disciplines et des personnalités qui se sont intéressées à ce concept. Et, poursuit-elle, ce qui caractérise ces écrits, c'est qu'au lieu de partir des assertions locales, elles s'appuient, au contraire sur l'histoire du mot et de ses utilisations pour interpréter et comprendre sa signification.

Elle retient donc qu'à la lumière de cette énumération, l'idée de civilisation s'inscrit dans une problématique centrale. Cette problématique est, selon A. Jacob, est lié à la représentation que l'on se fait du monde terrestre, des sociétés qui la composent et de leur histoire. Et donc, si nous nous fondons sur ce dernier point en considérant que l'on parle de civilisation en plaçant les sociétés, leurs histoires dans l'ordre mouvementé des choses, on peut donc retenir que l'histoire des Manding est très mouvementée. Ils ont su se hisser au-dessus de ceux qu'ils ont eu à dominer dans leur conquête, dans le cadre de l'empire manding.

319 Annie Jacob, « Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation », consulté le 13-10-2020 sur *Anthropologie et Sociétés*, V 15, n1, p. 13–35. <https://doi.org/10.7202/015156ar>.

Ainsi, c'est dans le groupe manding qu'il nous faut chercher le sens qu'il donne à la notion de « civilisation ». Nous n'entendons pas ici le terme « civilisé » en opposition à une société, une culture, une civilisation par rapport à une autre, mais nous le plaçons dans le contexte de la société manding, entre différents membres, en nous fondant ici sur des terminologies localement utilisées à cet effet. Ce qui nous conduit à reprendre Coudereau :

« *Le mot civilisation, devrait simplement désigner l'état dans lequel vivent des êtres qui ont entre eux des rapports sociaux. La question, réduite à ces termes, se trouve simplifiée* »³²⁰.

Chez les Manding, les formules telles que '*mandinka baa le mu a ti*' (c'est un Manding authentique), '*a maŋ kúniŋ*' (il n'est pas éveillé) ou encore '*a maŋ kúwolu kalámuta baa ke*' (il n'est pas nanti) sont très souvent utilisées pour qualifier une telle personne. Ainsi, il est question ici de revenir sur ces terminologies qui peuvent être considérées comme de simples stéréotypes, alors qu'elles guident la conduite des uns et des autres, influencent la manière dont ces derniers se déterminent eux-mêmes et la manière dont ils sont perçus et perçoivent les autres. Ainsi, pour comprendre de telles réalités, il convient de les chercher, à la fois dans le « groupe ethnique manding », dans la société manding, dans la famille manding et dans l'individu manding. Si le civilisé possède tous les attributs de son époque, de son temps, le non civilisé, lui, est tout le contraire de la personne civilisée. Mais, en même temps, les Manding sont un groupe social qui rejette toute tentative de domination. Ce qui fait que l'idée de civilisé et de non civilisé est à traiter avec plus de précautions, non pas de l'entendement qui en est fait, mais du sens qui en est donné dans la conception ethnique manding. C'est pourquoi, pour comprendre cela, il convient de situer les Manding dans le processus historique, en faisant ainsi un rappel de leur rapport aux autres groupes.

6.1.3- L'honneur et le courage

Il est de coutume, lorsque l'on doit entreprendre quelque chose, d'entendre de la part des proches, amis et alliés « bon courage », qui traduit l'expression du soutien que nous recevons des autres avant une décision importante à prendre, un travail difficile à

320 Coudereau, « Sur ce qu'on entend par la civilisation ». in: *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, II^e Série. Tome 2, 1867. p. 411-428.

entreprendre, un obstacle ou une période difficile à passer. Il semble là que le courage soit indispensable pour l'accomplissement de nos souhaits et de toutes les actions que nous cherchons à entreprendre. Le courage devient ainsi le moyen, sinon le levier par lequel nous arrivons à vaincre, à transformer une situation aussi compliquée, grave, désastreuse soit-elle. Dans la société manding, ce courage se situe à plusieurs niveaux. D'abord il est une force, qui s'obtient au moment où l'individu affronte des choses qui le heurtent et qu'il cherche à dépasser. Lorsqu'une génération de jeunes garçons part jouer un match de football contre une autre équipe d'un village voisin, tout le village s'attend à ce qu'ils remportent la victoire. Lors de ce match, il arrive que des bagarres se produisent. Ces bagarres peuvent être les moments d'affirmation des jeunes, car en se laissant malmener par les autres, on ternit l'image de son village. Cette pensée suffit pour faire surgir le courage. On ne se bat pas pour soi, mais on se bat au nom du village.

Lorsque quelqu'un prend la poudre d'escampette, il ternit ainsi l'image de son village. Et, pour que cela n'arrive pas, tout le monde est obligé de s'armer de courage pour affronter l'ennemi. Nous pouvons revenir, à titre d'exemple, sur le problème du kankurang à Aïnoussalam. Il est vrai que nous en avons parlé, mais c'est un cas pratique de manifestation de courage. Un enfant de Soucoutoto (village voisin d'Aïnoussalam) a eu le courage de tabasser le kankurang d'Aïnoussalam à Aïnoussalam lors d'une cérémonie de circoncision organisée par Aïnoussalam à la place publique d'Aïnoussalam devant les femmes d'Aïnoussalam. Une situation très choquante aux yeux des femmes qui ont observé la scène de loin et qui ont interpellé les hommes. Toute la communauté masculine d'Aïnoussalam (sauf quelques vieux) s'est mise à la trousse du courageux garçon qui n'était plus retrouvable. Ce qui constitue une humiliation pour le village d'Aïnoussalam, d'autant plus qu'il s'agit d'un seul garçon du village « rival » qui a réussi à tabasser le kankurang d'Aïnoussalam.

Ce qu'il faut retenir de cette histoire, comme l'a souligné Mamadou Touré, un de nos interlocuteurs d'Aïnoussalam, c'est qu'elle sera racontée de génération en génération, tant que les consciences s'en souviendront. Ainsi, le courage est un moyen de repousser la honte. En réponse à cet acte, les habitants d'Aïnoussalam ont manifesté leur indignation par rapport au comportement du jeune garçon de Soucoutoto. S'il est vrai que certains habitants d'Aïnoussalam ont interprété cet acte du jeune garçon de Soucoutoto comme de l'impolitesse, d'autre en revanche soutiennent que ce garçon est dur de tête (*a juso le jaata*), une façon de reconnaître le courage du garçon.

6.1.4- La fraternité

Si la fraternité peut être considérée comme étant le lien de parenté entre frères et sœurs d'une même famille, nous l'entendons aussi, comme un sentiment de proximité qui unit les membres d'un groupe ethnique, d'autant plus qu'ils partagent les mêmes convictions, les mêmes luttes, les mêmes idéaux. Elle s'exprime donc sur le front, dans des situations de lutte ou de détresse, quand il faut se soutenir et faire face ensemble, parce que l'on ne peut vaincre ou simplement survivre seul. Dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, la fraternité renvoie à un état d'esprit qui, essentiel, rassemble les hommes par-delà leurs différences et transcende toutes les communautés particulières : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir envers les autres dans un esprit de fraternité* ». Si ailleurs la fraternité ne se réclame pas, chez les Manding elle est un droit, une exigence dont le manquement envers l'autre entraîne le rappel : *i nín ñiŋ muu kiliŋ ne tii*, ceci pour dire que vous êtes les mêmes dans des situations où les uns ont besoin des autres et que les fragments identitaires les unissent le plus. Il est vrai que la société manding d'antan est très hiérarchisée, créant ainsi la séparation par classe d'appartenance.

Mais cela n'empêche pas que les problèmes deviennent communs lorsque se présente le besoin de lutter contre un mal, une catastrophe, une situation de détresse touchant une personne, une maison ou un quartier. C'est là que se comprend, en effet, la place de la fraternité. Les moments comme la circoncision permettent de créer davantage cette relation entre les uns et les autres le vécu quotidien à travers les rites. Les circoncis ayant ainsi vécu les mêmes moments de souffrance deviennent liés les uns aux autres. C'est ce qui se trouve, en effet, exprimé dans cet extrait de chant ci-dessous (voir le chant 15 en annexe)

[...] *Báadínyáa wo eh*

La parenté oh eh

báadínyáa saŋ daŋ kódoó té n búlu je n'ai pas l'argent qui peut m'acheter

la parenté

Lamine Touré alu ŋa ñóŋ neenee,

Lamine Touré négocions les choses entre nous

báadínyáa saŋ daŋ kódoó té n búlu

je n'ai pas l'argent pour m'acheter

la parenté [...]

Dans ce chant, ce que l'on peut retenir, c'est le lien entre parenté et fraternité. Le *báadínyáa*, pris dans le sens général, renvoie donc à la qualité, à la moralité, à la manière dont un individu est complètement absorbé par la société. Et cette parenté chantée ici ne renvoie pas au seul lien de sang, mais au partage de pratiques mutuelles au sein de la communauté.

6.2- Les valeurs sociales

Les valeurs que nous qualifions ici de sociales sont celles qui se rapportent à la société manding en général. Ces valeurs découlent des « valeurs ethniques » que nous avons traitées dans la partie précédente.

6.2.1- Le respect aux personnes âgées

La différence entre les cultures se situe à un certain niveau, notamment dans la nature des rapports entre les membres. Nous avons, parlant précédemment des valeurs ethniques, fait mention du respect aux personnes âgées. Cela veut dire qu'un père de famille, pour qu'il soit écouté à l'extérieur, hors de sa cour, doit d'abord être écouté et respecté par les siens. Ce qui fait que quand il se prononce publiquement, tout le monde l'écoute avec attention et respect. Cela est souvent considéré comme une valeur dans la mesure où son caractère est souvent vanté par les autres. Ce qui est considéré souvent comme bon signe pour les gens qui veulent épouser des filles, car derrière son caractère se trouvent le sérieux, le courage, le respect, l'honneur, et on suppose aussi que ces enfants sont éduqués dans des valeurs. Dans les familles, le respect est une valeur cardinale.

D'abord, le respect des fils au père. Ce respect se manifeste par l'obéissance, l'assistance, la recherche de la *baraka*, et la patience à son égard par rapport aux besoins et attentes. Les enfants obéissent à leur père et cela leur est inculqué depuis leur tendre enfance. Ainsi, les enfants ne doivent pas chercher à démystifier ce que leur cachent les vieux, comme le témoigne le chant ci-dessous (voir chant 53 en annexe):

Keebaa nukúntá hòmbó

le vieux s'est réfugié dans l'écorce

Nin i ye hòmbó jani

si tu ouvres l'écorce

A seyitá a nukúntá báara

et qu'il s'est à nouveau réfugié dans les buissons

I kana bárâa jani

ne brûle pas les buissons

Il en est de même du rapport entre les enfants et leur maman. Ils lui doivent respect et obéissance. Dès le bas âge, le jeune membre de la famille est éduqué en fonction des attentes de la famille, attentes où figure en première ligne le respect, 'búuñá'. Ainsi, celui-ci est observé partout dans les relations entre les parents et les enfants. Il en est de même entre les enfants eux-mêmes. Dans certaines familles, il existe une plaisanterie entre grands frères et petits frères. Mais, dans d'autres, cela n'existe pas. Les frères se vouent un grand respect et ont du mal à discuter directement de certaines questions. Nous verrons dans la suite que c'est de là qu'interviennent les intermédiaires.

6.2.2- L'esprit de vie en communauté

Parler de l'esprit de vie en communauté comme valeur sociale chez les Manding, c'est parler d'abord de la place de la société dans la vie de ses membres. C'est aussi parler des rapports qu'entretiennent les individus avec la société. Si l'on peut parler comme Émile Durkheim du rapport entre l'individu et la société, l'on peut dire que chez les Manding, entre la société et les individus, c'est « le primat du tout sur les parties ». L'une des valeurs les plus mises en avant est la considération que l'individu accorde à la société. Tout ce que l'individu fait est en grande partie dicté par la société. Alain Marie, dans *L'Afrique des individus*³²¹ soutient que

Notre mode de pensée nous interdit de saisir les deux en même temps. La charge affective, émotionnelle, fantasmatique des termes individu et société (ou individualisme et collectivisme) varie d'ailleurs selon les groupes sociaux: ceux où persistent un dévouement ou une obéissance aux groupes antérieurs à l'individualisation (la famille, le clan, la race) considèrent les valeurs et les conduites individualistes comme une « trahison »: ils forment le « camp » de la société. D'autres associent ces mêmes valeurs à la fierté d'une position indépendante dans la société, à la libération de la capacité créatrice :c'est la société qui entrave l'épanouissement de la personnalité, sa liberté: ils forment le « camp » de l'individu.

³²¹ Alain Marie, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 40-41.

C'est dire que dès sa naissance, l'individu est non seulement membre d'une famille, mais encore, il est un membre de la société. Dans le passé, lorsqu'un individu commet une faute, une erreur, c'est la société qui l'éduque. Chez les Manding, la société a mis en place des instances de socialisation qui accomplissent le rôle de régénération des valeurs et de leur maintien. Il s'agit notamment de la circoncision

La circoncision, telle que pratiquée dans le passé, consistait à transmettre aux initiés des valeurs sociales comme l'union, la solidarité, l'attente, le respect de la parole donnée, le respect des aînés, la tolérance et tant d'autres valeurs. Toute cette période durant, les jeunes initiés sont préparés à épouser les règles sociales. L'intérêt de la vie en communauté a toujours été au cœur des préoccupations chez les Manding. La culture manding est porteuse de projets fondés sur le « *báadínyáa* », littéralement : se traduisant par « la parenté ». Or, lorsque l'on tisse des liens, ils contribuent ainsi au renforcement des rapports entre les membres. L'esprit de la vie en communauté est, alors, une valeur bien propre aux Manding. D'ailleurs, la parenté est structurée de telle sorte que la société et la famille deviennent des lieux de fabrication, d'entretien et de régénération des valeurs, telles que l'esprit de vie en communauté.

La société attribue à la famille la continuité de cette valeur d'esprit de vie en communauté par la voie du '*fasáróo*' (prendre la part de quelqu'un, défendre quelqu'un ou quelque chose). Le *fasáróo* est la manifestation de l'esprit de vie en communauté. Lorsqu'un membre de la société est en difficulté, ou a un problème quelconque qui relève du domaine de la société, il revient à celle-ci de se lever et de le défendre. La société, la famille ont contribué, par la même occasion, au renforcement des logiques de la vie en communauté. La monographie d'un chant laisse voir la consistance de l'esprit de vie en communauté chez les Manding, comme on peut le lire dans ce chant de mariage (voir chant 26 en annexe) :

Kaabúilôo fiŋ wo fiŋ daa bé je

Tous ceux qui font partie de la famille

i se n wáliŋ nan

n'ont qu'à se joindre à moi

En effet, par ce chant, lorsqu'un individu doit se marier, il n'est pas le seul à entreprendre les démarches pouvant aboutir à la conclusion attendue, mais c'est plutôt une affaire, une préoccupation de tous sans exception, peut-être à des degrés différents. Ainsi, on

lance l'appel à toute la communauté qui vient répondre sans hésitation parce que tout le monde est socialisé dans les valeurs de l'esprit de vie en communauté. Les chants jouent ce rôle de maintien de l'esprit de vie en communauté, des stratégies de développement de cet esprit de vie en communauté. Et cela a toujours été au centre des interactions sociales et constitue ainsi un moyen de résoudre ou d'empêcher les problèmes que peut engendrer l'individualisme chez les Manding. C'est précisément parce que les chants touchent un grand public que beaucoup de réalités, surtout celles spécifiques à l'esprit de vie en communauté, y sont traitées.

Ainsi, avec les chants, l'esprit de vie en communauté qui y est relaté vise à faire barrage à l'obstination à vouloir se soustraire à la réalité de la vie des membres de la société, dans le sens de donner plus de place à la société et à la communauté. L'individualisme est ainsi mal vu et toute personne qui adhère à cette condition est automatiquement marginalisée. Ce qui fait de l'esprit de vie en communauté une valeur fondamentale sur laquelle repose le fonctionnement de cette vie communautaire. Ainsi, la valorisation de l'esprit de vie en communauté au détriment de la valorisation étroite des comportements individualistes permet de bâtir une société manding soudée. Aussi la persistance des modes de vie allant dans le sens de maintenir les valeurs de l'esprit de vie communautaire permet-elle à la communauté manding de se maintenir dans la dépendance réciproque des membres.

Or on assiste de nos jours à une restructuration profonde du monde avec la constitution d'espaces économiques et culturels à l'échelle mondiale, ayant tendance à remettre en cause les fondements des réalités des populations autochtones. Ainsi, la violation des règles sociales de base devient le levier du nouvel ordre dans la mesure où la modernisation entraîne la remise en cause des modes de vie traditionnels. Ce qui fait que, chez les Manding, pour résister à cette situation, des associations, des tontines sont organisées pour revaloriser la culture et ses attaches traditionnelles.

6.2.3- L'honneur et l'ouverture

L'étude des chants de mariage laisse entrevoir les notions de valeur sociale comme le sens de l'honneur. En effet, chez les Manding, le sens de l'honneur fait partie intégrante de la vie. Chaque membre vit au fond de lui les différents faits relatifs au sens de l'honneur. Celui-ci se trouve largement partagé dans la culture. Les différentes composantes de la culture traditionnelle mandingue s'harmonisent autour des exigences de tenir ainsi sa parole. La

parole donnée devient ainsi le moteur même de la vie en société. C'est en ce sens qu'il convient de dire avec une certaine exigence, que la société manding est porteuse de projet de société, celui de façonner les individus selon les attentes et dans des valeurs autres que celles manding. Lorsqu'un enfant vient au monde, dès sa naissance, la famille s'organise et cherche à faire de lui un être social en lui ôtant son aspect naturel.

Ce processus commence par le fait de lui octroyer un prénom. Ce qui devient en quelque sorte le fondement de sa socialisation et fait de lui l'individu manding différent d'un autre d'autres cultures. Ainsi, le sens de l'honneur, que l'on peut répertorier dans les chants de mariage, consiste à montrer au mari qu'il doit être digne de lui-même d'abord, ensuite, veiller à ce que les relations qu'il entretiendra avec ces beaux-parents ne souffrent d'aucun manque d'honneur. En effet, ce sens de l'honneur entre le mari et sa belle-famille se manifeste à travers l'engagement à donner sa parole, mais également à la respecter. Le sens de l'honneur se manifeste aussi dans son rapport avec sa femme. En effet, chez les Manding, le degré de l'honneur que le mari éprouve à l'égard de ses beaux-parents l'incite à mieux traiter sa femme. C'est pour cette raison que chez les Manding, le mariage est un processus complexe.

Derrière cette complexité, se jouent également les défis qui visent à tester le sens de l'honneur dans les deux camps. D'abord le choix de la conjointe ne se fait pas n'importe comment, comme nous l'avons mentionné ci-dessus. En effet, dans la recherche de conjointe la réputation de la famille, celle des parents et des personnes à choisir sont les premiers éléments sur lesquels porte le questionnement. Une famille qui est dépourvue de sens de l'honneur accueille toujours des belles-familles, beaux-fils, belles-filles pareilles. Ce qui veut dire dans les relations sociales, avec les exigences du contrôle social, les valeurs comme le sens de l'honneur déterminent la personnalité et la réputation des familles, des parents, et des membres d'une famille chez les Manding. Ôtées de toute forme de tricherie, la personnalité et la réputation deviennent l'une des cartes d'identité dont les valeurs comme le sens de l'honneur constituent la signature. Un Manding, socialement est porteur de sens de l'honneur dans la mesure où son intégration, sa réussite, son accomplissement social en dépend. C'est pourquoi, dans les chants, ces notions de valeurs y reviennent fréquemment.

Les enfants doivent honorer leurs parents, les parents doivent honorer leurs enfants, la société doit instaurer des conduites porteuses de sens de l'honneur. Lorsqu'un individu s'apprête à braver un interdit, un chant est généralement composé pour lui faire barrage. Parfois pour qu'un acte qui porte atteinte à la conscience collective ne se reproduise pas à nouveau, un chant de dénonciation est automatiquement composé à l'image de ce chant de

mariage ci-après qui dénonce les nouvelles mariées se laissant enlevées par leurs maris. Comme nous l'avons analysé ci-dessus, lorsqu'une fille est donnée en mariage, il arrive qu'elle ne regagne pas très tôt son foyer conjugal pour plusieurs raisons : le mari n'a pas encore fini de verser toute la dot, ses parents sont seuls et ne veulent pas la laisser rejoindre si tôt son foyer conjugal, les parents du mari ne sont pas encore prêts pour la recevoir, etc. Ainsi, toutes ces raisons peuvent pousser le mari à l'enlever sans le consentement de ses parents. Il arrive que ceux-ci soient lourdement affectés par cet acte et qu'ils se sentent déshonorés par leur propre fille. Ainsi, pour mettre en garde les filles qui peuvent être tentées par ce comportement, ce chant est composé pour dénoncer cela (voir le chant 29 en annexe).

Maañóo ye táama kuŋ la marié n'a qu'à marcher doucement

fùtú man bori sii ye táama kuŋ le mariage n'est pas une course, marches doucement

Fùtú man bori sii ye táama kuŋ le mariage n'est pas une course, marches doucement

fùtú man bori sii ye táama kuŋ le mariage n'est pas une course, marches doucement

Maañóo ye táama kuŋ la mariée n'a qu'à marcher doucement

fùtú man bori sii ye táama kuŋ le mariage n'est pas une course, marches doucement

Des chants de dénonciation de ce genre sont ceux qui sont composés pour empêcher aux jeunes mariées de fuir de chez leurs parents pour rejoindre le foyer conjugal. Si elles trouvent, souvent de la joie à faire cela, il faut en revanche souligner qu'elles peuvent par la même occasion porter atteinte à l'honneur de leur parent, dans la mesure où ceux-ci n'apprécient pas tout le temps ce comportement. Et comme nous l'avons mentionné, les parents de la fille ou de la jeune mariée peuvent interpréter cela comme un manque de considération à leur égard. En effet, il ressort des entretiens effectués à Maroncounda qu'Ibrahima Mballo avait enlevé sa femme de chez ses parents sans le consentement de ces derniers. Ainsi, dès le lendemain matin, lorsque la famille de la fille est renseignée de cette situation, le père de famille s'est mis dans tous ses états. Il envoie une lettre à la famille de Ibrahima Mballo pour dire que si sa famille ne retourne pas, qu'Allah fasse qu'elle reste dans la souffrance pour le restant de sa vie. Informé de cela, la famille d'Ibrahima Mballo décide de faire raccompagner la jeune mariée chez ses parents en présentant ainsi les excuses à la belle famille. Le fait que la fille décide de partir avec son mari sans le consentement des parents de la fille pour plusieurs raisons fait de cette situation un déshonneur.

6.2.4- Le courage

La circoncision est aussi une valeur sociale qui engendre d'autres valeurs sociales. La circoncision, comme nous l'avons mentionné ci-dessus est une pratique qui consiste, psychologiquement à purifier l'homme par l'ablation du prépuce. Or, si dans certaines contrées de la planète elle n'est qu'un simple geste, dans d'autres par contre elle symbolise le passage d'une étape de la vie à l'autre. Ainsi, durant cet événement, les jeunes devant subir cette épreuve font l'objet de la tenue de plusieurs processus rituels. Ces rites constituent les moments durant lesquels leur socialisation devient de plus en plus consistante et de plus en plus solide. La première valeur que donne la circoncision aux initiés est le passage d'une étape de la vie sociale à une autre, celui de la catégorie des '*solimaa*' à celle des '*kintán*'. Celui qui n'est pas circoncis est privé de beaucoup de choses chez les Manding.

Lorsque les pairs d'un individu subissent les épreuves de circoncision bien avant lui, il est très souvent mal à l'aise au milieu de ceux-ci. Ils lui rappellent toujours qu'il n'est pas circoncis, qu'il est encore un enfant, qu'il ne peut pas jouer ensemble avec eux, tout cela dans le but de se moquer de lui. Certains vont jusqu'à lui dire qu'ils vont bien le corriger quand il passera les rites de la circoncision. Lors de ces rites, les dernières générations à l'avoir subi sont celles qui s'occupent de celle en train de la subir. Ce sont elles qui leur infligent des corrections via des sanctions corporelles. Dans la société, le passage aux rites de circoncision confère à l'initié le passage du statut le moins considéré au statut le plus estimé. La circoncision est à la fois un moyen et une fin à partir de laquelle l'on peut s'élever au rang d'homme. Cela se traduit par la possibilité, après les rites, d'accéder aux instances qui leur étaient autrefois interdites comme participer au processus de fabrication du kankurang, écouter les discours sur les choses qui étaient jusque-là tenues secrètes pour le non initié. Le passage aux rites de circoncision permet également d'être traité comme un homme. Ce qui veut dire que la circoncision donne de la valeur à celui qui la subit.

Durant la circoncision, les initiés sont aussi préparés à affronter toutes les situations dans leur vie d'homme. Les rites leur permettent de surmonter les difficiles épreuves qu'ils rencontreront dans leur vie future, par exemple, la décision selon laquelle ils vont un jour affronter le '*ñiriñaro*', un « surnaturel » dont le cri est indescriptible. Le '*ñiriñaro*' est l'être que les initiés craignent le plus, et pourtant ils ne l'ont jamais vu. Ils n'entendent que ces cris, mais ne l'ont jamais vu.

Tout cela fait naître en eux un très grand courage, d'estime de soi, de solidarité dans le sens où ils ont communément vécu cet événement, et dans l'avenir, ils sont obligés de se

soutenir mutuellement et de s'entraider. En effet, ceux qui ont vécu ensemble un même événement partagent en commun un mémoire dont l'évocation suscite entre eux de la solidarité, l'esprit de dépassement, la fraternité, l'esprit de groupe. Ainsi, ces séries de rites les poussent à devenir un seul homme face aux difficultés qui se posent à eux. Il y a, à travers ces pratiques, de la citoyenneté qui se dégage derrière dans la mesure où ces événements les lient pour toujours à leur localité, à leur village : ils peuvent parfois, se servir de ces événements pour se moquer les uns des autres dans le but, non pas de se dénigrer, mais de se rafraichir la mémoire sur ce qu'ils avaient partagé en commun.

Dans le *jùujúu*, lorsque quelqu'un commet une erreur impardonnable, il se fait d'abord corriger par ses pairs initiés, s'il s'agit d'un initié. Il y a derrière cette punition de la masse contre le fautif plusieurs significations. Les initiés sont appelés dans l'avenir, à gérer des familles, à prendre des décisions contre leur volonté, donc à devenir des responsables. Or, devant la responsabilité, les sentiments doivent disparaître au profit de l'intérêt et le bien commun. Ainsi, cette sanction qu'inflige la masse contre un est une éducation aux valeurs telles la responsabilité, la citoyenneté, mais également la justice. Parallèlement à ce qui se passe dans le *jùujúu*, d'autres pratiques en dehors, allant dans le sens du bien être des initiés sont entreprises par la communauté. Nous avons précédemment parlé du '*sibòndo*' qui consiste pour les initiés à rêver des gens de leur choix. Ceci se traduit par la tenue d'une fête d'une grande dimension à la suite de ses séries de rêves.

Aujourd'hui, avec le changement social induit par la modernisation, ces pratiques tendent à disparaître. Les villages adoptent les comportements citadins en circoncisant leurs enfants dans les hôpitaux, sans rites traditionnels. Les villages qui s'efforcent de perpétuer la circoncision dans sa forme traditionnelle omettent beaucoup de rites. Et le gros problème est que les initiés sont très jeunes, entre 2 à 3 ans, donc qui ne peuvent rien retenir de ce qui leur a été appris. Et tout cela se fait à la hâte, en quelque semaine, parce qu'avec l'avancée de la médecine, les enfants guérissent très tôt et regagnent les maisons. Très rarement on y trouve des enfants âgés de plus de 6 ans, alors qu'auparavant, ce sont les jeunes de 12 à 18 ans qui le subissaient. La société perd de plus en plus le contrôle sur ses membres au profit de l'individualisme galopant, dans la mesure où celui qui corrige l'enfant d'autrui dans la rue se crée des problèmes alors qu'auparavant, on peut redresser l'enfant d'autrui sans que ses parents ne disent rien, approuvant ainsi ce geste.

6.2.5- Fraternité et parenté

On peut retenir que la fraternité se vit et se fête tous les jours d'autant plus qu'elle est aussi l'une des valeurs qui maintient le lien social chez les Manding. C'est en ce sens que les notions de valeurs comme *kañónj mutá* et *ka kee kiliñ tii* qui renvoient toutes à l'entraide deviennent ainsi les degrés permettant de mesurer l'existence de la fraternité. Chez les Manding, cette fraternité est plus présente partout. La preuve est que dans les villages, comme Noubato Maroncounda, Noubato Massaria, Aïnoussalam, Nimaya, Marsassoum, Simbandi Brassou et dans les quartiers de Ziguinchor pour ne citer que ces localités, la longue cohabitation finit par créer la parenté entre les voisins. Ceci est observable lors des événements organisés par une maison voisine. Souvent, dans les villages, un étranger aura du mal à distinguer les 'propriétaires' de l'événement en question aux voisins et co-habitants, parce que tous se mêlent dans l'organisation. Personne n'est indifférent par rapport à ce qui se passe autour de soi. La fraternité devient ainsi une réalité quotidiennement vécue et constitue ainsi un symbole de la société manding connu de tous. Sans qu'il ne soit un concept politiquement conçu, la fraternité chez les Manding est fondée sur l'absence de l'indifférence par rapport à ce qui se passe autour de soi, cette capacité à se sentir plus lié à l'autre.

La fraternité qui découle de la solidarité peut donc être entendue dans le sens de considérer l'autre comme indifférent, en lui tendant la main pour ainsi faire barrage au rejet, dans des moments où l'autre a besoin d'un soutien, d'une assistance, de la compréhension. La fraternité, en acte, consiste à ne pas prendre l'autre comme différent de soi, mais comme identique. En ce sens, les Manding ont tendance à dire *n bée mu kiliñ ne tii*, *Mandiñkóolu bée mu kiliñ ne ti*, autrement dit, nous sommes un, les Manding sont tous un ; ceci pour dire que la fraternité soutenue par l'assistance mutuelle, l'entraide, la compassion, constitue ainsi les forts moments et valeurs qui structurent la vie chez les Manding. D'ailleurs, le mot *báadínyáa*, parenté, peut aussi être entendu dans le sens de fraternité comme exprimé dans cet extrait de chant ci-dessous (voir le chant 15 en annexe)

[...] *Báadínyáa wo eh*

La parenté oh eh

báadínyáa sañ dañ kódoó té n búlu je n'ai pas l'argent qui peut

m'acheter la parenté

Lamine Touré alu ña ñónj neenee,

Lamine Touré négocions les choses entre nous

báadínyáa saŋ daŋ kódoó té n búlu je n'ai pas l'argent pour m'acheter la la parenté
[...]

Comme on peut le voir, la fraternité et la parenté sont deux valeurs qui sont liées. Lorsqu'on parle de parenté, on fait aussi allusion à la fraternité à travers le terme *báadínyáa*.

6.2.6- La solidarité et l'entraide

Nous appelons « solidarité » ce devoir social où l'on est traditionnellement lié aux autres par une obligation réciproque d'aide et d'assistance ou de collaboration gracieuse et qui nous unit. Contrairement aux groupes qui se veulent fermés, la société Manding est fondée sur des principes de base, dont la solidarité. En effet, la première des solidarités est la défense contre les agressions ou les oppressions. Étant donné que les Manding étaient de grands conquérants, la solidarité constitue ainsi le premier moyen de défense dans la mesure où pour vaincre, il faut rester uni et solidaire. Cette solidarité est devenue une valeur sociale. Elle est prêchée partout, même durant les cérémonies. La solidarité et l'entraide (*“makoyiro” “ñon maakoyo”*) sont une forme de lien qui existe entre les gens, ce qui leur permet de se souder les uns aux autres.

Chez les Manding, ils peuvent se rattacher à plusieurs autres notions comme l'altruisme *“ka ké kilin ti”* ou la générosité *“hinanteya”*. Ainsi, la solidarité prend naissance lorsque des hommes sont liés par le sang, le clan, la tribu, ou encore partagent beaucoup de choses en commun. La solidarité peut aussi naître de rien du tout. Des voyageurs peuvent être solidaires entre eux sur le chemin du voyage, sans même qu'ils ne soient de la même famille ou du même sang. Ainsi, la solidarité devient une obligation sociale et morale dès l'instant qu'elle est une valeur fondamentale pour le fonctionnement d'un groupe. Il en est ainsi chez les Manding. Dès la naissance, la société devient solidaire envers l'individu par la solidarité que les membres témoignent à l'égard de ses parents. Dès l'accouchement, les nombreux cadeaux viennent en guise de solidarité envers les parents du nouveau-né.

Ces derniers font pareil pour d'autres membres dans de pareilles circonstances. Finalement, cette forme de solidarité instaurée par la société devient du « potlatch ». On est obligé, de part et d'autre, de donner et d'accepter le cadeau de l'autre, mais également de rendre par un autre cadeau beaucoup plus consistant que ce que l'on a reçu. Ces gestes créent davantage de lien plus solide entre ces acteurs. La solidarité et l'entraide chez les Manding sont donc fondées sur l'appartenance au groupe et donne une commune identité aux membres

du groupe car, comme le souligne Jean-Pierre Warner, « *L'identité se définit comme l'ensemble des répertoires d'action, de langue et de culture qui permettent à une personne de reconnaître son appartenance à un certain groupe social et s'identifier à lui* »³²².

Chez les Manding, la solidarité et l'entraide sont des valeurs sociales qui sont fondées sur le lien de sang ou de parenté (familles, clans, tribus), ou d'affiliation (amis, compatriotes, collègues, membres d'une amicale, d'une confrérie, d'une commune, d'une nation), voire sur un contrat (mutuelle, assurance, syndicat, association). Ils sont alors onéreux et non pas seulement monétisés. Ils sont aussi fondés sur l'aspect mécanique. La solidarité et l'entraide deviennent ainsi l'obligation de faire cause commune, d'agir dans l'intérêt général du groupe, mais aussi à un niveau individuel. Ils existent toujours dans le droit positif entre ascendants et descendants et entre conjoints et conjointes, en bref la solidarité et l'entraide existent partout dans la société. Cet extrait de chant ci-dessous nous le montre davantage (voir chant 11 en annexe) :

<i>Toure n be kumboo la n ko kóhko,</i>	<i>Touré je pleure à cause de la faim</i>
<i>Toure n be kumboo la n ko kóhko,</i>	<i>Touré je pleure à cause de la faim</i>
<i>I borita ye malóo kilo saŋ n ñée</i>	<i>Tu as accouru et tu m'as payé un kilo de riz</i>
<i>Yaára i la malóo daa díyáata</i>	<i>Donc le prix de ton riz est vraiment abordable</i>

La solidarité est aussi une appellation propre à la sociologie et à d'autres sciences sociales, aussi bien en philosophie qu'en bioéthique. En tant que fondement de la cohésion sociale, la solidarité vient en appoint aux membres en difficulté, aux nécessiteux, à l'appui psychologique, morale, et permet à la société d'être protectrice et souteneuse des membres. Émile Durkheim (1858-1917), qui a travaillé sur le rôle de la division du travail social a montré que le fait social est une entité sui generis, non réductible à la somme de ses parties et il développe ainsi le concept de conscience collective pour témoigner l'apport de la solidarité dans le maintien du lien social. Son travail va bien au-delà de la sociologie, s'impliquant ainsi dans les sciences humaines comme la philosophie, l'anthropologie, l'économie, la linguistique, l'histoire.

322 Jean-Pierre Warner, *La mondialisation de la culture*, Paris, Edition La découverte et Syros, 1999.

Dans *De la division du travail social*, ouvrage rédigé à cet effet, il défend le principe selon lequel la société reste cohésive par deux forces unitaires : l'une est la relation de points de vues similaires partagés par les gens, les valeurs et les croyances religieuses, par exemple, à qui il donne le nom de « solidarité mécanique », l'autre est la division du travail en professions spécialisées, appelée «solidarité organique». La solidarité sociale, dans l'un ou dans l'autre cas, est le point fondamental sur lequel repose le fonctionnement de la société. Il en va de même chez les Manding. Lors des cérémonies de circoncision, les différents rites comme le *sìibòndo* constituent des moments forts en solidarité. En effet, le *sìibòndo*, comme nous l'avons mentionné précédemment, consiste à choisir une personne, soit un proche, soit un voisin, soit un parent, par l'initié ou les *kìntáŋ*, les parents de l'initié (généralement les femmes) comme étant celui dont ce dernier a rêvé.

La personne ainsi désignée va se donner corps et âme en trouvant pour l'initié concerné les vêtements, les chaussures, la nourriture, un plat très copieux, en guise de réponse à cet « honneur » qui lui est fait. Il en est ainsi pour tous les initiés, chacun rêve d'au moins trois à quatre personnes du village ou d'autres villages, mais des proches, amis, ou parents. Cette forme de solidarité obligée donne lieu à la régénérescence des liens entre les membres de la société. Cette forme de solidarité, pour parler comme Durkheim, entraîne également l'identité psychique et sociale ou la similitude des individus, voire physique. Pour maintenir l'égalité, nécessaire à la survie du groupe, la cohésion sociale fait ici recours à la conscience collective.

Le grand souci est qu'aujourd'hui, ces rites de la circoncision commencent à disparaître avec un pan des instances de renforcement du lien social chez les Manding. Et aujourd'hui, puisque les fonctions sociales se spécialisent et se diversifient, cette «solidarité mécanique» peut se substituer à la «solidarité organique» qui repose sur une différenciation des tâches impliquant les individus dans des liens d'interdépendance sociale. Mais, étant donné que la division du travail conduisant à la substitution de la solidarité mécanique par la solidarité organique est fondée sur la spécialisation des tâches, la société manding, en ce qui concerne sa structuration sociale qui lui est propre, ne traverse pas cette forme de division des tâches. Et nos entretiens ont montré que, quel que soit le changement introduit, les Manding restent toujours solidaires entre eux. Si les instances de reproduction traditionnelle de ces solidarités sont atteintes par le changement social, il est clair que d'autres instances, plus adaptées, les ont remplacées.

Les associations, *kuuróo*, comme on l'a dit, sont constituées de personnes de même génération s'activent dans des soutiens mutuels au cas où l'un des membres est en difficulté. Parfois, pour Émile Durkheim, à mesure que les sociétés deviennent plus complexes, la division du travail et les différences qui en résultent parmi les individus conduisent à une indépendance croissante des consciences. Pour le cas particulier de la société manding, il n'est pas à nier que le changement social a affecté les logiques de cette solidarité et les paramètres de l'entraide. Nos entretiens ont montré qu'autrefois, lorsqu'un jeune s'apprêtait à prendre femme, il était automatiquement aidé, dans les tâches qui lui étaient imposées par sa belle-famille, par ses pairs qui constituaient pour lui un soutien.

En outre, chaque maison choisit obligatoirement une personne qui assiste à ces travaux, car c'est une affaire de la société. Il est vrai que les choses ne se passent pas de la manière aujourd'hui, les époques ont changé, les conditions régissant le mariage ont connu une certaine évolution. On n'impose plus de grands travaux aux gendres, comme c'était le cas dans le passé. Ainsi, la solidarité a pris une autre tournure, économique. On peut assister un ami dans ce cas en lui donnant une somme d'argent. Qu'il soit dans l'une ou dans l'autre époque, la solidarité existe toujours chez les Manding, elle témoigne l'assistance que les uns et les autres se font, elle est en quelque sorte une obligation imposée aux membres par la société.

6.2.7- Égalité sociale et système de caste

La crise du système social traditionnel suscitée par la colonisation a mis en lumière le processus de refondation de l'ordre social nouveau fondé sur l'instauration de l'État-nation qui balaye ainsi les disparités fondées sur le système traditionnel des castes. En effet, pour comprendre le rapport entre égalité sociale et système de caste, deux termes d'ailleurs opposés, il faut faire un réel rapprochement entre les deux dans les rapports sociaux chez les Manding afin de comprendre ce qui se dégage comme valeur. Dans son étude de la « Problématique des classes sociales en Afrique noire »³²³, Georges Balandier soutient que l'accession à la souveraineté en Afrique s'est accompagnée de la dissolution des classes sociales, notamment avec l'abolition de la monarchie et l'élimination des castes. Cependant, dit-il, la subsistance de l'opposition clanique s'est maintenue jusqu'après les indépendances et

323 Georges Balandier, « Problématique des classes sociales en Afrique noire », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 38, n 12, 1965, p. 135.

perdure encore, rendant difficile toute tentative d'appréhender les classes sociales nées de la modernité (dans le sens marxiste du terme).

Ces nouvelles classes ignorent ou négligent en même temps la force des antagonismes née de la hiérarchie sociale d'antan. C'est là, selon lui, que les premières analyses des classes sociales en Afrique ont fauté, d'autant plus qu'elles ont passé sous silence cette opposition des classes née de la hiérarchie sociale d'autrefois en supposant que la lutte des classes comme présentée ailleurs est loin de s'observer (durant ces époques) dans l'Afrique coloniale et post-coloniale. Or, soutient-il, bien qu'étant affectées par le changement social issu de l'époque coloniale, les classes sociales nées de la hiérarchie sociale d'antan, soutenue par d'autres logiques, existent et perdurent encore. L'islam, dit-il, sert de cadre idéologique dans le maintien de ces disparités sociales.

C'est ce que laisse entendre aussi Momar Coumba Diop lorsqu'il dit qu'il est possible d'affirmer que l'islam n'a pas réalisé dans la société de castes la révolution qu'on entendait de lui, car, devant la force des traditions, les marabouts se sont montrés conservateurs puisqu'ils sont eux-mêmes issus, dans leur grande majorité, de la caste supérieure. Pour justifier leur attitude, dit-il, ils ont affirmé que « *la religion ignore les castes, mais ne s'oppose pas à elle* »³²⁴. Il en est de même, mais avec quelques modifications, chez les Manding de Casamance. Par exemple, dans les instances de rencontre, lors des cérémonies comme le baptême, le mariage, la circoncision, entre autres, les inégalités sociales sont observables, alors que la société elle-même conçoit cela comme la manifestation légitime d'une pratique socialement valorisée.

On constate que les marabouts, les dignitaires religieux sont mieux considérés que les autres. Mais, là aussi, la considération dépend de la nature de la cérémonie en question. Par exemple, durant une cérémonie festive, il est clair que le griot passe pour le maître. Mais, en même temps, il peut être le maître dans d'autres circonstances comme lorsque naît un enfant : le jour du baptême de ce dernier, le griot est le maître en ces moments. C'est dans ce sens que l'on peut rejoindre Balandier lorsqu'il déclare que l'État traditionnel en Afrique s'illustre sous de multiples formes, régies par des hiérarchies et des stratifications sociales elles-mêmes diversifiées. Et, soutient-il, en marge de ce constat, s'observe un fait dominant au-delà des

324 Momar Coumba Diop, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Karthala, 2013, p. 98.

différences : l'État et la stratification sociale progressent en quelque sorte conjointement, les deux phénomènes sont en étroite corrélation³²⁵.

Pourtant, l'idée d'inégalité, incarnée dans la notion de *hiérarchie*, est bien présente dans la conception manding de cette division sociale. Mais, pour comprendre l'apport de ce système au fonctionnement social, il devient nécessaire de focaliser l'analyse non pas sur les inégalités qu'il engendre, mais sur la cohésion sociale qu'il entraîne. Même s'il faut dire qu'aujourd'hui, le système à trois castes n'existe plus chez les Manding, il reste à comprendre que leur trace demeure toujours et continue d'influencer le comportement des membres de la société. Tout d'abord, la notion de hiérarchie qu'implique le système des castes tend à relativiser l'inégalité en ce sens que chaque membre cherche son complément auprès de l'autre chez les Manding. Si, dans les villages, on observe toujours l'endogamie pour chaque caste, entraînant de fait le rejet de toute éventuelle union entre griot et non griot, il convient de noter, avec Cheikh Anta Diop, que pour « *chaque caste : inconvénients et avantages, aliénations et compensations s'équilibrent* » et il ajoute :

« *La stabilité du système des castes est assurée par l'hérédité des fonctions sociales ce qui correspond, dans une certaine mesure, à un monopole déguisé par un interdit religieux pour éliminer la concurrence* »³²⁶.

De ce fait, l'apparente inégalité que laisse voir cette division sociale peut paraître sans importance si toutefois l'on s'intéresse à la cohésion sociale qu'elle engendre. En effet, le griot se glorifie d'être griot en acceptant le rôle que lui confère la société en tant que griot. Le forgeron accepte sa condition en se rendant fier par l'exercice de son métier. Comme le souligne déjà Satish Deshpande dans son article intitulé « Caste et inégalité sociales dans l'Inde contemporaine, un impensé des sciences sociales »³²⁷, la hiérarchie sociale va de pair avec une forme d'inégalité. Et, poursuit-il, les modèles anthropologiques du système des castes mettent en avant l'idée selon laquelle cette hiérarchie est généralement liée à la structure même du système. Ce qui, indique-t-elle, veut dire que chacun serait égal devant

325 Georges Balandier, 1965, *op.cit.*, p. 134.

326 Cheick Anta Diop, 1987, *op.cit.*, p. 11.

327 Satish Deshpande, « Caste et inégalité sociales dans l'Inde contemporaine, un impensé des sciences sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5, no 160, p. 98-116.

l'inégalité puisque tout groupe se trouve en position relative, au-dessus ou en dessous d'un autre.

La valeur fondée sur l'inégalité du système des castes chez les Manding est l'interdépendance que ce système génère, créant ainsi une « solidarité » à caractère « mécanique », pour parler comme Émile Durkheim. Selon ce dernier, cette division, cette hiérarchie sociale entraînent la cohésion sociale, d'autant plus que, chez les Manding, cette division sociale suscite aussi la division du travail social, entre homme et femme, entre *ñamala* et non *ñamala*, lors des différentes cérémonies. Durant le baptême, tout le monde sait que partager les cadeaux préparés par les initiateurs de ladite cérémonie aux invités relève de la compétence des *ñamala*, mais faire la toilette au mort est réservé aux érudits du Coran avec l'islamisation. Il se dessine ainsi une égalité devant l'inégalité : le griot ne se sent pas lésé devant le marabout en ce sens qu'ils ont tous deux une part dans le même événement. Ce qui fait que le système des castes peut, quelque part, entraîner l'égalité sociale, d'autant plus que chacun tient à sa position, à son statut social.

6.2.8- Cohésion sociale et instabilité sociale

La cohésion sociale entraîne la stabilité et les éléments qui jouent ce rôle à plusieurs niveaux. La société manding est elle-même porteuse de stabilité en ce sens que l'organisation sociale crée de la concorde et de la cordialité entre les Manding. Ce qui ôte en même temps tout malentendu entre eux. En effet, la stabilité comme valeur sociale est d'abord conçue dans la structure des relations. En instaurant les relations de cousinage à plaisanterie, la société a permis à tout le monde de mieux s'intégrer. Lorsqu'un Touré va dans un milieu qui lui est étranger, il est automatiquement guidé par ses parents à plaisanterie, il peut même être hébergé par ces derniers si toutefois aucune famille Touré n'existe dans la zone et qu'il désire être accueilli par ces derniers. Il suffit qu'il décline son identité, il est automatiquement accueilli par ces derniers qui peuvent être des Keita, des Sagna, des Camara, des Aidara, etc.

Cela montre que la société est porteuse de stabilité grâce à sa hiérarchie, à sa structure qui méritent d'être préservées en tant que refuge ultime des valeurs culturelles authentiques manding. La stabilité demeure ainsi une valeur cardinale. Elle reprend une place privilégiée dans les relations entre les membres, mais aussi entre les Manding et d'autres groupes ethniques qui entretiennent des contacts permanents et directs entre eux. L'évidence fondée sur l'esprit de dialogue et de concertation entrepris par les vieux, les griots, les notables en temps de crise, constitue les fondements de la stabilité, cette valeur qui permet le maintien de

la cohésion sociale. La palabre, qui jouait autrefois le lieu de médiation et de partage sur différents problèmes nés de la société, est aussi le lien de régénération de cette stabilité.

Le privilège accordé à l'âge comme critère de choix de « juges » de la société stabilise celle-ci dans la mesure où les générations cadettes doivent du respect aux générations aînées. En effet, les instances de socialisation comme le *jùujúu* constituent la preuve vivante de cette dimension de la stabilité. La parole devient ainsi le premier élément qui permet la maintenance de cet état de fait. De même, l'esprit de consensus, qui est en passe de devenir une donnée incontournable dans les négociations et dans le règlement des différends dans le monde manding plonge ses racines dans le dialogue. Il convient donc d'en assurer la protection et la promotion afin qu'elle devienne un instrument efficace, toujours plus opérationnel, au service de la stabilité sociale.

6.2.9 - Liberté sociale et contrainte

La liberté, d'un point de vue social, est négativement perçue. Chez les Manding, lorsqu'un individu a un certain niveau de liberté, il est perçu comme n'ayant pas été bien éduqué. Ainsi, il est négativement perçu. La liberté est, à ce niveau, synonyme de manque de « maître », au sens d'éducateur, traduit en ces termes : *alifáa ntán yaa* (tendance à ne pas avoir de considération aux parents, aux personnes âgées, à ne pas avoir de conseillers ». Cette conception de la liberté chez les Manding conduit les membres à ne pas chercher parfois, à atteindre un tel niveau de liberté, d'autant plus qu'elle ne leur est pas favorable. Une fille qui se balade partout, sans que ce ne soit fondé sur l'autorisation des parents ou tuteurs, est perçue par l'entourage comme une fille libre, et une telle conception de la liberté est négative.

Si, ailleurs, on décrit le manque de liberté comme un frein à l'accomplissement individuel, chez les Manding, une telle liberté est synonyme d'irresponsabilité et de preuve de manque d'éducation. La notion de liberté sociale (*fan soto*), entendue dans le sens où l'individu est libre de faire tout ce qu'il veut, sans soumission quelconque, n'existe presque pas chez les Manding. En revanche, l'individu peut être libre lorsqu'il accepte les contraintes par lesquelles il doit payer le prix de sa liberté, c'est-à-dire accepter les interdits et se limiter à ce qui est accepté par tous, en noyant ses désirs et sa volonté personnelles dans la volonté générale. Toute recherche de liberté non inscrite dans les limites possibles fixées par la société est aussitôt ressentie comme une coercition par de sévères reproches de la part de l'entourage.

Parallèlement, au regard d'autres réalités socioculturelles qui privilégient la bonne éducation, l'individu lui-même renonce à certaines formes de liberté, d'autant plus qu'un certain niveau de liberté est synonyme de mauvaise éducation. Prenons le mariage comme exemple. Généralement, l'amour est le dernier point qui rend possible le mariage. Le premier élément à questionner est la bonne éducation. Or, si le niveau de liberté d'un individu est trop élevé, il donne automatiquement à l'entourage l'idée que la personne en question est mal éduquée, ce qui peut négativement influencer le choix du conjoint et de la conjointe. Et ce niveau trop élevé de liberté, autrement dit, cette absence de dépendance est contraire à la vie en société, quel que soit le type de société humaine au sens philosophique du terme.

En effet, comme l'a souligné Jean-Jacques Rousseau³²⁸, l'homme est devenu corrompu quand il a décidé de vivre en société. Ce qui fait qu'il ne lui est plus permis d'avoir un niveau si élevé de liberté d'indépendance. L'idée que Rousseau se fait de la liberté dans la société est étroitement associée à la pratique de l'esclavage. L'homme libre est avant tout celui qui ne dépend pas statutairement d'un autre homme qui joue pour lui le rôle de maître et qui aurait des droits sur sa vie. Or il est impossible de vivre en société sans avoir à ses côtés la moindre dépendance. Et donc, selon Rousseau, cette liberté d'indépendance serait celle dont seul jouirait l'être humain à l'état de nature, un état hypothétique dans lequel, étant isolé, l'individu serait apte à choisir ses activités et les moyens de subvenir à ses propres besoins sans avoir à s'en remettre à autrui (forme d'autarcie). Ainsi, il semblerait que la contrainte est la seule voie possible pour conduire l'homme vers un état de perfectionnement tel que proposé par la société de son époque.

Sans vouloir trop nous réfugier dans les conceptions philosophiques de la liberté, il convient juste de faire un lien entre la liberté et la contrainte telles que vécues chez les Manding. Ainsi, en faisant allusion aux philosophes comme Aristote, la contrainte est la seule voie qui permet à l'homme d'avoir une bonne éducation et de faciliter ainsi sa socialisation, si avoir un maître est considéré, comme l'a conceptualisé Rousseau, comme synonyme d'esclavage. Pour Aristote, l'homme est l'animal qui a besoin d'un maître, ce qui veut dire qu'il faut qu'il y ait quelqu'un qui exerce de la contrainte sur l'homme afin de lui montrer la bonne voie. Nous pouvons donc nous fonder sur ce point de vue pour comprendre la notion de liberté telle que vécue chez les Manding. La liberté y est synonyme d'être laissé à soi-même,

³²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Amsterdam, Flammarion, 1762.

abandonné à soi-même, sans être guidé. Or la seule voie possible de redresser un individu est la contrainte.

Ainsi, la contrainte n'est, à un moment donné, perçue non pas comme négative, mais plutôt comme indispensable à la socialisation. D'ailleurs, chez les Manding, cette éducation se passe dans un rapport de domination des aînés sur les cadets, des vieux sur les adultes, des parents sur les enfants. Trop convoitée, la liberté conduit à l'errance, qui est une contre-valeur chez les Manding. La liberté n'existe que quand elle est inscrite dans le cadre des limites du possible socialement admis.

6.2.10- Paix et conflit

Les conflits dans la société manding, que l'on peut qualifier ici de conflits sociaux, désignent des oppositions entre membres de la société ou entre acteurs sociaux et dont l'enjeu se situe au sein de la collectivité tout entière. Chez les Manding, il arrive d'assister à des conflits d'ordre social. Ces anomalies peuvent parfois être considérées comme une pathologie lorsqu'elles entraînent des dysfonctionnements du système social. Elles peuvent être considérées comme relevant de la normalité lorsqu'elles suscitent des règlements de comptes qui, au final, deviennent favorables à la société. Mais, dans la plupart des cas, les conflits peuvent être interprétés comme des contre-valeurs dans la mesure où ils peuvent donner naissance à des dysfonctionnements sociaux. Et, en de pareil cas, ils sont notamment l'expression de situation de pathologie sociale, car ils correspondent à des dysfonctionnements sociaux. Comme le signalait Émile Durkheim, les conflits sociaux peuvent être la conséquence d'un défaut d'intégration sociale. Mais, chez les Manding, on peut les situer à plusieurs niveaux dans la société.

Les conflits peuvent donc être de natures variées. La société tout entière peut être en conflit avec une seule personne lorsque celle-ci s'oppose sur certains principes imposés par la loi. Par exemple, chez les Manding, il est interdit aux membres de se battre ou d'avoir de violentes disputes en période de circoncision. Que l'un ait tort ou que l'autre ait raison, la loi voudrait que les protagonistes soient sanctionnés pour cela. Les conflits conduisent ainsi à la rupture du lien social, plus ou moins fort. Lorsqu'un individu pense avoir raison et que, malgré tout, on applique sur lui une sanction, il naît ainsi des conflits liés à cette situation. L'individu pense être dans ses droits et estime que c'est la société qui a tort. De ces incidents,

est né la modification des rapports. C'est l'exemple de Sona Kinty, cette femme qui s'était déguisée en homme et avait fréquenté le *jùujúu*, comme exprimé dans les chants.

Démasquée, elle fut automatiquement décapitée sur place par la communauté masculine. Ce genre de conflit social naît d'une volonté de rétablir l'ordre, de réparer une injustice commise sur la communauté masculine. Les groupes d'hommes devant qui s'est produit cet acte se sont engagés dans des actions de protestation contre le comportement de Sona Kinty. D'autres conflits, plus ou moins graves que ces derniers, naissent souvent. Dans le *jùujúu*, lorsqu'un *lambée ndiŋ* franchit les limites, il est automatiquement sanctionné corporellement. On peut donc dire que ce geste se situe dans le cadre d'un conflit. Ici, le conflit n'engage pas toute la communauté, mais se manifeste au sein d'un groupe. Si, ordinairement, les conflits sont analysés le plus souvent comme la conséquence d'un affaiblissement des instances de socialisation (famille, travail, etc.) et du processus de régulation sociale, les conflits, chez les Manding, affirment la force de ces instances de socialisation. En effet, la plupart des actes qui conduisent au conflit sont souvent masqués ; c'est lorsqu'ils sont démasqués qu'ils conduisent à la sanction et celle-ci donne naissance à des conflits. On peut donc retenir que la conflictualité sociale peut donc être considérée comme une forme de pathologie sociale lorsqu'elle a pour origine des défauts dans le processus d'intégration sociale. Dans la société manding, la paix est prêchée par tout le monde. En effet, personne ne veut être le '*seetani moo*' (celui qui entraîne le diable).

6.2.11- La promesse et le respect de la parole donnée

La promesse est le fait de tenir un engagement envers une personne en lui donnant sa parole. Ainsi, tenir sa promesse revient à accomplir ce qui a été promis. Chez les Manding, la promesse génère certaines croyances à partir desquelles peut s'établir l'espoir de voir s'accomplir certaines actions. Cet espoir sera certainement brisé si ce qui a été promis se révèle être un mensonge auquel il ne faut pas croire. Ainsi, la promesse s'oppose au mensonge et s'intègre dans le respect de la parole donnée. Elle devient ainsi une valeur sociale et fait nourrir l'espoir entre les individus. Afin de comprendre que la promesse '*jikoo*' est une valeur particulière, il est nécessaire de s'interroger sur ce qui distingue la promesse des autres valeurs chez les Manding.

En effet, la particularité de la promesse réside dans le fait que la structuration des valeurs sociales se recoupe de sorte que certaines de ces valeurs deviennent les fondements

d'autres valeurs et la distinction des unes par rapport aux autres ne peut se faire que lorsque le degré de consistance de certaines valeurs dépend de l'existence d'autres notions de valeur. Dans ce sens, le respect de la parole donnée et la promesse vont de pair. Une société fondée sur le non-respect de la parole donnée est une société dans laquelle la promesse n'a aucune valeur. La promesse engendre le respect de la parole donnée. Ainsi, dès l'instant que les membres d'une société ne respectent plus leur promesse, il devient nécessaire de se faire une idée par rapport à une telle société. Les Manding s'engagent ainsi à respecter leur parole donnée, donc à honorer leur parole donnée. La promesse devient une obligation, et celle-ci génère automatiquement la possibilité d'agir conformément aux attentes.

De ce fait, le rôle de la promesse consiste à créer, chez les Manding et pour les membres qui promettent, la force de se conformer au contenu exprimé par cette promesse. Il est souvent fréquent de voir les gens ne pas respecter leur promesse. Par exemple, à l'approche des séances de circoncision, les mamans tiennent des promesses aux jeunes garçons devant subir cette épreuve. Le respect de cette promesse donne lieu à l'immolation de plusieurs bêtes lors des cérémonies de circoncision dans la mesure où toutes les personnes ayant promis d'immoler un animal pour un initié sont obligées de respecter cet accord. On peut donc conclure que le sens que donne la promesse à une proposition réside dans la soumission volontaire, pour l'individu qui promet, à l'obligation d'accomplir, pour autrui, ce qu'il a promis de faire. On peut donc dire que la promesse implique le respect, d'autant plus qu'un individu qui promet se rend responsable de sa parole, c'est-à-dire des intentions qu'il affirme avoir.

Lorsqu'un individu ne respecte pas ses promesses, il est socialement indexé. Pour échapper à cette situation, les membres de la société s'efforcent d'honorer leurs paroles. La promesse devient ainsi une obligation sociale, car si elle n'est pas tenue, elle entrave l'honneur de son propriétaire. Un individu qui promet accepte de se soumettre à cette obligation dans la mesure où l'on part du principe que ce dernier se soucie de la portée sociale de sa parole. Dans la mesure où l'existence et le contenu des obligations générées par les promesses sont parfois entièrement déterminés par les choix et les décisions libres des individus qui promettent, les promesses ainsi que les obligations qu'elles génèrent prennent la société comme témoin de ces faits. Ainsi, la distinction de la capacité de se sentir responsable aux conséquences de ses promesses permet de distinguer la capacité de créer une obligation par le simple fait d'exprimer une promesse, dans la mesure où le respect de la parole donnée engendre des contraintes sur l'individu.

La promesse n'est nullement une obligation. En effet, le fait de pouvoir créer des obligations n'implique pas pour autant que ces dernières soient également justifiées d'un point de vue moral. Il semble donc que la validité de l'obligation générée par une promesse particulière doit toujours être évaluée, notamment au vu de son contenu. Par exemple, chez les Manding, lors des cérémonies, les griots peuvent pousser les gens à leur tenir des promesses. Cette situation est souvent liée au fait que la société leur a conféré une place qui leur donne le droit d'imposer le don aux autres. En effet, les promesses tenues en de pareilles circonstances le sont pour échapper à une situation, celle d'être humilié publiquement par le griot. Lorsqu'un griot vous tend la main, il cherche à ce que vous lui remettiez quelque chose. Ce geste s'accompagne très souvent d'éloges de sa part. Mais, lorsque quelqu'un est en manque d'argent ou de biens équivalents, en sa possession, sur place, le griot peut le dénigrer. Ainsi, pour échapper à cette situation, la personne concernée peut tenir une promesse.

En effet, il n'est pas certain que le simple fait de promettre constitue une condition suffisante afin d'obliger un agent à faire l'action promise. On sous-entend par là que la probabilité pour qu'une promesse puisse se réaliser implique que la volonté est une condition nécessaire à la création de la promesse elle-même. Et ce qui est à remarquer, c'est que, malgré tout, les promesses engendrent très souvent des obligations. Est-ce à dire qu'elles sont fondées sur une convention que l'on peut qualifier de « contrat social » ? En effet, comme on peut le remarquer dans le chant historique, qui retrace le rapport du Roi exterminateur et ses étrangers, comme montré dans l'extrait ci-dessous (voir chant 3 au complet en annexe).

[...] Ye mansá ke kili naŋ, mansakée bína tuma minna, sufa ye wo kúmoo fo a ye, a dunta búŋo kónó a ye a la kee ñároo taa. A yé hawsaro saba, a sawunta a siita kíríkee kuŋó to, a ko sufa ye tambi, i tambita i taata lúntáŋolu nóoma.

Ye lúntáŋolu kili i fúntíta naŋ búŋo kónó i loóta, a ko i ye ko n bína kúmoo miŋ fóla alí ye niŋ ali boloota n ma, ali ye n faa ali ye ke mansá tí ñiŋ bankóo kaŋ. Bari niŋ ali la kúmoo waaliita, ali bee la kúmoo keta faniyáa ti, bii dúwolu be i dáaŋiniŋ na a li la jaŋ ne, m be ali faala le, n te le mu mansá kanjundana ti [...].

[...] Le roi, furieux, entre dans sa chambre, s'habille comme cela se doit, son sabre en main, il se met sur son cheval et dit à son gardien : « allons-y les voir ».

Une fois sur place, il appelle les étrangers et leur dit : « si ce que vous venez de dire sur moi est vrai, tuez-moi et réglez sur mon royaume. Mais si vous avez menti, les charognards fêteront sur vos cadavres aujourd'hui » [...].

La vérité est, comme nous l'avons dit, que les promesses engendrent un engagement entre la personne qui promet et la société tout entière. De ce fait, la promesse devient une valeur sociale dans la mesure où les membres lui accordent non seulement de la considération, mais aussi de l'importance. Ainsi, partant des théories du contrat social, la promesse est fondée sur de l'intérêt de la part de celui qui la contracte. Les bienfaits de la promesse, à savoir l'intérêt et le bénéfice sociaux, se traduisent bien en terme de relation, de coopération et de coordination. Ainsi, certaines pratiques sociales favorisent ce type de relations, et il devient capital d'établir des conventions qui déterminent ces pratiques. Les bénéfices sociaux engendrés constituent, dans ce sens, une base normative à partir de laquelle il est possible de déterminer des conventions qui ont pour but de réguler une société. Chez les Manding de Casamance, le respect de la promesse renforce ainsi les liens et détermine le devenir des rapports sociaux entre les membres. Eu égard à ces remarques, il devient pertinent de saisir le sens de la promesse. Sur ce plan, l'on peut retenir qu'il est possible d'établir et de justifier des conventions particulières, s'il en existe, de manière rationnelle.

6.3- Les valeurs familiales

Les valeurs familiales sont le prolongement des valeurs sociales et ethniques. L'appartenance à une société clanique, le système des castes, la pratique de la circoncision, de l'excision, l'invention des *dímbáajásáa*, entre autres, sont les moments, lieux et circonstances où se créent, se prolifèrent et se maintiennent les valeurs que l'on a qualifiées de sociales et d'ethniques. Ces valeurs se spécifient au sein des familles. Ainsi, on peut trouver des familles ouvertes, gentilles, polies, généreuses, bagarreuses, menteuses, cultivées, etc., tout comme on peut trouver des familles qui présentent tout le contraire. Cette partie de notre travail revient plus amplement sur les valeurs qui sont propres aux différentes familles chez les Mandong.

6.3.1- Le travail et la paresse

Le travail, dans la vie courante, dans les rapports sociaux, dans les dictionnaires, est opposé à la paresse, comme pour dire que le premier fuit le second. Pourtant, un homme

courageux aujourd'hui peut devenir paresseux le lendemain, si l'on en croit aux langages courants. Certes, dira-t-on, cela relève d'un abus de langage, d'autant plus que la fatigue qu'entraîne le travail peut conduire au relâchement, mais ceci n'est que temporaire. Donc il convient de mieux revoir, socialement parlant, la conception faite de la paresse par rapport au travail. Si ouvrir le dictionnaire sur le travail et la paresse laisse voir le constat presque banal sur l'opposition entre les termes paresse et travail, cette opposition telle que conçue aujourd'hui n'est que le rapport de plusieurs situations dans le temps et dans l'espace. Chez les Manding, la division sociale du travail confère différentes tâches aux membres selon que l'on est homme ou femme.

De ce rapport, il naît l'idée de concurrence entre les deux sexes : qui des deux fera mieux, qui des deux est paresseux ? Le travail, vu sous cet angle, est un moyen de contrôle social, de domination sociale, d'acquisition de pouvoir dans les rapports sociaux. En effet, les hommes ont l'habitude de travailler dans les champs ou *wúla* et les femmes dans les rizières ou *fàrá*. Le travail des hommes dans les champs s'effectue autour des types de culture comme le mil, l'arachide, le sorgho, le maïs, etc., tandis que les femmes, elles, s'activent uniquement dans la riziculture. Le travail permet ainsi à ces deux catégories de se surpasser et d'établir un rapport d'équilibre dans l'effort de contribution à la prise en charge alimentaire du ménage. S'il relève de la compétence du chef de famille d'assurer les trois repas quotidiens du ménage, il est à retenir aussi que par le travail durant l'hivernage, les femmes contribuent elles aussi à alléger cette tâche par la culture du riz, même s'il faut retenir que la production des femmes ne peut généralement tenir qu'en l'espace de trois mois sur les douze mois de l'année. Dès lors, la charge de nourrir revient ainsi au chef de famille.

En dehors du cercle familial, le travail permet de distinguer les familles les unes des autres au sein d'un village manding. Il existe des familles réputées travailleuses et d'autres qualifiées de paresseuses si l'on se fonde uniquement sur le travail pratiqué durant la saison hivernale. En effet, les familles qualifiées de paresseuses sont celles où, généralement, l'aide extérieure est constante. Dans le premier cas, la prise en charge de la famille en question vient d'un membre émigré. C'est le cas à Maroncounda, où la famille Dramé, celle de l'imam, ne s'active pas trop dans l'agriculture depuis plusieurs dizaines d'années alors que cette famille regorgeait de talibés qui travaillaient pour le marabout Dramé Jang.

Dans cette famille, il existe plusieurs émigrés qui assistent constamment la famille. Cette famille était généralement qualifiée par les autres de « famille paresseuse » dans la mesure où les membres de cette famille ne travaillent pas durant l'hivernage. Mais il convient

de retenir qu'aujourd'hui, de plus en plus de familles rejoignent ce rang, avec le phénomène de l'émigration clandestine. À Maroncounda, la presque totalité des familles a au moins un émigré. Dès lors, la valeur du travail pratiqué durant l'hivernage diminue. En dehors de l'aide extérieure apportée aux familles, l'infertilité des sols dans la presque totalité des surfaces cultivables de la région de Sédhiou (où habitent majoritairement les Manding) conduit à l'abandon progressif de l'agriculture. Et, étant donné que la répartition des cultures, comme nous l'avons dit, est fondée sur la division sexuelle du travail, cette différenciation continue de s'observer : aux femmes la riziculture et aux hommes les autres formes de culture. Ce qui fait qu'aujourd'hui, en période hivernale, les hommes peuvent passer pour les paresseux par rapport aux femmes qui continuent à s'activer dans la culture du riz exclusivement réservée à elles. Si, par la riziculture, les femmes sont plus actives que les hommes durant l'hivernage, toujours est-il que les hommes ne peuvent en aucun cas être traités de paresseux, d'autant plus que le reste de l'année, ce sont eux qui ont la charge de nourrir le ménage, alors que l'apport des femmes en riziculture ne tient, comme nous l'avons souligné, que durant trois mois dans l'année. Or la paresse, comme socialement entendue chez les Manding, renvoie à l'état de celui qui n'apporte rien, quelqu'un qui ne fournit aucun effort. Et si les hommes assurent à peu près les neuf mois en alimentation du ménage, il va de soi que cela dépasse de loin la paresse. Ainsi, le travail et la paresse s'inscrivent dans la hiérarchie sociale chez les Manding.

L'homme peut être qualifié de paresseux lorsqu'il n'exécute pas les tâches disponibles qui lui sont socialement réservées. De ce fait, les hommes peuvent être qualifiés de paresseux s'ils n'assurent pas leur tâche qui consiste à nourrir la famille. Mais tel n'est pas le cas. Ce qui fait que le travail tout comme la paresse ne font valeur ou contre valeur que lorsqu'il est socialement situé et relogé dans le contexte social. Mais l'homme manding, vu de l'extérieur, peut être perçu comme un paresseux. Prenons un exemple chez les *Joola*. En effet, on a tendance à dire que la société *joola* est égalitaire, donc une société loin des classes sociales issues de la hiérarchie. Ce qui peut supposer que les hommes comme les femmes peuvent à un moment donné, s'activer dans la même culture. La pratique de la riziculture chez eux n'est point fondée sur la division sexuelle du travail. Les hommes et les femmes peuvent tous se retrouver dans les rizières depuis la semence jusqu'à la récolte. Or tel n'est pas le cas chez les Manding.

Si l'homme manding intervient à un moment donné dans la riziculture, c'est durant la récolte, et cela n'est rendu possible qu'à partir du nouvel instrument, le *worto*, utilisé à cet effet. En effet, le *worto* permet de récolter très rapidement une très grande surface de

production de riz, alors que les femmes avaient l'habitude d'utiliser de petits couteaux pour récolter le riz tige par tige, ce qui est excessivement lent. Et la lenteur ne relève pas de l'activité de l'homme. Les rites de la circoncision inculquent à l'homme le dépassement de la femme. Et, comme nous l'avons vu plus haut, ces rites préparent l'homme à affronter les difficultés différemment de la femme. Cette forme de socialisation n'est pas que théorique, elle est vécue et pratiquée par les hommes dans leurs rapports de tous les jours avec les femmes. Ainsi, voir un homme pratiquer une activité ne relevant pas de son domaine social de compétence l'expose à une perception sociale qui le bascule dans la condition inférieure chez les Manding.

Or les non-initiés à la culture manding ne comprennent pas cela. Il relève des entretiens que le Joola, cohabitant du Manding qui n'est pas suffisamment renseigné de cette réalité, peut être amené à traiter ce dernier de paresseux du moment que, chez eux, les hommes et les femmes s'activent tous dans la riziculture sans que cela ne pose problème. Aujourd'hui, les familles manding, plus précisément les hommes manding qui cohabitent avec les Joola dans des zones à forte domination joola se voient taxés de paresseux, pour le simple fait de ne pas participer à la riziculture avec leurs femmes. Comme nous venons de le voir, le travail et la paresse ne font valeur ou contre valeur familiales chez les Manding que lorsqu'ils sont placés dans leur contexte social de production. L'influence de la hiérarchie sociale d'antan se fait toujours ressentir dans les rapports de l'homme manding aux différentes activités. Au-delà de l'aspect valeur, le travail mérite d'être profondément questionné dans les travaux ultérieurs sur les Manding au regard de la perception extérieure faite du Manding aujourd'hui.

6.3.2- Le respect comme valeur familiale

Le respect que les progénitures vouent à leurs parents est d'une dimension importante. En effet, la recherche effrénée de la baraka, qui est aussi une valeur, inculquée dès le bas âge fait agir les jeunes en conséquence. Personne ne veut être maudit, et pour cela, il faut se donner corps et âme pour satisfaire les besoins des parents, leur obéir et rester à leur disposition. Il ressort des entretiens que celui qui désobéit à ses parents verra lui aussi désobéir par ses enfants. Ainsi, la désobéissance entraîne le manque de respect qui est à bannir chez les Manding, comme le témoigne l'extrait de ce chant :

[...]Le tam-tam rythmé et les lutteurs se font terrasser jusqu'aux environs de seize heures et demie. Sur le champ, Kady Kébé s'est habillée et est allée dire à ses parents : « papa, maman, je veux que vous m'excusiez, je veux me rendre à la fête à la place publique. Si tu convoques les gens, tu dois toi-même obligatoirement y prendre part, rien ne peut être bien fait en l'absence de l'initiateur ». Sa mère lui a répondu : « Kady kébé tu n'iras nulle part. Il y a certains yeux qui doivent te voir et d'autres non. Et en plus tu es la seule que nous avons eue, tu n'as ni frère ni sœur ». Mais Kady Kébé insiste et dit : « Papa, maman, vous avez fait votre jeunesse, laissez-moi aussi vivre ma jeunesse. Vous avez vécu votre jeunesse et vous ne voulez pas que je fasse ma jeunesse ». Sa mère réplique : « Nous ne sommes pas contre, mais c'est ta célébrité et ta réussite qui nous font peur ». À vrai dire, si le vieux t'interdit de faire quelque chose, n'insiste pas, car si tu insistes, tu finiras par le voir de tes propres yeux [...].

Chez les Manding, le respect aux parents commence par l'obéissance. Selon le dicton manding : *ye a fo i ye, i man a moy i se a je i naala*, littéralement : « on te le dit, tu refuses de l'entendre, tu le verras de tes yeux ». Ainsi, un enfant qui, malgré toute l'éducation reçue, se comporte mal avec ses parents en leur désobéissant, suscite par ce fait, des interrogations. Les Manding se font l'idée selon laquelle le sort de l'enfant, la plupart des cas, est lié au sort de ses parents. Ainsi, dira-t-on, tel père, tel fils. C'est là que se différencient les familles les unes des autres. Une famille dans laquelle le respect aux parents est minime n'est pas une bonne famille, aux yeux des autres. Mais une famille où les enfants témoignent beaucoup de respect à leurs parents est une famille réputée bonne.

La famille manding est aussi fondée sur le respect dû aux aînés. En effet, l'aîné est considéré comme le remplaçant direct du père dans la gestion des affaires familiales. C'est pourquoi, chez les Manding, l'aîné reçoit une éducation solide. Ses rapports avec son père sont souvent conflictuels dans la mesure où celui-ci se soucie d'avoir un remplaçant qui lui ressemble. Le père ne veut en aucun cas qu'il soit remplacé par quelqu'un qui a plus de défauts, quelqu'un qui ne maîtrise pas les codes de bienséance. Et généralement, la communication entre l'aîné et le père se passe sur un ton ferme de la part du père. La nature de ces rapports sous-entend beaucoup de choses. Nous retenons de nos entretiens qualitatifs sur les rapports du père au fils que le père est un repère pour tous ces enfants. Lorsque le père n'est plus, les autres fils entretiennent avec l'aîné les mêmes relations qu'ils entretenaient avec leur père.

Dans les villages manding, les entretiens qualitatifs ont montré que dans la structuration de la famille, la communauté masculine est dirigée par l'aîné sous la surveillance du père. Par exemple, lorsqu'il y a un travail qui doit être effectué, le père appelle l'aîné, le lui explique et ce dernier, à son tour, voit ses frères pour leur rendre compte. C'est lui qui dirigera les autres lors de l'exécution des tâches. Et eux tous lui obéissent. Si quelqu'un a un empêchement, c'est auprès de l'aîné qu'il s'explique et lui aussi, si nécessaire, rend compte au père. On voit là que le respect est l'un des fondements capitaux dans les relations entre les membres d'une même famille. Parallèlement, les aînés sont préparés à recevoir l'ordre de leur père et les jeunes de leurs aînés, etc., grâce à la circoncision. Lors de cet événement, on inculque aux initiés les valeurs comme le respect, la tolérance, l'obéissance, la sérénité. Ce qui fait que, devenus adultes, les initiés rencontrent rarement de grandes difficultés à vivre conformément aux attentes des familles et de la société tout entière. Ainsi, l'on peut dire que les valeurs sociales et les valeurs familiales s'imbriquent.

De même, du côté des femmes, l'organisation se fonde sur le respect. Bien qu'il y ait des règles dont l'application conduit au respect, c'est avant tout le respect qui est la clé de l'organisation de la famille. Chez les Manding, le statut des femmes au sein de la famille dépend de leur ordre d'arrivée. Par exemple, les attentes, les regards, le respect entre les épouses de deux frères dépendent de leur ordre d'arriver au sein de la famille. Lorsque le petit frère se marie avant le grand frère, c'est la femme du petit frère qui a un statut plus élevé dans la gestion des affaires de la communauté féminine que celle du grand frère qui vient juste d'arriver. C'est pour cette raison que chez les Manding, on n'encourage pas le mariage du plus jeune si son aîné ne s'est pas encore marié. Il est vrai que la société a proposé les choses de cette manière, mais pour que tout cela puisse fonctionner comme prévu, il faut qu'il y ait respect de part et d'autre. Ainsi, les deux épouses se vouent mutuellement du respect, mais également esprit de dépassement. On peut dire qu'au sein de la famille globale, le respect doit primer sur le reste. Mais, parfois, il arrive que ce ne soit pas toujours le cas dans les familles.

Nous avons précédemment fait mention des relations à plaisanterie entre certaines personnes. Ces formes de relations sont génératrices de valeurs, car elles-mêmes constituent coup sûr, des valeurs. Pour parler de ces relations au niveau familial, il convient de faire une description détaillée de la constitution des relations familiales. Ce qui revient à interroger les origines de la famille chez les Manding, comme nous l'avons fait précédemment. Il ressort des entretiens qualitatifs à ce sujet que c'est le côté utérin qui donne naissance à la famille. Pour appartenir à une même famille, il ne s'agit pas de porter toujours le même nom de

famille, mais d'avoir en commun un même ancêtre mâle. Les enfants d'un homme, garçons et filles, et les enfants et petits-fils de ces derniers sont de la même famille.

Il est vrai que le degré de possession de ces valeurs varie d'une famille à l'autre, mais également, d'un membre d'une même famille à l'autre. Il ressort des entretiens qualitatifs, observations et récits de vie menés dans les villages que le rapport des familles aux valeurs se trouve étroitement lié au patronyme qu'elles portent. Porter tel patronyme, chez les Manding, c'est déjà soit un signe de respect, soit un signe de catégorisation parfois négative. Que l'on dise que tel membre de telle famille est un voleur, ou est pris en flagrant délit n'a de sens que si la famille en question est considérée comme une famille honorable.

6.3.3- Le respect de la parole donnée comme valeur familiale

En ce qui concerne le respect de la parole donnée au sein des familles, il se situe dans certains rapports sur un point qui implique la famille et la société dans son ensemble. Il concerne les grandes questions comme le mariage. En effet, lorsqu'une famille décide de donner en mariage un des leurs, la tradition veut qu'il y ait une première démarche qui consiste, pour le prétendant, à envoyer la cola. Ainsi, suite à ce premier pas, il est attendu de la famille de la fille une décision qu'elle prendra quant à leur acceptation de donner au garçon la fille en question. Lorsque cette décision est prise, la famille doit informer la famille du prétendant qu'elle approuve sa demande. Ce qui constitue pour elle une parole donnée qui ne doit en aucun cas être modifiée. Ainsi, le non-respect de cette parole ternit l'honneur de la famille et remet en cause ses membres. Lors de nos enquêtes de terrain à Maroncounda, la famille D. avait donné en mariage une de leurs filles dans le village voisin. La fille était consentante au début.

Mais, quelque mois plus tard, après que le mariage fut religieusement célébré et avant qu'il ne soit consommé, la fille dit ne plus vouloir de ce mariage alors que ses parents avaient déjà encaissé la dot et qu'elle était consentante au début. Pour que la famille ne soit pas traitée de tous les noms d'oiseaux, le père de la fille est allé chercher sa fille qui avait déjà rejoint Dakar. Et c'est par la suite qu'elle a accepté de consommer le mariage. Ainsi, la question de la parole donnée devient plus compliquée dans la mesure où elle remet en question la famille et ces membres tout entiers. On peut donc retenir de cet exemple que les valeurs individuelles sombrent au sein des valeurs familiales. Chaque individu appartient à une famille et est obligé de se soustraire aux valeurs de celles-ci, comme c'était le cas avec

cette fille. Rares sont les familles manding qui, comme l'ont souligné nos interlocuteurs, ne respectent pas leur parole donnée. Mais, en même temps, une observation minutieuse des relations quotidiennes montre que la consistance de ce respect de la parole donnée varie d'une famille à l'autre.

S'il est vrai que les entretiens n'ont pas pu donner lieu à des éléments faisant état d'une quelconque famille dans laquelle le respect de la parole donnée est très rare, il faut retenir que dans les rapports de tous les jours, les situations changent, interférant ainsi dans le cours des choses. Ce qui fait qu'une famille peut promettre quelque chose à une personne, à une autre famille, qu'il y a par la suite d'autres réalités contradictoires qui interviennent. Et dans nos recherches, aucune famille ne nous a été signalée comme ne respectant pas sa parole donnée. Il ressort des chants que la parole donnée détermine l'individu. Cette parole donnée, « *káño* », fait de l'individu, de la famille et de la société un *fóróo* ; autrement dit, à l'image du noble des anciens royaumes qui, eux, incarnaient toutes les vertus, le respect de la parole donnée équivaut à la vertu de ces nobles. Ainsi, l'on a coutume d'entendre dire et d'entendre que '*moo ñánta kántálá a káño la na le*', littéralement : « un homme doit veiller sur sa parole donnée ». Ainsi, ce respect de la parole donnée commence au sein des familles. Ce sont elles qui jouent d'abord ce rôle et le transmettent aux individus qui, eux aussi, l'incarnent dans leur conduite.

6.3.4- Solidarité et éloignement

Dans les familles manding, la solidarité est une valeur qui se manifeste à travers l'assistance et l'entraide que les membres se témoignent les uns aux autres. L'effet de l'organisation familiale sur l'aide apportée est loin d'être sous-estimé. En effet, tout au long de la socialisation, l'enfant manding est préparé à faire passer la famille avant tout. Ce qui fait qu'il est très difficile, chez les Manding, de voir les fils quitter la maison familiale pour construire leur propre maison. Il se joue là une forme de réciprocité dans l'acte solidaire, si l'on sait que les parents ont cette joie de voir grandir leurs enfants pour que ceux-ci puissent prendre la relève dans l'organisation et la gestion des affaires familiales. Cela se comprend par le fait que les parents, par l'assistance et le soutien apportés aux enfants, ont toujours su mettre en avant l'idée que ceux-ci pourront leur renvoyer la monnaie, par l'assistance, le soutien et l'aide.

En outre, chaque membre compte sur sa famille lorsqu'il traverse les moments les plus sombres de son existence. Ainsi, on peut retenir que la solidarité est une ressource essentielle et quotidienne pour les membres les plus fragiles. Elle est, en ce sens, la condition de leur maintien à domicile. Aujourd'hui, l'influence extérieure liée à l'émigration, à l'accès à l'école, à l'exode rural n'entérine pas la solidarité dans les familles manding. La preuve en est que les jeunes émigrants sont ceux qui, la plupart des cas, prennent en charge leurs familles en envoyant de l'argent. Ainsi, même si plusieurs études se sont intéressées aux changements qu'a connus la famille, en interrogeant les conséquences de ces changements sur la solidarité, la réponse est affirmative pour le cas de la famille manding.

Chez les Manding, on ne réussit pas pour soi, on réussit d'abord pour la famille et les parents. Toute personne qui réussit sans soutenir sa famille est généralement qualifiée de mauvaise personne par ses proches, même si ces derniers n'ont été d'aucun soutien pour lui. La solidarité au sein de la famille devient ainsi une obligation. Peu importe l'endroit où il réside, un membre de la famille est toujours présent parmi ses frères, sœurs, parents, soit par l'action de ces derniers envers lui, soit par ses multiples interventions envers eux. Ainsi, la distance, loin d'être un handicap dans la constitution d'une famille, est un moyen pour les uns et les autres de se rapprocher davantage et de se porter assistance par des gestes de solidarité.

6.4- Les valeurs individuelles

On ne peut parler d'individu que dans la société. Or la société est génératrice de valeurs pour ses membres. Ce qui suppose qu'on peut trouver dans toutes les sociétés humaines des valeurs individuelles. Chez les Manding, le respect de la parole donnée est l'une des premières valeurs cardinales.

6.4.1.- La réputation comme valeur individuelle

La réputation est une valeur individuelle qui détermine le regard d'autrui sur sa personne. C'est aussi l'image que les autres se font de soi en son absence. Ainsi, la meilleure personne se reconnaît d'ordinaire à sa gloire, à sa renommée, qui n'est rien d'autre que la réputation. Elle devient, pour ainsi dire, le moyen par excellence de se faire des amis, d'acquérir le plus précieux de tous les biens extérieurs, le fait d'être porté par autrui dans son cœur, d'être accepté par l'autre. Les Manding traduisent cela en termes de *lóno*, être connu. Un ami, cela ne s'achète pas avec de l'argent ; cela s'acquiert par la renommée. Ainsi, la

réputation vaut mieux que les grandes richesses, et l'estime qui s'y rattache vaut plus que l'argent et l'or. La réputation est un bien précieux qui augmente la richesse, socialement parlant.

Dans le chant numéro 36, il s'agit de consolider la réputation de quelqu'un. Lorsque nous étions sur le terrain pour recueillir les chants, les femmes de Coboda nous ont composé ce chant tout en nous donnant sa signification. Pour elle, ce chant n'est composé que pour une personne lorsque celle-ci, grâce à ces belles actions, arrive à rendre service à son entourage. Ainsi, par reconnaissance pour ce geste, ce chant est justement entonné dans ce sens (voir l'extrait du chant 36 ci-dessous).

Toure n be i jamuŋ na,

Lamine Toure n te be i jamuŋ naa,

N be i jamuŋ na julu júma le laa,

Jalibáa la Mumini Bayo

Touré je te loue

Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson

Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Ainsi, ce chant n'est pas composé pour n'importe qui. En effet, Jaliba Kouyaté est un chanteur manding très célèbre en Gambie et au Sénégal. Il dédie ce chant à Moumini Bayo, quelqu'un qu'il a observé. Selon Jaliba Kouyaté, lorsque l'on vous dit de quelqu'un qu'il est d'une bonne réputation, cherchez juste à observer quelques signes auprès de lui. Pour lui, ce doit être une personne humble qui craint Dieu. Ensuite, ce doit être quelqu'un qui, quand il souhaite du bien pour lui, il le fait aussi pour les autres individus. Par ailleurs, lorsque tu renies quelqu'un devant lui, il ne se permet pas de faire la même chose que toi. C'est une personne qui n'est pas arrogante, et dès qu'elle te voit, elle t'accueille avec sourire et rabaissement. Ce sont là, selon Jaliba Kouyaté les caractéristiques qui permettent de distinguer une personne de bonne réputation (signifiant *mamkuta beteya*).

Ainsi, selon lui, ce Moumini Bayo présente l'ensemble de ces caractéristiques, ce qui fait qu'il lui compose ce chant. Ce qui vient d'être dit se lit dans le contenu même du chant en question intitulé Moumini Bayo. Ainsi, les femmes auprès desquelles nous avons recueilli ce chant nous l'ont reproduit avec les interprétations qu'en a faites Jaliba Kouyé lui-même. La réputation comme on peut le constater, n'est pas en soi comme la géométrie ou le courage, mais se situe plutôt chez les autres. Et pour qu'une personne puisse savoir si elle a une bonne ou mauvaise réputation, elle doit, se promener incognito au milieu du peuple, car sa réputation se trouve chez les autres : elle est fondamentalement une connaissance qu'ils ont de lui. Sona

Kinty, cette femme telle que représentée dans les paroles chantées dans les *jùujúu* lors de la circoncision, n'a pas une bonne réputation, car étant allée au-delà de la limite de ce qui est permis pour une femme. Elle est, en effet, présentée comme celle qui s'est introduite dans le *jùujúu*, un lieu exclusivement réservé aux hommes. Or elle s'est déguisée en homme et s'est permis, selon le chant qui lui est dédié, de s'introduire dans le *jùujúu*, et de découvrir ainsi les secrets qu'elle n'aurait jamais dû découvrir. Si donc la réputation est ce qui se dit sur une personne en son absence, cette Sona Kinty n'a pas la bonne réputation, d'autant plus qu'aucun homme n'apprécie à juste titre son courage. Elle est par conséquent le type de femme qu'il faut bannir, celle qu'il faut extirper de la société. Ce qui fut fait, lorsqu'elle a été démasquée. Elle a été, selon les récits, automatiquement décapitée. Sona Kinty est donc injuriée dans le chant qui lui est dédié (voir l'extrait du chant 52 ci-dessous)

<i>Ah he kee wúloo lon ne</i>	<i>ah eh elle a découvert le champ des hommes</i>
<i>Sona Kinty he</i>	<i>Sona Kinty eh</i>
<i>Nin baa butu baa ye kee wuulo loŋ ne</i>	<i>Cette putain de mère a découvert</i>
	<i>le champ des hommes</i>
<i>Sona Kinty he</i>	<i>Sona Kinty eh</i>

L'interprétation faite de ce chant montre que Sona Kinty n'a pas une bonne réputation. Elle est vilipendée, dénigrée, rejetée, accusée et insultée par la communauté masculine qui lui reproche de s'être introduite dans ce qui ne la regarde pas. Comme on peut le voir, même tous ceux qui n'ont pas assisté à cette scène considèrent Sona Kinty comme une traîtresse, une sorcière faisant d'elle la personne qui a la plus mauvaise réputation.

6.4.2- L'honnêteté et le courage comme valeur individuelle

En ce qui concerne l'honnêteté individuelle, pour l'individu, dans la société manding, on peut retenir que la société a développé ces qualités en lui selon toutes ses dimensions, dans la mesure où l'individu vit pour et dans la société que celle-ci a fondée sur l'honnêteté. En effet, l'honnêteté rend l'individu digne d'estime. Chez les Manding, lorsque l'on parle de quelqu'un en son absence en ces termes : « *a sòbèeyáa ta le, moo kéndoo le mǎu* », c'est-à-dire que lorsque les gens parlent d'une personne qu'ils apprécient beaucoup comme étant une personne de valeur, on ne fait pas allusion à ce qu'il possède matériellement, mais généralement, à son honnêteté. Ils ne diront pas qu'ils l'apprécient parce que c'est quelqu'un

qui possède de l'argent, qui a du pouvoir, des amis influents, mais parce qu'il est quelqu'un d'honnête. Il peut arriver que quelqu'un d'autre, pourtant dépourvu d'honnêteté, possède autant d'argent, d'amis, etc., mais que personne ne dise de lui « *a sòobèeyáa ta le, moo kéndoo le mǔu* ». Il est très rare que chez les Manding, on se fie à quelqu'un parce que tout simplement il est beau physiquement. La beauté chez les Manding consiste, en effet, à avoir ce qu'il y a de plus beau en matière de comportement, et parmi éléments, l'honnêteté figure au premier rang.

Le courage quant à lui, est une valeur inculquée dès le bas âge, et se manifeste chez l'individu par sa consistance. Dans ce sens, il convient de noter que dès que l'on parle de courage, il faut le mettre en relief avec la vertu, c'est-à-dire une attitude que l'on adopte face au danger. Le courageux n'est pas celui qui se caractérise par l'acte qu'il pose, qui peut d'ailleurs être très différent d'une situation à l'autre comme soigner une personne malade, affronter la mort, dire la vérité, etc., mais l'attitude face à la situation vécue, la capacité à agir malgré le danger, malgré la crainte, en un mot, la capacité à persévérer dans l'effort, malgré les circonstances, et cette capacité à rester calme malgré les difficultés liées à la situation. Durant la circoncision, les nombreuses épreuves par lesquelles les initiés passent leur permettent de se renforcer en courage (voire l'extrait du chant 66).

Nin folo kuya ta laba diiyaa la le Si le début est compliqué, la fin sera heureuse
Nin bii kuyata i kana fisolu, Si aujourd'hui c'est est compliqué, ne panique pas
Koleya wo koleya sonéya le be a nooto Tout début difficile se termine par une
fin heureuse

Le courage est essentiel dans les modes de vie, parce qu'il permet le passage à l'acte, et donc l'adéquation entre le dire et le faire. Lorsqu'un garçon manque de courage, il se voit traité de *moojooteyáariŋ* (peureux). Au sein des familles, les reproches constants ou dénonciations faits à tout acte manquant de courage de la part du garçon font du courage une valeur inculquée et attendue du membre par la société, la famille, les pairs. C'est ainsi que l'on peut considérer le courage comme étant la persévérance dans l'effort nécessaire à l'apprentissage de la vertu.

6.4.3- La solidarité

Naturellement, la solidarité se passe dans l'intérêt même de la personne, dans sa vie quotidienne. En étant solidaires avec les autres, nous appliquons ainsi la loi de l'amour. Mais, bien plus, lorsque la solidarité représente une valeur incarnée. Chez les Manding, la solidarité est une valeur à travers laquelle se mesure la personnalité. Lorsque quelqu'un cherche à prendre femme, généralement, la question qui est posée est de savoir s'il est généreux, car la générosité entraîne très souvent la solidarité. Les Manding conçoivent la solidarité comme une main qui revient toujours en cas de besoin. Ainsi, tout individu manding doit particulièrement être solidaire non seulement pour les autres, mais la fin de toute solidarité est qu'elle implique toujours un bienfait qui retourne toujours à son auteur. Ce qui fait que lorsque quelqu'un aide les autres, il s'aide lui-même, et cela se traduit, en manding par '*i man a ke moye ye a ke i fan ne ye*', littéralement : 'tu ne l'as fait qu'à toi-même'. Ce qui veut dire que vous pourriez un jour être à la place de celui qui a besoin d'aide, ou de celui que vous avez une fois aidé. Ainsi, la solidarité se cultive individuellement chez les Manding. Elle peut aussi contribuer à la sécurité de l'individu. En effet, quand certains n'ont pas les moyens de vivre décemment, ils peuvent devenir amers, furieux, voire malveillants. Ils pourraient chercher à obtenir de force ce qu'ils n'ont pas et menacer votre situation. Ainsi, pour vivre heureux, il vaut donc mieux partager suffisamment pour ne pas provoquer l'hostilité des moins riches. Comme le témoigne ce chant des *dímbáajásáa* (voir chant 11 en annexe) :

<i>Toure n be kumboo la n ko kónkoo,</i>	<i>Touré je pleure à cause de la faim</i>
<i>Toure n be kumboo la n ko kónkoo,</i>	<i>Touré je pleure à cause de la faim</i>
<i>I borita ye malóo kilo saŋ n ñée</i>	<i>Tu as accouru et tu m'as payé un kilo de riz</i>
<i>Yaára i la malóo daa díyáata</i>	<i>Donc le prix de ton riz est vraiment abordable</i>

Ce chant de *dímbáajásáa* renvoie à la solidarité, à l'entraide. Les *dímbáajásáa* sont, comme nous l'avons souligné dans la deuxième partie, une catégorie de femmes qui, soit à la suite de nombreux décès de leurs enfants en bas âge, soit à la suite de problèmes liés au retard d'enfanter, soit à cause de l'infertilité, changent vraisemblablement d'identité sociale. Cette catégorie est appelée à s'amuser avec les gens, à se comporter comme des personnes immatures, et, par conséquent, à quémander constamment. Dans ce chant, les femmes

magnifient les qualités de quelqu'un qui leur a offert un kilo de riz, suite à la situation dans laquelle ce dernier les a trouvées alors qu'elles ne lui ont pas demandé de le faire. Lors des séances de recueil des chants, en composant ce chant, elles ont ainsi glissé notre nom dedans. Ainsi, la solidarité est une valeur attendue des membres. Quand on dit de quelqu'un *a máη mooyáa*, cela veut dire qu'il est loin des qualités qu'on attend de lui.

6.4.4.- L'honneur

L'honneur, comme on peut le remarquer à travers les chants, a toujours été appréhendé, comme un principe au nom duquel repose l'ordre social, comme une valeur ne pouvant être dissociée de la bonne conduite, ce sur quoi est fondée la réputation de l'individu, l'incitant à renoncer de la déviance. Dans le chant numéro 2 (vu sa longueur, nous avons décidé de ne pas reproduire ce chant ici, pour qu'il ne nous prenne pas beaucoup d'espace ; voir annexe), il semble que la personne en question est confrontée à un problème de bonne réputation, qu'elle se soucie de son honneur. Lorsque l'honneur peut être pensé autrement que dans son rapport aux réalités vécues, et qu'il est la seule issue, on peut remarquer que l'individu en question s'arroge toutes les possibilités pour en avoir. Comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous du même chant, la personne en question souligne qu'elle se soucie de ce que les autres disent à son absence.

<i>Muna dúnyáa wándi kúma saatóo ñón ye,</i>	<i>ah la vie, se calomnier les uns les</i>
	<i>autres,</i>
<i>n te maη laa alu laa,</i>	<i>moi je ne vous fais pas confiance</i>
<i>bíriη n futata alu bee ye i de,</i>	<i>dès que je suis arrivé, vous vous êtes</i>
	<i>tous tus.</i>
<i>n maη laa alu laa</i>	<i>je ne vous fais pas confiance</i>

Ce chant est un chant de dénonciation qui englobe plusieurs thèmes, dont le souci que l'individu se fait de son honneur. Si l'on peut accepter l'honneur comme étant une valeur, et que la valeur est ce qui a de l'estime, il convient, dans ce sens, de retenir que l'estime qui se rattache à l'honneur est un ensemble de principes moraux qui incitent à ne jamais accomplir une action qui fasse perdre l'estime qu'on a de soi ou celle qu'autrui nous porte. Ce qui se traduit par « sens de l'honneur ». On comprend, en effet, que dans ce chant, la personne se

soucie davantage de son honneur, car, tel qu'exprimé dans l'extrait ci-dessus, il est question de voir jusqu'où un individu tient à sa réputation, autrement dit, à son honneur. Comme on peut le voir en ces termes, « [...] *n te maŋ laa alu laa, biring n futata alu bee ye i de, n maŋ laa alu laa [...]* ». Ici, *biring n futata, alu bee ye i de* », littéralement : « dès que je suis arrivé, vous vous êtes tous tus » témoigne, que la personne est soucieuse de ce qui se dit derrière elle, ce qui se dit en son absence.

Pour comprendre cet extrait, il faut, en effet, remonter dans le chant en question. Celui-ci évoque, en grande partie, la problématique du mariage. Chez les Manding, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre sur le mariage, l'union, en termes de mariage entre deux personnes, peut être négociée. Autrement dit, une fille peut épouser un garçon par arrangement, via l'intervention des parents des deux côtés. Ainsi, le refus d'un des supposés partenaires entraîne le déséquilibre dans la relation. Il arrive alors, que la fille ne soit pas consentante, mais que les parents la forcent afin qu'elle accepte. Dans ces conditions, la réputation de l'homme en question est entachée parce qu'il arrive que ce problème de couple soit le sujet à débattre de partout, ce qui fait que, dans ce chant, l'idée de peur est rattachée à celle de ce qui se dit en son absence.

Mais, dans la vie sociale, l'individu n'est jamais seul, il est toujours entouré d'amis, de proches, qui, eux, se soucient de son bien-être. C'est pour cette raison que chez les Manding, tout individu doit avoir un ami digne de ce nom. Les Manding se font l'idée selon laquelle l'amitié entre trois personnes se solde toujours par la trahison. Or, étant donné que, dans la conception manding de l'amitié, un ami est celui pour qui on n'a pas de secret, tout problème sans solution entre amis peut entraîner des divulgations de secrets entre eux. Or il existe des secrets dont la divulgation souille l'honneur de la personne concernée. Ainsi, pour éviter cela, des chants de dénonciations (comme l'extrait ci-dessus du chant numéro 4) sont composés :

[...] ŋa a juubee ŋa a juubee ñáa wo ñáa J'ai bien regardé, j'ai bien regardé
de toute façon
yáara tooñáa kúmoo moyí écoute la parole véridique en vérité
moo saba téeriyaa mu ñóó janfa le tii l'amitié à trois est un complot [...]

En effet, le rapport entre cet extrait et la question liée à l'honneur se situe ici dans les faits. La trahison, *jamfâa*, ternit l'honneur et dégrade l'image de l'individu puisque les Manding ont coutume de dire que « *ñiŋ maŋ hórómo soto* » parlant de quelqu'un qui n'est pas digne de respect ni d'honneur.

6.4.5- Le besoin de paraître

Dans la société manding, dès qu'un individu cherche à bien paraître aux yeux des autres, c'est parce qu'il cherche à se donner une image positive de lui. Cette image qu'il projette correspond aux aspects de sa personne physique et de sa personnalité qualifiée chez les Manding de *faŋ je*, littéralement : « *se voir soi-même* ». Il y a donc là un lien entre ce qu'il projette de lui et l'impact de cette impression sur la valeur intrinsèque de son être, et donc sur l'appréciation qu'il se fait de lui-même. On comprend là que le besoin de paraître est donc lié d'abord à la perception que l'individu se fait de lui-même parmi tant d'autres individus. Chez les Manding, la volonté d'être aimé et apprécié par l'entourage est intrinsèquement liée à l'éducation. Dans certaines familles, l'éducation concourt à justifier le besoin de paraître, d'autant plus que la hiérarchie sociale sur laquelle est fondée la différenciation sociale confère aux uns et aux autres une double perception de leur personne : celle qu'ils se font d'eux-mêmes et celle que les autres se font d'eux. Ainsi, le besoin de paraître se réajuste en fonction de cette double perception.

Mais le plus important est son image afin de vivre de la part des autres individus cette appréciation qu'il se fait de lui-même. Dans ce cas, le besoin de paraître cesse d'être une préoccupation uniquement personnelle pour ainsi devenir une satisfaction que l'on rend aux autres en prenant toutes les mesures nécessaires afin de bien paraître. L'individu tentera ainsi de projeter une image qui sera bien reçue par cet entourage qu'il estime. Il y a là la question de l'estime qui surgit, ce sentiment sans lequel la valeur demeurera dans l'obscurité. On comprend là toute la normalité de cet acte, d'autant plus que le besoin de paraître peut être très fin. En plus, la fuite de la frustration, du manque, des tensions sont souvent de puissants éléments nous entraînant dans cette attitude. Et ceci peut être considéré comme étant parfaitement normal pour celui dont la personnalité se rattache à cet ensemble d'éléments. Se dessine ainsi un lien entre l'identité et la personnalité, d'autant plus que les attentes des autres peuvent également jouer un rôle important dans les rapports de tous les jours, conduisant ainsi au réajustement de l'apparence.

Un individu ayant l'habitude de paraître peut être amené à adopter des attitudes qui ne reflètent pas la grandeur de son cœur dans une situation de manque. Ainsi, lorsqu'arrive, par exemple, la fête de Tabaski, l'idée de se montrer persuasif dans l'habillement constitue, le fond de toile qui détermine les comportements. Le besoin de paraître ne se limite pas simplement à l'habillement. Celui qui demande à voir et à être entendu cherche par tous les moyens à se faire voir, et donc à paraître. Ainsi, de ces besoins naît un sentiment de supériorité par rapport aux autres dans le rapport noué avec eux, sentiment qui, pourtant, est rendu possible grâce à l'image que ceux-ci lui donnent à partir de ce qu'il a fait jaillir. Par ce geste, la personne acquiert, aux yeux des autres, la personnalité en essayant par tous les moyens, comme nous venons de le souligner, de se démarquer de son entourage pour qu'il soit considéré.

Et les Manding appellent péjorativement cela *faŋ yitando*, ou encore *faŋ waróo*. Ici, paraître est devenu le moyen par lequel l'on se fait distinguer par l'entourage, les collègues, les amis. Ainsi, entre coépouses, par exemple, le contrôle de la concession, des affaires du ménage, la mainmise sur le mari se passent dans de telles conditions. Lorsque l'une d'entre elles veut acquérir son pouvoir sur les autres, et ainsi exercer sa domination, elle se distingue par de petites gentillesse qu'elle adresse aux proches du mari, en tentant de leur faire une grande place dans la famille du mari. Ainsi, de tels gestes ne resteront pas vains. Et, comme on peut le voir, ces attitudes visent quelque chose de précis, comme par exemple se sentir reconnu, considéré, apprécié, aimé.

Que ce soit dans les ménages, entre coépouse comme on vient de le souligner, ou entre frères, demi-frères, proches parents, le besoin de paraître devient un principe auquel certaines personnes tiennent pour se démarquer du reste de l'entourage. Le besoin de paraître par l'habillement devient une de ces facettes qui peut être considérée comme relevant des besoins primaires existant en chacun de nous et constitue le moyen qui permet de ne pas se sentir vide, de chasser l'angoisse, la solitude, l'insécurité, la frustration qui sont autant de sensations vécues dans la vie relationnelle d'un individu.

6.4.6- Le courage et le sens de la responsabilité

Lorsque l'on s'intéresse de plus près à la notion de « responsabilité », on se rend compte qu'étymologiquement. Ce mot vient du verbe *respondere*, qui veut dire « répondre ». Si, partant de là, on cherche à faire le rapprochement entre ce mot et la réalité dans la vie de

tous les jours, on peut donc être tenté de dire qu'il nous renvoie à ce quoi est prêt à faire face lorsqu'on demande de se justifier par rapport à ses actes. La responsabilité renvoie ainsi au fait d'assumer ses actes devant n'importe qui et n'importe quoi. On peut dire d'un individu qu'il est responsable lorsqu'il est considéré comme pouvant répondre de ses actes et d'assumer. Mais, dans ce cas, répondre de ses actes implique le fait d'avoir commis quelque chose de remarquable. Ainsi, le sens de la responsabilité renvoie à ce comportement incarné par quelqu'un qui, après avoir commis quelque chose, est prêt à répondre de cela, à le reconnaître et à l'assumer. Chez les Manding, le sens de la responsabilité est prêché partout dans le quotidien. Et pour comprendre ce sens de la responsabilité, il convient de l'analyser à plusieurs niveaux.

Pour ce qui est du chef de famille, on sait qu'il appartient à cette famille où il a été éduqué. Il est responsable d'une famille parce qu'il est celui qui, d'abord, est le père des enfants, ensuite, celui qui doit assurer et assumer leur éducation et enfin, parce qu'il doit gérer sa famille. S'il est vrai qu'il n'y a là rien de nouveau, que ce fait se présente partout ailleurs comme tel, il est cependant à retenir que chez les Manding, avant qu'on ne se décide de donner une femme en mariage, des interrogations sont généralement suscitées sur les qualités des deux personnes, qualités au rang duquel figure la responsabilité. La première des choses que les parents de la fille demandent aux garçons prétendants (après avoir connu ses parents) est le courage, le sérieux et la responsabilité qu'ils résument en ces termes : « *kori moo sóobée le mu de ?* » (Est-il quelqu'un de courageux ?). Il est vrai que le courage est ici une autre dimension du sens de la responsabilité.

Assumer le poids de ses actes est aussi une conséquence d'une autre responsabilité, ce qui fait que lorsqu'une personne est courageuse, et que par son courage, elle arrive à ses fins, elle doit, par la même occasion, être responsable de ses mêmes actes engendrés par son courage. C'est dans ce sens que l'on parle de responsabilité à double niveau. Par exemple, lorsqu'un garçon prend le courage d'aller chercher une femme, il doit, par la même occasion, avoir le courage d'assumer tout ce que cela causera. La responsabilité est un sens que l'on inculque aux membres dès le bas âge. Ainsi, avant de devenir chef de famille, l'individu a les acquis préalables lui permettant de faire face. Au sein de la famille, les tâches sont toujours confiées au jeune le plus âgé à l'absence des parents. Celui-ci doit assurer le rôle des parents et veiller sur les plus jeunes et sur l'exécution des tâches. De ce fait, il apprend à se former et à se forger pour faire face aux situations similaires à l'avenir. Ce qui fait que le père de

famille est déjà préparé, à l'avance, par les différents rites au cours de sa socialisation, à faire face à ses responsabilités.

Ainsi, le sens de la responsabilité se reconnaît chez l'individu par les autres, de sorte que lorsqu'il arrive de lui confier quelque chose, tout le monde porte un témoignage fort en sa faveur, sur sa capacité à pouvoir assumer. Parallèlement, tous ceux qui sont dénudés de cette qualité serviront d'exemple aux autres qui, à leur tour, feront tout pour ne pas rassembler. Autrement dit, chez les Manding, lorsque quelqu'un est considéré comme n'ayant pas les qualités nécessaires pour les questions relevant de la responsable, il se voit privé de beaucoup de choses. On se situe ici à la définition de la responsabilité telle que proposée dans le *Petit Robert* : « Qui doit accepter de subir les conséquences de ses actes, en répondre ». La responsabilité devient ainsi une qualité qui définit l'individu, qui devient son avocat, en son absence tout comme en sa présence. Ainsi, toutes les personnes qui semblent avoir cette qualité se voient confier des responsabilités. Mais la responsabilité implique également la justice.

Ceux qui semblent avoir maîtrisé leur vie se voient ainsi octroyer des responsabilités. Il est vrai que l'âge prime dans le choix des personnes pour telle ou telle autre responsabilité, mais, généralement, le caractère, le penchant, l'incarnation du sens de la liberté font que l'on se passe de l'âge pour confier à quelqu'un une responsabilité à quelqu'un. Par exemple, chez les Manding, on sait que le *kúyáŋ mansa* doit être quelqu'un de responsable. Généralement, ce sont les *númú* (forgerons) qui assurent ce rôle parce qu'ils sont connus pour leur savoir mystique. Ainsi, à Maroncounda par exemple, lorsque le vieux Landing Kéba est décédé, il a été remplacé par son fils Malala Maron au poste de *kúyáŋ mansa*. Alors, la question est : pourquoi n'a-t-on pas confié au frère du vieux Landing ce rôle plutôt que de le laisser à son fils aîné Malala ? C'est là que le sens de la responsabilité jaillit.

Aux yeux de la population, tout le monde sait que le fils aîné est plus responsable que le frère du vieux, ce qui fait qu'il prend la place devant son oncle, et cela n'a jamais posé un quelconque problème. On peut donc dire que le sens de la responsabilité détermine l'individu et lui confère autant de confiance. Et les Manding savent faire la distinction entre la responsabilité et le rapport à l'âge. C'est ainsi que pour le philosophe Allemand Hegel, dans *La Raison dans l'Histoire*³²⁹, la responsabilité n'est rien d'autre que « le signe de la haute

329 Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, coll. « 10-18 », n 235-236, p. 131.

destination absolue de l'homme ». Ce qui veut dire que l'on n'est pas responsable, mais qu'on tente de l'être. Ainsi, on se rend compte que pour qu'un individu soit responsable, il faut qu'il soit guidé par la société, qu'il soit conduit par elle vers cette perfection. Chez les Manding, comme nous venons de le voir, la société responsabilise l'individu dès le bas âge. Mais il peut arriver que certains membres aient cette aptitude plutôt que d'autres. Dans ce cas, la société ne fait qu'accompagner cette faculté qui existe chez ce dernier.

6.5- La contradiction entre les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles à travers les chants recueillis

Dans cette partie, il est question, de faire la synthèse sur les valeurs précédemment étudiées et d'insister sur les contradictions qui existent entre elles. Toute valeur admise comme telle entraîne la restriction d'autres valeurs, ce qui fait qu'il est opportun pour nous d'insister sur ce point à partir des différents chants dans lesquels se trouvent ces contradictions. Dans le chant numéro 10, composé par Babou Diébaté, il est question de l'histoire d'une célèbre jeune fille, Kady Kébé, fille unique de ses parents, qui s'est fait empoisonner par une vieille maman lors d'une fête qu'elle a elle-même organisée. L'histoire en question est riche en contenu en ce sens qu'elle nous montre, la contradiction entre les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles. Chez les Manding, rappelons-le, la société tue les initiatives personnelles au détriment du collectivisme.

L'histoire de Kady Kébé montre que chez les Manding, la liberté se rapporte à l'acceptation et à la soumission des règles édictées sans pour autant parler comme Jean Jacques Rousseau, pour qui l'homme n'est libre que lorsqu'il obéit aux lois, aux normes, aux règles qui régissent le fonctionnement de la société dans laquelle il vit. Chez les Manding, les progénitures, comme le témoigne Lamine Demba, un de nos interlocuteurs, ne sont rien d'autre qu' « un bien appartenant à leur propriétaire ». Il nous l'a traduit en ces termes : « *mànsádibón nín a kónó kónó fējolu bée mu a tiyóo le táa ti* », pour dire que l'enfant appartient à ses parents. Ce qui laisse une très mince place à la liberté individuelle.

Or les multiples définitions de la liberté nous conduisent à en donner une description adéquate. Ainsi, au niveau biologique, la liberté s'identifie avec un organisme en bonne santé. Sur ce plan, la personne malade se sent prisonnière de son propre corps, car dominée par la maladie. La liberté, à d'autres niveaux, s'identifie à la spontanéité des tendances. Comme

l'ont montré les Épicuriens, l'homme n'est libre que lorsqu'il peut réaliser ses désirs³³⁰. Ce qui veut dire que la liberté entraîne la capacité de faire quelque chose. Il est en effet de la nature de l'homme de lutter contre certains de ses désirs dans la mesure où ceux-ci sont néfastes. Ce qui veut dire que la spontanéité ne consiste pas à obéir à ses passions.

Et, en ce qui concerne la conscience, la liberté se définit essentiellement par le choix selon que la conscience peut ou non supporter telle ou telle action. Ce choix est donc soutenu par l'existence de possibilités d'agir en face d'actions, de motifs. Dans ce sens, le choix peut être impossible lorsque tous les motifs n'en valent pas. Si l'on place tout ce qui précède dans le cadre de l'histoire de Kady Kébé, on se rend compte qu'elle a exploré différentes voies pour assouvir sa liberté. D'abord, elle est passée par ses parents en leur demandant de lui accorder la possibilité de se rendre à la place publique pour assister à la fête qu'elle a elle-même organisée. Mais, contre toute attente, ceux-ci lui ont adressé un refus catégorique. Dans ce cas, l'action relève de la liberté d'indifférence et de la contradiction entre valeurs, ici la liberté et l'autorité. Les parents de Kady Kébé ont usé de leur autorité pour lui interdire de se présenter à la fête qu'elle a organisée pendant qu'elle cherchait à profiter de sa jeunesse. Elle a ainsi fait comprendre à ses parents qu'ils ont fait leur jeunesse : « *Papa, maman, laissez-moi profiter de ma jeunesse. Vous avez profité de la vôtre et vous ne voulez pas que je fasse pareil !* »³³¹. En effet, chez les Manding, l'éducation des jeunes filles se passe dans une très grande délicatesse dans la mesure où une fille qui contracte une grossesse souille l'honneur de ses parents.

Ainsi, ceux-ci, pour ne pas vivre ce déshonneur, préfèrent restreindre la liberté des filles en leur interdisant de prendre part à certaines manifestations. Pour ce qui est du cas de Kady Kébé, en plus de ce qui vient d'être dit, elle est une fille unique, le seul enfant qu'ils ont mis au monde. Ce qui, comme mentionné dans le chant, justifie la fureur de ses parents qui ont mis plusieurs raisons en avant. Kady Kébé est une fille célèbre. Or l'idée que se font les Manding de la célébrité est qu'elle attire de mauvais yeux, de mauvaises personnes, des jaloux capables de nuire à tout moment. Des exemples de personnes célèbres, comme le témoigne l'extrait d'entretien suivant, mort par envoûtement ou par ensorcellement, en est la preuve :

330 Consulté le 16-11-2020 sur <https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89picurisme>.

331 Extrait du chant 10 annexe.

« [...] Malang Dosé de Bambaly est mort parce qu'il était très célèbre, un très grand footballeur de Bambaly, en 1994. En effet, il a été à Diattacounda, un village de l'autre côté du fleuve, où il participait comme mercenaire lors des navétanes de football. De là, il est subitement pris par d'intenses douleurs de ventre qui ont finalement causé son décès. À la suite de sa mort, plusieurs séances de rites ont été entreprises par ses parents et finalement, le résultat a révélé qu'il a été ensorcelé par de vieilles femmes qui l'ont elles-mêmes avoué dans leur folie [...]».

Si nous faisons un lien entre cet extrait et l'interdiction de Kady Kébé de prendre part à la fête, on comprend que ses parents craignent qu'il ne lui arrive le même sort. C'est l'une des raisons, telles qu'exprimées dans le chant, qui justifient leur refus catégorique. L'autre raison est que les Manding s'opposent à ce qu'une femme sorte de la maison lorsqu'il fait nuit, parce que, comme mentionné dans le chant 10, la femme est sans défense et est vulnérable la nuit. Elle est exposée à toutes les tentatives physiques, psychologiques, mystiques susceptibles de porter atteinte à sa personne physique et morale. C'est là une autre raison qui fait que les parents de Kady Kébé se sont opposés à sa volonté de se rendre à la place publique pour assister à la fête. Donc, si nous faisons le rapprochement entre l'honneur, l'autorité, la liberté et la contrainte, on se rend compte qu'il y a contradiction en ce sens qu'il y a de l'estime rattachée à chacune de ces valeurs.

Les parents de Kady Kébé sont soucieux de leur honneur, ce qui justifie leur refus, et se sont montrés autoritaires en interdisant à leur fille de se présenter à la fête. Celle-ci, étant l'initiatrice de la fête, estime sa présence à la fête honorable, donc son absence serait un manque d'honneur à ses invités. Des trois côtés (les parents de Kady Kébé, Kady Kébé elle-même et ses invités) se joue de l'estime : les parents accordent de l'estime à leur image, Kady Kébé a de l'estime pour la fête qu'elle a organisée et ses invités ont eu aussi de l'estime pour elle. Ce jeu est synonyme de conflit de valeur dans la mesure où il y a de l'estime qui se rapporte à chacune de ces valeurs, créant ainsi un conflit entre les personnes en jeu : Kady Kébé et ses parents, Kady Kébé et sa fête, Kady Kébé et ses invités. Michel Adam a raison de souligner que

« Les valeurs peuvent s'opposer entre elles : les conflits de valeur sont fréquents, entre les personnes ou au sein d'une même personne. Ainsi, l'ordre et la liberté sont souvent contradictoires, l'éducation en sait quelque chose »³³².

Comme nous le montre la suite du chant, si donc on considère la liberté au sens large comme étant une réalisation volontaire, justifiée par le plus grand nombre de motifs, il revient à interpréter ce conflit de valeur comme étant une réponse à la restriction de la liberté d'autrui, celle de Kady Kébé. Ces conflits de valeurs ne se manifestent pas à un seul niveau. Il existe d'abord un conflit de valeur en Kady Kébé elle-même. Dans les premiers moments où elle était partie demander la permission à ses parents, que ceux-ci la lui refusent, elle s'est résignée en acceptant de ne pas se rendre à la fête. De ce fait, elle a demandé, comme mentionné dans le chant, à sa copine en son nom, ce que celle-ci avait fait. On peut donc se poser des questions sur les raisons qui l'ont poussée à ne pas désobéir à cet instant. Cette raison est donc à rechercher, comme le souligne Babou Diébaté, l'auteur de ce chant, dans l'éducation de Kady Kébé. Pour comprendre cette éducation, il convient de faire la description des rapports entre membres d'une même famille. Ce qui peut permettre de voir la contradiction entre les valeurs.

6.5.1- Le conflit des valeurs au sein de la famille manding en Casamance

Il ne s'agit pas, comme mentionné précédemment, de s'attarder ici sur l'éducation en milieu manding, mais plutôt de faire une description des rapports qu'entretiennent les membres d'une famille et, partant, de voir les valeurs qui naissent de tels rapports et, en même temps, les conflits de valeurs qu'elles entraînent. Chez les Manding, comme on l'a dit dans la partie sur l'enfant dans la société et la famille manding, tout enfant est appelé à obéir à ses parents sous peine de se voir « maudire » par la frustration qu'engendrent ce refus, cette désobéissance. Kady Kébé, face à cette situation, vit, comme on peut le remarquer dans sa résignation, le conflit de valeur en elle. Mieux, dès que ses parents se sont endormis, elle a détaché l'enclos de la maison passant par les toilettes et est allée assister à la fête.

On peut dire, dans ce cas, que cette action est non seulement l'expression d'un choix personnel, mais d'un choix capable de se justifier par la présence d'une possibilité de jouir

332 Michel Adam, 2012, *op.cit.*

pleinement de ses libertés. Et dans le cas particulier de Kady Kébé, on peut souligner qu'il y a une obligation de renoncer à l'une des valeurs entre le respect des personnes âgées, dont les parents, et l'estime qu'autrui lui accorde, ici ses invités. On retient alors qu'elle se trouve face au sens de l'honneur qui est un ensemble de principes moraux qui incitent à ne jamais accomplir une action qui fasse perdre l'estime qu'on a de soi ou celle qu'autrui nous porte. En effet, que l'on cherche à justifier rationnellement son choix de recourir à tel ou tel autre fait pour regagner sa liberté, il revient à déterminer les logiques qui sous-tendent cette conduite. Tout en sachant que ses parents ne vont pas la laisser sortir, Kady Kébé a préféré faire son choix en se faulant pour regagner la place publique. Analysant ce fait, Babou Diébaté conclut que « si un enfant désobéit à ses parents, il subira les conséquences », ce qui, selon lui, fait que Kady Kébé a été empoisonnée par la vieille maman.

La contradiction des valeurs est encore plus marquante lorsque Kady Kébé, après avoir été empoisonnée, se trouve consolée par ses parents, ceux-là mêmes à qui elle a désobéi. On retient là que les valeurs, qu'elles soient ethniques, sociales, familiales ou individuelles participent à la construction d'une ethnie, d'une société, d'une famille ou d'un individu, même s'il faut retenir que le conflit qu'elles entraînent peut aussi détruire l'ethnie, la société, la famille ou la personnalité. En effet, du côté des parents de Kady Kébé, on constate également la mise en avant de raisons justifiant leurs motifs. Lorsque Kady Kébé a été empoisonnée et qu'elle a rejoint la maison, elle a été assistée par ses parents, eux qui s'opposaient à sa participation à la fête. Mais, en même temps, on comprend que tout parent, comme le souligne Babou Diébaté dans la suite du chant, cherche à protéger sa progéniture, aucun ne peut souhaiter du mal à son enfant :

« [...] *A baamaa ye a jubé.* *Sa mère l'a regardé*
Wo le ye a tinnna musoo ye a diño kón a daa le to, la mère ne bannit pas son enfant
bari a man a kón sondome too. *mais, au fond d'elle, elle ne la bannit pas*
Wo le ya tinnna diño niñ baa téema niñ i dunta ñón la, quand ils sont en différend
kana ta sísoo la, ñéñkélén *ne t'y mêle pas*
Niñ musóo niñ a diño dunta ñóola *quand la femme et son enfant son en*
différend

kana taa sísoo la, ñéñkélej.

Ne t'y mêle pas du tout

nin musóo niñ a keemáa dunta ñóola quand une femme et son mari sont en

différends,

a fo ali sábarí

dis simplement pardonnez-vous,

kana taa sísoo la de, ñéñkélej.

Ne prend pas position, écarte-toi

Sirtu díńó niñ a faa téema,

surtout entre le fils et son père

sirtu kànùntée fúlóo lu téema.

Surtout entre deux amoureux [...] »

En effet, si l'on considère la valeur comme étant l'estime qui se rattache à une chose, on peut donc dire qu'elle est en même temps un idéal, un désir qui s'applique autant aux actes et aux attitudes qu'aux choses matérielles et aux institutions. Chez les Manding, comme on peut le voir, ces valeurs orientent les choix et l'action, car les membres de la société tiennent, à ce qu'ils soient considérés. À partir de ce chant sur Kady Kébé, on retient que le comportement et les prises de position des individus sont donc conditionnés par l'ensemble des valeurs auxquelles non seulement ils adhèrent, mais aussi à certaines d'entre elles auxquelles ils aspirent le plus. Malgré le contexte social lié à son éducation, Kady Kébé a fait le choix d'aller assister à la fête.

De manière plus générale, les valeurs fonctionnent un peu comme des standards qui guident la conduite. Les valeurs, pour parler comme Schwartz, sont des conceptions d'un idéal qui guident la façon dont agissent les acteurs sociaux. Chez les Manding, ils jouent, le rôle d'évaluateur des conduites ethniques, sociales, familiales et individuelles dans la mesure où c'est par elles que se calcule l'importance des membres et leur degré d'imprégnation dans les réalités quotidiennement vécues. Pour comprendre, dès le départ, l'attitude adoptée par les parents de Kady Kébé afin de situer le conflit des valeurs dans leur contexte, il faut partir du cadre familial dans lequel prend source ce conflit. Ce qui nous conduit au rapport qu'entretiennent les membres d'une même famille. L'organisation familiale chez les Manding comme on l'a vu, fondée sur le principe de l'autorité, se joue à plusieurs niveaux et donne au chef de famille le contrôle sur les membres. Pour comprendre cela, il faut faire une description des relations qu'entretiennent les membres d'une même famille.

Chez les Manding, le père de famille est, en général, autoritaire. Il existe des familles dont les chefs de famille sont réputés très autoritaires. Comme l'a souligné Lamine Demba, le chef de famille se soucie toujours de son image et de celle de sa famille. Il va de soi que de telles préoccupations naissent des attitudes hautaines allant dans le sens de contrecarrer tout comportement défiant. Dans les villages manding de Casamance comme Maroncounda, Ainoussalam, Bambaly, Simbandi Brassou, Nimaya et dans d'autres où nous avons mené nos recherches, il est à remarquer que la communication entre le père et ses fils garçons est très souvent limitée, et, même si elle a lieu, elle se passe sur des tons très hautains de la part du père. Le chef de famille est toujours soucieux de son autorité, car c'est cette autorité qui lui permet de réguler les conduites.

Les enfants, de leur côté, cherchent à se conformer aux exigences de leurs parents, surtout du père. Il leur interdit telle ou telle autre chose, leur prodigue des conseils, s'attend à ce que ce soit appliqué. La liberté des enfants ne se situe que dans leur aptitude à obéir à leur parent. Ce qui fait qu'il est à rechercher dans la culture manding le fait que les fils même étant mariés et ayant des enfants, continuent à vivre sous le toit de leurs parents. Le Manding voit mal le fait que son fils le quitte pour construire sa maison ailleurs. Là aussi, il faut retenir que cette situation varie selon les groupes manding. Chez les Diakhanké par exemple, les fils ne se gênent pas de quitter la maison familiale pour fonder leurs propres concessions. Mais, chez la plupart des Manding de Casamance, les fils n'ont pas l'habitude de quitter la grande famille pour fonder leur propre famille. Comme nous l'avons déjà souligné, les Manding constituent un groupe où règne la cohésion sociale. Or une trop forte cohésion sociale, produit un repliement et pousse les membres à maintenir davantage la reproduction des mêmes pratiques coutumières, entraînant ainsi le rejet de toute forme de modification s'adressant à la vie du groupe.

Ainsi, les fils, devenus grands, habitent toujours avec leurs parents, mêmes, étant mariés. Mais c'est avec le changement social induit par plusieurs facteurs externes que l'on assiste aujourd'hui à une modification sommaire du système de fonctionnement social et familial. Cela est souvent sous-tendu par l'exode rural, l'accès à l'école moderne et l'émigration. Ces deux faits ont contribué à l'éclatement du tissu social. De plus en plus de jeunes migrants cherchent à se construire des toits qui leur sont propres, parfois loin de la maison familiale. En général, cela est possible lorsque le patriarche ou le chef de la famille à qui tout le monde obéit décède. Dans certaines familles, des conflits sont très souvent récurrents à la suite de ce décès dans la mesure où le fils aîné succède au père. Or, avec la

polygamie, le fils aîné, du côté paternel, peut, dans sa gestion des affaires familiales, favoriser ses frères de même père et de même mère au détriment de ses demi-frères, qui, eux aussi, peuvent se révolter face à cette situation.

Il est vrai qu'en pareille circonstance, des médiations se font pour résoudre ce problème, mais le fait est qu'une fois déclenchées, ces mésententes sont souvent difficiles à calmer, ce qui entraîne généralement la séparation. C'est, en général, ce qui peut justifier le fait que quelqu'un quitte la maison familiale pour aller construire sa propre maison. Mais, là aussi, il faut retenir qu'il est toujours lié à la grande famille, car le partage des biens hérités du père ne se fait pas ou se fait dans de rares cas. Et même si cela se fait, c'est qu'il se réalise au fil du temps et des années. Et, comme nous l'avons vu avec le chant numéro 35, la polygamie entraîne des conflits entre les demi-frères. Ici aussi se manifestent des conflits entre valeurs. La tradition veut que ce soit le fils aîné qui succède au père dans la gestion des affaires familiales après le rappel à Dieu de ce dernier, ce qui constitue une valeur socialement reconnue. Celui-ci doit, en principe, veiller à l'équité et à la transparence dans sa gestion. Or, il arrive que ce ne soit pas le cas, comme nous venons de le mentionner, entraînant ainsi des conflits entre demi-frères.

Il est aussi à retenir que les conflits entre demi-frères, sont souvent liés à la manière dont le chef de famille, de son vivant, gère son ménage, mais aussi au tempérament de ses deux épouses. Si les coépouses se violentent tout le temps, il va de soi que les problèmes se répercutent sur leurs enfants, qui, eux aussi, ne s'entendent pas, comme le révèlent nos entretiens réalisés à ce sujet. Certaines marâtres n'hésitent pas à proférer des paroles maléfiques contre les enfants de leurs coépouses à la suite de différends avec celles-ci, lorsque les enfants s'y impliquent. Il existe ainsi des chants de dénonciation à ce sujet, qui s'adressent aux enfants, comme, par exemple, dans cet extrait du chant numéro 2 :

[...] *I ye d'indij i dee, kúu te i ye jee tó, yé enfant tais-toi, rien ne t'y concerne*
i baa siinaa la s'ónkoo to, kúu te i ye jee des disputes de ta marâtre, rien ne t'y concerne
Nij a mañ ke daa diyaamu síyaa ti, si ce n'est que parler pour parler
ku te i ye je to, rien ne t'y concerne [...]

En effet, les enfants sont appelés à soutenir leur mère dans tous les cas. Et aucun enfant ne souhaite croiser les bras pendant que sa mère est en conflit avec d'autres personnes. Même s'il est conseillé aux fils de ne pas se mêler des différends entre leurs mamans respectives au sein de la famille, il faut retenir que ces conflits entre les mamans jouent non seulement sur leurs rapports (ici le rapport entre demi-frères), mais aussi modifient la nature de leurs relations avec leurs marâtres. Or, chez les Manding, selon la coutume, le fils doit accorder à sa marâtre le même respect qu'il voue à sa propre mère. Selon la conception du Manding du rapport entre marâtre et fils de coépouses, de la même manière que le manque de respect ou l'absence de considération envers sa propre mère suscite des répercussions négatives sur la vie et l'avenir de l'enfant auteur de ces faits, de la même manière tous les comportements déplacés envers sa marâtre sont susceptibles de lui porter malheur.

On voit clairement là une contradiction entre les valeurs comme assistance à sa mère en cas de conflit et résignation, résignation et tentative de désobéissance, susceptibles de porter malheur. Le même phénomène est observable lorsque les parents (père et mère) d'un enfant entrent en conflit. Là aussi, le fils est appelé à garder le silence. Dans des familles 'bagarreuses', il arrive que le fils prenne la défense de sa mère en s'opposant catégoriquement à son père. Ici, l'idée de porter assistance à sa mère entraîne la négation de l'autorité du père, qui, comme nous l'avons mentionné plus haut, est le chef dont on ne conteste pas l'autorité. En général, ce sont les filles qui prennent la défense de leur mère contre leur marâtre, tandis que les garçons, eux, s'opposent à la violence de leur père contre leur mère (même si ces faits sont rarement observés chez les Manding). Ce qu'il faut retenir ici, c'est que dans la société manding, l'autorité des parents n'est pas à contester, quelle que soit l'orientation.

Toute tentative de désobéissance entraînant des conflits entre fils et parents joue, dans la conception des Manding, à la défaveur du fils. On dira ainsi qu'il est maudit. Ici, en voulant rétablir une valeur (la justice), on est susceptible de remettre en question d'autres valeurs comme l'autorité du chef, l'obéissance et la soumission aux parents, etc. Et, comme nous l'a souligné Mamadou Touré de Ainooussalam, un fils est comme un œuf devant ses parents. Ce qui veut dire que, quel que soit le tort commis par le parent, il n'est pas du devoir du fils de le violenter, que ce soit verbalement ou physiquement. Tout comportement relevant de ce registre est susceptible d'être maudit, même si le parent en question ne se prononce pas. Ainsi, le fils ne doit pas chercher à faire justice en faveur de sa mère ou de son père, quel que soit le problème entre les deux parents.

Le comportement d'une mère au sein de son foyer conjugal, on l'a vu, détermine l'avenir de ses enfants, selon les Manding. Si la valeur, comme nous l'avons souligné, n'est rien sans l'estime que l'homme lui accorde, on peut donc dire que la soumission au mari est vue comme une valeur cardinale dans la mesure où les femmes elles-mêmes contribuent à leur propre soumission qui constitue pour elles un moyen d'avoir des *din̄ b̄arákámáa*, autrement dit, d'avoir des enfants chanceux. Cela est d'autant plus renforcé par la position des prêcheurs islamiques sur le rôle de la femme dans le foyer conjugal et son attitude envers son mari comme dans l'extrait du discours 2 ci-dessus, recueilli lors d'une manifestation religieuse (voir discours 2 au complet en annexe) :

[...] Ce paradis dont les hommes cherchent l'accès en partant en guerre de jihad, en partant apprendre, chercher le savoir sur la voie de Dieu, le jeûne, les travaux, la prière, est accessible à la femme par l'accomplissement de quatre choses seulement et cela sous l'ombre [...]. Les quatre choses auxquelles la femme doit veiller sont : la prière, le jeûne, la soumission au mari et l'abstinence à l'adultère. Quatre choses seulement pour que tu entres au Paradis, toi femme. C'est la prière, c'est le jeûne, c'est la soumission au mari et s'abstenir de l'adultère. [...] Si tu obéis à ton mari, tes enfants réussiront et toi femme, tu entreras au paradis. Comme le dit le chant religieux qu'on vient de vous chanter tout de suite : tous les enfants de la femme obéissante réussissent. [...] Si tu obéis à ton mari, tous tes enfants réussiront [...]. Alors qu'est-ce qu'une femme obéissante ? C'est celle qui accepte les conseils de son mari, les applique et garde ses secrets, ne les divulgue pas au grand public, c'est cela obéir à son mari [...].

Comme on peut donc le constater, la soumission de l'épouse à son époux est considérée comme une valeur cardinale dans la mesure où elle permet, selon la perception religieuse, à la femme d'accéder au paradis et de mettre au monde des enfants chanceux. Il ressort de l'ensemble des entretiens réalisés à ce sujet qu'il est très rare de voir traîner les enfants d'une femme qui s'est soumise à son mari. On peut donc établir un lien entre la réussite et la soumission au mari. Si, comme le révèlent les entretiens, tous les enfants issus d'une mère soumise réussissent, il va de soi que la soumission devient ainsi une valeur à la fois ethnique, sociale, familiale et individuelle dans la mesure où la femme soumise sera la plus convoitée dans les familles, dans la société et, représente l'image de la femme manding telle que vécue dans la réalité.

Mais cela ne veut nullement dire que toutes les femmes sont soumises chez les Manding. Il existe des familles 'bagarreuses' et leurs bagarres sont généralement dues aux mésententes entre époux et épouses. Ce qui rend crédibles les propos de Jeanne Guèvremont lorsqu'elle dit que « De manière plus générale, les valeurs fonctionnent un peu comme des standards qui guident la conduite. Elles nous poussent à adopter certaines positions sur des problématiques sociales et nous prédisposent à favoriser une idéologie plutôt qu'une autre »³³³. D'ailleurs, cela justifie la récurrence des conflits entre les valeurs. On peut donc retenir de ce qui précède que les valeurs, qu'elles soient ethniques, sociales, familiales ou individuelles, se rapportent généralement au conservatisme chez les Manding. Les conflits entre les valeurs, comme nous venons de le souligner, se rapportent en effet à la volonté d'asseoir un idéalisme ethnique et social fondé sur la référence au passé, *núnto*. Toujours est-il que la référence à ce passé, aussi lointain soit-elle, n'est que la recherche d'un repère qui est la survivance du passé qui lui a servi de repère. Autrement dit, à force de trouver un point de repère parfait dans le passé, ce point de repère recherché est lui-même le résultat de plusieurs autres contradictions du passé dont il se réfère.

Cela pour dire que la contradiction entre les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles tiennent à la volonté de reproduire socialement les valeurs qui ont toujours servi de référence dans le temps et dans l'espace au groupe d'appartenance en question, mais aussi à la rencontre de celles-ci aux notions de valeurs naissantes, issues « du dehors » et « du dedans », pour parler comme Georges Balandier. Plus précisément, comme l'a souligné Martin Blais³³⁴, quiconque n'est pas emprisonné dans un groupe unique est plus apte à user, en respectant leurs différences, des diverses catégories qui se sont distinguées, au cours de l'évolution, dans le monde des valeurs. Il soutient, en effet, que cette tendance elle-même n'est pas sans rencontrer des résistances, d'autant plus que les individus ne sont pas toujours laissés libres d'adhérer à tous les groupes partiels. Il déclare qu'un groupement à base professionnelle est naturellement plus accapareur qu'un groupement de sport. Et, à titre d'exemple, il soutient qu'un parti politique ou une secte religieuse peut arriver à défendre à leurs fidèles la collaboration avec les « infidèles ».

333 Jeanne Guèvremont, 2010, *op. cit.*, p. 19.

334 Martin Blais, 1980, *op.cit.*

6.5.2- La naissance des identités culturelles à travers les valeurs collectives exprimées dans les chants

Le terme de « société », dans les sciences sociales, renvoie à un ensemble de personnes qui partagent des normes, des règles et une culture, et qui interagissent en coopération pour former des groupes sociaux ou une communauté. Autrement dit, la société, au sens sociologique du terme, est un ensemble d'individus partageant des normes, des valeurs, des règles qui régissent leur comportement. On comprend dès lors que la société forge des valeurs pour ses membres. Celles-ci reflètent ainsi les identités à la fois singulières et collectives. Les valeurs que nous qualifions ici de « valeurs collectives » sont toutes valeurs communément partagées, se rapportant ainsi aux identités collectives. En effet, dans les chapitres précédents, nous avons fait état des valeurs dites ethniques, sociales, familiales et individuelles. À la lumière de celles-ci, se dégage ainsi un ensemble de valeurs que nous qualifions de valeurs collectives.

Celles-ci seraient donc un ensemble de valeurs collectivement partagées, reflétant ainsi les identités collectives. Nous pouvons donc les distinguer à partir des chants renvoyant aux événements, moments et instances de communion et de commun partage. Lesdits chants sont ceux qui se rapportent à la circoncision, au mariage, aux veillées et aux événements religieux, aux *dímbáa jáasáa*, et aux différentes danses. Ils comportent aussi des valeurs que l'on avait précédemment qualifiées de valeurs individuelles. D'où leur étroite collaboration avec les valeurs que nous qualifions désormais de valeurs collectives. Mais les chants à travers lesquels nous comptons identifier ici ces valeurs collectives exprimant les identités sont généralement composés en présence d'un grand public. Ce qui fait que, pour parler comme Jeanne Guèvremont, il n'est pas étonnant que des valeurs collectives apparaissent plus fréquemment dans les paroles de ces chants que les valeurs individuelles.

Ces dernières, même étant exprimées, se nouent dans le collectif. Et cet aspect public nous conduit à saisir ce qu'il y a de collectif, ce qui lie collectivement les participants à travers ces chants. Au regard de ces considérations, l'aspect individuel, dans cette partie, sera très minimisé dans l'analyse au détriment de l'aspect collectif. Or le concept de valeurs collectives et celui d'identité nous sont jusque-là nouveaux. En effet, si nous sommes familiers aux termes de valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles, car suffisamment exprimés dans les parties précédentes de ce travail, il semble que celui de « valeurs collectives » et d'« identité » est nouveau. Ce qui suppose un diagnostic approfondi de ces concepts afin d'en avoir une meilleure appréhension, levant ainsi tout amalgame à leur

sujet. Ce travail de définition nous conduit à faire un état de l'art sur ce que les uns et les autres ont appelé « valeurs collectives » et « identité » dans leurs travaux.

Par valeurs collectives, nous entendons toutes valeurs à partir desquelles se définissent et dégagent des identités collectives. Lorsque l'on exécute, par exemple, un chant de circoncision, il se dégage, en effet, une identité collective à travers les valeurs exprimées. Mais aussi, à d'autres niveaux, la création d'un chant, sa reproduction fréquente contribuent aussi à la naissance d'une identité. Dans son mémoire de master, Jeanne Guèvremont utilise souvent le concept de valeurs culturelles à la place de valeurs collectives pour laisser ainsi entendre que les deux renvoient à une même réalité. Même si nous nous sommes démarqués de cet auteur lorsqu'elle a mis de côté les valeurs individuelles sous prétexte que celles-ci ne sont pas exprimées dans les hymnes nationaux (objet de son étude) au profit des valeurs culturelles (collectives) qui, semblent-t-il, sont plus reflétées dans ces paroles symboliques (hymnes nationaux), nous la rejoignons ici dans le cadre de cette sous-partie. Nous procédons aussi de la même manière lorsque nous analysons les valeurs auxquelles se rapportent les identités collectives. Ce qui justifie, en partie, la pertinence de la reproduction du modèle de Schwartz dans ce travail, modèle qu'elle a elle aussi reproduit.

En reprenant ce modèle à son propre compte, Guèvremont soutient qu'en effet, dans une nation hétérogène, la description d'une culture nationale réfère largement aux valeurs du groupe majoritaire dominant. Ce qui, selon elle, signifie que ce groupe dominant propose sa vision au reste de la collectivité. Si celle-ci est approuvée par le groupe minoritaire, dit-elle, elles refléteront la culture de l'ensemble de la nation et de la communauté, puisque, poursuit-elle, les idéaux qu'elles suggèrent seront par conséquent intersubjectivement partagés et participeront à la construction du lien social. Cette proposition ramenée dans le cadre du rapport des Manding à leur voisin laisse voir que la circoncision, le kankurang, le mariage, etc., dans leur forme manding sont identiquement observables chez les voisins balante, manjaque, mankagne, joola en Moyenne Casamance. Pour rendre compte de cet aspect, il convient d'abord d'étudier les manifestations de l'identité collective manding à travers les valeurs collectives (ou valeurs culturelles) exprimées dans les chants de circoncision, de mariage, des manifestations religieuses, etc.

La circoncision, comme nous l'avons décrit ci-dessus, est l'un des moments durant lesquels les Manding communiquent suffisamment à travers les chants. Ces derniers, comme mentionnés plus haut, expriment l'idée d'une vie collective. À travers ces chants, se répertorient les notions de *jùujúu*, de kankurang, de *sìbòndo* (rite qui consiste à 'faire rêver'

les initiés), de *jàmbàdòŋ* (danse des feuilles), de *joŋbóyo* (tout ce qui se rapporte à la circoncision et à son organisation), de *kìntáŋ* (ainé dans le sens de génération), de *ŋansundíŋ* (ou *saaróo* qui veut dire circoncis) ; des notions qui constituent des réalités conférant aux Manding une culture collective, une identité collective, des valeurs collectives. Lorsque quelqu'un part à la circoncision, il se démarque du non circoncis qui est le *solimaa*, le *kúulómbálí*, deux termes chargés de connotations négatives.

Le *solimaa* est composé de *soloo* (qui lui-même est dérivé de *sólí*) qui veut dire prépuce et de *maa* qui désigne ici la possession. Les deux combinés donnent le mot *solimaa* qui peut littéralement se traduire par le possesseur de prépuce, mais entendu chez les Manding dans le sens de non circoncis au lieu de possesseur de prépuce. *Solimaa* peut aussi être utilisé, en s'adressant par exemple à quelqu'un, pour lui montrer que l'on est plus âgé que lui, supérieur à lui, mais uniquement si l'on est censé avoir les rapports permettant de se dire cela ; ou bien encore la personne que l'on traite de *solimaa* est un jeune frère, comme c'est le cas dans les rapports entre cadets-aînés. Sinon, employé n'importe comment et adressé à n'importe qui, dans n'importe quelle circonstance, le terme *solimaa* peut engendrer un conflit.

Ceci pour dire qu'on ne traite pas n'importe qui de *solimaa*. Le terme *kúulómbálí*, vient de trois mots que sont *kúu* qui veut dire chose, *lòŋ* qui veut dire savoir, connaître et *balí* qui renvoie à la négation et se traduit ici par ce qui ne se fait pas ou n'est pas fait. L'ensemble de ces mots constitués donnent le mot *kúulómbálí* qui, littéralement : celui qui ne connaît rien, ne sait rien, le non initié. Les deux termes *kúulómbálí* et *solimaa*, employés à tort, peuvent créer des tensions qui, à leur tour, sont susceptibles d'aboutir à des conflits parce qu'on nie ainsi chez la personne en question l'existence de valeurs, celle d'être suffisamment éduquée, initiée, polie, courtoise, respectueuse. D'ailleurs, le *solimaa* est généralement similaire au bouc. Ainsi, il y a une opposition de valeurs entre le circoncis et le non circoncis. Le non circoncis possède tout ce que le circoncis est préparé, de par les rites, à bannir, à refouler. La circoncision et le circoncis constituent des valeurs collectives, des cultures collectives, conférant ainsi une identité collective. C'est pour cette raison qu'en effet, tout au long de la période de réclusion en brousse le *solimaa* est dévalorisé par les initiés, car dénoncé, injurié, vilipendé aussi bien dans les chants de nuitée que dans les différentes séances de rites et dans les chants de *jàmbàdòŋ* comme c'est le cas dans l'extrait ci-dessous du chant 1 (voir le début du chant 1 en annexe) :

[...] Eh, eh eh eh *solimaa* lu le ?

[...] Eh, eh eh eh eh où sont les *solimaa* ?

Eh, eh, eh eh, eh solimaa lu yaa [...]

Eh, eh eh eh eh, chez les solimaa [...]

L'idée, telle qu'exprimée ici dans ce chant de *jàmbàdóŋ*, est de chercher à « retirer » les non circoncis de leur cachette afin de les emmener à la circoncision. Ainsi, la circoncision confère au circoncis une valeur qui lui permet de se hisser au-dessus du non circoncis, et les danses comme le *jàmbàdóŋ* marquent ce passage à travers les chants composés à cet effet. Le *jàmbàdóŋ* ou la danse des feuilles se produit généralement lorsqu'il y a circoncision et traduit la joie commune dans la mesure où il s'effectue par déplacement en groupe avec un tam-tam. Il n'existe, pour ainsi dire, jamais de circoncision sans *jàmbàdóŋ*, même s'il peut exister du *jàmbàdóŋ* sans qu'il y ait circoncision parce que d'autres moments de la vie collective comme à la suite d'une victoire de match de football, etc. exigent souvent le *jàmbàdóŋ*.

Ainsi, dès que l'on parle de *jàmbàdóŋ*, tous les Manding s'y reconnaissent dans le sens où le *jàmbàdóŋ* est directement relié à la circoncision telle que pratiquée chez les Manding de Casamance. La valeur qui se dégage du *jàmbàdóŋ* n'est rien d'autre que cette commune appartenance qu'il confère à tous ceux dont il marque ou a marqué un moment au cours de leur socialisation. Or, lorsque l'on s'intéresse de plus près à la circoncision telle que pratiquée chez les Manding, on se rend compte qu'elle est l'un des moments qui ont existé dans la vie de chaque membre, soit parce que l'on a été circoncis (pour le cas de la communauté masculine), soit parce que l'on a activement ou passivement participé aux événements ayant trait à la circoncision (ici la communauté féminine surtout).

Et, comme nous venons de le souligner, le *jàmbàdóŋ* est l'un de ces moments qui a fortement animé les périodes d'une circoncision chez les Manding. Ce qui, par conséquent, témoigne de l'identité collective qui se dégage à travers le *jàmbàdóŋ* et ses chants. Jeanne Guèvremont précise ainsi que les valeurs orientent les choix et l'action, car, mentionne-t-elle, les citoyens aspirent généralement à ce qu'ils valorisent. Étant donné que tout ce qui attire la masse et détermine sa conduite a de la valeur parce qu'y attachant son estime de soi, le *jàmbàdóŋ* constitue, pour ainsi dire, une valeur dans le sens où il traduit la manifestation de la conscience collective, donc l'identité collective. Tout ce qui est collectivement pratiqué est d'abord collectivement accepté et est donc une valeur, une culture, une identité collective, comme le cas du *jàmbàdóŋ* et de la circoncision. D'ailleurs, la reproduction de ces chants de *jàmbàdóŋ* témoigne de la déclinaison d'identité collective qui suit (voir ci-dessous les deux extraits des chants 51, 38).

Extrait 1 : (voir le contenu intégral du chant 51 en annexe)

<i>[...]Joŋbóyo la</i>	<i>[...] organiser la circoncision</i>
<i>Muu ne ye i dún joŋbóyo la</i>	<i>qu'est-ce qui t'a poussé à organiser la circoncision</i>
<i>Nin i ye a loŋ máníi te i fee</i>	<i>si tu sais que tu n'as pas assez de riz</i>
<i>Muu ne ye i dún joŋbóyo la ?[...]</i>	<i>qu'est-ce qui t'a poussé à organiser la circoncision ? [...]</i>

Extrait 2 : (voir le contenu intégral du chant 38 en annexe)

<i>[...] Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>	<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>
<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>	<i>Jàmbàdóŋ jambóo ho,</i>
<i>Jumaa le ye i séewóndí i sewo taa</i>	<i>Qui t'a rendu heureux, tu es si heureux</i>
<i>Níy baba naata n be a fóla a ye</i>	<i>Si papa vient je lui rendrai compte</i>
<i>À fo a yé !!! [...]</i>	<i>Rends-lui compte !!! [...]</i>

Le premier extrait renvoie aux conditions d'organisation de la circoncision, et aux décisions ayant abouti à sa tenue. En effet, chez les Manding, comme nous l'avons dit plus haut (sur la circoncision), dans le passé, pour qu'il y ait circoncision, il fallait que les récoltes soient abondantes. Ce qui justifie le lien étroit entre grenier plein et circoncision. Ainsi, ce chant dénonce tous ceux qui, en pleine période de circoncision, se plaignent de manque de nourriture alors qu'ils ont leurs enfants en brousse. Le second extrait fait état de la joie, de la liberté de danser. En effet, lors des périodes de circoncision, ceux qui n'ont pas l'occasion de danser parce que l'environnement social lié à leur statut, position et rôle social ne leur est pas favorable à la danse en profitent pour exprimer eux aussi leur joie à travers le *jàmbàdóŋ*.

Par exemple, il est mal vu chez les Manding qu'un chef de famille danse au milieu de ses enfants. Par conséquent, il est acceptable de le voir esquisser des pas de danse le jour de l'entrée des initiés en brousse parce que, soit c'est son premier enfant qui s'y rend, soit parce il est ému. Le *kankurang* est un être mystique qui, aujourd'hui, est souvent qualifié à tort de simple masque. Il a longtemps incarné le statut protecteur de la communauté et a connu des périodes glorieuses de son existence. Il est étroitement lié à la circoncision dans la mesure où il est le *wúlamàamáa*.

CONCLUSION

Cette recherche a été faite dans une perspective socio-anthropologique qui se veut descriptif et analytique grâce à des matériaux qualitatifs que sont les récits. Dans une société où l'oralité est le moyen de communication le plus courant, la seule voie possible pour mener une étude sur les valeurs est de chercher à cerner cette même société à partir des expressions orales. Nous savons que chez les Manding, les chants constituent le support par excellence de la mémoire collective. Au cœur de celle-ci se trouvent gravées les valeurs. Or mener une étude sur les valeurs implique la lecture des écrits préalables sur les valeurs. Dans ce sens, nous nous sommes rendu compte que l'étude des valeurs n'a pas suscité autant d'intérêt chez les chercheurs, notamment en sociologie, comme le témoigne Nathalie Heinich qui, dans son ouvrage intitulé *Des valeurs : une approche sociologique*, laisse entendre que « *Le rapport aux valeurs [...] occupe un point quasi aveugle de la sociologie moderne* »³³⁵.

Ce constat est encore une réalité bien vivante qui témoigne davantage l'originalité de cette étude sur les valeurs chez les Manding. Partant de la littérature disponible sur notre sujet, il nous est apparu clair que l'étude des valeurs chez les Manding n'a suscité aucun intérêt particulier chez les chercheurs. S'il est possible de retrouver des écrits sur les Manding de Casamance, le constat le plus frappant est la quasi absence des notions de valeurs dans ces écrits. C'est au regard de tout cela que cette étude a cherché à comprendre les valeurs chez les Manding à partir des paroles chantées.

À la lumière de ce constat, il nous est apparu clair qu'on ne peut étudier les valeurs à travers les chants que lorsque l'on interroge d'abord le groupe ethnique. En nous fondant sur la théorie de l'espace telle que conceptualisée par Amselle, nous avons compris qu'on ne saurait comprendre ce que sont les valeurs chez les Manding sans chercher à connaître comment se sont répartis dans l'espace géographique sénégalais, les rapports noués entre eux et les coutumes et mœurs entretenus. Cette interrogation nous a permis de comprendre que les Manding s'identifient à partir de leur provenance géographique, dont le Mandé. Ainsi, l'ethnie comme référence au groupe n'est qu'une perception extérieure. Autrement dit, c'est de l'extérieur que l'ethnie est vue comme une référence du groupe, comme une identité du groupe. En poussant de plus près l'interrogation, nous avons compris que chez les Manding, l'essentiel de la communication se trouve codé dans les paroles chantées. En effet, lors de la circoncision, des baptêmes et des mariages les chants sont composés.

³³⁵ Nathalie Heinich, 2017, *op. cit.*, p. 368.

Au regard de tout cela, les chants constituent à la fois des moyens techniques de socialisation et des supports de mémoire. À travers les chants, la société arrive à inculquer des valeurs à ses membres. Finalement, on ne saurait prétendre étudier les valeurs chez les Manding en faisant abstraction des chants.

C'est au regard de tout cela que la première partie de notre travail a cherché à regrouper l'ensemble des sources disponibles sur les Manding, et ce, dans le but de comprendre cette société afin d'avoir une idée de ce que sont les valeurs. Nous nous sommes rendu compte que de toutes les sources disponibles sur les Manding, la question des valeurs est quasi nulle. Pour compenser donc ce vide, nous nous sommes fondé sur la théorie de l'espace telle que préconisée par Jean-Loup Amselle.

En proposant d'étudier les relations inter-sociétales pré-coloniales, nous nous sommes rendu compte que les relations se nouent dans différents réseaux où s'inscrivent différentes sociétés locales. Avec la conquête coloniale, on comprend que les espaces pré-coloniaux ont joué un rôle important dans la construction de ces sociétés et leur formation dans le temps et dans l'espace. Ainsi, la clé de cette tâche consiste à ne pas considérer ces sociétés comme des monades repliées sur elles-mêmes, mais plutôt comme intégrées dans des formes générales qui les englobent et qui les déterminent. Ainsi, cette procédure consiste, pour Amselle, à ne plus voir dans les sociétés traditionnelles les ancêtres des sociétés dites développées, et toute la tradition anthropologique doit se méfier d'une prétendue inadéquation entre les dernières et le système étatique dans lequel se sont inscrites les premières. Ainsi qu'il le souligne, « [...] *chaque société doit être conçue comme l'effet d'un réseau de relations qui, faute d'être exploré en totalité, ne saurait livrer la clé du fonctionnement de chaque élément* »³³⁶. Si donc nous tentons de partir de ce qui précède, il convient de noter, avec les Manding, que le groupe manding en Casamance s'inscrit lui aussi dans un ensemble, et doit aujourd'hui encore sa spécificité à cet ensemble qui est l'empire du Mali.

Cette interrogation sur le groupe ethnique nous a permis de comprendre que les Manding s'identifient à partir de leur origine géographique, le Mandé (vaste empire soudano-sahélien disloqué vers le XVe siècle).

336 Jean-Loup Amselle, 1999, *op.cit.*, p. 25.

À ce sujet, nous savons que la présence des Manding en Casamance est liée à la conquête menée par Tiramaghan Traoré. Les travaux de Djibril Tamsir Niane³³⁷ et ceux de Sékéné Mody Cissoko³³⁸ donnent plus de clarté, comme nous l'avons souligné. Dans *Soundjata ou l'épopée Manding*, Niane offre une lecture de la société manding pré-coloniale, montrant ainsi qu'en effet, les sociétés africaines, loin d'être des sociétés anti-étatiques, ont longtemps fonctionné sous la forme de gouvernance royale. Elles avaient à leur tête des rois qui ne se définissaient pas comme des dirigeants d'un clan ou d'une ethnie, mais d'un territoire qui est suzerain ou tributaire d'un autre. Ainsi, en prenant l'exemple du royaume manding de Casamance, le Gabou, il est clair que celui-ci a longtemps été sous la dépendance de l'empire du Mali avant de s'en affranchir plus tard. Toutes ces informations nous permettent de comprendre qu'en effet, les Manding sont un groupe de conquérants qui s'est constitué en Casamance à la suite d'une longue péripétie. Le contenu des chants recueillis nous renseigne sur la structure sociale, la formation des familles et les conduites individuelles vis-à-vis des attentes sociales.

D'ailleurs, la deuxième partie, qui est une vision générale sur la société manding, nous a permis de comprendre que les valeurs chez les Manding sont intrinsèquement liées à l'organisation du « groupe ethnique », de la société, de la famille et des conduites individuelles. Les interrogations portées sur la provenance des Manding du Mali vers la Casamance nous ont permis de comprendre la différence qui existe entre les Manding et d'autres groupes ethniques.

La famille, chez les Manding, comme nous l'avons souligné, est fondée sur la notion d'appartenance clanique. La *kaabila* (la famille), qui fait référence à l'appartenance à l'espace et à la cohabitation, au partage de la quotidienneté, renferme le sens de parenté à la fois réelle et imaginaire. S'il est vrai que cette conception des manding de la famille est très proche du sens du ménage en démographie, il est cependant loin de renvoyer au ménage. Ainsi, à l'origine, sont de la même famille tous ceux qui partagent le repas ensemble. On comprend donc que la parenté n'est pas fondée que sur la consanguinité, mais sur la quotidienneté. Le sang n'est qu'un aspect de la parenté, donc de l'appartenance familiale. Ce qui suppose que

337 Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Manding de l'Ouest : des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 1989.

338 Sékéné Mody Cissoko, « Introduction à l'histoire des Manding de l'ouest », *Éthiopiennes*, n 28, 1981.

parenté et famille se mêlent, se recoupent et occupent une place centrale dans les rapports sociaux. Ces rapports sont générateurs de valeurs.

En ce qui concerne le mariage, comme nous l'avons souligné, il est par excellence le moyen le plus courant pour consolider le *baadinya* (lien de parenté). Ainsi, le mariage arrangé entre cousins est plus fréquent. Aujourd'hui encore, malgré le changement social, ce système est toujours en cours. Pour assurer la continuité des liens de parenté, les parents se chargent de trouver une épouse ou un époux à leurs enfants. Le mariage en soi est un ensemble de processus impliquant deux familles sous le témoignage de la société tout entière. Chez les Manding, le mariage n'engage pas que deux personnes mais deux familles. Lors de ces cérémonies festives, des chants de toutes sortes sont entonnés. Leur contenu varie. Des chants de dénonciation aux chants d'encouragements, les genres varient selon les situations. Il en est de même lors de la circoncision. Comme mentionné plus haut, elle est un événement durant laquelle les initiés sont soumis à des séries de rites devant leur préparer pour la vie future. La circoncision, dans son entendement authentique, consiste à regrouper les jeunes garçons de même génération pour les faire circoncire. Chez les Manding, comme nous l'avons mentionné, cette pratique inclut des séries de rites destinés aux initiés. L'essentiel des chants entonnés lors de cette cérémonie porte sur la conduite que doivent tenir les initiés dans la société et dans les familles.

La troisième partie de notre travail porte sur les « valeurs ethniques », sociales, familiales et individuelles. En effet, nous ne saurions comprendre ce que sont les valeurs chez les Manding sans préalablement chercher à connaître leur histoire à travers leur migration du Mali vers le Sénégal, sans connaître l'organisation sociale de cette société, les logiques familiales et les conduites des individus vis-à-vis de la société. Le contenu de la première et de la deuxième partie nous a permis de comprendre comment les valeurs dites « ethniques », sociales, familiales et individuelles ont pris naissance dans cette société.

Les valeurs ethniques ne sont rien d'autre que l'ensemble des valeurs se rapportant aux pratiques et aux conduites ethniques. Les valeurs sociales sont celles qui se rapportent aux conduites sociales comme le préconise la société. Les valeurs familiales sont celles qui se rapportent à la famille. Il s'agit de l'ensemble des valeurs qui concourent au fonctionnement de la famille. Les valeurs individuelles, quant à elles, sont celles qui déterminent les conduites individuelles. En effet, l'organisation sociale et l'organisation familiale se présentent de telles sorte que les conduites individuelles sont influencées par l'appartenance à telle famille ou telle autre, tel groupe ou tel autre. Ce qui laisse voir le chevauchement entre les valeurs. Les

valeurs ethniques sont l'ensemble des estimes que les individus accordent à leur appartenance ethnique. Ainsi, l'honneur, la dignité, la fraternité, le partage, la solidarité, l'ouverture, l'esprit de vie en communauté, le courage, l'entraide sont autant de notions de valeurs qui transcendent les conduites individuelles vis-à-vis de l'appartenance ethnique. Ce qui est le plus marquant, c'est que ces mêmes notions de valeurs se distinguent dès qu'il s'agit de parler de valeurs sociales, familiales et individuelles. Cela laisse voir la récurrence des conflits de valeurs au sein des valeurs elles-mêmes, mais également au sein de la société, des familles et des individus.

À la lumière de tout cela, nous pouvons retenir que les hypothèses que nous avons formulées sont toutes justifiées. Les valeurs exprimées dans les chants renforcent la cohésion sociale chez les Manding. Les valeurs exprimées dans les chants assurent la cohésion sociale chez les Manding de Casamance. Les chants sont un moyen pédagogique d'inculcation des valeurs chez les Manding. Les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles sont exprimées dans les paroles chantées.

Nous avons aussi atteint l'ensemble des objectifs que nous nous sommes fixés, à savoir chercher à connaître les valeurs à travers les chants traditionnels chez les Manding. Cette étude nous a aussi permis de montrer que les chants constituent un moyen technique d'inculquer les valeurs chez les Manding, de comprendre ce que sont les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles chez les Manding. Nous avons également pu montrer que les chants sont un moyen de renforcer la cohésion sociale chez les Manding.

Ce travail, comme tout autre travail de recherche présente des limites. D'abord nous n'avons pas pu recueillir assez de chants qui relatent l'histoire des manding de Casamance, notamment celle en rapport avec l'empire du Gabou. Il est à remarquer aussi que s'il est vrai que nous avons traité les questions relatives au rapport entre mémoire, valeurs et chants, il est cependant à remarquer que ce rapport mérite d'être encore creusé. C'est à la lumière de tout cela que nous nous proposons comme perspectives de nous réorienter vers des questions d'identité, de mémoire, d'éducation, et d'art.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 2009.
- AUGÉ Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.
- BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.
- BARTLETT Frederic Charles, *Remembering : A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
- BERTHELOT Jean Michel, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 2^{ème} édition, Collection Sociologie d'Aujourd'hui, 1998.
- BLAIS Martin, *L'échelle des valeurs humaines*, (2^e édition), Montréal, Fides, 1980.
- BLAIS Martin, *L'anatomie d'une société saine : les valeurs sociales*, Montréal, Fides, 1983.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, *Ethnologie et langage : La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.
- CAMARA Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.
- CAMARA Sory, *Gens de la parole Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992.
- CHERIF Alhassane, *L'importance de la parole chez les Manding de Guinée. Paroles de vie, paroles de mort et rituels funéraires*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- DIABATÉ Massa Makan, *Le Lion à l'arc*, Paris, Ed. Hâtier, 1986.
- DIGANA Ousmane Moussa, *Chants traditionnels du pays soninke (Mauritanie, Mali, Sénégal)*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- DIAL Fatou Binetou, *Mariage et divorce à Dakar : Itinéraires féminins*, Paris, Karthala, 2008.
- DIÉDHIOU Paul, *L'identité joola en question (Casamance)*, Paris, Éditions Karthala, 2011.
- DIOP Abdoulaye Bara, *La famille wolof*, Paris, Karthala, 2012.

DIOP Momar Coumba, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Karthala, 2013.

DIOUF Mamadou et DIOP Momar Coumba, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Kaharhala, 1990.

DOURMON Geneviève, *Mémoire des peuples : Guide pour la collecte des musiques et instruments traditionnels*, UNESCO, 1981.

DIOUF Moctar, *Sénégal : les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan, 1994.

DUBET François, *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, consulté sur xx.

DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912.

FAYE Amade, *La posie orale seerer. Chanter pour soi, chanter pour autrui, chanter pour vivre*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2019.

FAYE Amade, *La route du pouvoir en pays seereer De l'Âncêtre-arbitre au Chevalier gelwaar*, Paris, Karthala, 2016.

FERREOL G. (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2009.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

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

FREUD Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, [1927], trad. de l'allemand par A. Balseinte, J.-G. Delarbre et D. Hartmann, PUF, coll. « Quadrige », 2013.

GAYIBOR Nicoué T., JUHÉ-BEAULATON et GOMGNIMBOU, *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Paris, Éditions Karthala, 2013.

GIRARD Jean, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance*, IFAN, Dakar, 1969.

GOODY Jack, *Le Vol de l'Histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2011.

GRIAUL Marcel, *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, 1938.

HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.

HEINICH Nathalie, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017.

HOURCADE André, *Anthologie de la chanson béarnaise*, Tome 1, Pau, Monhelios, 2006.

JANSEN Jan, *Epopée, Histoire et Société, Le cas de Soundjata (Mali, Guinée)*, Paris, Karthala, 2001.

JANSEN Jan, *The Griot's Craft: an Essay on Oral Tradition and Diplomacy*, Münster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2000.

KOUROUMA Ahmadoou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

LAGRANGE Hugues, *L'épreuve des inégalités*, Paris, PUF, 2006.

LEYMARIE Isabelle, *Les griots wolof du Sénégal*, Paris, Maison Neuve et Larose, 1999.

LOMBARD Jacques, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, 2^{ème} édition, Armand Colin/HIER, 2001.

MAUSS Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1971.

MICHEL BEN Arrous et KI-ZERBO Lazare, *Études africaines de géographie par le bas*, Dakar, CODESRIA, 2009.

NIANE Djibril Tamsir Niane, *Histoire des mandingues de l'Ouest Le royaume du Gabou*, Paris, Karthala, 1989.

NIANE Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960.

POLLET Éric et WINTHER Grace, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Éditions de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1972.

ROCHER Guy, *Introduction à la sociologie générale. Tome 3 Le changement social*, Ltée, HMH, 1968.

DEGENNE Alain et FORSE Michel, *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin, 1994

TAMBA Moustapha, *1300 prénoms et surnoms traditionnels des Manding de Casamance : cas de la région de Sédhiou*, Dakar, L'Harmattan Sénégal, 2020.

THIAW Ibrahima et SARR Ibrahima, *Espace, cultures matérielles et identités en Sénégalie*, Dakar, CODESRIA, 2008.

TINE Philippe Abraham Birane, *La crise des valeurs dans Œdipe-Roi de Sophocle*, Paris, L'Harmattan, 2019.

VANCINA Jan, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Annales Sciences Humaines, 1961.

VANGU VANGU Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage en Afrique : au cœur des rites*, Paris, Éditions Publibook, 2012.

WARNER Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, Edition La découverte et Syros, Paris, 1999.

WEBER Florence, *Le sang, le nom, le quotidien : une sociologie de la parenté pratique*, La Courneuve, Aux lieux d'être, 2005.

WEBER Max, *Économie et société*, 2^{èm} tomes, Paris, Uge, Poche Pocket, (Agora), 1995, p. 82.

ZAHAN Dominique, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Dijon, Darantière, 1963.

Article

FINANCE Joseph de, « Qu'est-ce qu'un esprit ouvert? », *Revue Gregorianum*, Vol. 60, numéro 2, 1979, pp. 217-248.

JONAS Nicolas, LE PAPE Marie-Clémence et VERON Bérangère, « Au nom du sang : amour et filiation à l'épreuve de contextes en évolution », *Informations sociales*, 2007, volume 8, numéro 144, p. 100-107.

MIGUELEZ Roberto, « Science, valeur et rationalité », Collection des sciences sociales, 1984, no 8, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

DIEDHIOU Paul, « Les intellectuels sénégalais et la question des identités ethniques au Sénégal », *REFSICOM* [en ligne], L'identité dans tous ses états : 2. Catégories symboliques et enjeux sociaux, mis en ligne le 13 novembre 2017, consulté le jeudi 17 septembre 2020. URL: <http://www.refsicom.org/295>.

DIEDHIOU Paul, « La notion de crime de sang et le rôle de la guerre dans la construction de l'identité joola », *Cahiers d'études africaines*, vol. 233, p. 121-148, 2019.

DONZELOT Jacques, Jacques Donzelot, « Un État qui rend capable », in Serge Paugam, *Repenser la solidarité*, Presses Universitaires de France, 2007, p. 87-109.

ÉLOUNDOU-ÉNYEGUE Parfait et KANDIWA Vongaï, « Évolution de la concentration du confiage en Afrique : l'exemple du Ghana et de la Zambie », *Sociologie et société*, Volume 39, Numéro 2, automne 2007, p. 101-118.

MAGNI-BERTON Raül, 2008, « Holimse Durkheimien et holisme bourdieusien. Etude sur la polysémie d'un mot », *L'Année sociologique*, numéro 2, 58, p 299 à 318.

NASRAOUI Mustapha, « Rapport entre délinquance et valeurs vécues : Quelques illustrations dans la société tunisienne », *Revue Les cahiers internationaux de psychologie sociale*, 2011/1, Numéro 89-90.

DUPUY Francis, « Des coquillages de valeur », *Techniques & Culture* [En ligne], 59 | 2012, mis en ligne le 15 décembre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/tc/6568> ; DOI : 10.4000/tc.6568.

DORE Christina, « L'estime de soi : une analyse de concept », *Recherche en soins infirmiers*, 2017/2 N° 129.

GUÈVREMONT Jeanne, « Chanter qui nous sommes : les hymnes nationaux comme indicateurs de l'identité d'un peuple », mémoire de maîtrise, Université du Québec, Ufr Lettre et communication, mai 2010.

SCHWARTZ S. H, «Theory of cultural values and some implications for work », 1999, *Applied Psychology: An International Review*, 48, p. 23-47.

FLEURY Béatrice et WALTER Jacques, « Les valeurs : quelles théories ? Quelles méthodes », *Questions de communication* , 2017/2 (numéro 32), p. 153-166.

BEAUCHAMP André, « La transformation des valeurs », *L'Action nationale*, Montréal, vol. 83, numéro 9, novembre 1993, p. 1248-1265.

HEINICH Nathalie, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2006/2 numéro 121 | p. 288.

DILMAÇ Julie Aley, « L'honneur : principe de prévention de la déviance ? », *Déviance et Société*, 2014/3 Vol. 38 | p. 339-360.

ADAM Michel, « Les valeurs coopératives face à la crise Abyssale de nos jours », *De Boeck Supérieur*, 2012/2 numéro 11-12 | p. 23-39.

GRUAT Florence, « Les valeurs en crises Association de recherche en soins infirmiers » ; *Recherche en soins infirmiers*, 2009/1 numéro 96, p. 567.

BURGAT Pierre-Marie, « De la crise éthique au changement par le sens », *Revue L'Expansion Management*, 2012/2 Numéro 145 | p. 42-51.

AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia, *Préface à la deuxième édition*, p. II, 1999.

BAZIN Jan, «. À chacun son Bambara », in AMSELLE Jean-Loup et MBOKOLO Elikia, *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1999.

FRANTZ David, « Ethnique ? Vous avez dit ethnique ? Comme c'est... bizarre ». Critique de la référence ethnique », ESO-CAEN UNIVERSITÉ CAEN-BASSE-NORMANDIE - UMR 6590 – CNRS

AMSELLE Jean-Loup, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement culturel : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5 numéro 185 | p. 96-113.

THIAW Ibrahima et SARR Ibrahima, *Espace, cultures matérielles et identités en Sénégal*, Dakar, CODESRIA, 2008.

SALL Moustapha, *Culture matérielle céramique et identités en pays Fogny (Casamance-Gambie)*, in Ibrahima Thiaw et al., *Espace, cultures matérielles et identités en Sénégal*, Dakar, CODESRIA, 2010.

OGIER-GUINDO, 2010, « Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula. Signes, Discours et Sociétés », *Discours et institutions*, consulté le 26 Janvier 2014 sur <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2074>. ISSN 1308-8378. Erghigdgh.

TALL Madina Ly, « Quelques précisions sur les relations entre l'Empire du Mali et le royaume du Gabou », 1981, *Ethiopiennes*, numéro 28, *revue socialiste de culture négro-africaine*.

KESTELOOT Lilyan, 1994, « Les Mandingues de Casamance : Kankourang, castes et kora », in François-George Barbier-Wiesser (dir.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, p. 97-117.

MARTY Laurent, « Piste pour une anthropologie de la chanson », *Vibrations*, 1986, 2, p. 201-207.

DESPRINGRE André-Marie, « Approche anthropologique des chants : quelques réactions aux « pistes pour une approche anthropologique de la chanson » de L. Marty. In: *Vibrations*, Numéro 4, 1987, p. 247-257.

HAENSEL Michèle, *Culture orale et migration: les chansons populaires dans la double dialectique transmission/trahison mémoire/oubli, entre Béarn et Argentine.. Culture orale et migration: les chansons populaires dans la double dialectique transmission/trahison mémoire/oubli, entre Béarn et Argentine*, Aug 2013, MONTPELLIER, France. pp.en ligne, 2013. <halshs-00907886>.

SALO Samuel P., « La chanson populaire, source de l'histoire coloniale au Moogo (Burkina Faso), in Nicoué T. Gayibor et al., *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Editions Karthala | « Hommes et sociétés », 2013.

FURNIS Susanne, « Femme, Maîtresse, Mère Chants et danses des jeunes filles baka », *Cahiers de musiques traditionnelles*, Vol. 18, 2005, p. 217-237.

HAMEL Jacques, « La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie », *Socio-anthropologie*, 1, 1997, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 14/ 06/ 2015 à l'adresse : <http://socio-anthropologie.revues.org/73>.

DELICH Francisco, « La construction sociale de la mémoire et de l'oubli », Diogène, PUF, 2003, numéro 201, p. 69-81.

NGAYDÉ Abderrahmane, « Identités ethniques et territorialisation en Casamance », in « *Aspects socio-économiques de la riziculture en Basse et Moyenne Casamance* », Ministère Français des Relations Extérieures, de la Coopération et du Développement, 1985.

DOZON Jean-Pierre, « Les Bété : une création coloniale », in AMSELLE Jean-Loup *et al.*, *Au coeur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1999.

TALL Tamari, « Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective », *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 131, H. 2, 2006, p. 215-243.

LABOURET Henri, « La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale », in *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 2, Numéro 3, Jul., 1929, p. 244-254.

MAUSSE Marcel, « Parentés à plaisanteries », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1926, p. 3-21.

PAULME Denise, « Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique Occidentale », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 12, Numéro 4, Oct., 1939, p. 433-444.

GRIAUL Marcel, « L'alliance cathartique », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 18, Numéro. 4, Oct., 1948, p. 242-258.

SMITH P., « Principes de la personne et catégories sociales, *La notion de la personne en Afrique Noire*, Paris, Ed. du CNRS, 1973, p. 467-490.

DESHPANTE Satish, « Caste et inégalité sociales dans l'Inde contemporain, Un impensé des sciences sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5 numéro 160 | p. 98-116.

HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10-18 » nos 235-236.

CHARRUE Jean-Michel, « La liberté comme idée, et comme réalité. Deux sens nécessaires pour la liberté », *Revue de philosophie et de sciences humaines* 1-2005 | Varia.

FRANZ Raphaël, 2006, « Grossesse hors mariage dans les familles haïtiennes. Santé mentale au Québec », *Ethnopsychiatrie*, Volume 31, numéro 2, automne 2006, p. 165-178, p. 165.

CHARLES Virginie, « Femmes en Inde », *L'Information géographique*, 2008/1 Vol. 72 | p. 57-69.

Louis-Vincent Thomas, « La vieillesse en Afrique noire », *Communications*, 37, 1983, p. 69-87.

JOURDAIN Jourdain, NAULIN Sidonie, « Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Idées économiques et sociales*, 2011/4 Numéro 166 | p. 6-14.

NAWEL Gafsia, « Mariage et logiques familiales en islam », in: *Hommes et Migrations*, numéro 1262, Juillet-août 2006, p. 39-48.

R. Linton, R. Redfield, M. Herskovits, « Memorandum on the study of acculturation », *American Anthropologist*, 38, 1936, pp. 149-152.

Thèses et mémoires

ÁLVAREZ Laura Inés Machín, 2008, Être griotte en Casamance aujourd'hui : analyse des conditions du métier et du contenu des chants des griottes mandingues, mémoire de master, Université d'Oslo.

DIEME Paul, La famille joola à l'épreuve de la modernité cas du mariage dans le département d'Oussouye, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 2018.

MFOUNGUE Cornelia Bounang, Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socioanthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise, Thèse de doctorat de sociologie, UFR V — Science du Sujet et de la Société, Université Paul Valéry - Montpellier III, 2012.

MEGUELE Philippe, La politique indigène du colonisateur français dans les pays diola de Basse Casamance (1828-1923), Thèse de doctorat de troisième cycle, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2008.

NGAYDÉ Abderhamane, Le royaume Peul du Fuladu de 1967 à 1936 (L'esclavage, le colon, le marabout), thèse de doctorat d'histoire, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 1998.

VALKOVA Elizaveta, Sànwuyaa et ráari : analyse comparative des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola de la Casamance, Thèse d'Anthropologie sociale

et d'ethnologie. PSL Research University, 2018. Français. NNT : 2018PSLEP068. tel-02179292.

Webographie

Michel Forsé et Maxime Parodi, « Une théorie de la cohésion sociale », consulté sur <https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/6f9d1k9v178u89u2s72v4jf9t2/resources/forse-parodi-une-theorie-de-la-cohesion-sociale.pdf>.

Michel Anciaux, « La cohésion sociale », Septembre 2016, Consulté sur https://www.cepag.be/sites/default/files/publications/analyse_cepag_-_septembre_2016_-_cohesion_sociale_0.pdf.

Google recherche

Www.jstor.org

Hal.archives-ouvertes.fr

ANNEXE

Chants transcrits

Chant 1 :

Transcription Vidéo de TOURECOUNDA

- **durée de l'enregistrement** : 3mn 32s

- **lieu et date d'enregistrement** : inconnus (musique téléchargée sur youtube le 09-09-2018)

- **informations sur la personne enregistrée** : - Groupe de musique Tourécounda

- **type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés d'instruments musicaux

- **résumé du contenu** : ce chant traite plusieurs thèmes : il parle à la fois des non circoncis ; d'une fille qui demande à ses parents de demander son avis avant de la donner en mariage ; d'un marabout dénommé Arfang Yaya.

Transcription intégrale du texte

Eh, eh eh eh solimaa lu le

Eh, eh, eh eh, eh solimaa lu yaa

Eh, eh eh eh où solimaa lu le

Eh, eh, eh eh, eh solimaa lu yaa

Eh, eh eh eh solimaa lu le

Eh, eh, eh eh, eh solimaa lu yaa

N baa níj n faa níj a ye a tara alu be n nii la,

Alu se n kílí alu ye n ñiniŋkaa fóloo,

Sáyinj ñinj tilóo moo té n te nii no laa

Fo alu maŋ a je bunjaŋo loota n ñe sánto

N'baa nín n'faa nin a ye a tara alu be n'nii la,

Alu se n'kílí alu ye n'ñiniŋkaa fóloo,

Sayinj ñinj tilóo moo té n te nii no laa

Fo alu maŋ a je bunjaŋo loota n ñe sánto
M baarinke i maŋ n loŋ bari bii wo i se n loŋ
M baarinke i man n'lon bari bii wo i se n loŋ
M baarinke i man n loŋ bari bii wo i se n loŋ,
M baarinke i man n loŋ bari bii wo i se n loŋ,
Faa Sali yóo Faa Sali yóo bi le le maa
Faa Sali yóo faa Sali yóo bi le le ma
Lambeendiŋ ye a la boloo lambeedi n ma
Lambeendiŋ ye a la boloo lambeedi n ma
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Faa Sali wo
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Fasali wo
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Fasali wo
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Fasali wo

Chant 1 :

Tranduction Vidéo de TOURECOUNDA

- **durée de l'enregistrement** : 3mn 32s
- **lieu et date d'enregistrement** : inconnus (musique téléchargée sur youtube le 09-09-2018)
- **informations sur la personne enregistrée** : - Groupe de musique Touréounda
- **type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés d'instruments musicaux
- **résumé du contenu** : ce chant traite plusieurs thèmes : il parle à la fois des non circoncis ; d'une fille qui demande à ses parents de demander son avis avant de la donner en mariage ; d'un marabout dénommé Arfang Yaya.

Idée générale : la dénonciation du mariage forcé

Traduction intégrale du texte

Mon père et ma mère, si vous devez me donner en mariage
Appelez-moi et demandez-moi
Dans ce monde d'aujourd'hui, personne ne peut me donner en mariage
Ne voyez-vous pas qu'un géant édifice m'est construit
Mon père et ma mère, si vous devez me donner en mariage
Appelez-moi et demandez-moi
Dans ce monde d'aujourd'hui, personne ne peut me donner en mariage
Ne voyez-vous pas qu'un géant édifice m'est construit
Mon frère tu ne me connais pas, mais aujourd'hui tu me connaîtras
Mon frère tu ne me connais pas, mais aujourd'hui tu me connaîtras
Faa Sali yóo Faa Sali yóo bi le le maa
Faa Sali yóo faa Sali yóo bi le le ma
Lambeendiŋ ye a la boloo lambeedi n ma
Lambeendiŋ ye a la boloo lambeedi n ma
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Faa Sali wo
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Fasali wo
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Fasali wo
Yaya Coly wo Yaya Arfan Yaya, Yaya Coly wo Yaya Fasali wo

Chant 2 :

Lalo Kéba Dramé, "Musu balanta Nma"

- durée de l'enregistrement : 3mn 53s

- lieu et date d'enregistrement : inconnus (musique téléchargée sur youtube le 09-09-2018)

- informations sur la personne enregistrée : - Lalo Kéba Dramé, né en **1926 en Gambie** – décédé en 1973 à l'âge de 47 ans - lieu de résidence : Gambie et Sénégal - profession : griot manding, joueur de kora.

- **type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés de Kora.

- **résumé du contenu** : il arrive que quelqu'un se marie à une femme qui ne l'aime pas du tout, mais c'est sous la pression des parents que le mariage a lieu. Ainsi, le mari de cette situation est toujours hésitant quand il se rend chez sa femme. Il demande toujours à un ami de l'accompagner et prête trop d'attention à ce qui se dit autour de lui. C'est ce que Lalo Kéba Dramé tente de dépeindre dans ce texte oral accompagné de kora.

Idée générale : le choix du conjoint n'est pas laissé libre à une fille.

Transcription intégral du texte

Musu bálánta, naa n dandaŋ n be ta a juubee la, musu bálánta

Ye duniyaa mu naanee le tii, musu bálánta n ma jali n dandaŋ na ta a jubé musu bálánta

Ye loola lú maŋ káañ, musu bálánta n ma, n dandaŋ n ŋa ta a jubé musu bálánta

Ayo too boo mu bóori le ti, musu bálánta n ma, n dandaŋ n ŋa ta a jubé, musu balan ta n ma.

I yé, ñiŋ ye m baloo faa le, n te maŋ laa alu laa, bíriŋ n futata alu bee ye i de, n maŋ laa alu laa.

Muna duniyaa wándí kúma saatô ñó ye, n te maŋ laa alu laa, bíriŋ n futata alu bee ye i de, n maŋ laa alu laa

Iye daa samba daa ye, n maŋ laa a lu laa, bíriŋ n futata alu bee ye i de, n maŋ laa alu laa

Iye wati buka n te ñáamaadi, n maŋ laa alu laa, bíriŋ n futata alu bee ye i de, n maŋ laa a lu laa

Iye ñiŋ ne ye n te búuña, n maŋ laa alu laa, bíriŋ n futata alu bee ye i de, n maŋ laa a lu laa

Iye muŋ ne be i ye jee tó ? Ku te i ye jee, i baa siinaa la sóŋkoo to, ku te i ye jee

Muna niŋ a maŋ ke diyaamu kénséŋó ti, ko te i ye die, i baa siinaa la sóŋkoo to, ku te i ye jee

Iye díndiŋ, i dee, i daa bondi die to i baa siinaa la sóŋkoo to, ku te i ye jee tó

Iye díndiŋ i dee, ku te i ye jee tó, i baa siinaa la sóŋkoo to, ku te i ye die

Niŋ a maŋ ke daa diyaamu síyaa ti, ku te i ye die to, i baa siinaa la sóŋkoo to, ku te i ye die

Iye ñiŋ ye m bálóo faa le, ku te i ye jee, i ba siinaa laa sóŋkoo to, ku te i ye je

Iye duniyaa be teŋ ne, musu bálánta n ma, bari n dandaŋ ŋa taa a juubee musu bálánta n ma

Iye lóndoo le mu boróo ti, musu bálánta n ma bari n dandaŋ ɲa ta a juubee musu balan ta
Iye kanu miŋ te máalaa, n maŋ háaŋi kaatu bii moólu daa maŋ dii, n maŋ háaŋi
Muna kanu min te máalaa, nte man háaŋi kaatu bii moo lu da man dii, n maŋ háaŋi
Duniyaa kuu taa i se min no, n maŋ háaŋi ka tu bii moo lu daa man di, n maŋ háaŋi
Iye min te i la sila kan, n maŋ háaŋi, kaatu bii moo lu daa maŋ dii n maŋ háaŋi
Muna daa samba daa ye, n maŋ háaŋi kaatu bii moo lu daa man dii, n maŋ háaŋi
Wayi kaari ko teŋ, n maŋ háaŋi kaatu bii moo lu daa maŋ dii, n maŋ háaŋi
Wayi kaar ko teŋ, n maŋ háaŋi kaatu bii moo lu daa maŋ dii, n maŋ háaŋi
Iye kanú miŋ n te maa laa a la, n maŋ háaŋi kaatu bii moo lu daa maŋ dii, n maŋ háaŋi
Iye duniyaa be tin ne, musu balan ta jali n dandaŋ ɲa ta a juubee, musu balan taa
Muna musóolu be te bálaŋ no la, musu bálánta, n dandaŋ ɲa ta a juubee, musu balan taa
Iye n te bita Birkama, musu bálánta, n dandaŋ m be taa la a juubee la, musu balan taa
Iye kóno baa lu koo bo dála, musu bálánta, n dandaŋ ɲa ta a juubee, musu bálánta n ma
Iye lon ne mu bori ti, musu balan ta, alu n dandaŋ ɲa taa a juubee, musu balan ta
Alu hákoo tu ñée, duniyaa
Alu hákoo tu n ñée, duniyaa
Alu hákoo tu n ñée, duniyaa
Alu hákoo tu ñée, duniyaa

Traduction chant 2 :

Lalo Kéba Dramé, ‘Musu balanta Nma’

- **durée de l’enregistrement** : 3mn 53s

- **lieu et date d’enregistrement** : inconnus (musique téléchargée sur youtube le 09-09-2018)

- **informations sur la personne enregistrée** : - Lalo Kéba Dramé, né en **1926 en Gambie** – décédé en 1973 à l'âge de 47 ans - lieu de résidence : Gambie et Sénégal - profession : griot manding, joueur de kora.

- **type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés de kora

- **résumé du contenu** : il arrive que quelqu'un se marie à une femme qui ne l'aime pas du tout, mais c'est sous la pression des parents que le mariage a lieu. Ainsi, le mari de cette situation est toujours hésitant quand il se rend chez sa femme. Il demande toujours à un ami de l'accompagner et prête trop d'attention à ce qui se dit autour de lui. C'est ce que Lalo Kéba Dramé tente de dépeindre dans ce texte oral accompagné de kora.

Idée générale : le choix du conjoint n'est pas laissé libre à une fille.

Traduction intégrale du texte

La femme a refusé, accompagne-moi je lui rends visite, la femme a refusé

Yé la vie est faite de frontière, femme m'a refusé, griot, accompagne-moi, nous lui rendons visite, femme a refusé

Yé ceux debout ne sont pas égaux, femme m'a refusé, accompagne-moi, nous lui rendons visite femme a refusé

Ayo la célébrité est un médicament, femme m'a refusé, accompagne-moi, nous lui rendons visite, femme m'a refusé

I yé cela m'a attristé, je ne vous fais pas confiance, depuis que je suis arrivé, vous vous êtes tous tus, je ne vous fais pas confiance.

Muna la vie c'est se raconter des problèmes des autres, je ne vous fais pas confiance, dès que je suis arrivé, vous vous êtes tous tus, je ne vous fais pas confiance

I yé de bouche à bouche, je ne vous fais pas confiance, dès que je suis arrivé, vous vous êtes tous tus, je ne vous fais pas confiance

I yé le moment ne me rends pas fou, je ne vous fais pas confiance, dès que je suis arrivé, vous vous êtes tous tus, je ne vous fais pas confiance

I yé c'est celui-là qui m'a honoré, je ne vous fais pas confiance, dès que je suis arrivé, vous vous êtes tous tus, je ne vous fais pas confiance

I yé qu'est-ce qui te regarde de ceci, rien ne t'y concerne, les disputes de ta marâtre, rien ne t'y concerne

Muna, si ce n'est pas parler pour parler, rien ne t'y concerne, les disputes de ta marâtre, rien ne t'y concerne

I yé enfant, tu n'as qu'à te taire, rien ne te concerne, des disputes de ta marâtre, rien ne t'y concerne

I yé enfant, tais-toi, rien ne te concerne, des disputes de ta marâtres, rien ne t'y concerne

Si ce n'est que parler pour parler, rien ne t'y concerne, des disputes de ta marâtre, rien ne t'y concerne

I yé cela m'a attristé, rien ne t'y concerne, des disputes de ta marâtre, rien ne t'y concerne

I yé la vie est ainsi faite, femme m'a refusé, mais accompagne-moi, on lui rend visite, femme m'a refusé

I yé c'est la connaissance qui est le remède, femme m'a refusé, mais accompagne-moi nous lui rendons visite, femme m'a refusé

I yé l'amour que je ne savourerai pas, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

Muna, l'amour que je ne savourerai pas, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

La vie prend ce que tu peux supporter, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

I yé ce qui ne te concerne pas, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

Muna, de bouche à oreille, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

Wa yi tel a dit ceci, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

Wa yi tel a dit ceci, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

I yé l'amour que je ne savourerai pas, j'ai vraiment peur parce que la bouche des gens d'aujourd'hui n'est pas agréable (les gens d'aujourd'hui parlent beaucoup), j'ai vraiment peur

I yé la vie est ainsi faite, femme m'a refusé, griot, accompagne-moi, nous allons lui rendre visite

Muna toutes les femmes ne peuvent refuser, femme m'a refusé, accompagne-moi nous lui rendons visite

I yé moi je vais à Birkama, femme, m'a refusé, griot, accompagne-moi, rendons lui visite

I yé kono baa li kobodala, femme a refusé, accompagnez-moi, nous lui rendons visite, femme m'a refusé.

I yé c'est la connaissance qui est le remède, femme m'a refusé, accompagnez-moi, allons lui rendre visite, femme m'a refusé.

Pardonnez-moi mes péchés, la vie

Pardonnez-moi mes péchés, la vie

Pardonnez-moi mes péchés, la vie

Pardonnez-moi mes péchés, la vie

Chant 3 : Histoire du roi exterminateur

- **Durée de l'enregistrement** : nous ne possédons plus l'enregistrement, ni ne savons le nombre de minutes qu'il a duré.

- **Lieu et date d'enregistrement** : nous avons eu l'enregistrement de ce chant lors de nos recherches dans le cadre du mémoire de master de sociologie à Maroncounda.

- **Informations sur la personne enregistrée** : - Lalo Kéba Dramé, né en **1926 en Gambie** – décédé en 1973 à l'âge de 47 ans - lieu de résidence : Gambie et Sénégal - profession : griot manding, joueur de kora.

- **Type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés de kora.

-Résumé du contenu : ce chant est une histoire qui retrace la vie d'un sévère roi manding. En effet, ce roi a reçu trois étrangers. Ils se sont juré que celui qui n'a pas raison sera égorgé. Et c'est le roi qui a été défié et tué dans son propre royaume par ses hôtes.

- Idée générale : le respect de la parole donnée.

N ka wo mansa kanjurdana mɪŋ fo alu ye, mansa ke le mu mansa ke mɪŋ ya lɔŋ ne ko a tajireeyaa ta; aduŋ a te nɪŋ a ye lúntáŋo lu soto, nɪŋ aye lúntáŋo lu niibóo kínoo la i nɪŋ a la 'sufa' le ka kóntonɔ, nɪŋ siimáŋo mu a lu telu le kata alu ye siimaŋ. Wo sufa buka tara ku ñiniŋ na je, niŋ lúntáŋo be dómóroo la niŋ a diyaamuta, bituŋ a te sufa ye ta a fo mansa ye i la lúntáŋo diyaamuta le. A nata lúntaŋ kee saba soto, wo lúntaŋ ke sabóolu nata a lúntáŋyaa, kabiriŋ i futata ye silo dańtee. Tuma mɪŋ ye i bandi, a ye saajíyo saŋ a ya fa i ye.

Ye tábíroo ke i ye, ye i bandi, ye i la kóntonɔ samba i ye, ye kóntonɔ, i kádúuta kontóŋo kunna a ye sufa kíli a kó a ye i nɪŋ i ye ta kóntonɔ. I taata i siita kínoo kunna, fóloofóloo ye a búloo bula kínoo kóno, a ye kínoo bii a ye a tíliŋ a daa la, a ye mondo múrúndi kínimíráŋo kónó. Sufa ko a ye muŋ ne mu? A ko a ye mansá ko a ye saajíyo le faa n telu ye bari n te ye ñiŋ kínoo tíliŋ n daa la wulu subóo le nóoráta n naá. Kabiriŋ wo ye wo fo a ye i bandi, fulañjáŋo ye a bii a ye a tíliŋ a daa la, wo fánaŋ ye mondo seyindi je. Sufa ko a ye muŋ ne mu, a ko a ye muso mɪŋ ye ñiŋ kínoo tábi, a ko a ye muso ñiŋ n maŋ fo a be láariŋ laaráŋo kaŋ a be kuuraŋ diŋ, a ko a ye bari a be n ná kínoo tábila wati mɪŋ a maŋ tará sénéyáariŋ. Sabañjáŋo ye a bii, a ye a tíliŋ a daa la, wo fánaŋ ye mondo seyindi je. Sufa ko a ye muŋ ne mu? A ko aye ñiŋ mansakée mɪŋ ye a lɔŋ ne n telu mu a la lúntáŋolu tí, a ko a ye a be seyi riŋ mansakée mɪŋ ná paláasoo to teŋ a ye a miira wo le mu a faamaa tí, wo maŋ ke a faamaa tí. Sufa ko a ye ko Moro, a ko a ye ko n náamu, a ko a ye ko n se ñiŋ dóolu bee la kúmoo foo no mansá ye le, bari i te la ñiŋ kúmoo wo kúlíyaata báake, n te wo fo no la mansá ye, sáyiniŋ n batu n ŋa ta mansá kíli naŋ alí bee ye seyi alu la kúmoo kaŋ.

Ye mansá ke kíli naŋ, mansakée bína tuma minna, sufa ye wo kúmoo fo a ye, a dunta búŋo kónó a ye a la kee ñároo taa. A yé hawsaro saba, a sawunta a siita kírikee kuŋó to, a ko sufa ye tambi, i tambita i taata lúntáŋolu nóoma. Ye lúntáŋolu kíli i fúntíta naŋ búŋo kónó i loóta, a ko i ye ko n bína kúmoo miŋ fóla alí ye niŋ ali boloota n ma, ali ye n faa ali ye ke mansá tí ñiŋ bankóo kaŋ. Bari niŋ ali la kúmoo waalíta, ali bee la kúmoo keta faniyáa ti, bii kúwolu be i dáañiniŋ na a li la jaŋ ne, m be ali faala le, n te le mu mansá kanjurdana ti.

A ko fóloofóloo ye i te ko ñaadi? Fóloofóloo ko a ye ko kabíriŋ i ye kínoo londi n te le fóloo ye n búloo bula jee tó, kabíriŋ n ɲa a tíliŋ n daa la wulu subú le nóoráta n na, aduŋ i te ko i ye saajíyo le faa n ñêe.

A ko a ye n ɲa saajíyo saŋ míŋ ma a be jaŋ ne, a ko sufa ye táa wo keebaa kílí naŋ. I taata keebaa kílí naŋ, keebaa nata a ko a ye keebaa, keebaa ko a ye n náamu, a ko ye n ɲa muŋ ne saŋ i ma? Keebaa ko a ye saajíyo. A ko a ye n na lúntáŋolu ko wulu subóo le nóoráta i laa. Keebaa ye a kuŋ yiŋka. A ko a ye mansá kanjundana, a ko a ye náamu, a ko a ye n te la saakótóŋolu, ko iŋ, kabíriŋ a baa ye a wulu, ko iŋ, a ko a ye kabíriŋ a baa ye a wulu, baa faata le a maŋ haní a néwuŋ faŋ. A ko a ye a ye a tará wulu dimba be n na súwo kónó, n ka saajíndiŋo samba n ka a di wulu dimba la a kaa a suusundi fo saajíyo taata fo a ménta, fo a ye ñaama ñiimo no. ii ko wo ye i te la kúmoo keta tooña le ti, wo taata joŋkóto a faŋ ye wo maafáŋo la.

Ye fulañjáŋo ñiniŋkaa, fulañjáŋo ko a ye ko mansá kanjundana, a ko ye n náamu, a ko a ye kúmoo miŋ bóta n te daa, kabíriŋ n ɲa jonko tíliŋ n daa la, n ko musóo miŋ ye n na kínoo tábi, n maŋ a fo a be láariŋ laaráŋó to a be kuraŋ diŋ, bari a be n na kínoo tábi la témboo míŋ na a maŋ tará sénéyaariŋ.

A ko muso miŋ ye kínoo tábi a be jaŋ ne. I taata ye wo kílí naŋ. Ye muso ñiniŋkaa, musóo ko a ye mansá kanjundanan, a ko a ye n náamu, a ko a ye lúntáŋo ye míŋ fo a ye tooña le fo. A ko a ye n be ila kontóŋo tábílá témboo míŋ ná a ye a tará le kuuróo be n na, búlusiibaliya be n na. ii ko wo fánaa ye ta joŋkóto jeli.

Ye sabañjáŋo kílí naŋ, sabañjáŋo nata, a ko a ye i te ko ñaadi le? A ko a ye i te le mu mansá kanjundana ti, a ko a ye ha, a ko a ye i ko I ye i faamaa le la paláasoo taa, a ko a ye ha, a ko a ye wo maŋ ke i te faamaa ti. Ye míŋ na paláasoo taa jaŋ wo maŋke i te faamaa ti. A ko di, a ko a ye ha. A ko di, a ko a ye ha, a ko a ye aduŋ n baamaa be jaŋ ne ko. I taata ye a baamaa kílí naŋ. Báa nata a lo ta, a ko a ye ñiŋ ko n te be paláasoo míŋ to, n maŋ tará baaba la paláasoo to, a ko mansakée míŋ ye ñiŋ bankóo mara wo maŋ ke n te faama ti. Muso keebaa ko a ye mansá kanjundana, a ko a ye n náamu, a ko a ye i se i héekátu. A ko a ye i faamaa ye musóo konónto le ñiniŋ, n te le mu tánjáŋo ti, ñiŋ be a be diŋ ñínoo la. A ko a ye a naata móoroo le kílí naŋ, wo móoroo nata a dunta kálíwaa la, a fúntíta, a ko i faamaa ye ko i la sufa kari i be a níŋ i la maanôo lábáŋo le dundi la búŋo kónó, i be súuta kíliŋ ne ke la, wo súuta kíliŋo a be deboo soto la, wo deboo a be kéla díŋkee le ti wo díŋkee wo le be ñiŋ bankóo mara

Pour que celui-ci lui rende compte de toutes les discussions entretenues durant le déjeuner.

Un jour, il reçoit trois étrangers, ceux-ci, après avoir présenté l'objet de leur voyage, le roi paie un mouton pour leur récompenser

Le repas prêt, lorsque les étrangers s'apprêtent à manger, le roi appelle son gardien et lui demande d'aller manger avec les étrangers.

Le premier parmi les étrangers qui s'apprêtent à goûter le riz s'écrie et le gardien lui demande ce qui se passe.

Il lui répond : « Le roi dit nous avoir récompensé d'une viande de mouton, mais c'est un chien qu'il nous a donné à manger ».

Le second prend une cuillerée pour goûter, s'écrie à son tour. Le gardien lui demande ce qui se passe.

Il lui répond : « La femme qui nous a préparé ce repas, je ne dis pas qu'elle était malade au point de ne pouvoir rien faire au moment où elle cuisinait, mais elle n'était pas propre ».

Le troisième fait pareil et le gardien lui demande ce qui se passe.

Il lui répond : « Ce roi dont nous sommes l'hôte pense que celui à qui vient de succéder est son père, mais en réalité, ce n'est pas son vrai père ».

Le gardien lui répond : « je peux transmettre au roi ce que se sont dit les deux premiers, mais toi, ce que tu viens de dire, je ne peux pas le lui transmettre. Je vais l'appeler pour que tu le lui dises toi-même ».

Hi hihi hi hihi hi hihi hihi hihi hi hiiiiii

La ilaaaaahhhhhh moro mbemba Nimbaly Cissé ; Cissé ngana mandin moriii, Coma ngana manding moriii Béréte ngana manding moriii simbé ning kaya magaaaaaa.

Le gardien retourne expliquer au roi le contenu des discussions.

Le roi, furieux, entre dans sa chambre, s'habille comme cela se doit, son sabre en main, il se met sur son cheval et dit à son gardien : « allons les voir ».

Une fois sur place, il appella les étrangers et leur dit : « si ce que vous venez de dire sur moi est vrai, tuez-moi et réglez sur mon royaume. Mais si vous avez menti, les charognards fêteront sur vos cadavres aujourd'hui ».

Il dit au premier : « toi tu dis quoi ? ».

Celui-ci répond : « Depuis qu'on nous a servi à manger, j'étais le premier à mettre ma main dans le bol. Mais j'ai senti l'odeur de viande de chien alors que toi tu dis nous avoir servi de la viande de mouton ».

Il lui répond : « Le vieux qui m'a vendu ce mouton-là est toujours ici et je peux le faire venir ici tout de suite ».

Le roi demande à son gardien d'aller appeler le vieux.

Une fois le vieux sur place, le roi lui dit : « Qu'est-ce que tu m'as vendu ? »

Le vieux lui répond : « Le mouton ».

Le roi dit au vieux : « Mes étrangers disent que c'est un chien ».

Le vieux, acquiesçant de la tête, dit au roi: « Roi exterminateur, mon mouton-là, depuis que sa mère l'a mis au monde, celle-ci est morte sur le champ. Il y avait en ce même moment une chienne dans ma maison et ce mouton tétait les seins de cette chienne jusqu'à ce qu'il ait la capacité de brouter les herbes ».

Alors le roi dit au premier : « Toi tu as dit la vérité. Mets-toi à côté ».

Hi hihi hihi hihi hihi hihiiiiiiii sadi mané sadi mané, sadi mané sadi mané sadi mané nianthio ko molu té silaa.

Il a demandé au second qui répond : « Roi exterminateur, moi au moment où je voulais manger, je me suis rendu compte que la femme qui a préparé ce repas était dans ses règles menstruelles ».

Le roi dit : « Pourtant la femme qui a préparé ce repas est ici dans la maison ».

La femme, une fois sur place, dit: « Roi exterminateur, l'étranger a raison. Au moment où je préparais ce repas, je n'étais pas propre, j'avais mes règles menstruelles ».

Le roi dit au second : « Toi aussi tu as raison, mets-toi de côté ».

Le roi poursuit et demande au troisième : « Toi tu as dis quoi ? ».

Celui-ci lui répond : « C'est toi le roi exterminateur »,

Le roi lui répond ; « oui », il lui dit : « Celui à qui tu as succédé n'est pas ton père ».

Le roi lui répond : « Pourtant ma mère est ici, je peux l'appeler ».

La maman une fois sur place, le roi lui dit : « Mère », elle répond, et le roi continue : « L'étranger que voici a dit que je ne suis pas le fils de mon père, le roi que je succède? ».

La maman répond : « Excuse-moi, roi exterminateur. Ton père a épousé neuf femmes et moi je suis la dixième, mais malheureusement, aucune d'entre nous n'a réussi à mettre au monde un enfant. Alors un jour, il s'est adressé à son marabout pour voir comment avoir un enfant afin que puisse continuer la royauté. Ce dernier, après être passé à l'épreuve, dit au roi : « Laisse ta dixième femme passer la nuit avec un inconnu et il naîtra à l'issue de cette union, un garçon qui assurera la continuité de la royauté », « Eh bien ce garçon était toi ».

Ah ! Le roi exterminateur descend du cheval et les étrangers l'égorgent ».

Chant 4

Moussa Konté 1 : "L'amitié à trois" (Mo saba teriya)

- **Durée de l'enregistrement** : 31s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Maroncouda le 26 août 2018

- **Informations sur la personne enregistrée** : - prénom et nom : Moussa Konté, fils de Kéba Konté, griot de Maroncouda- âge : 24ans- lieu de résidence : Maroncouda - profession : griot manding, joueur de Kora

- **Type de texte** : chants accompagnés de kora

- **Résumé du contenu** : ce chant parle de l'amitié à trois. Chez les Manding, l'amitié entre trois personnes est toujours considérée comme une trahison, il y a toujours l'un des trois qui sera auteur de la trahison.

Idée générale : L'amitié vaut de l'or. Il faut l'entretenir soigneusement

Transcription intégrale du texte

ɲa a juubee, ɲa a juubee ñáa wo ñáa, yáara tooñáa kúmoo moyí moo saba téeríyaa mu gnon dianfa le tii

Ye a fo i ye ñáa wo ñáa i maɲ a moyi no, ye a fo i ye ñáa wo ñáa i maɲ a bula no, keebáa lu la kúmoo féle tiɲ moo saba téeríyaa mu ñoo jamfa le tii

Da a jubé ɲa a jubé ñáa wo ñáa, ɲa a jubé ɲa a jubé ñáa wo ñáa, yáara tooñáa féle tiɲ moo saba téeríyaa mu ñoo jamfa le tii

Da a jubé, ɲa a jubé ñáa wo ñáa, Da a jubé, ɲa a jubé ñáa wo ñáa, yáara tooñáa kúmoo moyí moo saba téeríyaa mu gnon jon jamfa le tii

Chant 4

Moussa Konté 1 : ‘L’amitié à trois’ (Mo saba teriya)

- Durée de l’enregistrement : 31s

- Lieu et date d’enregistrement : Maroncouda le 26 août 2018

- Informations sur la personne enregistrée : - prénom et nom : Moussa Konté, fils de Kéba Konté, griot de Maroncounda- âge : 24ans- lieu de résidence : Maroncounda - profession : griot manding, joueur de Kora

- Type de texte : chants accompagnés de kora

- Résumé du contenu : ce chant parle de l’amitié à trois. Chez les Manding, l’amitié entre trois personnes est toujours considérée comme une trahison, il y a toujours l’un des trois qui sera auteur de la trahison.

Idee générale : L’amitié vaut de l’or. Il faut l’entretenir soigneusement

Traduction intégrale du texte

J’ai bien regardé, j’ai bien regardé, de toute façon, en vérité l’amitié à trois est un complot

On te l’a dit, de toute manière tu ne l’entends pas, on te l’a dit, de toute manière, tu n’as pas laissé tomber, la parole des vieillards est là, l’amitié à trois est un complot.

J’ai bien regardé, j’ai bien regardé, de toute façon, en vérité l’amitié à trois est un complot

J’ai bien regardé, j’ai bien regardé, de toute façon, en vérité l’amitié à trois est un complot

Chant 5

Moussa Konté 2 "La parole d'autrui" (Wandi kumo).

- **Durée de l'enregistrement** : 3mn 35s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Maroncouda, le 26 août 2018

- **Informations sur la personne enregistrée** : - prénom et nom : Moussa Konté, fils de Kéba Konté, griot de Maroncouda- âge : 24ans- lieu de résidence : Maroncouda - profession : griot manding, joueur de kora

- **Type de texte** : chants accompagnés de kora

- **Résumé du contenu** : ce chant s'adresse à ceux et celles qui se mêlent des affaires, des problèmes d'autrui et en font les leurs.

Wándí kúmoo i ye a ke i taa tii, i daa te die, i fan se i fan ke die, wándí kúmoo man díyaa

Wándí kúmoo, ye i daa ke je i man i daa ke die, i fang se i fang ke die, diyaamoo man díyaa
wándí kúmoo

Alu sílan wándí kúmoo ñaa duniyaa wo, wándí kúmoo man díyaa

Ye i ke die i fang se i fang ke die

N'se me ñaa wo ñaa duniyaa jan m'be kóntoo bo la lee, wándí kúmoo

Wándí kúmoo, alu síla wándí kúmoo ñaa, ye i ke die, i fang se i fan ke die, alu siila wándí
kúloo ñaa, duniyaa wo.

Duniyaa se mee ñaa wo ñaa, láakíra kónti bo te báyíla, a te bayi la, a te bayi la n'naa wo

N ña siila n nuu jáwúyaa la, Lamini wo, n ña siila n nuu jáwúyaa la

Mouhamadou doo ma, Lamini wo, alu ña siila n nuu jáwúyaa lá, Lamini wo

wándí kúmoo i ye a ke i taa ti, i man i ke die, i fang se i fang ke die

Niñ i ye mo soñó maa niñ a mañ lafi, i hákoo boyi n di a ye

Wándí kúmoo, i ye be ke i taa tii, i man i ke die, i fan se i fan ke die, alu siila wándí kúmoo ñaa

Chant 5

Moussa Konté 2 La parole d'autrui (Wandi kumo)

- **Durée de l'enregistrement** : 3mn 35s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Maroncouda, le 26 août 2018

- **Informations sur la personne enregistrées** : - prénom et nom : Moussa Konté, fils de Kéba Konté, griot de Maroncouda- âge : 24ans- lieu de résidence : Maroncouda - profession : griot manding, joueur de kora

- **Type de texte** : chants accompagnés de kora

- **Résumé du contenu** : ce chant s'adresse à ceux et celles qui se mêlent des affaires, des problèmes d'autrui et en font les leurs.

Idee générale : Ne vous-mélez pas des affaires privées d'autrui, occupez-vous de vos affaires

Traduction intégrale du texte

La parole d'autrui, tu en fais sienne, qu'on ne t'y associe pas, tu t'y associes toi-même, la parole d'autrui n'est pas agréable

La parole d'autrui, qu'on ne t'y associe pas, qu'on ne t'y associe pas, tu t'y associes toi-même, la parole d'autrui n'est pas agréable

Ayez peur de la parole d'autrui la vie, oh, la parole d'autrui n'est pas agréable

Qu'on ne t'y associe, tu t'y associes toi-même

Qu'on vive ici dans ce monde, quoi qu'il en soit, nous rendrons compte, la parole d'autrui

La parole d'autrui, ayez peur de la parole d'autrui, qu'on ne t'y associe, tu t'y associe toi-même, ayez peur de la parole d'autrui, la vie oh

Duniyaa se mee ñaa wo ñaa, láakíra kónti bo te báyílá, a te bayi la, a te bayi la n'naa wo

Ayons peur de la trahison, Lamine oh, ayons peur de la trahison

Le petit frère de Mouhamadou, Lamine oh, que nous ayons peur de la trahison, Lamine oh

La parole d'autrui, tu en fais sienne, on ne t'y associe pas, tu t'y associes toi-même

Si tu touches au défaut de quelqu'un et qu'il n'en veut pas, excuse-toi auprès de lui

La parole d'autrui, tu en fais sienne, on ne t'y associe pas, toi tu t'y associes toi-même, ayez peur de la parole d'autrui

Chant 6 : Grandeur de Dieu devant ses créatures

'Landing Kintiba 1'

- **Durée de l'enregistrement** : 4 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : enregistré lors d'une rencontre religieux (gamou), date inconnue

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Amadou Dabo dit Landing Kintiba, né et réside en Gambie- Profession : chanteur religieux, âge : 70 ans (environ)

- **Type de texte** : texte oral entrecoupé d'invocations religieuses

- **Résumé du contenu** : ce chant religieux essaye de retracer la grandeur de Dieu à travers les forces des créatures. Il faut admettre qu'il n'y a que Dieu lui seul qui doit se glorifier et doit être glorifié ; tout le reste doit rester sujet. Ainsi, le feu, par sa force, montra à Dieu qu'il est grand. Et Dieu envoya l'eau l'éteindre. L'eau aussi se glorifia, montra sa puissance à Dieu, et Dieu envoya le vent l'éteindre. Et le vent aussi se glorifia, et Dieu envoya Adam qui l'a maîtrisé, etc. jusqu'au sommeil et à la mort. Ce chant essaye de rappeler aux gens qu'ils doivent à tout moment et dans toutes les circonstances se rappeler qu'ils sont des sujets et que Dieu seul est grand et mérite d'être glorifié.

Idée générale : Il faut éviter d'être vaniteux dans la vie

Transcription intégrale du texte

Ilalahu taalaha

Dimbáa fánaŋ be wosu la

La illalaha illalahu tallah

A ko a ye waróo yitandi Alla la

Ilalahu taalaha

Alla naata jíyo kii a kaŋ

La illalaha illalahu tallah

Jiisúmaa ye a dibenŋ a faata

Ilalahu taalaha

Jíyo fánaŋ be wosu laa

La illalaha illalahu tallah

A ko a ye waróo yitandi alla laa

Illahu taalaha

Alla naata fóño fee a kaŋ

La illalaha illalahu tallah

Faŋkáasi baa bolon be bori laa

Ilalahu taalaha

Fóño fánaŋ be kúma laa

La illalaha illalahu tallah

A ko a ye waróo yitandi alla laa

Illahu taalaha

Alla naata Adama kii a kaŋ

La illalaha illalahu tallah

Adama ye a mutá a loo taa

Illahu taala

Adama fanan be kúma laa

Laa illalah

A ko a ye waróo yitandi alla laa

Illalahu taala

Alla naata siinóo fáyi a kan

Laa illalah

Jin̄koo ye a mutá a boyi taa

Illahu taala

Sinnóo fánan be kummaa laa

Laa illalah

A ko a ye waróo yitandi alla laa

Illalahu taala

Alla naata kǐjáfároo kii

Laa illalah

Kǐjáfároo ye a kúniŋ a wúli taa

Illalahu taala

Kǐjoo fánan be kúma laa

Laa illalah

A ko a ye waróo yitandi alla laa

Illalahu taala

Alla naata limina kii a kan

Laa ila laa

Daŋkeneyaa le wara ta ñinnu tii

Illahu taala

I buka i la moo beto loŋ

Laa illalahu taala

Mandinka buka a la moo beto

Illalaahu taala

I buka i laa moo beto lon

Laa illahu

Suwaro mandinka buka a laa moo beto loŋ

Illalahu taala

Fo niŋ saayaa ye ménnu sambáa

Laa illalah

Fo niŋ kábúroo ye mínnu máabo

Illalahu taala

I sii naa a foo túuraa boyi taa

Laa illalah

I be nímísa laa i si na a fo túuraa ye i laa

Illahu taala

N baariŋ musóolu ali fútuu

Laa illalah

Eh duniyaa díyaa kana alu taa

Ilalahu taala

Saayaa n ko niŋ a bi naa a te sara laa

Laa illalah

Saayaa ka moólu bee le mune

Illalahu taala

Saayaa n ko niŋ a bi naa a te sara laa

Laa ilalah

Saayaa ka moólu bee le mune

Illalahu taala

N na lámpu baa lu diben̄ taa

Laa ilalah

Eh Baa Kuwusu Sylla beelee taa

Illalahu taala

N na lámpu baa lu diben̄ taa

Laa ilalah

Eh Sitookoto Daabo taata

Ilalahu taala

N'na lámpu baa lu diben̄ taa

Laa ilalah

Barrocunda Suwaarobaa wo ye i laa

Illalahu taala

N'na lámpu baa lu diben̄ taa

Laa ilalah

Kunjur n ko lu la Bun Dieng Fadera boyi taa

Illalahu taala

N na lámpu baa lu diben̄ taa

Laa illalah

He Madibaa Suwane taata

Illalahu taala

N na lámpu baa lu dibej taa

Laa ilalah

Kandialonko lu la Madiba Diaby bele taa

Illalahu taala

N ko niñ a be naa la a te saraa laa

Laa illalah

Saayaa n ko niñ a be naa a te saraa laa

Illalahu taala

N na lámpu baa lu dibej taa

Laa illalah

Mankonon Solo Burama taata

Illalahu taala

N'na lámpu baa lu dibej taa

Laa illalah

Wudukari n ko lu laa Tapha Drame boyi taa

Illalahu taala

N na lámpu baa lu dibej taa

Laa illalah

He n na Sirifo Sylla ye i la

Illalahu taala

N na lanpu baa lu diben taa

Laa illalah

Hadia Madia Adiura ye i laa

Illalahu taala

N na lanpu baa lu diben taa

Laa illalah

He mariya Muso wo bayi taa

Illalahu taala

N na lampu baa lu diben ta

Laa illalah

Taiba n kolu la Kampun Burama boyi taa

Illalahu taala

N na lampu baa lu diben taa

Laa illalah

Kandiadiu n ko lu la Fansana Djite bele taa

Illalahu taala

Taa Bakayi bele taa

Laa illalah

He kundiumpa Faty taata

Illalahu taala

Dembo Sawane boyi taa

Laa illalah

Kandialon koo lu la Madiba Diaby bele taa

Illalahu taala

Ali n bula na kumboo

Laa illalah

He Baradji Dabo ye i la

Illalahu taala

Bato ye moo lu ban ne

Laa illalah

Batôo jóola ye moo jamáa le sambáa

Illalahu taala

Luŋ miŋ batôo be jii laa

Laa illalah

Wo luŋ kumboo niŋ laa ilah be kúma laa

Illalahu taalaaaa

Chant 6 : Grandeur de Dieu devant ses créatures

‘Landing Kintiba 1’

- Durée de l’enregistrement : 4 mn

- Lieu et date d’enregistrement : enregistré lors d’une rencontre religieuse (gamou), date inconnue

- Informations sur la personne enregistrée : prénom et nom : Amadou Dabo dit Landing Kintiba, né et réside en Gambie- Profession : chanteur religieux, âge : 70 ans (environ)

- Type de texte : texte oral entrecoupé d’invocations religieuses

- Résumé du contenu : ce chant religieux essaye de retracer la grandeur de Dieu à travers les forces des créatures. Il faut admettre qu’il n’y a que Dieu seul qui doit se glorifier et doit être glorifié ; tout le reste doit rester sujet. Ainsi, le feu, par sa force, montra à Dieu qu’il est grand. Et Dieu envoya l’eau l’éteindre. L’eau aussi se glorifia, montra sa puissance à Dieu, et Dieu envoya le vent l’éteindre. Et le vent aussi se glorifia, et Dieu envoya Adam qui l’a maîtrisé, etc. jusqu’au sommeil et à la mort. Ce chant essaye de rappeler aux gens qu’ils doivent à tout moment et dans toutes les circonstances se rappeler qu’ils sont des sujets et que Dieu seul est grand et mérite d’être glorifié.

Idée générale : Il faut éviter d'être vaniteux dans la vie

Traduction intégrale du texte

Traduction

La illalaha illalahu tallah

Le feu se glorifie : la illalah Ilalahu talah

Montrant à Dieu qu'il est lui aussi Grand : illalahu talah

Dieu a envoyé l'eau l'éteindre : la illalah

L'eau froide l'a éteint et il a disparu : illalahu talah

L'eau aussi s'est glorifiée : laa illalah

Montrant à Dieu qu'il est grand : illalahu talah

Dieu a soufflé le vent violent contre lui : laa illalah

L'eau de l'océan ruisselle : illalahu talah

Le vent aussi souffle : laa illalah

Montrant qu'il est grand : illalahu talah

Dieu a envoyé Adan : laa illalahu talah

Adan l'a pris, il s'est arrêté : illalahu talah

Adan aussi s'est écrié : laa illalah

Se glorifiant qu'il est grand : illalahu talah

Dieu lui a envoyé le sommeil : laa illalah

Le sommeil l'a pris, il est tombé : illalahu talah

Le sommeil aussi s'est glorifié : laa illalah

Se gloriant de grandeur : illalahu talah

Dieu est venu avec la peur : laa illalah

La peur aussi a crié : illalahu talah

Se glorifiant de grandeur : laa illalah

Dieu lui a envoyé la foi : illalahu talah

La foi est plus grande que tout cela : laa illalah

Ils ne reconnaissent jamais leurs grandes personnalités : illalahu talah

Les Manding ne reconnaissent jamais leurs grandes personnalités : laa illalah

Ils ne reconnaissent jamais leurs grandes personnalités : illalahu talah

Souaro, les Manding ne reconnaissent jamais leurs grandes personnalités : laa illalah

Sauf quand elles meurent : laa illalah

Sauf celles qui sont voilées par la tombe : illalahu talah

C'est après qu'ils disent : « le brave est tombé » : laa illalah

Ils regrettent et disent : « le brave homme s'est couché » : illalahu talah

Mes sœurs mariez-vous ! laa illalah

Ne vous laissez pas emporter par la belle vie : illalahu talah

La mort, quand elle vient, elle n'avertit pas : laa illalah

La mort, surprend tout le monde : illalahu talah

La mort quand elle vient, elle n'avertit pas : laa illalah

La mort surprend tout le monde : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Eh Ba Kaoussou Sylla est décédé : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Eh Sitokoto Dabo est partie : illalahu talah

Nos phares se sont tous éteints : laa illalah

Souaroba de Barrocounda s'est parti : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Bun Dieng Fadérra de Goundiour est tombé : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Eh Madiba Souané est partie : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Madiba Diaby de Kandialonga disparu: illalahu talah

Je dis, quand elle vient, elle n'avertit pas : laa illalah

La mort, quand elle vient, elle n'avertit pas : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Solo Bourama de Mankonong est parti : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Tapha Dabo de Woudoucar a disparu :illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Eh notre Sirfo Syllah s'est couché : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Adja Ma Adiouré s'est couchée : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Eh Maria, la femme, s'est couchée : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Kampoug Bourama de Taiba s'est couché : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Fansana Djitté de Kandiadiou s'est couché : illalahu talah

Nos phares se sont éteints : laa illalah

Ta Bakaye s'est couché : illalahu talah

Eh Koundioumpa Faty est parti : illalahu talah

Dembo Sawané est tombé : laa illahah

Madiba Diaby de Kandialong est décédé : illalahu talah

Laissez-moi pleurer : laa illalah

Eh Baradji Dabo s'est couché : illalahu talah

Bateau a fini les gens : laa illalah

Bateau Joola a emporté beaucoup de gens : illalahu talah

Pendant qu'il faisait naufrage : laa illalahu

À cet instant pleurs et souhaits se sont mêlés : illalahu talahhhh

Chant 7: Le voyageur voit tout

''Jookaa Jalóo''

Durée: 11 minutes

Date d'enregistrement : inconnue

Lieu d'enregistrement : inconnu (c'est une connaissance qui nous a remis cet enregistrement et n'a aucune information sur le contenu du chant)

Information sur l'auteur : prénom : Jali Foda, nom : Sousso, âge : incnnu ; lieu de résidence : inconnu

- **Type de texte :** Texte oral entrecoupé de chants

- **Résumé du contenu :** le chant afférent à cette transcription est une musique que nous avons recueillie. Il est chanté par Jali Foda, un griot spécialisé dans le jookaa, qui est un genre musical mandingue. Ce chant regroupe plusieurs dictons manding, il peind les vices de la société, repris ici sous forme de chanson musicale. C'est une musique dont nous ignorons la date et le lieu de production, l'âge de son auteur. Mais on peut retenir, à partir du contenu, que son auteur a vécu 20 ans aux États-Unis avant de le produire.

- **Idée générale :** L'aventurier est quelqu'un d'intruit d'autant plus qu'il voit tout

Transcription Jookaa Jalóo

Kaman, Kaman Sane Kaman Sane, duniyaa te ñiná la kamaan Sane la wo niŋ Dioukoun
Tamba

Munaa ali ye a lón ne ko jookaa jalóo le ye Kaman Sane faa ?

Duniyaa, ntelu, ntelu wulu ta sene bankóo le kan, wo le ye a tin na n ke ta jookaa jali tii

Táamála, táamála dun ka a be le die

Sañji muwaŋ n be Amerika, wo man nte bali jookaa laa la

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Jali Fode Susso be kúma la; jookaa mu sene laa lu le ta ti

Táamála, táamála dun ka a be le die

Jookaa mu sene laa jatóo le taa ti Junkun Tamba niŋ Kaman Sane

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa wandjibiri wandiabar mu joŋ Kassa Biro wo le mu nte karammóo ti Táamála,
táamála dun ka a be le die

N te te fili la aduŋ n te nene te muru laa kóoma, súbbaa be n tara la jaŋ ne n te niŋ alu telu

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tili bo sama be ŋalási la, sene laa jatóo lu sewó ta les braves:

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Sene laa jatóo lu kanjar wolu kámbeŋ ke la dabóo lu tôla

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Doo lu ko i la dabóo to mu daba káni kandi

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa dóolu ko i la dabóo too mu kondi kondi keebaa lu kumbondi sene wulóo kónó

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Tonia dóolu ko i la dabóo too mu Kúláñjaŋ, min ka bamba diŋ tomboŋ baa téemá

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Wa ye dóolu ko i la dabóo too mu furu ndiŋ baa dála juu jamáa jubé la

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Wa yo doo lu ko i la dabóo to mu wamelanku furu juruma lúulu samba ñóola

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Niŋ n benta sene duláa to n be a loŋ na le jumáa le baa ye diŋkee wulu

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Kabiriŋ n be senóo la kúŋku jáŋo to Mandinka le ye mo be daŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Dóolu ko yírikúntu jooyée man a tínna ke lu yin nte daŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa díndiŋ kara sutuŋ lu ye jamfa jaŋ na, ke kaaraa jaŋ le ka ñaama bámbaŋ diŋ maa

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Sene laa min be senóo ke la a ye i pare kúŋku senóo wáatoo le sita

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa boróo fo ta súu borila jatóo kóoma

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Tooŋaa saayáa le dímiŋ ta duniyaa feŋo lu be kónó

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Mo wo mo ka i mira i kanu mo le laa a niŋ mira ñaa kíliŋ na

Ah saayaa te joŋ tu la i man a je sene la jatóo Kaman Sane ye i la

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Sane laa jatóo Kaman Sane boyi taa, jookaa jalóo le ye sene laa jatóo Kaman Sane faa

Táamála, táamála dun ka a be le die.

N téeri wo n ko niŋ ŋa mira n ter la n ko m báloo le buka soŋ n ma

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Oh n ter niñ i bita la kóloŋ to, kora jalóo le kara i dandaŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Oh n ter niñ i be ta la kóloŋ to, tántaŋ jalóo le ka i dandaŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Tántaŋ ñóobórinnaa lu ye ñori jan na, jaŋ man ke ñóobóriŋ duláa ti ko

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa, ali maakóyi jookaa doŋkíli laa la, tonso buka a waa njániŋ kónó

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Bagadadji moro ko n ñée ko sariyaŋ kíitiyo te tooña soto la muúoo lu ma

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Sariyaŋ kíitiyo te ku no la musóo lu ma fo niñ i ko kewó lu ye ko alu man a ke kuŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa, n ko nte ŋa a lu koŋ ne, Marandoa séninkondé ye sansáŋo siti sita julú kankúraŋ le
laa

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Tooña mo min ka a kuŋó múura tooña ma wo man fin lon kawáandi to

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa, Kombo Birkama Aladji Kaoussou Sylla lóndoo be jáka lu ya le

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duwôo niñ súlúwo ye subu tala ñóŋ téemá le, n man a mira fo do se do jéle

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Ñafou ñafou i man duwôo loo ñaa je a siŋ fuloo kan a niñ a subu kunuŋ ñaa feele tin baŋ

Táamála, táamála dun ka a be le je.

Jalôo ko keebaa lu jamáanoo, musukéeba lu jamáanoo wo niŋ a te jamáanoo wo lu man ñaŋ
na dunna ŋo to

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Duniyaa niŋ beŋ ta kábúrukó la keebaa lu le la kaŋ ka sar sánto

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa háni kábúroo to niŋ moólu beŋ ta die to keebáalu le la kúmoo ka sári sánto

Táamála, táamála dun ka a be le die

Jalôo ko haní kábúrukó to dínđiŋo lu le kara i jii

Táamála, táamála dun ka a be le die

Kabíriŋ Manter páréeta tee la : Táamála, táamála dun ka a be le die

Kabíri Mandiouwar páréeta tee la, kumboo soŋkítóo duuta károo bee la

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa, firdu Baldelu boyita Kabu Mansa kaŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña Alpha Molo niŋ a la karandíŋo lu le ye Kabu tee

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña bíriŋ ye Kabu te i múrúta ye a nawo miniŋ

Táamála, táamála dun ka a be le die

N te jali n ko a lu ye ko Firdu Fulo Mussa Molo le ñapita Kabu mansa kaŋ

Táamála, táamála duŋ ka a be le je

Duniyaa Kabu turubaŋ Kansala dímiŋ ta ba ke le, Fúloo lu ye turubaŋ keeló le ke

Táamála, táamála dun ka a be le die

Kele jatóo lu témbe ta i nín i la kele jaawaaro lu

Táamála, táamála dun ka a be le die

Jali ko Tumor Sane Mor Sira Tamba níŋ Younkamandoung

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Jali ko wúla kónó moro ñón wuloo te kéerij, a ka daa ku le a ye a londí banko to

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooñaa a ka daa ku le a ye a londí banko to, kuñ koloo baa nunko En vérité il lave le grand pot de bain et vient le poser par terre, ye a tara a man feñ long

Táamála, táamála dun ka a be le die

Jali ko i bóta faa Kinjikanja kee ya mu mirañ jíyo le ti

Táamála, táamála dun ka a be le die

Waye n fan ke wúla kónó duwô ti min be domo la banju to min se ja no banju kan

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ali a faa a li a muta be kúmá la n te jali nóoma i se a fo ña mo faa le ke

Táamála, táamála dun ka a be le die

Bamba Saméron ye a la jalóo laa a be moó batôo la

Táamála, táamála dun ka a be le die

Táamála mu londí ti le ti, lómbálo lu be ño saba la i la loñ tan ya kan

Táamála, táamála dun ka a be le die

N te jali n ko n táma ta le n taata duniyaa toñkôño be to fo kiikiyañ saatee to

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ah, ña moólu je le i be i jiyaatii búsa la siiñáa lulu, wóorónjañ bentá a sojó le to

Táamála, táamála dun ka a be le die

Mansadíboñ ye kíidee kumboo, fo a lu man a loñ ko kíidee mu ku jawo le ti

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa, a lu man a loñ ko báluu lúño joñ te faa la, faa lúño jon te báluu la ?

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Ah, súnkútu juutéleñ báa kañ sutuñ ko a la buuwó buka jamfa síloo la

Táamála, táamála dun ka a be le die

Waye Njanbous ñolu sawunta, kullíyo be karammoo ya

Táamála, táamála dun ka a be le die

Niñ i niñ Njambu be dómóroo la a jubé ñiñ wuloo ka dómóri ñáameñ

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña Njambou lafi ta a la káafiri ya le sawuñ na n na, n dúwáata fo Allah niñ a la Kíila ye a háláki

Táamála, táamála dun ka a be le die

Waye Njambou sawunta musóolu téemá, sembe síifaa be ñiñ kúnúñkoo la

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Karammoo, a ye feñ loñ a man fiñ loñ a ko a fañó ye karammoo

Táamála, táamála dun ka a be le die

« *Kul huwa allahu ahadu allahu samadu. Ina a ateynakal kawsara* » :

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ñiñ « *Kul a uju* » fuloo lu niñ « *bira bin nass* », n be « *min jalika* » le karañ na bii

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa Lang numoo niñ n te le tambita sali wáatoo laa n na ñiñ kafóo ñáato

Táamála, táamála duñ ka a be le je

Moólu ko n te jali daa le síyaa ta, bari n te jali man wo kalamuta

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa, dóolu be kumaroo la, n te ye na walaa ta n be karáño la

Táamála, táamála dun ka a be le die

Jali ko ntelu la ñiñ jamáni mañ díyaa wúlúwo koleyaata le, waramaa baa lu bee le tala ta

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa kabíriñ Kaman Sane ye i laa, timpôo mara malu bee boyi ta

Táamála, táamála dun ka a be le die.

Kawuyee kulóo ñón yaa mu hákíli tuwô le tii, sama tee ta, woyo maŋ soŋ loo la

Táamála, táamála dun ka a be le die

N te jali n ko n be jukumala, n be táma la bankóo daawoodaa

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña musu dimbáa lu ye yooro bula n káŋo da, n be jukumala n be mansakée táamála

Táamála, táamála du ka a be le je

Suutii kawuye ye bóoli jamâa je, súnkútu kawuye ye janka jamâa je

Táamála, táamála duŋ ka a be le je

Nte jali n ko júma lún sádaa bo mu diŋ alpha ntaŋo la woosiyoo moyôo le tii

Táamála, táamála dun ka a be le die

Jali n ko mo kénde bondi, funtu koto bondi wo mu kuurantoo bondo ñaa satôo le ti

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña musu wo musu le nene wúlúuta wo kawáandi ta le

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña niŋ a lu ye a je n be yaaraŋyaraŋ na a lu bala sula bina ñoo bentéŋo be le banna

Táamála, táamála dun ka a be le die

Bugnadu Arfan Kaba wo la duwa lu ka jaabi le

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña jali ko káŋo too mu Samabaréna, wuyawuya wo too mu Dabo Sanka

Táamála, táamála dun ka a be le die

Tooña jali n ko bii le muu n kontáani ta, jalafáyílaa ye ñée jamâa muta

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ah n te jali n ko sansáŋo le ka moto samba, bari kembóo le ka sísi kuluŋ samba

Táamála, táamála dun ka a be le die

Wayi n ko ye ko ye tenkuŋ, musu miŋ kee man tíliŋ wo le ka kiiliyaa

Wayi niŋ i musu mu túluŋ na tii a bula janniŋ kiiliyaa be i faala

Táamála, táamála dun ka a be le die

A lu ye a je ko m be a lu ñiniŋkaa la fo jalóo la saayaa buka a lu báláfaa

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa niŋ saayaa kuuraŋo mamanta, miŋ be maman kan mo te faa la Sonkodou jana

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ah, jínnoo lu ye m búuŋa káni boloo le la, Sakho Dramé ye a bee ta

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ye a jee miŋ bee be jalóo daa súuto niŋ súbaa te wo noo la

Táamála, táamála dun ka a be le die

Mansakée Fúloo lu la kelóo wo te a tinná n te niŋ n ter ye kúyaa

Táamála, táamála dun ka a be le die

Duniyaa kabiriŋ ŋa Wuly bankóo jamuŋ n te man ñina Wali Mbara ñolu la

Táamála, táamála dun ka a be le die

Kutu Wali díŋjolú Mamadi Wali niŋ Mamadi Waly, Bantuŋ niŋ Waly Mamadi wolu bayi ta le

Táamála, táamála dun ka a be le die

Kabiriŋ Bantuŋ niŋ Mady ye i laa, mansakee soninke lu banta Wuly

Táamála, táamála dun ka a be le die

Ah niŋ Wuly Waly ñolu man bálaŋ n niŋ i se kídi kelóo ke no le

Táamála, táamála dun ka a be le die

Nte jali n ko Wuly Waly ñolu man fúláŋo lu soto

Táamála, táamála dun ka a be le die

Nte jali Fodé Sousso m be a fóla alu ye ko n te ya mu Wuly ñolu le yaa tii

Táamála, táamála dun ka a be le die

Chant 7:

Chant 7: Le voyageur voit tout

‘‘Jookaa Jaló’’

Durée: 11 minutes

- **type de texte** : Texte oral entrecoupé de chants

- **Durée**: 11 minutes

- **Date d’enregistrement** : inconnue

- **Lieu d’enregistrement** : inconnu (c’est une connaissance qui nous a remis cet enregistrement et n’a aucune information sur le contenu du chant)

- **Information sur l’auteur** : prénom : Jali Foda, nom : Sousso, âge : incnnu ; lieu de résidence : inconnu

- **Type de texte** : Texte oral entrecoupé de chants

- **résumé du contenu** : le chant afférent à cette transcription est une musique que nous avons recueillie. Il est chanté par Jali Foda, un griot spécialisé dans le jookaa, qui est un genre musical mandingue. Ce chant regroupe plusieurs dictons mandingue repris ici sous forme de chanson musicale.

C’est une musique dont nous ignorons la date et le lieu de production, l’âge de son auteur. Mais on peut retenir, à partir du contenu, que son auteur a vécu 20 ans aux États-Unis avant de le produire.

- **Idée générale** : L’aventurier est quelqu’un d’instruit d’autant plus qu’il voit tout

Traduction intégrale du texte

Kaman, Kaman Sané Kaman Sané, le monde n'oubliera jamais Kaman Sané et Djoukoun Tamba. Savez-vous que c'est le griot du Dioka qui a tué Kaman Sané ?

La vie, nous, nous sommes nés dans un milieu paysan, c'est pourquoi je suis devenu griot du Dioka : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Vingt ans, je suis en Amérique, mais ça ne m'a pas empêché de chanter les chansons du Dioka : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le griot Fodé Soussou va se prononcer (chanter) ; Dioka appartient au cultivateur : le voyageur, le voyageur qui voit tout ;

Dioka appartient au brave cultivateur, Djoukoun Tamba et Kaman Sané : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie wadibiri wandiabar c'est Diong Kassa Biro qui est mon maître : le voyageur, le voyageur qui voit tout : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi je ne me perdrai jamais et je ne reculerai jamais, et l'aube nous trouvera ici vous et moi : le voyageur, le voyageur qui voit tout : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

À l'est la pluie menace, les braves cultivateurs sont contents : le voyageur, le voyageur qui vous tout.

Les braves cultivateurs au cœur dur sont tous tombés d'accord pour surnommer leur daba : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Certains disent que leur daba se nomme la daba qui se remplit de riz chaud : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, d'autres disent que leur daba se nomme kondi kondi fait pleurer les vieux dans les champs de labour : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, certains disent que leur daba se nomme Koulandiang, un animal qui fonce sur les petits crocodiles regroupés autour de leurs mères : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wa yé d'autres disent que leur daba se nomme petit poisson qui regarde beaucoup de sexe au bord de la mère : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wa yo certains disent que leur daba se nomme wamélankou, empoche cinq groupes de poissons en même temps.

Le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Quand on se retrouve dans les champs de labour, on saura laquelle de nos mères a mis au monde un homme.

Le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Lorsque nous cultivons nos champs, c'est Mandinka qui nous a tous devancés : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Certains disent : « Laisse la part du tronc d'arbre sans feuilles ne faits pas de sorte que les hommes me devancent » : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, les enfants avec de petites côtes n'ont qu'à s'éloigner d'ici, ce sont les gens aux grandes côtes qui s'occupent des herbes hautes : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le laboureur qui laboure doit se préparer parce qu'il est temps de labourer : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, la course s'est effectuée derrière le cheval le maître de la course : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

À vrai dire, c'est la mort qui est plus difficile dans la vie : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Chaque personne se soucie d'une personne qu'elle aime avec une dure manière de penser. Aaah, la mort n'épargnera personne, tu n'as pas vu que le grand cultivateur Kaman est couché: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le grand cultivateur Kaman est couché, c'est le griot Dioka qui a tué le cultivateur Kaman: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Mon ami wo, quand je pense à mon ami, c'est mon corps qui se saisit de douleur : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Oh mon ami, quand tu partais au puits, les griots de la kora t'accompagnaient : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Oh mon ami, quand tu partais au puits, les griots batteurs de tam-tam te suivaient : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Les grands lutteurs de tam-tam n'ont qu'à s'éloigner ici, ici ce n'est pas l'endroit de lutte : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, aidez-moi à chanter le chant du Dioka, la chauve-souris ne passe pas par les groupes de bâtons pointus : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le marabout de Bagadadjie m'a dit que le jugement de la charia n'aura jamais raison sur les femmes: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le jugement par la charia n'aura jamais raison sur les femmes à moins qu'on dise aux hommes qu'ils n'ont pas raison : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, je vous ai bannis. Marandan Séninkondé attache l'enclos avec la corde de baobab de kankurang: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vérité, en public, quelqu'un qui se voile bien la tête ne connaît rien du prêche : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, Komba Birkama Aladji Kaoussou Sylla, la connaissance se trouve chez les Diahanké : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le charognard et l'hyène se partagent la viande, je ne pense pas qu'il y aura qui rira de l'autre: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Gnafou gnafou, tu ne vois pas que le charognard s'est arrêté ainsi sur ses deux pattes avec sa manière d'avaler la viande : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le griot dit que le temps des pères, le temps des mères et son propre temps sont des choses à ne jamais mélanger : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, même dans les cimetières, quand les gens s'y rencontrent, seuls les vieux parlent hautement.

Le griot dit que même dans les cimetières ce sont les enfants qui se rabaissent : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Depuis que Mantère s'apprêtait à traverser : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Depuis que Mandiouwar s'apprête à traverser, les pleures se sont fait entendre de partout : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, les Peulhs du Firdou Baldé se sont acharnés contre le Roi du Kabou : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, c'est Alpha Molo et ses disciples qui ont détruit Kabou : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité depuis qu'ils ont détruit Kabou, ils l'ont entouré : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi le griot, je vous dis que c'est le Peulh du Firdou Moussa Molo qui a livré une guerre acharnée contre le roi Kabou : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, la guerre du Kabou Kansala était très mal, les Peulh ont livré une guerre d'extermination : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Les braves guerriers se sont alignés et ont leurs lances en main : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le griot s'adresse à Toumor Sané Mor Sira Tamba et Younkamandoung : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le griot dit que le marabout de la brousse est le plus grand menteur, il lave le grand pot de bain et vient le poser par terre : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, il lave le grand pot de bain et vient le poser par terre, sa grosse tête rasée alors qu'il n'est même pas instruit : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le griot dit que tu es issu d'un père Kindjikandia, un homme et une eau de calebasse : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wayé fait le charognard de brousse qui se mange par la terre qu'il est possible de le sécher par terre : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Tuez-le, attrapez-le, se dit derrière moi griot, comme si je suis inculpé d'assassinat: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le caïman Saméron a posé son filet, entendant tranquillement les gens: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

L'aventure est une instruction, ceux qui ne l'ont pas connue se tiraillent sur la base de leur ignorance : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi, griot, je dis que j'ai voyagé dans tous les coins du monde jusqu'au village des hiboux: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Ah, j'ai vu les gens frapper mon hôte cinq fois et le sixième coup était sur son dos : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Mansadibong pleure la solitude, ne savez-vous pas que la solitude est si mauvaise : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, ne voyez-vous pas que le jour de vivre, personne ne mourra et le jour de mourir personne ne vivra ? Le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Ah, la fille aux grosses fesses avec un court cou dit que sa douche est toujours tout près de la route: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wayé les ndianbous sautillent, il y a baptême chez le maître: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Si tu partages le bol avec Ndiambou, regarde comment ce menteur mange: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, Ndiambou a essayé de me contaminer sa mécréance et j'ai prié pour que Dieu et son Prophète soient contre lui: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wayé Ndiambou a sauté au milieu des femmes ; cette tête rasée a tellement de force: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Professeur, qu'il soit instruit ou non se dit professeur: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

« *Kul huwa allahu ahadu allahu samadu. Ina a ateynakal kawsara* » : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Les deux « *Kul a uju* » et « *bira bin nass* », je vais apprendre « *min jalika* » aujourd'hui: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, Lang le forgeron et moi dirigeons la prière devant la masse qui est la nôtre: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Les gens disent que moi griot je parle de tout et de rien, alors que moi je ne m'en rends même pas compte: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, les autres se mettent à calomnier et moi j'ai pris mon wala et me suis mis à étudier: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le griot dit que notre époque n'est pas agréable, il est difficile d'accoucher, les grossesses ont diminué: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, depuis que Kaman Sané n'est plus, timpo mara malu ont fini de tomber: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Il faut être prudent en échangeant avec le kawuyé, la pluie s'est arrêtée et l'eau n'a pas voulu s'arrêter de couler: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi griot, je dis que je boite et je marche comme un noble sur tout le territoire: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, les femmes dimbas m'ont mis leurs colliers en marchant et boitant comme un noble: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le chef de famille gourmand a vu beaucoup de bols de riz, la fille kawuyé a vu beaucoup de ses amants: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi griot, je dis que donner de la charité le vendredi, c'est entendre les pleurs de quelqu'un qui n'a pas de parent : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi griot, je dois faire sortir quelqu'un bien portant, faire sortir des morceaux d'habits inutiles, c'est avoir le temps de faire sortir le grave malade: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, toutes les femmes ayant une fois accouché sont vraiment instruites: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, si vous voyez que je tourne autour de vous, c'est parce que le singe a presque détruit tout le mil réservé: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Bougnadou Arfang Kaba Djitté, lui, ses prières sont exaucées : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

En vérité, moi griot, je dis que Kathia se nomme Samabaréna Wouyawu se nomme Dabo Sanka: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vérité, moi griot, je dis que c'est aujourd'hui que je suis content, le pêcheur à eu beaucoup de poisson: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Ah moi le griot, je dis que c'est le sansang qui conduit la moto alors que c'est le charbon qui rame la pirogue de fumée: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wayi je te dis vas t'asseoir et garde ton calme, c'est le mari d'une femme infidèle qui est jaloux: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Wayi si ta femme est infidèle, laisse-là partir avant que tu ne meures de jalousie: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Voyez-vous, je vous demande si la mort du griot ne vous affecte pas: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, si la maladie du dernier souffle, qui souffle personne ne mourra au Sonkodou Diana: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Ah, les diables m'ont honoré d'un bol de riz et Sakho Dramé l'a tout pris: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Tu vois que tout ce que le griot a à dire la nuit jusqu'à l'aube ne peut pas le supporter: le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La bataille de deux nobles ne me poussera pas à quereller avec mon ami : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

La vie, depuis que j'ai chanté le terroir du Wouly je n'ai pas oublié les Wali Mbara : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Le fils de Koutou Wali Mamadi Wali et Mamadi Waly, Bantoung et Waly Mamadi sont tombés le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Depuis que Bantoung et Mady sont tombés, les rois mécréants sont finis à Wouly : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Ah si les Wouly Waly n'ont pas refusé, alors ils peuvent mener la guerre avec le fusil : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi griot, je vous dis que les Wouly Waly n'ont pas d'égaux : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Moi Jali Fodé Sousso, je vous dis que chez moi c'est chez les Wouly : le voyageur, le voyageur qui voit tout.

Chant 8 : La dévotion du fidèle musulman à sa religion

Landing Kintiba 3

- **Durée de l'enregistrement** : 11 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : enregistré lors d'une rencontre religieuse (gamou), date inconnue

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Amadou Dabo dit Landing Kintiba, profession : chanteur religieux ; âge : 70 ans (environ)

- **Type de texte** : Récit argumentatif entrecoupé de chants

- **Résumé** : ce texte argumente les faits relatifs à la rencontre entre musulmans et "mécréants" (ceux qui ne croient pas), au rôle du musulman dans la propagation de la religion musulmane, des conseils pour une bonne pratique de la religion musulmane.

- **Idée générale** : L'islam doit être transmis par l'idée et non par la force physique. Rien ne vaut le dialogue.

Transcription intégrale du texte

Saburya saburya sabuu,

saburya saburya sabuu,

saburya saburya sabuu,

saburya saburya laa.

Bari n be a fólá Mahamadu nara yaára mara,

ye a be ke yaamároo dóroṅ ne ti,

kuu maṅ a soto a be yaamároo búlú,

fo a siita Abdoulaye ye a mara.

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya laa.

Ali alu tee siti alu ye a karaŋ,

bilahi díinoo te lon na nín alu mán a karaŋ,

nín ye i tu i la yaamároo búlú

dimbaa si taa baálu ila láakíra

Saburya saburya sabuu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya laa.

Nin ye a jee n ko alu ye alu karaŋ,

he muna alu karaŋ alu karaŋ alu karaŋ,

Djibiril baa la jíidi fin fóloo,

hé Kíila ye min be moo lu bee ye sánto la

a ko a ye le Muhamadu karaŋ, 'ikra'

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sabuu

saburya saburya laa.

Bari n be a fóla alu ye wo lúŋ na le mu Muhamadu sila taa

Muna woo a níŋ bóoroo le mu níŋ a be taa la,

Muŋ ne mu a te foo kúmoo ti silo kaŋ

'N Na Kadidiatu Zameluni'

Saburya saburya sabuu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya laa.

Wolahi Kíila la dina káŋkúlaa fóloofóloo,

Muna n'ko alu ye ko wo tuma saayibo lu man síyaa,

N'káafiroo lu wolu jamâa, jamâa,

he níŋ i ye i laa faŋó lu bondi ñónŋ kamma,

i se naa a je saayibo lu ye i mará

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sabuu

saburya saburya laa.

I ye raburabana anta diamilu,

Muna n ko alu ye jiki te n te laa foo 'anta wahidun',

Seetáani kunna kúwo bayi n bala wo

A kana n soto soko i sína n mara wo

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sabuu

saburya saburya sabuu

saburya saburya laa.

Alla wo muna na dáalá woosiyoo muta n'na ko,

N'ko le n'bálúwo to jawo kanâ jéle n'te laa

Suturoo bula n'te níŋ na moo lu maa,

Síniŋ i kana n'bata n'di láakíra

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya laa.

Woto alu n bee ye dáalá woosiyoo seyi

Muna n ko alu ye le Mansôo ma námbára kúwo lu to min nu tambitá

Muna menu man ke fárála tii i te súnuna na to,

N faa yuridu maa yuridu yamfa laa

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sabuu

saburya saburya sáabu

saburya saburya laa.

Bari n be a fólá alu ye kuu tambiring te son na naa si ke

Wolaahi n ɲaniyo be ku to min nu tambitaa

Muna níj n te ben ta Kíila tilôo le fee,

He tonnung n be kídí laa saayibo lu náato lee,

níj i be ta la Karbala

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya laa.

Bari n be a fólá alu ye níj n te taata Karbala kelóo to,

Muna woo níj káafiroolu maɲ n te faa,

Wo lúño n se káafiroo lu jamâa faa,

He n se naa musóo lu níj dínđínó lu jamáa sambá naŋ,

N ŋa naa i kúluu fo i ye móoríyaa

Saburya saburya sáabu

saburya saburya sáabu

saburya saburya sabuu

saburya saburya laa.

Chant 8 :

Landing Kintiba 3

- **Durée de l'enregistrement** : 11 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : enregistré lors d'une rencontre religieuse (gamou), date inconnue

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Amadou Dabo dit Landing Kintiba, Profession : chanteur religieux âge : 70 ans (environ)

- **Type de texte** : Récit argumentatif entrecoupé de chants

- **Résumé** : ce texte argumente les faits relatifs à la rencontre entre musulmans et "mécréants" (ceux qui ne croient pas), au rôle du musulman dans la propagation de la religion musulmane, des conseils pour une bonne pratique de la religion musulmane.

- **Idée générale** : La religion doit être présente en nous dans toutes les circonstances.

Traduction intégrale du texte

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Je vous dis Mouhamadou narra maraa, toi qui as passé tout ton temps à conseiller, avant que qu'il ne soit né, il était dans le conseil jusqu'à ce qu'Abdoulaye le possède.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Faites-tout pour apprendre la religion, billahi vous ne comprendrez pas la religion si vous ne l'apprenez pas ; si tu te laisses à toi-même, le feu se nourrira de toi dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Si tu vois que je vous demande d'apprendre la religion, hé étudiez, étudiez, car la première des choses descendues par Djibril pour le Prophète, le plus parfait des humains, c'est lui qui a dit « Mouhamadou 'ikra' ».

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Je vous dis que ce jour, le Prophète a eu vraiment peur ce jour-là. Il s'était mis à courir et ne cessait de répéter : « Na kadidiatou Zamilouni ».

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Wallahi le premier discours religieux du Prophète, à cet époque, il n'y a avait pas assez de sahaba, et quand ils se battaient contre les très nombreux mécréants, ils sortaient toujours victorieux.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Ya rabu rabana huwal djalilu, moi je vous dis que je ne crois en rien d'autre que Lui Seul, éloigne-moi des cheytan et qu'il ne me possède pas.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Hé Dieu, soutiens-moi dans mes cris de cœur, que dans mon existence, que mes ennemis n'aient pas raison sur moi et couvre-moi et les miens pour qu'ils soient de ceux qui ne m'ennuieront pas dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Donc, que nous reproduisions les langues et les paroles de lamentations envers le Seigneur, des actes passés et qui ne sont recommandés ni du Farla ni du Suna, Nfa yuridu, Mayuridu soit pardonné.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Mais, je vous dis qu'une chose passée ne se reproduira jamais, car si tel est le cas, j'ambitionne de participer à des choses passées, à vrai dire, si j'ai vécu le temps du Prophète, j'allais être au premier rang de sahaba, quand ils partent en guerre à Karbala.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Mais, je vous dis que si moi j'étais de cette époque et que je pars en guerre, si les mécréants ne m'ont pas tué, ce jour-là, je tuerai beaucoup d'entre eux et je ramènerai beaucoup de femmes et leurs enfants, et je les éduquerai jusqu'à ce qu'ils deviennent musulmans.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Assulimuminuna, priez ; je vous ai dit que l'arme fatale des musulmans est la prière. Que Dieu exauce toutes les prières formulées avec de bonnes intentions, et toutes celles que nous reformulerons ici, par la grâce de Mouhamadou Moustapha.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Donc, que Dieu exauce toutes nos prières ; moi je n'ai jamais prié le mal de qui que ce soit, Dieu me connaît, lui le créateur, c'est lui qui détient tous mes besoins.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

N'avez-vous pas vu le Prophète se lamenter, disant hé ma vie ; celui qui suit les biens de ce bas monde, le feu se nourrira de lui dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Les musulmans buveurs hé, vous passez tout votre temps sur terre à fumer du chanvre indien. Vous refusez de jeûner et de prier dans ce bas monde, le feu se nourrira de vous dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Les habits « hartoums » et de l'or, les pieds et les mains imbibés de « foudeun (un arbre connu sous ce nom sert de rougeur d'ongles pour les femmes) », tous vos corps ne sont que parures, personne n'ira avec ses parures dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

N'avez-vous pas honte de porter ce gros rasta sur la tête ? Faire passer l'eau sur les cheveux, leur ablution ne touche pas la chair de leur tête ; par ce fait, vous n'aurez que châtement dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Les hommes qui s'habillent comme des femmes et les femmes qui s'habillent comme des hommes, tous ceux-ci sont des personnes maudites par le Prophète ; ils ne seront pas des personnes exemplaires dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Mais je vous demande de ne pas vous laisser emporter par le goût du vent de la vie ; tenez bien le jeûne et la prière et ne les oubliez jamais, car ce sont eux qui sauveront dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Savez-vous que le jour de la résurrection arrivera et il arrivera il n'y a aucun doute, je vous dis qu'il n'y a pas de doute là-dessus ; hé ce jour-là, aucun de vos bienfaits ne sera ni augmenté ni diminué.

Mounakiru et Wonakiru et le défunt, je vous dis que Munakiru et Wonakiru et le défunt, hé celui qui dit : « La illaha illalahu » ne doit pas se soucier de quelle main recevra son « kitab », ne doit pas trembler de sa possibilité de lire le « kitab ».

Dites-le éternellement, ne le laissez jamais, ne le dites jamais assez, n'ayez pas honte de vendre les paroles qui font peur, et vous verrez que votre esprit l'adoptera.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

C'est pourquoi je vous dis que partout où vous serez, dites tous ensemble « La illaha illalahu Mouhamadu Rassuroulah », le Seigneur nous accordera sa miséricorde dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Priez, priez ; hé priez priez, prions tous ; donnons tous de l'aumône, donnons tous les aumônes et les charités ; fixons-nous tous sur les paroles du laa illaha illalah, c'est là notre nourriture dans l'Au-delà.

Saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya sabuu saburya saburya laa.

Chant 9 : Les châtiments d'un musulman désobéissant

Landing Kintiba 2

- Durée de l'enregistrement : 4 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : enregistré lors d'une rencontre religieuse (gamou), date inconnue

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Amadou Dabo dit Landing Kintiba né et réside en Gambie- Profession : chanteur religieux, âge : 70 ans (environ)

- **Type de texte** : récit narratif

- **Résumé du contenu** : ce chant religieux essaye de raconter le rêve du Prophète Mohamed sur les sorts réservés à ceux qui désobéissent à Dieu.

- **Idée générale** : Les châtements vus en rêve par le Prophète Mohamed.

Transcription intégrale texte

N be ñiŋ kúmoo banke la mandinka káŋo le laa

Moo dóolu maŋ na Aráabu fasároo karaŋ

Wolu sondomóo se kawáandi ñiŋ hárafu ne la

Larabu niŋ mandinka káŋo daŋ dulaa

Wo sína nafaa soto miŋ dandúlaa te a la

N ba musóo lu a li alu túloo loo ŋa alu so

Munaafáŋo la miŋ ye a láamóyi i te nimisala

Moo te n na yaamároo lám móyi la foo kunna dii

Barí kúnnakúwo wo le se n na yaamároo bula

Niŋ a siita miŋ ma i te maŋ a karaŋ i te nímísa ta

I te nímísa ta i la kumbóo súnata i faŋó le la

Alu ye alu kuŋó wíli kula kunfalakuwo le mu

Alu be alu koo díriŋ sano kesóo le la

Buriŋ sano baba kódo lu be se baŋ

Arajána taa wo te baŋ na n duŋ a te nási la

Muŋ ne ye alu márása fo alu hamméta jáŋku la

Sáni túlútótaa kódi búlútótaa lu be mirala
Hani miṅ se saasaa bii wo se a la ñáaroo wúraṅ
Soko miṅ mu láakíra taa tii daa te wo saata la wo te bayi la
N na ñiṅ kúmoo maṅ miṅ hámmee
Síkoo dunta sondome miṅ to josirii te a bola
Fo alu maṅ tilóo je a ka boyi wolihaa tilóo
Bari kuntodeykunte te min na wó te a jéla
Suuñaal lu niṅ salilaa lu niṅ súnna jamáa
Ñilu lee mu lóolu síyaa síláfándoo la
Kíilaa la súuta sino to a ye miṅ je jee
A nata a sayiṅkaṅ moólu ye wó te báyílá
A ye do jee je dimbáa koto duúma la
A ye doo je ye wo diṅ a kúntíṅolu niṅ a néṅo le la
A ye doo je ye wo diṅ a siñjámbo le la
A ye doo je jee dimbaa malóo dunta a koto
Do be a baloo burubúru la, do be a moṅdila
A ye ñáadaa la fiṅdiṅo do je jee wo ye noo domo
Kuṅ siṅkíri múlúnta sewó kuṅ le la
Kíila nata a banke Binta ye,
Ajiranta kumbóo fe, a ñaa be sórónto la
A ko a ye ko ñiṅ duṅ n faa ?
Yaṅkaṅkáto koleyaata muṅ ku kamma la ?
Kíilaa nata yaṅkaṅkáto sabóolu le foo
A ye a dantee, adúṅ a te sanáari laa

Kuŋo miŋ be déndiŋ kúntiŋolu la musóo le mu
Miŋ kaŋfalóo niŋ a kúntiŋolu te sutura la
Kuŋó miŋ be dendŋ siŋkáloo la musóo le mu
Musóo miŋ te saraala a keemaa la niŋ a be fúntíla
Dimbáa be miŋ fana báloo burubúru la fánaŋ musóo le mu
Miŋ se a báloo tu kénoo to ñaa te kaar la
Miŋ siidúlaa niŋ a kúntiŋolu be mála la ko,
Wo se a sufoo lu fándi haráamóo le la
Wo musóo mu musu júma le tii miŋ se jaanaabaa kuu
A la jálábátoo niŋ hilisa kuwó te tímma la
Niŋ miŋ ka sáloo fili je ye a jafi a te man sali
Muna wo la kuwó le tíña ta fara miŋ te sáloo kéla
Miŋ tulukutiŋ ta, miŋ mune ta a fiŋki ta

Chant 9 : Les châtements d'un musulman désobéissant

Landing Kintiba 2

- **Durée de l'enregistrement** : 4 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : enregistré lors d'une rencontre religieuse (gamou), date inconnue

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Amadou Dabo dit Landing Kintiba né et réside en Gambie- Profession : chanteur religieux,- âge : 70 ans (environ)

- **Type de texte** : récit narratif

- **Résumé du contenu** : ce chant religieux essaye de raconter le rêve du Prophète Mohamed sur les sorts réservés à ceux qui désobéissent à Dieu.

- **Idée générale** : Les chatiments vus en rêves par le Prophète Mohamed.

Traduction intégrale du texte

Je me prononce en manding

Car certains ne comprennent pas l'arabe

Ceux-ci pourront se conseiller de ce verset

La limite entre la langue manding et la langue arabe

Ceux-ci pourront se mettre sur la bonne route

Les chères dames, écoutez-bien, je vous offre

Une importante chose que toutes celles qui l'écouteront ne regretteront jamais

Seules les élues appliqueront mon conseil

Mais les maléfiques seules n'appliqueront pas mon conseil

Tu ne le lis pas le moment venu, tu feras partie des regrettés.

Tu regrettes et tu es à l'origine de tes malheurs.

Vous vous êtes donné comme préoccupation la mauvaise conduite

Vous vous êtes détournés de l'or

Bourin l'or, papa, tous l'argent sera fini

L'or et l'argent du paradis ne finiront jamais et il n'y a aucun doute là-dessus.

Qu'est-ce qui vous a contaminés au point d'aimer des parures extraordinaires

Bracelets en or, bracelets en argent sont adorés

Même celles qui tombent malade, aujourd'hui se débarrassent de leurs parures

Surtout quand il s'agit d'aller dans l'au-delà, il n'y a pas de tiraillement là-dessus.

Si mon conseil m'en empêche

C'est qu'en vérité tout cœur éteint de mécréance, aucun effort de rinçage ne l'effacera jamais

Ne voyez-vous pas que le soleil blanchit, le soleil de woliha

Mais celui qui n'a pas le kouto dayné coun ne le verra pas
Ceux qui jeûnent et prient et les nombreux qui jeûnent et prient
Ce sont ceux-là qui sont prévenants pour le jour de la résurrection
Ce que le Prophète a vu dans ses nuits blanches
Et il les a racontés aux gens et ce sont des choses inévitables
Il a vu des gens sous le feu ardent
Il a vu celui qu'on a attaché par ses cheveux et ses langues
Il a vu quelqu'un pendu par les pieds
Il a vu quelqu'un brûlé par le feu
L'un échauffe le corps et l'autre le cuit
Il a vu un visage tout noir
La tête ressemblait à celle d'un cochon
Et le prophète a raconté cela à Binta
Elle s'est mise à pleurer, ses yeux versaient de chaudes larmes
Le Prophète lui demande ce qui s'est passé
Elle dit pourquoi le jugement est trop dur
Le Prophète est revenu sur les raisons de telles punitions
Il leur a expliqué et puis ce ne sera pas facile
La tête attachée par les cheveux est celle d'une femme
Celle qui ne se voile pas la tête et le cou
La tête pendue par les pieds est celle d'une femme
Celle qui ne demande pas la permission à son mari quand elle sort.
Celle dont le feu rechauffe le corps aussi est une femme
Celle qui laisse tout son corps au vu de tous

Celle dont les parties intimes et les cheveux sont en train de brûler
Qui s'adonne à des désirs illégitimes
C'est bien une femme qui ne se purifie pas
Ces purifications après les menstrues et les rapports ne sont pas exaucées
Celle qui délaisse la prière et refuse de prier
Tous ses bienfaits sont inutiles, surtout celle qui ne prie même pas
Celle qui est devenue sourde et muette parce qu'elle n'applique aucun conseil

Chant 10 : Kady Kébé

Babou Diebate Kady Kebe version 1

Chant 4 : (Babou Diébaté)

- **Durée de l'enregistrement** : 28 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : RSI (Radio Sénégal Internationnale), date inconnu

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Babou Diébaté, profession : Griot Manding, âge : décédé à l'âge de 73 ans environ

- **Type de texte** : récit biographique entrecoupé de chants

- **Idee générale** : L'obéissance aux parents est la première règle à ne pas déroger chez les Manding.

- **Résumé du contenu** : ce texte relatif à l'histoire de Kady Kébé est chanté par Babou Diébaté. En effet, dans la société traditionnelle manding, le comportement des enfants n'est rien d'autre que le comportement des parents. Donc un enfant poli fait honneur à ses parents dans la mesure où la société le regarde, à l'image de ses parents. Du coup, ceux-ci ne laissent aucun détail leurs échapper sur leur enfants. Kady Kébé était une jeune fille très célèbre dans son milieu social et géographique, car non seulement elle est issue de parents riches, mais aussi elle est une belle fille. Or, dans la société manding d'antan, la célébrité attirait tout genre d'être qui cherchait soit à vivre en harmonie avec la personne célèbre, soit en l'empêchant de

vivre. Ce fut le cas de Kady Kébé, qui, malgré l'attention de ses parents, est tombée dans un piège. Elle avait organisé, réunissant ainsi des jeunes des villages proches. Toutefois, ses parents ne l'ont pas autorisée à assister à la fête, parce que, disent-ils, elle est très célèbre et sa célébrité les inquiète. Kady Kébé leur a désobéi et s'est rendue à la place publique où se tenait la fête nocturne. Malheureusement pour elle, elle a été empoisonnée par une vieille femme. Kady Kébé, après avoir mangé, se tord de douleur au bas ventre, s'est tranquillement retirée de la fête et est rentrée chez elle en pleurs, frappant la porte de ses parents qui étaient en plein sommeil. Ils se réveillent en sursaut, lui demandant d'où elle vient. Elle leur demande pardon en pleurant. Sous les coups de la douleur, elle s'allongea sur le lit de ses parents où elle a fini par rendre l'âme.

Transcription intégrale du texte

N te Babu Diebate, n'te le be Kady Kebe lâa la alu la Senekal radio to

Muna túuraa baa be Tunujina le heee, túuraa baa be Tunujina hee

Mínimmíniŋ talintáliŋ, tooña le be bálánna ha mama, mínimmíniŋ talintáliŋ, tooña le be bálánna ha mama, Kady Kebe

Kady Kebe, a báamaa niŋ a faamaa ye a dammáa le soto, doko te a la, koto te a la. A faamaa ye ninsí korè, saajii korè, baá korè jamáa le soto. A faamaa ye kódi jamáa le soto, bari a ye ding musu kíliŋ ne soto. Kady Kebe. Kady Kebe kulu ta kódo le kónó. A ka i páree le somandáa, tilibúla, wuraara. Kady Kebe taata

Wo loo niŋ baro téema Kady Kebe ye Tujina saatee kambaanoó lúu bendi a ko i ye ko : « N'lafita beŋô le kíli laa Tunudjina saatee to, alu ta a bankóo moo lu ye ko i se naa ye i dánku n'ma Tujina jaŋ ». Ah Naa Kady hee hee, Kady Kebe ye i laa.

Wo loo nin bároo téema fónđiŋkee lu diaŋdiaŋ ta bankóo kan, i taata bankóo súŋkútóo lu nin kábáanoo lu kíli nan, i be nata kana i dánkun.

Ñóobórinnaa lu nata, kora jalóo lu nata, súŋkútóo lu nata, kambaanoó lu nata. I túluŋ ta fo duntuŋ kúmoo. Wo saámoo, Kady Kebe ye sañji lúulú túuraa muta a ye a faa ko lúntáŋo lu laa búuña.

Musóo lu ye i pare, doo lu ye i kuṅó siti, doo lu ye i tee siti, pur kana dómóroo laa. Kabíriṅ tábíri la lu ye malóo niṅ subóo ñáami gnon to, wolu niṅ túloo niṅ menteṅo niṅ laajo, wolu kele ta wolu keleta wolu keleta fo a moota bókk.

Ah Naa Kady hee hee, Kady Kebe ye i laa.

Wo loo niṅ baro te ma Kadyjatu, lúntaṅ lu kontoṅ ta tumalá miṅ na fo i be kóno faa ta, tilóo be a díṅo dondi la inerr maafaṅ la ; muna tántaṅ kúmáta bántábaa tó, furu ndiṅ sawuṅ na naa lu be sawuṅ na, niṅ i be i la lúwo la díyaa loṅ na, i ka a loṅ i telu le laa, furu ndiṅ sawuṅ na lu wo le mu dínđiṅo lu ti.

Duniyaa, soo daṅ te duniyaa la múumee múumee

Tántaṅ kúmáta, mbiróo lu ye i joloṅ, ye ñóobóriṅo ke fo sálífanaa katrier et demi

Súṅkútoo lu ye i pare, wo loo niṅ baro téema Kady Kebe ye i páree fo a banta, i saara ta a baamaa niṅ a faamaa la i ko i ye ko « N’naa, Baaba, alu yamfu n ma taa ñóobóriṅ tántáṅo to, niṅ i ye kafóo kílí kuwó miṅ to, i fáṅo ñánta maabee la jee le, kuu buka díyaa no kuu tiyóo kóoma, fo a ñáala ».

A báamaa ye a jaabi, a ko a ye ko « Kady Kebe i la kafu kónó taa maṅ n kuṅó muta de, ñaa doo be jee a ñánta loo la i kaṅ, ñaa do be jee a maṅ ñánna loola i kaṅ de. Wo kóola ñée i dammáa le soto, doko te i la koto te i la. ṅa i te kílíṅ baa kílíṅo le soto, Kady Kebe i te taala»

« N’Naa, Baa, Kady Kebe diyaamuta a báamaa nin a faama ye, alu ye a lu diamaanó ke ali n’tuu n fana ṅa n jamáanoo ke, alu ye a lu diamaanó ke ali n’tuu n fana ṅa n jamáanoo ke »

A baamaa nin a faamaa bara ta a baamaa, ye a jáabi a ko a ye ko « N’man balan ye jamáanoo ke, dárájoo le ye n’sílaṅ, i la hardie le ye n’sílaṅ, i la tóoboo le ye n’sílaṅ ».

Keebaa bu ka balan kéenseṅ ke de, keebaa bálánta kuu wo kuu le laa niṅ i bulata a nóoma, i be a jéla le. Keebaa buka bálaṅ kéenseṅ ke de, kumfanuntee ya nteṅ.

Duniyaa, muna mínímmíniṅ tafalitáfáli, tooṅaa le be lábaṅ naa maama

Ah Naa Kady hee hee, Kady Kebe ye i laa

Kady Kebe man taa. A ye a kafuṅoo doo kílí a ko a ye ko náanaṅ ye n naa feṅo lu duṅ ye ta n ñée tántáṅo too, baaba niṅ n naa man son na ta tántaṅ too

A kafuṅoomaa ye i páree tuma lá miṅ na a be taa la ñóobóriṅ tántáṅo to, a súmaṅ ta ñóobóriṅ tántáṅo too tumalá miṅ naa, kíríkíroo ye a maa. Bari a man lafi mooye a lon ko kíríkíroo be a

la, bari a maɲ lafii moo ye a loɲ ko kírikíroo be a la. Kabiriɲ a súmaɲ ta maɲ ñóobóriɲ lúwo laa, moo lu be ñó soosoo la, dóolu ko Kady Kebe le mu, dóolu ko Kady Kebe nteɲ. A ye a tara Kady Kebe maɲ taa.

A sii ta a la siiráɲo to. Kady Kebe kafuñoo ye kálípee bondi a ye jalóo lu soo, a ye ñóobórinnaa lu soo, a ye fiinoo lu soo, a ye kora jalóo lu soo, a sii kuɲ ta.

Wayi mínímmíniɲ tafalitáfáli, tooñáa le be lábaɲ na ha mama

Ah Naa Kady hee, hee

Ñóobóriɲo bánta, a kafuñoo seyi ta súwo kónó a ko a ye « ñóobóriɲ kee kúɲ ta le, bari, n te kírikíri ta le dee, niɲ i taata nuɲ, i te le taa mu ñiɲ kírikíroo ti »

Kady Kebe ye a jíɲkaɲ a ko a ye ko: « i kírikíri ta le? ». a ko a ye ko : « haa, n'saasaa ta le ».

Nofeer tambita, ye táabúlu konónto lu be bendí, ye i bee bendi faani koyoo la.

Ásétoo lu be láariɲ, kojari baa lu be láariɲ, subú sooraɲ baa lu be láariɲ, leminati kabóo lu be láariɲ, síiroo lu be láariɲ, belebelebaa lu be láariɲ (wo le mu mbúuroo ti). Súwo kuu ta tuma lá min na dix heure et demi, súɲkútoo lu nin kambaanoó lu be benta táabúloo laa duulá to, i be Kady Kebe batu laa

Kadi Kebe sii ta súwo kóno fo dix heure et demi, fo onze heure bina sii la, kambaanoó lu nin súɲkútoo lu man kontáani, Kady Kebe man naa, kora julú báa te kúma noo la, Kady Kebe man naa, kíbíroo maakaɲ be dóoyáriɲ Kady Kebe man naa.

Kady Kebe fan be súwo kónóo, a ko ye a diee nin n'man ta ku te ben naa, jalóo lu maɲ kúmá, maakaɲo be déeriɲ, a ko n batu ɲa n pare ɲa taa.

Kady Kebe ye i pare, a ye a la musu ñára feɲo lu ta a ye i bándii tuma láa miɲ na

Eh duniyaa, le chef de programme daɲ te duniyaa la .Kady Kebe ye i pare tumalá miɲ na a ko a be táa la, a taata i sara a báamaa níɲ a faamáa la : n naa, baaba, alu yamfu n ma be ta la tántaɲ laa dulaa to n fúláɲolu be n batú na.

A faama le ye a jaabi a ko a ye ko Kady Kebe niɲ a ye a tara n te le ye i wulu, i te taala, doko te i la koto té i la niɲ ɲa i bula ñiɲ sútoo la i dammaa, i jawo do si ta no dende yíroo kóoma niɲ i be taala a maarii ye a feɲ ma fáyi i kaɲ, moólu ka ño muune súuto le laa, woto i te taa la. Feɲ do si ta i batú no le síloo kaɲ a ye feɲ do fáyi i kaɲ. Moólu ka ñó muune súuto le laa. Niɲ

suwó kuuta, musóo ñáanta siila súwo le kónó. Súuta táamoo ñiiñaata kee le laa díina musóo ti.
A faamaa ko a ye ko i te taa la

Baaba ali n'tuu ña n jamáanoo ke alu ye alu jamáanoo ke a lu ko n te n jamáanoo ke la. I ko a
ye ko m mañ balañ ; i la dárájo le ye n sílañ, ila harijee le ye n sílañ, i la tooboo le ye n sílañ.
N Naa Kady, hee, hee, heeee

Ahh, n Na Kady, Haahaa, Kady Kebe ye i laa.

Alu man a long saayaa te jon tuu no laa, heee, túuraa ba be láariñ ne hee.

Kady Kebe, a ye i laa laaráño to, a báamaa niñ a faama taata ila búño kónó, i be sino la fo i ka
horontóo. i be

A ye búndaa yele a baamaa niñ a faama kañ a ye i je láariñ i be siinoo laa fo i ka horonto.

A ye búndaa recule, a ye búndaa táwuñ.

Kady Kebe ye i pare tumalá miñ na a fúntíta jonkoñ búndaa la.

A taata ñaadi le ?

a ye jonkoñ búndaa yele, Kady Kebe demnaaa

a ye jonkoñ sootee firin, Kady Kebe demnaaa

a ye kañkañ sootee firin, Kady Kebe demnaaa

Wo tumóo a laaa kambaanoo ye i pare : pantalon noir, símísi blanc, karawati noir, west noir,
sulier noir, kawáasi blanc. A ye i pare, a ye i pañe kuñ, kuñó bee be laakuñdiñ, fónndaa be
malamála la. Wo le ye a tinná muşoo ye kee miñ kanu, a dii a la. Súñkútoo fáñañ kambaanoo
dii a la a ye miñ kanu. Wolu le ka ñó samba no.

Wo loo niñ baro téema, díndiñ fuloo lu dii ñóola miñ nu ye ñón kanu. Siimaayaa be die, firinjo
be je, naafulu soto be je.

Ah n Naa kady hee hee, Kady Kebe ye i laa.

Ah n Naa kady hee hee, Kady Kebe ye i laa

Kady Kebe siita a jáñkámaa bala

Jalóo lu kúma ta a ma, jalóo lu kúma ta a ma fo a banta. Kady Kebe siita a ye jalóo lu soo fo a
banta, a niñ a la kambáanoo be siirin i be káca la i be káca la.

Muna tura baa be Tujina le he, tura baa be Tujina, he.

Haa n Na Kady haahaa, haa.

Kady Kebe wo loo niŋ baro téema, a niŋ a la kambaanoó be siiriŋ i be káca laa ye kabóo kónkɔŋ, téema ko lu ko dómóri wáatoo siita.

Ye muŋ niŋ muŋ ne fólóo naati naŋ : ye malóo lu borindí, wolu tambi taa, pompitéeroo lu sambáa naŋ, wolu tambitá, makoroniyo lu naati náŋ, wolú tambitá, ye síiroo lu sambá naŋ, wolu tambita, leminati kábándiŋó lu naati naŋ wolu tambi taa, muna belebelebaa be láariŋ toŋkôŋ na wolú tambitá, wo ye subóo be láariŋ, unhuŋ.

Wo loo niŋ baro téema. Moo jáwúyaa domondiŋ kana a tambindi. Niŋ i yee mo koŋ, domondiŋ, kana a tambindi. Niŋ i ye moo koŋ, domondiŋ, kana a tambindi. N na sáabu ñimmaa be dendiŋ ŋo laa le.

A jáwoo be looriŋ kóoma, a ye a búlu kónó ŋooriŋo bee fandi bóori múŋkoo laa. Kady Kebe la subu pâla féle láariŋ, a la kambaanoó la pâla féle bitíriŋ, a niŋ a la kambáanoo be káca la. Niŋ a la kambáanoo ye sikaréeto saba siiŋaa kíliŋ fula, i ye a fáyi. A maŋ tawu, fiŋ ne be láariŋ a níyo kaŋ, a ka kuu ke a maŋ ñaŋ miŋ kéelaa. Wo le yin a tinná niŋ musóo soto min y i kanu. Bari ye musóo soto min man i kanu, haa, wo man ke káyíroo tii. Niŋ musóo be i kanu la, lilahi warasulu, bari niŋ musóo ye i kanu feŋo kaŋ niŋ feŋo banta a be taa la le de. Bari niŋ musóo ye i yelóo kanu, bituŋ saayaa le ka alu tala. Alma wo musóo díila n be la. Alma n harjela musóo la miŋ ye n kanú, Alla kana n harijee musóo la miŋ maŋ n kanu de.

Wo loo niŋ baro téema, musúndiŋo naata a ye a faŋ ke díndiŋ báyi lá ti a ye a faŋ ke díndiŋ báyi lá ti, fo a ye a faŋ búloo junkundi Kady Kebe la pâla la a ye a búlúkóndiŋo jáŋjándi je, ha duniyaa. A be a fóla a faŋ ye « N ko a lu ye a je fo ŋa n búloo junkundi a la pâla la, n batu ŋa a daa táwuŋ ». Wo ye a tara a be miŋ kéelaa je a ye wo ke jee.

N naa Kady hee, hee, hee.

Duniyaa, sow pulo. On ne me l'a pas expliqué, c'était devant moi-même, cela trouve que Alaji Babu, je n'étais même pas marié ; en 1946.

Ye kabóo kónkɔŋ toŋkɔŋ dála tumóo miŋ na, téemá koolu ye a jíŋkaŋ i ko cop wáatoo siita. Ah cop wáatoo siita, Kady Kebe a dit mon amour on va bientôt comencé bon appétit, bon appétit mon amour bientôt on va commencer a manger, il faut lancer la cigarette.

He Allah, kolomo miŋ be kéla i ñaa kónó, i buka a je, kolomo miŋ be i soo la i ñaa to i se kesejaa ñawoña i te a jéla.

Kady Kebe ye pâla daa yele tumóo mina a ye mbúuroo kuntú a ye a bula soosoo kónó a ye a niŋ subóo caka ñóola a ye wo domo. A ye leminatio mîŋ. Elle a pris la viande encore avec le pain, elle l'a mangé, elle a bu un peu de boisson haa duniyaa. La troisième fois elle a pris la viande pour manger ça, haa duniyaa. La quatrième viande, a man a domo no, a man a domo no. Subóo be a búloo kónó a búloo be járájára la. Son ventre lui fait mal. Elle ne peut pas manger, elle ne peut pas la mettre dans le plat. Ce qu'elle a mangé la fait mal dans son ventre.

Duniyaa Kady Kebe, kóora maŋ díyaa a ye, tántaŋ maŋ díyaa a ye, duniyaa fóño maŋ díyaa a ye, kacáa maŋ díyaa a ye, hee Allah.

N Naa Kady hee, hee, hee.

Kady Kebe wo loo niŋ wo baro téema. Elle dit vient t'asseoir prêt de mon chérie je vais aller à la maison, elle dit mon chérie excusez-moi je vais à la maison uriner, je reviens tout de suite. Celui-ci lui dit fais vite, tu vois que tout le monde ici est assis avec sa chérie, donc fais vite.

Kady Kebe borita a borita a borita a dunta a baamaa niŋ a faama la búŋo kóno, a ko : « N Naa, wayi n naa, alu wíli. Alu ye kúmóo miŋ fo nuŋ, n maŋ a moyi bari ŋa a je n ñaa la le, alu ye kúmóo miŋ fo, n maŋ alu la kúmóo moyi bari ŋa a je n ñaa la le. Wayi n naa, wayi n naa, alu hákoo boyindi n ñée. N siŋ fuloo lu be faala n te loo no la, ali n maakóyi. Wayi n te wayi n te ».

A baamaa niŋ a faama wúlíta. I ko a ye ko i taata mintoo le to, a ko i ye ko n taata tábúlu láadúlaa le too. He i ko a ye ko Kady Kebe i jusóo jaata. Bari ŋa a foo i ye le n ko i ka na ta, i te i buka kúmoo moyi, i taata mune ñíniŋ je ? »

« N naa baaba, alu ali hákoo tu n ñée ŋa hákoo tu alu ye, wayi naa, wayi naa. Niŋ a lu maŋ n muta n be boyila n siŋó féle a be baba la », paramu, Kady Kebe boyita laaráŋo téema.

A baamaa siita a sinna tóloo lá, a be a baamaa jubé la, « wayi n naa, wayi n naa, n naa n be faa le la ».

A baamaa ye a jubé. Wo le ye a tínna musóo ye a díŋo koŋ a daa le to, bari a maŋ a koŋ sondome too. Wo le ye a tínna díŋó niŋ baa téema niŋ i dunta ŋó la, kana ta sísoo la, ñéŋkéleŋ. Niŋ musóo niŋ a díŋó dunta ñóola kana taa sísoo la, ñéŋkéleŋ. Niŋ musóo niŋ a keemaa dunta

ñóola, a fo ali sábari, kana taa sísoo la de, ñéñkélej. Sirtu díńó niŋ a faa téema, sirtu kanuntee fuloo lu téema.

Wo loo niŋ bároo téema, Kady Kebe be láariŋ, a ye a baamaa jubé a be a fóla, « N naa, i hákoo báyíndi ñée, báabaa, i hákoo boyindi ñée. Alu ye kúma min foo n'man a moyi bari n ŋa a je n ñáa laa le, wayi n naa, n'te n siŋ síka ndi no la, hee, hee n te ».

Kady Kebe be láariŋ. A ye a baamaa jubé a be a fóla a ye « woyi n naa, woyi n naa, woyi n naa, woyi n naa ».

A baamaa bara ta a ko a be kumboo laa, a keemaa barata a ko a ye i kana kumbôo !. A ko a ye Allah be ñiŋ díńó bulala i kóno tuma minna i maŋ a kalamuta, an duŋ Allah se a taa no le i maŋ kuu no je. A keemaa barata a ko ye n ŋa Allah muta miŋ ye a dii n na, fo a se joseewo sooneeyaa n ñée, i muña, i sábari, i muña.

Kady Kebe be láariŋ. A te a faŋó wúlíndi noo laa. Wo luŋ nóŋ ŋa moo nii bo ñáa je.

A siŋó duŋ te maa no la, daa duŋ te kúma noo la, ñaa duŋ te jéeroo kéla tuloo duŋ te moyiróo noo la, kuŋó dun te maamaŋ noo la, búloo dun te fiŋja laa, Allah.

Kady Kebe. I koo, jalóo lu ali kóora cíka alu ye taa tábúlu loo dulaa to a lu ye saŋóo te, ko Kady te bálúuríŋ. Janniŋ n telu bi taa la wo dulaa to wolaahi fo n siŋólu ka ñoo fadi, wo luŋ noŋ ŋa a loŋ ko Allah maŋ a la hádáma díńó daa túlúŋo kama.

Chant 10 : Kady Kébé

Babou Diebate Kady Kebe version 1

Chant 4 : (Babou Diébaté)

- **Durée de l'enregistrement** : 28 mn

- **Lieu et date d'enregistrement** : RSI (Radio Sénégal Internationale), date inconnu

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : Babou Diébaté, profession : Griot Manding, âge : décédé à l'âge de 73 ans environ

- **Type de texte** : récit biographique entrecoupé de chants

- **Idée générale** : L'obéissance aux parents est la première règle à ne pas déroger chez les Manding.

- **Résumé du contenu** : ce texte relatif à l'histoire de Kady Kébé est chanté par Babou Diébaté. En effet, dans la société traditionnelle manding, le comportement des enfants n'est rien d'autre que le comportement des parents. Donc un enfant poli fait honneur à ses parents dans la mesure où la société le regarde, à l'image de ses parents. Du coup, ceux-ci ne laissent aucun détail leur échapper sur leur enfants. Kady Kébé était une jeune fille très célèbre dans son milieu social et géographique, car non seulement elle est issue de parents riches, mais aussi elle est une belle fille. Or, dans la société manding d'antan, la célébrité attirait tout genre d'être qui cherchait soit à vivre en harmonie avec la personne célèbre, soit en l'empêchant de vivre. Ce fut le cas de Kady Kébé, qui, malgré l'attention de ses parents, est tombée dans un piège. Elle avait organisé, réunissant ainsi des jeunes des villages proches. Toutefois, ses parents ne l'ont pas autorisée à assister à la fête, parce que, disent-ils, elle est très célèbre et sa célébrité les inquiète. Kady Kébé leur a désobéi et s'est rendue à la place publique où se tenait la fête nocturne. Malheureusement pour elle, elle a été empoisonnée par une vieille femme. Kady Kébé, après avoir mangé, se tord de douleur au bas ventre, s'est tranquillement retirée de la fête et est rentrée chez elle en pleurs, frappant la porte de ses parents qui étaient en plein sommeil. Ils se réveillent en sursaut, lui demandant d'où elle vient. Elle leur demande pardon en pleurant. Sous les coups de la douleur, elle s'allongea sur le lit de ses parents où elle a fini par rendre l'âme.

Traduction intégrale du texte

Moi Babou Diébaté, c'est moi qui vous chante Kady Kébé à la radio Sénégal.

Le grand bœuf sera bien cuit à point hééé, le grand bœuf sera bien cuit à point héé.

Va-et-vient, errer sans but c'est la vérité qui finira par éclater héé, va-et-vient, errer sans but c'est la vérité qui finira par éclater héé. Kady Kébé est partie

Kady Kébéééé, la fille unique qui n'a ni frère ni sœur. Son père possède beaucoup de troupeau de bœufs, de moutons, de chèvres. Son père a beaucoup d'argent, mais n'a qu'une seule fille. Kady Kébé. Kady Kébé est éduquée dans l'argent. Elle s'habille décemment toute la journée, matin, midi et soir. Kady Kébé est partie.

Un jour, Kady Kébé appela tous les garçons du village de Toudjina (nom d'un village en Gambie) et leur dit : « Je veux créer une rencontre ici à Toudjina, donc vous serez chargés

d'informer tous les jeunes garçons du pays qui sont invités ici à Toudjina ». Ah Nna Kady héé héé, Kady Kébé a disparu.

Après ces propos, les jeunes se sont dispersés sur toute l'étendue du territoire, ils sont allés avertir les jeunes filles et garçons du pays et tous sont venus répondre. Les lutteurs sont venus, les griots de kora sont venus, les filles sont venues, les garçons sont venus. Ils ont fêté jusqu'à l'aube. Le lendemain, Kady Kébé offrit aux invités un bœuf de cinq ans pour honorer leur présence.

Les femmes se sont parées, certaines d'entre elles se sont bien coiffé la tête, d'autres se déhanchaient, pour préparer à manger. Lorsque ces cuisiniers ont mélangé le riz et la viande dans la marmite, l'assistance a apprécié, surtout quand on a ajouté l'huile, la tomate et l'ail. Ah Nna Kady héé héé, Kady Kébé est partie.

Sur-le-champ, Kadydiatou, après que tous les étrangers ont mangé jusqu'à leur fin, pendant que le soleil était très chaud vers treize heures, les enfants sautent de partout au son et rythme des tam-tams sur la place publique. La vie, la vie n'a pas de limite.

Le tam-tam rythmé et les lutteurs se font terrasser jusqu'aux environs de seize heures et demie. Sur-le-champ, Kady Kébé s'est habillé et est allé dire à ses parents : « Papa, maman, je veux que vous m'excusez, je veux me rendre à la fête à la place publique. Si tu appelles la foule, tu dois toi-même obligatoirement y être, rien ne peut être bien fait en l'absence de l'initiateur ». Sa mère l'a répondu : « Kadi Kébé, tu n'iras nulle part. Il y a le bon œil et le mauvais œil. Et en plus tu es la seule que nous avons, tu n'as ni frère, ni sœur ». Mais Kadi Kébé insiste et dit : « Papa, maman, vous avez fait votre époque, laissez-moi aussi vivre mon époque. Vous avez vécu votre époque et vous ne voulez pas que je jouisse de mon époque ». Sa mère réplique : « Nous ne sommes pas contre, mais c'est ta célébrité et ta réussite qui nous font peur ». À vrai dire, si le vieux t'interdit de faire quelque chose, n'insiste pas, car si tu insiste, tu finiras par le voir de tes propres yeux.

La vie ne peut se passer en va-et-vient, vas et vient, c'est la vérité qui finit par jaillir. Ah Nna Kady ha mama. Kady Kébé appelle une des copines et lui dit : « Viens porter mes habits et rends-toi à la fête, mais parents n'ont pas accepté que je m'y rende ». Lorsque sa copine s'en alla à la place publique, elle est tombée malade ; mais elle ne voulait pas quelqu'un le sache. Une fois à la place publique, elle se leva de là où elle était assise, sorit l'argent de son calepin, l'offre aux griots, aux lutteurs, aux laudateurs, aux griots de Kora et se rassit.

La lutte terminée, sa copine rentra à la maison et lui raconta : « La lutte s'est très bien passée et la fête était belle, mais moi j'étais atteinte de fièvre. Tu vois, puisque tu n'es pas partie, c'est vraiment bien parce que si tu étais partie, c'est toi qui serais malade gravement ». Kady Kébé lui répond : « Tu étais malade ? ». Elle dit : « Oui, j'étais atteinte de fièvre ».

À vingt et une heure, tout est encore organisé à la place publique pour la suite de la fête. Les neuf tables étaient toutes bien organisées, toutes étaient bien garnies. Vers vingt-deux heures, la fête commence. La salle était bondée de monde : les garçons et les filles en couples sont assis à table, attendant tous Kady Kébé. Jusqu'à vingt-deux heures et demie elle n'est pas encore là. Alors personne d'entre eux n'est content parce que Kady Kébé n'est pas encore là, la kora ne peut pas faire de bruit parce que Kady Kébé n'est pas encore là ; les tam-tam sont au ralenti parce que Kady Kébé n'est pas là. Alors elle s'est dit : « Mais il faut que je me rende à la fête sinon rien ne se passera normalement, il faut que je parte ». Kady Kébé s'est immédiatement habillée et est allé auprès de ses parents en leur disant : « Papa, maman, je vous demande de m'autoriser à assister à la fête, tous mes amis sont partis et ils m'attendent là-bas ». C'est son père qui lui a répondu en lui disant : « Tu n'iras nulle part. Tu n'as ni frère ni sœur, si nous te laissons partir, quelque chose peut t'arriver dans cette obscurité et te jeter un sort sans qu'on s'en rende compte, les gens visent plus leurs ennemis la nuit. Et en plus, la femme ne doit pas trop marcher comme ça la nuit, c'est l'homme qui peut le faire, mais pas la femme, elle doit rester à la maison ». Son père lui répondit : « Tu n'iras nulle part ». Elle dit à ses parents : « Papa, je vous ai demandé de me laisser faire ma jeunesse, mais, vous ne le voulez pas ». Ceux-ci lui répondirent : « Non nous n'avons pas refusé, mais ce sont ton nom, ta célébrité et ta réussite qui nous font peur, Nna Kady, héé héé héé ».

Vous ne savez pas que la mort n'épargnera personne héé héé héé, le grand bœuf est couché hééé. Héé la vie. Kady Kébé fit semblant de s'endormir dans sa chambre, tandis que ses parents dormaient profondément, elle se leva et alla s'habiller, revint voir si ses parents sont dans un profond sommeil, elle s'habilla et sortit par la porte des toilettes. Elle ouvrit la porte des toilettes et s'en alla ; elle traversa la véranda et se retrouva dans la rue. Elle retrouva son amant bien habillé en cravate noire, chemise blanche, pantalon noir, chaussures noires, veste noire et chaussettes blanches. C'est dire qu'il faut donner au garçon la fille qu'il aime et à la fille aussi le garçon qu'elle aime bien. Cela est avantageux des deux côtés. D'ailleurs, au lit, des propos reviennent toute la nuit. Le garçon dira : « Mon amour, tu es dans mon cœur, je t'aime bien ». La fille aussi, quand elle commence à dormir, dans ses réponse dira : « Du bonheur, du bonheur, du bonheur » et le garçon aussi, en dormant répondra : « Je vais bien

profiter, je vais bien profiter, je vais bien profiter ». Donc, il est conseillé de marier deux enfants qui s'aiment bien. Quand une femme te dit : « Je ne t'aime pas », alors laisse-la tranquille, même si tu la rencontres sur la route, écarte-toi et laisse-la partir, mais si elle t'aime, alors ce n'est que du bonheur.

Kady Kébé est partie. Lorsqu'elle s'est approchée du public, les griots l'ont aperçue, les laudateurs l'ont aperçue, toutes les catégories de griots l'ont aperçue, tout le monde s'est mis à crier, les enfants se sont mis à crier et commençaient à chanter de belles chansons.

Ah na kady héé héé, Kady Kébé est morte

Les gens la saluent dans un discours éloquent

Ah na kady héé héé, Kady Kébé est morte

Kady Kébé prit place au côté de son amant : ils s'embrassèrent avant de s'asseoir et Kady Kébé s'installa : Ha Nna Kady héé héé Kadi Kébé est morte

Celui-ci lui dit : « Mais tu as duré à la maison, nous t'avons longtemps attendue ici, tu étais toujours à la maison » et Kay Kébé a répondu : « Mon amour, je m'excuse, je me préparais à la maison, c'est pour cela que j'ai mis autant de temps avant de venir ici. Mais pardonne-moi, mon amour, tu comprends, pardonne-moi ».

Kady Kébé s'installa confortablement et reçut des salutations de la part des garçons et des filles. Kady Kébé se leva pour dire qu'elle est contente des invités, surtout de ceux de Toudjina. Elle dit aux invités : « Vous avez quitté chez vous pour répondre à mon invitation ici dans mon village, je vous en remercie beaucoup. Je vous remercie, je suis très bien contente de vous, surtout les griots ».

Les griots scandèrent sur le coup son nom.

Les griots griots scandèrent davantage et Kady Kébé leur distribue des billets de banque tout en discutant avec son amant.

Le grand bœuf sera bien cuit hééé, le grand bœuf sera bien cuit héé.

Ah n Na kady héé héé, Kady Kébé est morte

Kady Kébé, sur-le-champ, se mit à causer avec son amant, ils vidèrent les bouteilles de boissons avec les autres et quelqu'un annonça que c'est le moment de manger. D'abord, le riz

fut servi aux invités, ensuite c'est au tour des pommes de terre et des macaronis, des bouteilles de boissons, du pain. La viande va être servie. Houmhoum.

Par ailleurs, l'ennemie était là installée sournoisement. Le poison était caché sous ses ongles.

Pendant ce temps, Kady Kébé discutait avec son amant qui fumait sans arrêt en griaient des cigarettes une à une. C'est une démonstration de son amour pour Kady Kébé. C'est dire qu'il faut avoir une femme qui t'aime non pas pour tes biens, mais pour Lilahi wa Rasul, si elle t'aime pour tes biens, elle te quittera quand tu perdras tes biens, mais si elle t'aime par le sang, c'est la mort qui vous séparera. Donc que Dieu nous donne cette femme.

Dans l'ambiance festive, la vieille femme fit semblant de mettre les enfants en ordre. Elle se rapprocha du plat de Kady Kébé, fit passer ses mains dessus, elle y versa le poison. Elle dit aux enfants : « Reculez, ne voyez-vous pas que j'ai touché son plat sans le vouloir, attends que je le referme ». Sur ce, elle mit le sort qu'elle voulait y mettre.

Moi Babou Diébaté, j'étais présent et je vais vous dire : personne ne me l'a expliqué. J'étais présent sur les lieux, je n'avais pas encore pris femme. C'était en 1946.

Pendant que les invités s'affairaient avec les bouteilles de boissons, quelqu'un annonça le grand festin. Son amant lui dit : « Kady Kébé mon amour bientôt on va commencer à manger, bon appétit, bon appétit, bon appétit, bientôt on va commencer à manger.

Le bâton qui entrera dans tes yeux, tu ne le vois pas, bâton qui te piquera les yeux, que tu sois maligne, tu ne le verras pas.

Au cours du repas, Kady Kébé prit un morceau et du pain et avala le tout puis elle but de la boisson. Elle accompagna le tout en buvant de la boisson. Mais elle ne put avaler le quatrième morceau de viande. Elle ressentit des douleurs au bas ventre. Tout fut du dégoût malgré la kora, les battements de tam-tam et l'ambiance totale.

Nakady eh hé hééé

Elle s'adressa à son amant : « Mon chéri, excusez-moi, je reviens tout de suite, je vais aux toilettes ». Elle demanda à son amie de venir s'asseoir et discuter avec son amant avant qu'elle ne revienne.

Son amant lui dit : « Vas-y mais ne mets pas du temps, tu vois que chacun est assis avec son amour à table, donc dépêche-toi ».

Kady Kébé partit. Kady Kébé a couru couru couru jusqu'à entrer dans la chambre de ses parents et dit : « Mama wayi Mama, wai Mama levez-vous. J'ai pas entendu vos conseils, mais je l'ai vu de mes yeux, ce que vous m'avez conseillé, je ne l'ai pas entendu mais je l'ai vu de mes yeux, wai Mama, wai Mama, excuse-moi de mon comportement. Tenez-moi je vais tomber, mon ventre me fait mal, mes deux pieds ne tiennent plus, aidez-moi ».

Son père et sa mère se lèvent et lui posent la question suivante : « D'où viens-tu ? ». Elle leur répond : « J'étais à la fête ». Ils s'exclamèrent : « Hé Kady Kébé tu as un cœur dur, nous t'avons dit de ne pas partir, tu n'entends rien, qu'es-tu allée chercher là-bas ? ». « Mama Papa, pardonnez-moi, je vous pardonne, wai Mama, wai Mama. Si vous ne me tenez pas, je vais tomber, mes pieds ne tiennent plus ». Param, Kady Kébé s'affala sur le lit.

Sa maman se tint près d'elle, son papa s'assit à même le sol. Elle s'adressa à sa maman, la fixa des yeux tout en versant des larmes. Elle compatit à la douleur de sa fille. C'est dire qu'il y a généralement une complicité tacite entre une maman et sa fille dans ce genre d'occasion.

Avec la douleur, Kady Kébé regarda ses parents et leur dit : « Papa et Maman, je vous demande de m'excuser, vous me l'avez dit, je ne l'ai pas entendu, mais je l'ai vu de mes yeux, wai Maman, wai Papa, j'ai des problèmes pour soulever mes mains et pieds, vraiment je vous demande pardon ».

Kady Kébé est partie. Sa mère a sursauté et voulant pleurer, son mari lui dit : « Ne pleure pas. Le jour où Dieu mettait cet enfant dans ton ventre, tu n'étais au courant de rien et il peut le reprendre et tu n'y peux rien. Prions juste que Dieu nous le rembourse facilement, résigne-toi, résigne-toi ».

C'est ce jour que j'ai vu pour la première une personne mourante, une personne rendre l'âme. Kady Kébé est couchée, si tu la vois, tu croiras qu'elle n'est pas morte. Ses pieds ne peuvent plus bouger, sa bouche ne peut pas articuler, les yeux étaient clos, la tête ne pouvait pas bouger, les mains ne pouvaient rien faire.

Son papa déclara : « Mes chers griots, annoçaient annoncez au public que Kady Kébé est morte ».

Chant 11

Chant de dímbáayáa

- **durée de l'enregistrement** : 2mn47s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : - Mariama Dabo- profession : ménagère, âge : 39ans

- **type de texte** : chant

- **idée générale** : Les pleurs de la femme dimba jassa

- **Résumé du contenu** : Ce chant est exécuté par les femmes dites « dimba jaassa ». En effet, chez les Manding, lorsqu'une femme peine à avoir des enfants, on la transforme en lui donnant une nouvelle identité. Lorsqu'elles parviennent par la suite à avoir des enfants, elles partent quémander dans le village lorsque leurs enfants sont malades ou même lorsqu'elles peinent à les nourrir. Ainsi, elles demandent aux gens de leur offrir de l'eau, du riz, etc. pour nourrir leurs enfants.

Transcription et traduction intégrale du texte

Toure n be kumboo la n ko kóŋkoo,	Touré je pleure à cause de la faim
Toure n be kumboo la n ko kóŋkoo,	Touré je pleure à cause de la faim
I borita ye malóo kilo saŋ n ñée	Tu as accouru et tu m'as payé un kilo de riz
Yaára i la malóo daa díyáata	Donc le prix de ton riz est vraiment abordable

Chant 12

Chant de mariage

- **durée de l'enregistrement** : 3mn20s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : - Mouskéba Ndiaye- Profession : ménagère, âge : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Les joies d'une mère solitaire suite à la demande en mariage adressé à sa fille.

- **résumé du contenu** : chant est entonné généralement par la maman de la nouvelle mariée et veut dire que celle-ci (la maman de la nouvelle mariée) n'a pas de parents dans le village où elle s'est mariée, lançant ainsi un appel au voisin pour se joindre à elle et danser avec elle. Ce chant est dédié à la demande en mariage pour sa fille.

Transcription intégrale du texte

Ali n wáliŋ doŋó la n baala te jaŋ, n baala bee be Kabu le n baala te jaŋ

Ali n maakóyidoŋó la n baala te jaŋ, n baala bee be Kabu le n baala te jaŋ

Ali n wáliŋ doŋó la n baala te jaŋ, n baala bee be Pakaawu le n baala te jaŋ

Ali n'maakóyi doŋó la n baala ti jaŋ, n baala bee be pakawo le n'baala te jaŋ

Chant 12

Chant de mariage

- **durée de l'enregistrement** : 3mn20s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mouskéba Ndiaye-
Profession : ménagère, âge : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Les joies d'une mère solitaire suite à la demande en mariage adressé à sa fille.

- **résumé du contenu** : ce chant est entonné généralement par la maman de la nouvelle mariée et veut dire que celle-ci (la maman de la nouvelle mariée) n'a pas de parents dans le village où elle s'est mariée, lançant ainsi un appel au voisin pour se joindre à elle et danser avec elle. Ce chant est dédié suite à la demande en mariage pour sa fille.

Traduction intégrale du texte

Venez m'aider à danser, ma famille n'est pas là, mes parents sont au Gabou, venez m'aider à danser.

Venez m'aider à danser, ma famille n'est pas là, mes parents sont au Gabou, venez m'aider à danser.

Venez m'aider à danser, ma famille n'est pas là, mes parents sont au Gabou, venez m'aider à danser.

Venez m'aider à danser, ma famille n'est pas là, mes parents sont au Gabou, venez m'aider à danser.

Venez m'aider à danser, ma famille n'est pas là, mes parents sont au Gabou, venez m'aider à danser.

Chant 13 : baabaa yéré bedo i ye baba yerebedo

Chant de Dembaa jassa

- **Durée de l'enregistrement** : 2mn47s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : - Adama Camara- profession : ménagère, âge : 36ans

- **Type de texte** : chant

- **Idée générale** : La demande de prière d'une femme dimba jassa à son père adoptif

- **Résumé du contenu** : ce chant traduit la reconnaissance de la femme qui peinait à avoir un enfant envers celui qui lui a formulé des prières qui ont été exaucées, selon elle, après avoir contracté une grossesse.

Transcription intégrale du texte

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Baaba, i ye baaba dúwaa jaabi ta baaba, i ye baaba yerebedo

Chant 13 : baabaa yéré bedo i ye baba yerebedo

Chant de Dembaa jassa

- **Durée de l'enregistrement** : 2mn47s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : - Adama Camara- Profession : ménagère, âge : 36ans

- **Type de texte** : chant

- **Idée générale** : La demande de prière d'une femme dimba jassa à son père adoptif

- **Résumé du contenu** : ce chant traduit la reconnaissance de la femme qui peinait à avoir un enfant envers celui qui lui a formulé des prières qui ont été exaucées, selon elle, après avoir contracté une grossesse.

Traduction intégrale du texte

Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébedo

Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébedo

Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo
Papa, i ye papa, la prière est exaucée, i ye Papa yérébédo

Chant 14 : Baa wo bawo baa diyata lé

Chant de Mariage Ndiayba chez Malang Seydi poliphone

- **durée de l'enregistrement** : 5mn55s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : prénom et nom : - Gnima Keita- profession : ménagère, âge : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Résumé du contenu** : ce chant incite les jeunes mariées à mieux considérer leurs mamans adoptives. Il est de coutume chez les Manding que quand tu as une fille qui doit se marier, tu trouves dans la famille, ou dans l'entourage, une femme qui sera désigné comme sa maman adoptive. Celle-ci aussi prendra cette fille comme sa propre file et répondra à tous ses attentes et besoins, comme si c'est elle qui l'a mise au monde et celle-ci aussi doit la considérer comme si c'est elle sa propre maman. Donc ce chant incite les jeunes mariées à considérer leur maman adoptive.

Idée générale : Le confiage est important à tous les âges de la vie

Transcription intégrale du texte

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ baa be miŋbúlu i se a muta a ye bámbaŋ

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ baa be miŋbúlu i se a muta a ye banban

He niŋkullíyo siita, i ba ye na a ye loo, niŋ maañoobíti siita i baa ye na a ye loo

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ baa be miŋbúlu i se a muta a ye bámbaŋ

He niŋkullíyo siita, i ba ye na a ye loo, niŋ maañoobíti siita i baa ye na a ye loo

He baa min be ko Fanta Kouyaté i se a muta a ye banban,

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ baa be miŋbúlu i se a muta a ye banban

He niŋkullíyo siita, i ba ye na a ye loo, maañoó bítoo siita i baa ye na a ye loo, i faŋó la kuu wo ku wílíta i ba ye na a ye loo, niŋbaa be miŋbúlu i se a muta a ye bámbaŋ,

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ baa be miŋbúlu i se a muta a ye banban

He niŋye i neenee baa la i se a muta a ye banban, niŋkullíyo siita, i ba ye na a ye loo, niŋ maañoobíti siita i baa ye na a ye loo

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ baa be min búlu i se a muta a ye banban

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, niŋ ye miŋ neenee baa la i se a muta a ye bámbaŋ

Chant 14 : Baa wo bawo baa diyata lé

Chant de Mariage Ndiayba chez Malang Seydi poliphone

- durée de l'enregistrement : 5mn55s

- lieu et date d'enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- informations sur la personne enregistrée : prénom et nom : - Gnima Keita- Profession : ménagère, âge : 52ans

- type de texte : chant

- Résumé du contenu : ce chant incite les jeunes mariées à mieux considérer leurs mamans adoptives. Il est de coutume chez les Manding que quand tu as une fille qui doit se marier, tu trouves dans la famille, ou dans l'entourage, une femme qui sera désigné comme sa maman

adoptive. Celle-ci aussi prendra cette fille comme sa propre fille et répondra à tous ses attentes et besoins, comme si c'est elle qui l'a mise au monde et celle-ci aussi doit la considérer comme si c'est elle sa propre maman. Donc ce chant incite les jeunes mariées à considérer leur maman adoptive.

Idée générale : Le confiage est important à tous les âges de la vie

Traduction intégrale du texte

Chaque maman, maman est douce, celui qui a une maman, qu'il la traite bien

quelqu'un a une maman, qu'il la traite bien

Chaque maman, avoir une maman est douce, si quelqu'un a une maman, qu'il la traite bien

He quand arrive le baptême, ta maman se met debout, quand arrive le mariage, ta maman se met debout

Chaque maman, avoir une maman qui est douce, si quelqu'un a une maman, qu'il la traite bien

He quand arrive le mariage, ta maman se met debout, quand arrive le mariage, ta maman se met debout, celui qui a une maman, tu la-tiens bien.

He maman qui est comme Fanta Kouyaté, tiens-la bien.

He quand arrive le mariage, ta maman se met debout, quand arrive le mariage, ta maman se met debout, si on te titille une maman, tiens-la bien.

Chaque maman, avoir une maman est douce, si quelqu'un a une maman qu'il la traite bien

He quand arrive le mariage, ta maman se met debout, quand arrive le mariage, ta maman se lève debout, celui qui a une maman tu la tiens bien.

Chaque maman, avoir une maman est douce, si quelqu'un a une maman, qu'il la traite bien

Baa wo baa wo, baa díyáata lee, nin baa be min bulu i se a muta a ye banban

Chaque maman, maman qui est douce, tiens-la bien.

Chant 15 : Rien n'équivaut à la parenté

Chants de réconciliation

- **durée de l'enregistrement** : 01mn 05s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 28-02-2019

- **informations sur la personne enregistrées** : - Moussoukéba Camara- âge : 52 ans - lieu de résidence : Ziguinchor / Koboda- profession : ménagère

- **type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés de kora

- **résumé du contenu** : Ce chant montre que la parenté ne s'achète pas, c'est une affaire de sang.

- **Idée générale** : Tout commence par la parenté et tout finit par la parité. C'est un appel à l'ordre de tout esprit individualiste.

Transcription intégrale du texte

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo té n búlu

Lamine Touré alu ŋa ñó néne, eh báadínyaa saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo te n búlu

Báadínyaa wo eh báadiŋ ya saŋdaŋ kódo té n búlu

Lamine Touré alu ŋa ñó néne, eh báadínyaa saŋdaŋ kódo te n búlu

Chant 15 : Rien n'équivaut à la parenté

Chants de réconciliation

- **durée de l'enregistrement** : 01mn 05s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 28-02-2019

- **informations sur la personne enregistrées** : - Moussoukéba Camara- âge : 52 ans - lieu de résidence : Ziguinchor / Koboda- profession : ménagère

- **type de texte** : texte oral entrecoupé de chants accompagnés de kora

- **résumé du contenu** : Ce chant montre que la parenté ne s'achète pas, c'est une affaire de sang.

- **Idée générale** : Tout commence par la parenté et tout finit par la parité. C'est un appel à l'ordre de tout esprit individualiste.

Traduction intégrale du texte

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

Lamine Touré, la parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

La parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

Lamine Touré, la parenté wo eh, je n'ai pas l'argent qui peut acheter la parenté

Chant 16 : Baa Kasso le guide spirituel

Chant religieux

- **Durée de l'enregistrement** : 3 mn 55s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03-2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : - prénom et nom : Fatoumata Mankara :, âge : 60 ans (environ)- profession : ménagère

- **Type de texte** : chant religieux

- **Résumé** : ce chant glorifie les érudits de l'islam comme Baa Kasso, un grand marabout manding.

Idée générale : Toute société a besoin d'être guidé par un marabout.

Transcription intégrale du texte

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karaŋ na Baa Kasso ya karaŋ na duwa jaabi

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha Bakasso ya karaŋ naa duwa jaabi

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa naa Ba Kasso ya karannaa duwa jaabi

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, allahu laa illaha Bakasso ya karannaa duwa jaabi

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karaŋ naa Ba Kasso ya karaŋ na duwa jaabi

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, allahu laa illaha Bakasso ya karaŋ naa duwa jaabi

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa Bakasso ya karannaa duwa jaabi

Allahu laa ilah, allahu laa ilah, allahu laa illaha Bakasso ya karannaa naa duwa jaabi

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa Ba Kasso ya karannaa na duwa jaabi

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha Bakasso ya karannaa duwa jaabi

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa Ba Kasso ya karannaa duwa jaabi

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha Bakasso ya karannaa duwa jaabi

Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa Ba Kasso ya karannaa duwa jaabi

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha Bakasso ya karannaa duwa jaabi
Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa Ba Kasso ya karannaa duwa jaabi
Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha Bakasso ya karannaa duwa jaabi
Bambaa laa ilah, bamba laa ila karannaa Ba Kasso ya karannaa duwa jaabi
Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha Bakasso ya karannaa duwa jaabi
Alu n be ye taa nuŋ wo, n be ye taa nuŋ wo, Bakasso ya karannaa duwa jaabi

Chant 16 : Baa Kasso le guide spirituel

Chant religieux

- **durée de l'enregistrement** : 3 mn 55s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée** : - prénom et nom : Fatoumata Mankara :, âge : 60 ans (environ)- profession : ménagère

- **type de texte** : chant religieux

- **résumé** : ce chant glorifie les érudits de l'Islam comme Ba Kasso, un grand marabout manding.

Idée générale : Tout homme doit avoir un guide éclairé.

Transcription intégrale du texte

Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée
Bambaa laa ilah, bamba laa ila la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allahu laa ilah, Allahu laa ilah, Allahu laa illaha la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Allons tous voir que la prière de l'élève de Baa Kasso est exaucée

Chant 17 : ‘bii kee lon kulunkalang tii daaba la yiro’

Chant de mariage

- durée de l'enregistrement : 1mn 39s

- lieu et date d'enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- informations sur la personne enregistrée : inconnu

- type de texte : chant

- **résumé du contenu** : ce chant s'adresse aux hommes polygames. Ils ne savent pas apprécier les femmes qui se vouent à eux, mais la dernière qui vient d'arriver, la deuxième, c'est elle qu'ils considèrent. Alors que c'était sa première femme qui s'occupait de tout chez lui, c'est elle qui avait tout accepté, mais aujourd'hui quand il prend la seconde, il oublie sa première femme et met la seconde épouse au-dessus de la première. C'est pour cela que les Manding ont dédié ce chant aux hommes en ces termes : "l'homme d'aujourd'hui ne connaît pas la femme qui lui est utile, il ne connaît que celle qui le détruit".

- **Idee générale** : L'homme ne peut pas être juste avec ses femmes

Transcription intégrale du texte

Bii kee lu le mu kulunkálaŋ tii dáabaalayíroo, bii kewó lu le maŋ i nafaa musóo loŋ fo
a tíña laa

Bii kee lu le mu kulunkálaŋ tii dáabaala yíroo, bii kewó lu le man i nafaa musóo loŋ fo
a tíña laa

Bii kee lu le mu kulunkálaŋ tii dáabaalayíroo, bii kewó lu le maŋ i nafaa musóo loŋ fo
a tíña laa

Bii kee lu le mu kulunkálaŋ tii dáabaalayíroo, bii kewó lu le man i nafaa musóo loŋ fo
a tíña laa

Chant 17 : "bii kee lon kulunkalang tii daaba la yiro"

Chant de mariage

- **durée de l'enregistrement** : 1mn 39s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : inconnu

- **type de texte** : chant

- **résumé du contenu** : Ce chant s'adresse aux hommes polygames. Ils ne savent pas apprécier les femmes qui se vouent à eux, mais la dernière qui vient d'arriver, la deuxième, c'est elle qu'ils considèrent. Alors que c'était sa première femme qui s'occupait de tout chez

lui, c'est elle qui avait tout accepté, mais aujourd'hui quand il prend la seconde, il oublie sa première femme et met la seconde épouse au dessus de la première. C'est pour cela que les Manding ont dédié ce chant aux hommes en ces termes : 'l'homme d'aujourd'hui ne connaît pas la femme qui lui est utile, il ne connaît que celle qui le détruit'.

Idée générale : L'homme ne peut être juste avec ses femmes.

Transcription intégrale du texte

L'homme d'aujourd'hui sont des kuluŋkálaŋ l'arbre du portail, l'homme d'aujourd'hui ne connaît pas sa femme qui l'arrange sauf celle qui le détruit.

L'homme d'aujourd'hui sont des kuluŋkálaŋ l'arbre du portail, l'homme d'aujourd'hui ne connaît pas sa femme qui l'arrange sauf celle qui le détruit.

L'homme d'aujourd'hui sont des kuluŋkálaŋ l'arbre du portail, l'homme d'aujourd'hui ne connaît pas sa femme qui l'arrange sauf celle qui le détruit.

L'homme d'aujourd'hui sont des kuluŋkálaŋ l'arbre du portail, l'homme d'aujourd'hui ne connaît pas sa femme qui l'arrange sauf celle qui le détruit.

Chant 18 : Dinding i déé wo i déé wo

Chant de Jambadoŋ

- **durée de l'enregistrement :** 15s

- **lieu et date d'enregistrement :** reportage du journal télévisé sur 2STV, mis en ligne sur le site de 2STV le 26 février 2018.

- **informations sur la personne enregistrée :** Prénom et nom : Dandan Diédhiou- Profession : artiste compositeur- Âge : 60 ans (environ)

- **type de texte :** chant

- **résumé du contenu :** Ce chant est un chant de Jambadoŋ, repris par l'UCAS Jazz Bande de Sédhiou. C'est un chant qui encourage les jeunes garçons devant subir l'épreuve de la circoncision.

- **Idée générale** : Encouragement adressé au nouvel initié face aux dures épreuves de la circoncision.

Transcription intégrale du texte

Díndiñ i dee wo i dee wo,

Saaróo i dee wo fo i man n je

Díndiño be kumboola buraayoto tooñaá

Saaróo i dee wo fo i man n je

Traduction intégrale du texte

L'enfant, tais-toi, tais-toi

Saaróo tais-toi tais-toi

L'enfant est en train de pleurer au buraayo,
vérité

Saaróo tais-toi, ne m'as-tu pas vu ?

Chant 19 : La fatigue du danseur de jambadon

Chant de Diambadon

- **durée de l'enregistrement** : 3mn

- **lieu et date d'enregistrement** : le 02-03-2019 à Koboda

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Gnima Kouyaté- Profession : ménagère, Âge : 52 ans (environ)

- **type de texte** : chant

- **résumé du contenu** : Les danseurs du jambadon entonnent cette chanson dès qu'ils sentent la fatigue les envahir. Donc, ils ont besoin de manger et de boire.

- **Idée générale** : Les cris de cœur du danseur de jambadon.

Transcription intégrale du texte

N be a lu ya wo jalóo wo eh, n be alu ya wo jalóo eh,

N be a lu ya wo jalóo wo eh, n be alu ya wo jalóo eh,

N'be a lu ya wo jalóo wo eh, n be alu ya wo jalóo eh,

Koñko be jalibáa la, n be alu yaa,

Mindóo be jalibáa la, eh jumáa le se a bo a la eh

Saliya wo jalóo eh, eh saliya wo jalóo eh

N be a lu ya wo jalóo wo eh, n be alu ya wo jalóo eh

Saliya wo jalóo eh, saliya wo jalóo eh

Chant 19 : La fatigue du danseur de jambadon

Chant de Diambadon

- **durée de l'enregistrement** : 3mn

- **lieu et date d'enregistrement** : Le 02-03-2019 à Koboda

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Gnima Kouyaté- Profession : ménagère, Age : 52 ans (environ)

- **type de texte** : chant

- **résumé du contenu** : Les danseurs du jambadon entonnent cette chanson dès qu'ils sentent la fatigue les envahir. Donc, ils ont besoin de manger et de boire.

Idée générale : Les cris de cœur du danseur de jambadon.

Traduction intégrale du texte

Je suis chez vous griot, eh, je suis chez vous griot eh

Je suis chez vous griot, eh, je suis chez vous griot eh

Je suis chez vous griot, eh, je suis chez vous griot eh

Le griot a faim, je suis chez vous

Le griot a soif, eh qui peut le lui ôter eh

Saliya oh griot oh eh, eh saliya wo griot wo eh

Je suis chez vous, griot oh, eh, je suis chez vous, griot oh, eh

Chant 20 : ‘Sautez et dansez partout où vous vous trouvez’

Chant de mariage : don be janjandin jan

- durée de l’enregistrement : 13s

- lieu et date d’enregistrement : Ziguinchor, le 02-03-2019

- informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : Aissatou Dabo, Profession : ménagère, Âge : 43 ans (environ)

- type de Chant : chant

- résumé du contenu : ce chant n’est chanté que si le mari trouve la femme vierge lors de la nuit de noces. Ainsi, les femmes qui entrent dans leur chambre nuptiale entonnent cette chanson au lever du jour intitulée : “Sautez et dansez partout où vous vous trouvez”.

-Idée générale : La virginité comme une fête collective le jour de la nuit de noces.

Transcription intégrale du texte

Jáñjanḍin jan, doŋo be jáñjanḍin kaarôo bee la

Jáñjanḍin jan, doŋo be jáñjanḍin kaarôo bee la

Jáñjanḍin jan, doŋo be jáñjanḍin kaarôo be la

Jáñjanḍin jan, doŋo be jáñjanḍin kaarôo be la

Chant 20 : ‘Sautez et dansez partout où vous vous trouvez’

Chant de mariage : don be janjandin jan

- durée de l’enregistrement : 13s

- lieu et date d’enregistrement : Ziguinchor, le 02-03-2019

- informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : Aissatou Dabo, Profession : ménagère, Âge : 43 ans (environ)

- type de Chant : chant

- **résumé du contenu** : ce chant n'est chanté que si le mari trouve la femme vierge lors de la nuit de noce. Ainsi, les femmes qui entrent dans leur chambre nuptiale entonnent cette chanson au lever du jour intitulée : "Sautez et dansez partout où vous vous trouvez".

- **Idée générale** : La virginité comme une fête collective le jour de la nuit de nocces.

Traduction intégrale du texte

Eparpille partout, la danse est éparpillée partout

Eparpille partout, la danse est éparpillée partout

Eparpille partout, la danse est éparpillée partout

Eparpille partout, la danse est éparpillée partout

Chant 21 : L'appel au nom de l'amitié

Chant de dimbaa

- **durée de l'enregistrement** : 3mn06s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Adama Camara- Profession : ménagère, Age : 36 ans

- **type de texte** : chant

- **Résumé du contenu** : ce chant est un chant d'excision. Il est chanté ici par une femme 'kankurang '. Il est réalisé pendant la période de l'excision. En fait, le chant revient sur les amitiés sacrifiées au nom de l'individualisme qui gangrène la société aujourd'hui. L'amitié doit rester sacrée.

- **Idée générale** : L'appel lencé à un ami qui se nous tourne le dos

Transcription intégrale intégrale du texte

Eeh dala wo, a yaya dala wo dala niñ n be i kili laa i kara i danƙu n ma

Eeh dalaa wo, a yaya dala wo dala ni niñ n be i kili laa i kara i danƙu n ma

Eeh dala wo, a yaya dala wo dala nin n be i kili laa i kara i danƙu n ma
A a dala wo, a a yaya dala wo dala nin n be i kili laa i kara i danƙu n ma
Eeh dala wo, a yaya dala wo dala nin n be i kili laa i kara i danƙu n ma
Ah dala wo, a a yaya dala wo dala nin n be i kili laa i kara i danƙu n ma
Eeh dala wo, a yaya dala wo dala nin n be i kili laa i kara i danƙu n ma
Ah a yaya dala wo, a a yaya dala wo dala niŋ n be i kili laa i kara i danƙu n ma
Eeh dala wo, a yaya dala wo dala niŋ n be i kili laa i kara i danƙu n ma
Ah a yaya dala wo, a a yaya dala wo dala niŋ n'be i kili laa i kara i danƙu n ma

Chant 21 : L'appel au nom de l'amitié

Chant de dimbaa

- **durée de l'enregistrement** : 3mn06s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Adama Camara- Profession : ménagère, Âge : 36 ans

- **type de texte** : chant

- **Résumé du contenu** : ce chant est un chant d'excision. Il est chanté ici par une femme 'kankurang '. Il est réalisé pendant la période de l'excision. En fait, le chant revient sur les amitiés sacrifiées au nom de l'individualisme qui gangrène la société aujourd'hui. L'amitié doit rester sacrée.

- **Idée générale** : L'appel lencé à un ami qui nous tourne le dos

Traduction intégrale du texte

Eeh dala woo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi

Eeh dala woo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi

Eeh dala woo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi

A ah dala wo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi
Eeh dala woo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi
A ah dala wo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi
Eeh dala woo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi
A ah dala wo, a yaya dala wo, daala quand je t'appelle, réponds-moi

Chant 22 : Aux lutteurs

Genre : chants de lutte

- **Durée de l'enregistrement** : 2mn 56s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Ziguinchor, le 2-03-2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : - Fatoumata Mankara est née et a grandi dans le village de Boudhié Samine (commune de Bambaly, région de Sédhiou) et mariée à Ziguinchor - âge : 50 ans - lieu de résidence : Ziguinchor - profession : ménagère

- **Type de texte** : chant

- **Résumé du contenu** : ce chant est porté souvent en l'honneur d'un lutteur et au déshonneur de ses adversaires. Il ridiculise les adversaires de Balla Gaye 2, notamment Yékini et Modou Lô.

Transcription intégrale du texte

Eh i ye jalóo moyí wo,

Eh i ye, jalóo moyí wo,

I ye, i ye jalóo moyí wo,

Ah Dubaless dimmaa fo Baboy mañ i la bároo moyí,

I ye, i ye jalóo moyí wo

Yekini wo kana kamfa ye a ke jamáa le la

I ye, i ye jalóo moyí wo

Ah Yaya muna kamfa ye a ke jamáa le laa

I ye, i ye jalóo moyí wo

A yo Dubalesse dimmaa fo Baboy man i la báaroo jee

I ye, i ye jalóo moyí wo

Ah Yaya muna kamfa ye a ke jamáa le laa

I ye, i ye jalóo moyí wo

Modou Lo wo i kana kamfa ye a ke jamáa le laa

I ye, i ye jalóo moyí wo

A Doubalesse dimmaa fo Baboy man i la báaroo jee

I ye, i ye jalóo moyi wo

Wa Yaya kana kamfa ye a ke jamáa le laa

I ye, i ye jalóo moyi wo

A Modou la wo i kana kamfa ye a ke jamáa le la

I ye, i ye jalóo moyí wo

A Doubalesse dímmaa foo Baboy man i la báaroo jee

I ye, i ye jalóo moyí wo

A Doubalesse dima foo Baboy man i la báaroo jee

I ye, i ye jalóo moyí wo

A Yekini wo i kana kamfa ye a ke jamáa le laa

I ye, i ye jalóo moy wo

A Yekini wo i kana kamfa ye a ke jamáa le laa

I ye, i ye jalóo moyí wo

A Double Less dimmaa foo Baboy man i la báaroo je

Eh i ye, eh jalóo moyi wo

Chant 22 : Aux lutteurs

- **genre : chants de lutte**

- **durée de l'enregistrement : 2mn 56s**

- **lieu et date d'enregistrement : Ziguinchor le 2-03-2019**

- **informations sur la personne enregistrée :** - Fatoumata Mankara est née et a grandi dans le village de Boudhié Samine (commune de Bambaly, région de Sédhiou) et mariée à Ziguinchor - âge : 50 ans - lieu de résidence : Ziguinchor - profession : ménagère

- **type de texte : Chant**

- **résumé du contenu :** ce chant est porté souvent en l'honneur d'un lutteur et au déshonneur de ses adversaires. Il ridiculise les adversaires de Balla Gaye 2, notamment Yékini et Modou Lô.

- **Idée générale :** Honneur au lutteur vainqueur et déshonneur au lutteur vaincu.

Traduction intégrale du texte

Eh i ye entends le griot oh

Eh i ye, entends le griot oh

Ah le fils de Double Less, Baboy n'a-t-il pas entendu ton exploit ?

Eh i ye, entends le griot oh

Yekini oh ne te fâche pas, tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah Yaya ne te fâche pas, tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah yo le fils de Double Less Baboy n'a-t-il pas entendu ton exploit ?

I ye, i ye entends le griot oh

Ah Yaya ne te fâche pas, tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Modou Lo oh ne te fâche pas, tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah le fils de Double Less Baboy n'a-t-il pas entendu ton exploit ?

I ye, i ye entends le griot oh

Wa Yaya ne te fâche pas, tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah Modou ne te fâche pas tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah le fils de Double Less Baboy n'a-t-il pas entendu ton exploit ?

I ye, i ye entends le griot oh

Ah le fils de Double Less Baboy n'a-t-il pas entendu ton exploit ?

I ye, i ye entends le griot oh

Ah Yekini ne te fâche pas, tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah Yekini ne te fâche pas tu l'as fait à beaucoup d'autres

I ye, i ye entends le griot oh

Ah le fils de Double Less Baboy n'a-t-il pas entendu ton exploit

I ye, i ye entends le griot oh

Chant 23 : “N Na wélin nding wo”

- **Genre : chant de mariage**

- **Durée de l’enregistrement : 2mn56s**

- **Lieu et date d’enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019**

- **Informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : Fatoumata Mankara .Profession : ménagère, Âge : 60 ans**

- **Type de Chant : chant**

- **Résumé du contenu :** cette chanson s’adresse particulièrement aux femmes qui créent le désordre dans beaucoup de ménages. Trop jalouses de l’harmonie de certains couples, elles influent sur les jeunes mariés qui vendent au marché. Beaucoup d’hommes font attention à cette catégorie de femmes qu’ils font éloigner de leurs épouses. Ce sont des femmes ‘‘Seytane’’.

- **Idée générale :** Ne laissez pas vos femmes à la merci des ménagères.

Transcription itnégrale du texte

Eh tenten teelin n naa welindin wo

Ah tenten teelin n naa welindin wo

Eh tenten teelin n naa welindin wo

Ah tenten teelin n naa welindin wo

Dindin nin i fularjo lu nata i kan naa welindin wo

Eh tenten teelin n naa welindin wo

Nin i ko i ye ko naa marse to n naa welindin wo

Eh tenten teelin n naa welindin wo

I se a fo i ye ko bii n naa dumbuloo ke n naa welindin wo

Eh tenten teelin n naa welindinwo

A se a tara i keemaa le man son a maa naa welindin wo

Eh tentej teelin n naa welindiŋ wo
Eh tentej teelin n na welindiŋ wo
Eh tentej telin n naa welindiŋ wo
Ah tentej teelin n naa welindiŋ wo
Eh tentej telin n'na welindiŋ wo
Ah tentej telin n'na welindiŋ wo
Dindiŋ niŋ i fúláŋolu nata i kaŋ n naa welindiŋ wo
Eh tentej telin n'na welindiŋ wo
Niŋ i ko i ye ko n ɲá taa marse to n naa welindiŋ wo
Eh tentej teelin n na welindiŋ wo
I se a fo i ye ko bii ɲa dumbúloo le ke n naa welindiŋ wo
Eh tentej telin n'na welindiŋ wo
A se a tara i keemaa le man son a maa naa welindiŋ wo
Eh tentej telin n'na welindiŋwo
Eh tentej telin n naa welindiŋ wo

Chant 23 : ‘N Na wélin nding wo’

- Genre : chants de mariage

- Durée de l'enregistrement : 2mn56s

- Lieu et date d'enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- Informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : Fatoumata Mankara .Profession : ménagère, Age : 60 ans

- Type de Chant : chant

- **Résumé du contenu** : cette chanson s'adresse particulièrement aux femmes qui créent le désordre dans beaucoup de ménages. Trop jalouses de l'harmonie de certains couples, elles influent sur les jeunes mariés qui vendent au marché. Beaucoup d'hommes font attention à cette catégorie de femmes qu'ils font éloigner de leurs épouses. Ce sont des femmes "Seytane".

- **Idée générale** : Ne laissez pas vos femmes à la merci des ménagères

Transcription itnégrale du texte

Eh tententeeliḡ mère welindiḡ oh

Ah tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Eh tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Ah tententeeliḡ mère welindiḡ oh

Petite, quand tes paires vont au marché mère welindiḡ oh

Eh tententeeliḡ mère welindiḡ oh

Si elles te dient "allons au marché", mère welindiḡ oh

Eh tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Tu leur dis qu'aujourd'hui j'ai envoyé quelqu'un mère welindiḡ oh

Eh tententeeliḡ mère welindiḡ oh

Alors que c'est son mari qui l'a interdit mère welindiḡ oh

Eh tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Eh tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Eh tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Ah tenteḡ teeliḡ n naa welindiḡ wo

Eh tenteḡ telin n'na welindiḡ wo

Ah tenteḡ teeliḡ mère welindiḡ oh

Petite, quand tes paires vont au marché mère welindiḡ oh

Eh tententeeliḡ mère welindiḡ oh

Si elles te dient ‘allons au marché’, mère welindiŋ oh
Eh tenteŋ teeliŋ mère welindiŋ oh
Tu leur dis qu’aujourd’hui j’ai envoyé quelqu’un mère welindiŋ oh
Eh tenteŋteeliŋ mère welindiŋ oh
Alors que c’est son mari qui l’a interdit mère welindiŋ oh
Díndiŋ niŋ i fúláŋolu nata i kaŋ n naa welindiŋ wo
Eh tenteŋ telin n’na welindiŋ wo
Niŋ i ko i ye ko n ŋá taa marse to n naa welindiŋ wo
Eh tenteŋ teeliŋ n na welindiŋ wo
Eh tenteŋ teeliŋ n na welindiŋ wo

Chant 24 : Fanta est en train de pleurer

- Genre : chant de mariage

- Durée de l’enregistrement : 1mn32s

- Lieu et date d’enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- Informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : - Gnima Keita- Profession : ménagère, Âge : 52ans

-Type de texte : chant

- Résumé du contenu : ce chant s’adresse à la maman de la nouvelle mariée qui pleure sous l’effet de l’émotion et qui regrette le départ de sa fille.

- Idée générale : Ce n’est pas facile de laisser sa fille rejoindre un foyer inconnu, car le mariage reste un lieu étranger.

Transcription intégrale du texte

Fanta be kumboo laa eh, Fanta be kumboo laa eh

A keemáa be looriŋ sooto, feerée te je fo a nín a ye taa
Fanta be kumboo laa eh, Fanta be kumboo laa eh
A keemáa be looriŋ sooto, feerée te je fo a nín a ye taa
I ye Fanta be kumboo la he, a baamaa be kumboo laa he
A keemaa be looriŋ sooto, feerée te je fo a nín a ye taa
Maañoo be kumboo la he, he maañoo be kumboo la he
A keemaa be looriŋ sooto, feerée te je fo a nín a ye taa
I ye dínđiŋ be kumboo la he, Fanta be kumboo la he,
A keemaa be looriŋ sooto, feeree te je fo a niŋ a ye taa
I ye dínđiŋ be kumboo la he, Fanta be kumboo la he,
A keemaa be looriŋ sooto, feeree te je fo a niŋ a ye taa

Chant 24 : Fanta est en train de pleurer

Chant de mariage

Chant de mariage Fanta bee koubo la a ye i dee, eh maañóobaa be combola

- Durée de l'enregistrement : 1mn32s

- Lieu et date d'enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- Informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : - Gnima Keita- Profession : ménagère, Âge : 52ans

-Type de texte : chant

- Résumé du contenu : Ce chant s'adresse à la maman de la nouvelle mariée qui pleure sous l'effet de l'émotion et qui regrette le départ de sa fille.

- Idée générale : Ce n'est pas facile de laisser sa fille rejoindre un foyer inconnu, car le mariage reste un lieu étranger.

Traduction intégrale du texte

Fanta est en train de pleurer, Fanta est entrain de pleurer,

Son mari est debout prêt du trou, il n'ya pas de solution il faut qu'ils partent

La nouvelle mariée est en train de pleurer, la nouvelle mariée est en train de pleurer,

Son mari est debout prêt du trou, il n'ya pas de solution, il faut qu'ils partent

Fanta est en train de pleurer, sa mère est en train de pleurer he,

Son mari est debout prêt du trou, il n'ya pas de solution, il faut qu'ils partent

La nouvelle mariée est entrain de pleurer, la nouvelle mariée est en train de pleurer,

Son mari est debout prêt du trou, il n'ya pas de solution, il faut qu'ils partent

L'enfant est en train de pleurer he, Fanta be kumboo la he,

Son mari est debout prêt du trou, il n'y a pas de solution, il faut qu'ils partent

L'enfant est en train de pleurer he, Fanta be kumboo la he,

Son mari est debout prêt du trou, il n'ya pas de solution, il faut qu'ils partent

Chant 25 : Dimba suukuwo

Berceuse

- **Durée de l'enregistrement** : 1mn48s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo- Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **Type de texte** : chant

- **Résumé du contenu** : ce chant est exécuté par les femmes dimba jaassa, celles qui sont appelées 'tolee lu'. Les 'tolee' sont celles qui ont des difficultés pour enfanter, c'est-à-dire des femmes infécondes. Leur attitude devient anormale, elles sortent de l'ordinaire et se comportent come des folles, des femmes atteintes de démence. Elles espèrent un jour

retrouver leur fécondité et d'ailleurs elles y parviennent. Elles ne croient pas, dans leur démence, à la mort qui d'ailleurs constitue pour elle un voyage lointain.

- **Idée générale** : La renégation de la mort par les femmes dimba jassa

Transcription intégrale du texte

He Ilahe, he Laillah móolu ko n te faama faata le, baaba maṅ faa a taama ta

La Illaha, ha illalah móolu ko n te faama faata le, baaba maṅ faa a taama ta

La illah ha ilalah moo lu ko n te faama faata le a maṅ faa a taama ta

He Ilahe, he Laillah móolu ko n te faama faata le, baaba maṅ faa a taama ta

La Illaha, ha illalah móolu ko n te faama faata le, baaba maṅ faa a taama ta

La illah ha ilalah moo lu ko n te faama faata le a maṅ faa a taama ta

He Ilahe, he Laillah móolu ko n te faama faata le, baaba maṅ faa a taama ta

La Illaha, ha illalah móolu ko n te faama faata le, baaba maṅ faa a taama ta

La illah ha ilalah móolu ko n te faama faata le a maṅ faa a taama ta

Chant 25 : Dimba suukuwo

Berceuse

- **Durée de l'enregistrement** : 1mn48s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo- Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **Type de texte** : chant

- **Résumé du contenu** : Ce chant est exécuté par les femmes dimba jaassa, celles qui sont appelées 'tolee lu'. Les 'tolee' sont celles qui ont des difficultés pour enfanter, c'est-à-dire des femmes infécondes. Leur attitude devient anormale, elles sortent de l'ordinaire et se comportent come des folles, des femmes atteintes de démence. Elles espèrent un jour

retrouver leur fécondité et d'ailleurs elles y parviennent. Elles ne croient pas, dans leur démenche, à la mort qui d'ailleurs constitue pour elle un voyage lointain.

- **Idée générale** : La renégation de la mort par les femmes dimba jassa

Traduction intégrale du texte

He Ilah, he Laillah les gens disent que mon père est mort, papa n'est pas mort il a voyagé

La ilah, he Laillah les gens disent que mon père est mort, papa n'est pas mort, il a voyagé

La ilah, he Laillah les gens disent que mon père est mort, il n'est pas mort, il a voyagé
he ilah, he Laillah les gens disent que mon père est mort, papa n'est pas mort, il a voyagé

La ilaha, he Laillah les gens disent que mon père est mort, papa n'est pas mort, il a voyagé

La ilahe, he Laillah les gens disent que mon père est mort, il n'est pas mort, il a voyagé

Chant 26 :

Chant de mariage

- **durée de l'enregistrement** : 1mn44s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Gnima Keita- Profession : ménagère, Âge : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Toute union doit passer par des rituels dans les familles manding

- **Résumé du contenu** : chez les Manding, avant le mariage, il y a d'abord les démarches pour les fiançailles. Cette démarche est concrétisée par la présence du cola appelé "kuru janjano

‘‘division du cola’’. Dès que cela est fait, la maman de la fille chante comme pour dire que tous ceux et celles qui sont de la famille n’ont qu’à se joindre à elle pour danser. Il peut ne pas être chanté dans tous les cas par la mère directe de la fille en question, mais par des proches parents, membres de la famille. Et tous ceux qui entendront ce chant sauront qu’il s’agit bien d’une fille qui vient de se fiancer.

Transcription texte intégrale

Kaabíiloo, fiŋ wo fiŋ daa be jee i se n wáliŋ naŋ

Kaabíiloo, niŋ miŋ daa be jee i se n wáliŋ naŋ

Tourecounda wo fiŋwo fiŋ daa be jee i se n wáliŋ naŋ

Kaabíiloo, niŋ miŋ daa be jee i se n wáliŋ naŋ

Kaabíiloo, fiŋ wo fiŋ daa be jee i se n wáliŋ naŋ

Kaabíiloo, niŋ min daa be jee i se n wáliŋ naŋ

Chant 26 :

Chant de mariage

- **durée de l’enregistrement** : 1mn44s

- **lieu et date d’enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Gnima Keita- Profession : ménagère, Âge : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Toute union doit passer par des rituels dans les familles manding

- **Résumé du contenu** : chez les Manding, avant le mariage, il y a d’abord les démarches pour les fiançailles. Cette démarche est concrétisée par la présence du cola appelé ‘‘kuru janjano ‘‘division du cola’’. Dès que cela est fait, la maman de la fille chante comme pour dire que tous ceux et celles qui sont de la famille n’ont qu’à se joindre à elle pour danser. Il peut ne pas être chanté dans tous les cas par la mère directe de la fille en question, mais par des proches

parents, membres de la famille. Et tous ceux qui entendront ce chant sauront qu'il s'agit bien d'une fille qui vient de se fiancer.

Traduction intégrale du texte

Tous ceux qui sont de la famille n'ont qu'à se joindre à moi

Tous ceux qui sont de la famille n'ont qu'à se joindre à moi

Tourécounda wo, tous ceux qui sont de la famille n'ont qu'à se joindre à moi

Tous ceux qui sont de la famille n'ont qu'à se joindre à moi

Tous ceux qui sont de la famille n'ont qu'à se joindre à moi

Tous ceux qui sont de la famille n'ont qu'à se joindre à moi

Chant 27 : Jikoo

Berceuse

- **durée de l'enregistrement** : 2mn47s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo- Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **type de texte** : chant

- **idée générale** : La confiance que porte la femme Dimba jassa sur son entourage

- **Résumé du contenu** : Ceci est chanté par les femmes Berceuses pour traduire leur rattachement aux membres de la société. Elles ne comptent que sur les autres pour leur survie.

Transcription intégrale du texte

Lamini, n be yaára la alu nóoma, jiki ndiŋ, jiki baa dulaa fo n ñée

Lamini, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiŋ, jiki baa dulaa fo n ñée

Toure mori n'bé yaára la alu nóoma, jiki ndiŋ, jiki baa dulaa fo n ñée

Lamini, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiŋ, jiki baa dulaa fo n ñée

Toure, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiṅ, jiki baa dulaa fo n ñée
Lamini, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiṅ, jiki baa dulaa fo n ñée
Toure mori n'bé yaára la alu nóoma, jiki ndiṅ, jiki baa dulaa fo n ñée
Lamini, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiṅ, jiki baa dulaa fo n ñée
Toure, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiṅ, jiki baa dulaa fo n ñée
Lamini, n'be yaára la alu nóoma, jiki ndiṅ, jiki baa dulaa fo n ñée

Chant 27 : Jikoo

Berceuse

- durée de l'enregistrement : 2mn47s

- lieu et date d'enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : - Mariama Dabo- Profession : ménagère, Âge : 39ans

- type de texte : chant

- idée générale : La confiance que porte la femme Dimba jassa sur son entourage

- Résumé du contenu : Ceci est chanté par les femmes Berceuses pour traduire leur rattachement aux membres de la société. Elles ne comptent que sur les autres pour leur survie.

Traduction intégrale du texte

Lamine, j'erre derrière vous, dis-moi le lieu de la petite confiance, de la grande confiance

Touré, j'erre derrière vous, dis-moi le lieu de la petite confiance, de la grande confiance

Lamine, j'erre derrière vous, dis-moi le lieu de la petite confiance, de la grande confiance

Lamine, j'erre derrière vous, dis-moi le lieu de la petite confiance, de la grande confiance

Touré j'erre derrière vous, dis-moi le lieu de la petite confiance, de la grande confiance

Lamine, j'erre derrière vous, dis-moi le lieu de la petite confiance, de la grande confiance

Chant 28 : “Maañoo gnimma taamagna féle kereimpin kimpin”

Chant de mariage

- **Durée de l'enregistrement** : 4mn21s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Fatou Ndiaye- Profession : ménagère- Âge : 53ans

- **Type de texte** : chant

-**Idée générale** : Le mariage est une institution à maintenir dans la société manding. Il permet de maintenir la cohésion sociale.

- **Résumé du contenu** : quand on accompagne la mariée au domicile conjugal, on entonne ce chant. Il magnifie la démarche de la mariée. En effet, il y a une femme sur qui elle s'appuie en marchant avec la foule. Et les autres se trouvent derrière. C'est aussi le moment, pour certaines personnes, de faire du bizutage à la mariée, en guise d'amusement, elle entre dans un nouveau milieu.

Transcription intégrale du texte

Maañoo ñimmaa taama ñaa feele suwô la táamáñáa

Maañoo ñimmaa taama ñaa feele suwô la táamáñáa

Maañoo ñimmaa taama ñaa feele suwô la táamáñáa

Maañoo ñimmaa taama ñaa feele suwô la táamáñáa

Karampan jampaño táamáñáa jubé suwô la táamáñáa
Maañoo ñimmaa taama ñaa feelee suwô la táamáñáa
Maañoo ñimmaa taama ñaa feelee suwô la táamáñáa
Karampan jampaño táamáñáa jubé suwô la táamáñáa
Maañoo ñimmaa taama ñaa feelee suwô la táamáñáa
Maañoo ñimmaa taama ñaa feelee suwô la táamáñáa
Karampan jampaño táamáñáa jubé suwô la táamáñáa
Maañoo ñimmaa taama ñaa feelee suwô la táamáñáa
Karampan jampaño táamáñáa jubé suwô la táamáñáa
Maañoo ñimmaa taama ñaa feelee suwô la táamáñáa

Chant 28 : ‘‘Maañoó gnimma taamagna féle kereimpin kimpin’’

Chant de mariage

- Durée de l’enregistrement : 4mn21s

- Lieu et date d’enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- Informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : Fatou Ndiaye- Profession : ménagère- Âge : 53ans

- Type de texte : chant

-Idée générale : Le mariage est une institution à maintenir dans la société manding. Il permet de maintenir la cohésion sociale.

- Résumé du contenu : quand on accompagne la mariée au domicile conjugal, on entonne ce chant. Il magnifie la démarche de la mariée. En effet, il y a une femme sur qui elle s’appuie en marchant avec la foule. Et les autres se trouvent derrière. C’est aussi le moment, pour certaines personnes, de faire du bizutage à la mariée, en guise d’amusement, elle entre dans un nouveau milieu.

Traduction intégrale du texte

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de démarcher du Karampan jampaño, démarche du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de démarcher du Karampan diampan, démarche du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Voilà la manière de démarcher du Karampan diampan, démarche du cheval

Voilà la manière de marcher de la belle mariée, manière de marcher du cheval

Chant 29 : Maañóo ye taama koun futu man bori sii

Chant de mariage et de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : 5mn55s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Mouskéba Camara -
Profession : ménagère, Âge : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Dénonciation faite aux nouvelles mariées tentées de rejoindre promptement la demeure conjugal.

- **Résumé du contenu** : ce chant s'adresse aux jeunes mariées qui se précipitent pour se rendre dans leur foyer conjugal. Le mariage n'est pas une affaire de quelques jours, c'est pour une longue durée. Alors, une fille qui se précipite pour aller se marier ne sait pas ce qu'elle trouvera devant elle. Donc, ce chant conseille aux jeunes mariées pour ne pas se précipiter de rejoindre leur domicile conjugal.

Transcription intégrale du texte

Maañoo ye táma kuŋ futu maŋ bori sii, i se táma kuŋ

Futu man bori sii ye taama kuŋ futu man bori sii, i se táma kuŋ

Maañoo ye táma kuŋ futu maŋ bori sii, i se táma kuŋ

Futu man bori sii ye taama kuŋ futu maŋ bori sii, i se táma kuŋ

Maañoo ye táma kuŋ futu maŋ bori sii, i se táma kuŋ

Futu man bori sii ye taama kuŋ futu man bori sii i se táma kuŋ

Chant 29 : "Maañoó ye taama koun futu man bori sii"

Chant de mariage et de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : 5mn55s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Mouskéba Camara -
Profession : ménagère, Age : 52ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : L'amour doit être consommé petit à petit. Un excès d'amour des femmes inattendues crée le désordre dans leur foyer. Une femme ne doit pas être consommée rapidement. Le temps consolide l'amour.

- **Résumé du contenu** : ce chant s'adresse aux jeunes mariées qui se précipitent pour se rendre dans leur foyer conjugal. Le mariage n'est pas une affaire de quelques jours, c'est pour l'éternité. Alors une fille qui se précipite pour aller se marier ne sait pas ce qu'elle y trouvera

devant elle. Donc ce chant conseille aux jeunes mariées de ne pas se précipiter pour rejoindre leur domicile conjugal.

Traduction intégrale du texte

La nouvelle mariée marche doucement, le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement

Le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement, le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement

La nouvelle mariée marche doucement, le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement

Le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement, le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement

La nouvelle mariée marche doucement le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement

Le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement, le mariage n'est pas une course de vitesse, marche doucement

Chant 30 : "N daha ta wadidin bambo la"

Berceuse

- **Durée de l'enregistrement** : 4mn49s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo -
Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **Type de texte** : chant

- **Idée générale** : ce chant est entonné par les femmes dimba jassa. En effet, elles y expriment leur joie d'avoir enfin enfanté après plusieurs années d'attente et de traitements de faveurs accordés aux enfants d'autrui.

- **Résumé du contenu** : Ce chant est retrace les peines et soucis d'une femme qui peine à avoir un enfant et qui, par la suite de changement d'identité, parvient à avoir un enfant. Ici, l'auteur dit qu'elle avait du mal à avoir un enfant et que, par changement d'identité, devenant 'fille de Soumaila Sylla'', elle a pu avoir des enfants.

Transcription intégrale du texte

N bataata wándídíṅ bambó n bataata wándídíṅ bambóo la,
Sumela Sylla n bataata wándídíṅ bambó la
N bataata wándídíṅ bambó la n bataata wándídíṅ bambó la,
Sumela Sylla n'bataata wándídíṅ bambó la
N bataata wándídíṅ bambó la n bataata wándídíṅ bambó la
Sumela Sylla n bataata wándídíṅ bambó la
Wándídíṅ bambóo la n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
Sumela Sylla ya n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
N dáhaa ta wándídíṅ bambóo la n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
Sumela sylla ya n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
N bataata wándídíṅ bambó n bataata wándídíṅ bambóo la
Sumela Sylla n bataata wándídíṅ bambó la
N bataata wándídíṅ bambó la n bataata wándídíṅ bambó la
Sumela Sylla n'bataata wándídíṅ bambó la
N bataata wándídíṅ bambó la n bataata wándídíṅ bambó la
Sumela Sylla n bataata wándídíṅ bambó la
Wándídíṅ bambóo la n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
Sumela Sylla ya n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
N dáhaa ta wándídíṅ bambóo la n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
Sumela sylla ya n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la

N bataata wándídíṅ bambó n bataata wándídíṅ bambóo la
Sumela Sylla n bataata wándídíṅ bambó la
N bataata wándídíṅ bambó la n bataata wándídíṅ bambó la
Sumela Sylla n’bataata wándídíṅ bambó la
N bataata wándídíṅ bambó la n bataata wándídíṅ bambó la
Sumela Sylla n bataata wándídíṅ bambó la
Wándídíṅ bambóo la n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
Sumela Sylla ya n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
N dáhaa ta wándídíṅ bambóo la n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la
Sumela sylla ya n dáhaa ta wándídíṅ bambóo la

Chant 30 : N daha ta wadidin bambo la

Berceuse

- **Durée de l’enregistrement** : 4mn49s

- **Lieu et date d’enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo -
Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **Type de texte** : chant

- **Idée générale** : Ce chant est entonné par les femmes dimba jassa. En effet, elles y expriment leur joie d’avoir enfin enfanté après plusieurs années d’attentes et de traitement de faveur accordés aux enfants d’autrui.

- **Résumé du contenu** : ce chant retrace les peines et soucis d’une femme qui peine à avoir un enfant et qui, par la suite de changement d’identité, parvient à avoir un enfant. Ici, l’auteur dit qu’elle avait du mal à avoir un enfant et que, par changement d’identité, devenant ‘‘fille de Soumaila Sylla’’, elle a pu avoir des enfants.

Traduction intégrale du texte

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Chez Soumaila Sylla, je suis épargnée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Chez Soumaila Sylla, je suis épargnée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

chez Soumaila Sylla, je suis épargnée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Chez Soumaila Sylla, je suis épargnée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

Soumaila Sylla, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui

Je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui, je suis fatiguée de porter l'enfant d'autrui,

chez Soumaila Sylla, je suis épargnée de porter l'enfant d'autrui

Chant 31 : Sillo diyaata lee kandeman

Chant de mariage

- **Durée de l'enregistrement** : 3mn20s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo -
Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **Type de texte** : chant

- **Idée générale** : La virginité consolide le mariage chez les Manding

- **Résumé du contenu** : ce chant est chanté après la première nuit entre le mari et sa femme. Quand le mari trouve que sa femme est vierge, les femmes chantent ce chant pour montrer que la fille est vierge.

Transcription intégrale du texte

Silóodíyáata le kandeman,

baaba silóodíyáata le kandeman

Silóo díyáata le kandeman,

baaba silóo díyáata le kandeman

Silóo díyáata le kandeman,

baaba silóo díyáata le kandeman

Silóo díyáata le kandeman, baaba silóo díyáata le kandeman

Silóo díyáata le kandeman, baaba silóo díyáata le kandeman

Silóo díyáata le kandeman, baaba silóo díyáata le kandeman

Silóo díyáata le kandeman, baaba silóo díyáata le kandeman

Chant 31 : Sillo diyaata lee kandeman

Chant de mariage

- **Durée de l'enregistrement** : 3mn20s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo -
Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **Type de texte** : chant

- **Idée générale** : La virginité consolide le mariage chez les Manding

- **Résumé du contenu** : Ce chant est chanté après la première nuit entre le mari et sa femme. Quand le mari trouve que sa femme est vierge, les femmes chantent ce chant pour montrer que la fille est vierge.

Traduction intégrale du texte

La route est agréable kandeman, papa, la route est agréable kandeman

La route est agréable kandeman, papa, la route est agréable kandeman

La route est agréable kandeman, papa, la route est agréable kandeman

La route est agréable kandeman, papa, la route est agréable kandeman

La route est agréable kandeman, il fait nuit kandeman

La route est agréable kandeman, et bien la route est agréable kandeman

Entrée sortie s'est fait kandeman, et bien la route est agréable kandeman

Chant 32 : "Sinjan nee wo ne a ye nee kan be kuma la"

Chant de labourage

- **durée de l'enregistrement** : 4mn 34s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Aminata Mankara-
Profession : Ménagère- Âge : 60 ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Le bruit de la daba dans les rizières en période rizicole

-**Résumé du contenu** : ce chant est entonné par les femmes dans les rizières. C'est un chant de dépassement

Transcription intégrale du texte

Sin jáŋ nee wo nee, a he newô be kúma la

Sin jáŋ nee wo nee, a he newô be kúma la

Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Fanta Kouyaté loo ta fara maa sám̄bii fár̄ába se dáalámaa

Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Foulema Camara le loo ta faróo ma wo sámbii fárába si dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Díndímmaa lu le loota fara ma sámbii fara baa se dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Keebaamáa le loota faro ma sámbii fara daa si dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Díndímmaa le loo ta faróo ma wo, sámbii fara baa si dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Niŋ n man a ke tano te faro ma wo, sámbii faro baa se dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Aisso Diop le loota fara maa, sámbii fara baa se dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he newó be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he newó be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Fanta Kouyaté loo ta fara maa sámbii fara baa se dáalámaa

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Siŋ jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la

Foulema Camara le loo ta faróo ma wo sámbii fara baa si dáalámaa

Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Díndímmaa lu le loota fara ma sámbii fara baa se dáalámaa
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Keebaamáa le loota faro ma sámbii faraba si dáalámaa
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Díndímmaa le loo ta faroo ma wo, sámbii fáraba si dáalámaa
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Niŋ n man a ke tano te faro ma wo, sámbii fáraba se dáalámaa
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee kaŋ be kúma la
Aisso Diop le loota fara maa, sámbii fáraba se dáalámaa
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee káŋ be kúma la
Sin jáŋ nee wo nee, a he nee káŋ be kúma la

Chant 32 : “Sinjan nee wo ne a ye nee kan be kuma la”

Chant de labourage

- **durée de l’enregistrement** : 4mn 34s

- **lieu et date d’enregistrement** : Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Aminata Mankara-
Profession : Ménagère- Age : 60 ans

- **type de texte** : chant

- Idée générale : Le bruit de la daba dans les rizières en période rizicole

-Résumé du contenu : ce chant est entonné par les femmes dans les rizières. C'est un chant de dépassement

Traduction intégrale du texte

Chant de travaux champêtre

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Fanta Kouyaté s'est mise debout face à la grande rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Foulema Camara s'est mise debout face à la grande rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Les jeunes se sont mis debout face à la rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Aisso Diop s'est mise debout face à la grande rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Fanta Kouyaté s'est mise debout face à la grande, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Foulema Camara s'est mise debout face à la grande rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Les jeunes se sont mis debout face à la rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Aisso Diop s'est mise debout face à la grande, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Fanta Kouyaté s'est mise debout face à la grande, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Foulema Camara s'est mise debout face à la grande, bientôt la grande rizière sera achevée

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Pied long fer oh fer, ah eh fer est en train de crier

Les jeunes se sont mis debout face à la rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Aisso Diop s'est mise debout face à la grande, bientôt la grande rizière sera achevée

Les vieux se sont mis debout face à la rizière, bientôt la grande rizière sera achevée

Chant 33 : Soori laa

Chant de discrédit

-Durée de l'enregistrement : 3mn25s

- Lieu et date d'enregistrement : Koboda, le 02-03- 2019

- Informations sur la personne enregistrée : Prénom et nom : - Ado Camara - Profession : ménagère, Âge : 36ans

- type de texte : chant

- Idée générale : Dénonciation de l'ivrogne

- Résumé du contenu : Ce chant est entonné pour dénoncer l'ivrogne.

Transcription intégralee du texte

Sorilá wo ye n so i la dolo la n so

Sorilá wo ye n so i la dolóo la n so

I ye sorilá wo ye baaba n'so i la dolóo la n be a miñ na

Sorilá wo ye baaba n so i la dolóo la n be a miñ naa

I ye sorilá wo ye baaba n'so i la dolóo la n be a min na

N so i la dolóo la n so, inaa n so i la dolo la n be a miñ naa

Sorilá wo ye n'so i la dolóo la n'be a miñ naa

N so i la dolóo la n'so inaa n'so i la dolo la n be a min naa

Sorilá wo ye n so i la dolóo la n'be a min naa

Sorilá wo ye n'so i laa dolo la n so

Sorilá wo ye n'so i la dolóo la n'so

I ye sorilá wo ye baaba n so i la dolóo la n be a min na

Sorilá wo ye baaba n so i la dolóo la n be a min naa

I ye sorilá wo ye baaba n'so i la dolóo la n be a min na

N'so i la dolóo la n so inaa n so i la dolo la n be a min naa

Sorilá wo ye n'so i la dolóo la n be a min naa

N'so i la dolóo la n'so inaa n so i la dolo la n be a min naa

Sorilá wo ye n'so i la dolóo la n be a min naa

I ye sorilá wo ye n so i la dolo la n be a min na

Chant 33 : Soori laa

Chant de discrédit

-Durée de l'enregistrement : 3mn25s

- **Lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **Informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Ado Camara - Profession : ménagère, Âge : 36ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Dénonciation de l'ivrogne

- **Résumé du contenu** : ce chant est entonné pour dénoncer l'ivrogne

Traduction intégrale du texte

Récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin offre-moi

Récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin offre-moi

Offre-moi ton vin offre-moi, Baba offre-moi ton vin je vais le boire

I ye récolteur de vin, offre-moi ton vin je vais le boire.

Récolteur de vin, offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vin, offre-moi ton vin je vais le boire

I ye récolteur oh eh offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur oh eh Papa offre-moi ton vin je vais le boire

Offre-moi ton vin offre-moi Ina offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vin offres-moi ton vin je vais le boire

Offre-moi ton vin Ina offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin je vais le boire

I ye récolteur de vain offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vain offre-moi ton vin je vais le boire

I ye récolteur de vin offre-moi ton vin je vais le boire

Offre-moi ton vin, offre-moi Ina offre-moi ton vin je vais le boire

Récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin je vais le boire

Offre-moi ton vin offre-moi Ina offre-moi ton vain je vais le boire

I ye récolteur de vin oh eh offre-moi ton vin je vais le boire

Chant 34: Tole tole lu wo

Berceuse

- **durée de l'enregistrement** : 3mn37s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo- Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : La preuve de l'état de démence des femmes "dimba jassa"

- **Résumé du contenu** : ce chant est créé par les femmes dimba jassa. Il témoigne davantage l'état de démence de cette catégorie de femmes, d'autant plus qu'on ne peut pas puiser de l'eau avec des paniers faits de trous.

Transcription intégrale du texte

Toolee toolee lu wó, toolee toolee lu wó,

i be i n'ñúndi sinsiy baa le laa,

a ye a tin na fo n'baloo be sinan taa

Toole toole lu woo, toole toole lu wó,

i ka n'ñúndi sinsiy baa le laa,

ye a tin na n'baloo be sinan taa

Chant 34: Tole tole lu wo

Berceuse

- **durée de l'enregistrement** : 3mn37s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03- 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : - Mariama Dabo- Profession : ménagère, Âge : 39ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : La preuve de l'état de démence des femmes 'dimba jassa'.

- **Résumé du contenu** : Ce chant est créé par les femmes dimba jassa. Il témoigne davantage l'état de démence de cette catégorie de femmes, d'autant plus qu'on ne peut pas puiser de l'eau avec des paniers faits de trous.

Traduction intégrale du texte

Toolee toolee lu wó, toolee toolee lu wó,

Ils portent de gros paniers,

Ce qui a fait que tout mon corps est mouillé

Toolee toolee lu wó, toolee toolee lu wó,

On me fait porter de gros paniers,

Ils ont fait que tout mon corps est mouillé

Chant 35 : Aliou

Chant de labourage

- **Durée de l'enregistrement** : 2mn 25s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Aminata Mankara-
Profession : ménagère- ge : 60 ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Il y a des difficultés de cohabitation entre des frères et sœurs non utérins.

-**Résumé du contenu** : ce chant traduit le désespoir d'une femme dont le fils du nom d'Aliou a été tué par ses demi-frères et qui racontent à la maison que c'est le caïman qui a mangé Aliou quand ils sont sortis avec lui. Ce chant est souvent chanté lors des travaux champêtres dans les rizières.

Transcription intégrale du texte

Bambóo ye Aliu le muta

Bambóo ye Aliu le muta

Aliu wo faadiŋ jáwúyaa maŋ béte wo

Bambóo ye Aliu le muta

Aliu n be ŋabaji ŋabaji kénsen

Bambóo ye Aliu le muta

Bambóo ye Aliu le muta

Bambóo ye Aliu le muta

Aliu wo faadiŋ jáwúyaa man béte wo

Bambóo ye Aliu le muta

Aliu n be ŋabaji ŋabaji kénsen

Bambóo ye Aliu le muta

Bambóo ye Aliu le muta

Bambóo ye Aliu le muta

Aliu wo faadiŋ jáwúyaa man béte wo

Bambóo ye Aliu le muta

Aliu n be ngabajii nganjaji kensen

Bambóo ye Aliu le muta

Chant 35 : Aliou

Chant de labourage

- **Durée de l'enregistrement** : 2mn 25s

- **lieu et date d'enregistrement** : Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom et nom : Aminata Mankara-
Profession : Ménagère- Âge : 60 ans

- **type de texte** : chant

- **Idée générale** : Il y a des difficultés de cohabitation entre des frères et sœurs non-utérins.

-**Résumé du contenu** : Ce chant traduit le désespoir d'une femme dont le fils du nom d'Aliou a été tué par ses demi-frères et qui racontent à la maison que c'est le caïman qui a mangé Aliou quand ils sont sortis avec lui. Ce chant est souvent chanté lors des travaux champêtres dans les rizières.

Traduction intégrale du texte

Crocodile a pris Aliou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Crocodile a pris Alou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Crocodile a pris Aliou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Crocodile a pris Aliou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Crocodile a pris Aliou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Crocodile a pris Aliou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Crocodile a pris Aliou

Crocodile a pris Aliou

Aliou wo être des frères non utérins est compliqué

Chant 36 : "Toure n be i diamun na dialiba la Moumini Bayo la"

Chant d'éloge

- **durée de l'enregistrement :** 4mn 34s

- **lieu et date d'enregistrement :** Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée :** Prénom et nom : Aminata Mankara-
Profession : ménagère- Âge : 60 ans

- **type de texte :** chant

- **Idée générale :** Les éloges d'une personnalité

-**Résumé du contenu :** ce chant est chanté en l'honneur de quelqu'un. En effet, Dialiba Kouyaté est un célèbre griot manding de Gambie qui a chanté un certain Moumini Bayo avec tous les éloges possibles. Du coup, les femmes interrogées se proposent de me le dédier pour la circonstance.

Transcription intégrale du texte

Toure n be i jamuŋ na, Lamine Toure n te be i jamuŋ naa,

N be i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n be i jamuŋ na, Lamine Toure n te be i jamuŋ naa,
N be i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n'te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n'te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n'te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n'te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo
Toure n'be i jamuŋ na, Lamine Toure n'te be i jamuŋ naa,
N ba i jamuŋ na julu júma le laa, Jalibáa la Mumini Bayo

Chant 36 : ‘‘Toure n be i diamun na dialiba la Moumini Bayo la’’

Chant d'éloge

- **durée de l'enregistrement :** 4mn 34s

- **lieu et date d'enregistrement :** Koboda, le 02-03-2019

- **informations sur la personne enregistrée :** Prénom et nom : Aminata Mankara-
Profession : Ménagère- Age : 60 ans

- **type de texte :** chant

-**Idée générale :** Les éloges d'une personnalité

-Résumé du contenu : Ce chant est composé pour faire l'éloge d'une personnalité. En ce sens, Dialiba Kouyaté est un célèbre griot manding de Gambie qui a chanté un certain Moumini Bayo avec tous les éloges possibles. Du coup, elles se proposent de me le dédier pour la circonstance.

Traduction intégrale du texte

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Touré je te loue, Lamine Touré je te loue,

Je te loue dans quelle chanson, Moumini Bayo de Jaliba Kouyaté

Chant 37 : Kaman Sané

Chant d'éloge

- **durée de l'enregistrement** : 4mn

- **lieu et date d'enregistrement** : enregistré sur youtube

- **informations sur la personne enregistrée** : UCAS Jaz bande de Sédhiou

- **type de texte** : Musique entrecoupée de chants

-**Idée générale** : Mourir au nom de l'honneur

-**Résumé du contenu** : ce chant s'adresse à Kaman Sané, quelqu'un de très réputé dans l'agriculture à la daba. En effet, les hommes manding, dans le passé, se faisaient la concurrence lors des travaux champêtres. Ainsi, avec la dabat et en groupe, ils cherchaient à montrer leur bravours devant les pairs. Celui qui devance tout le temps les autres est réputé « le plus grand travailleur ». Il peut avoir la chance d'épouser la fille qu'il veut parce qu'il remplit toutes les qualités recherchées. Ainsi, ce Kaman Sané est réputé pour quelqu'un de très courageux dans les champs de labour. D'ailleurs, il est mort des suites de cumul de fatigue.

Traduction intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Keelu le ye Kaman Sané faaCe sont les hommes qui ont tué Kaman Sané

Ali ntu ŋa moo kendolu kuŋboLaissez-moi pleurer les hommes de bonne réputation

Daba too sunkunariaLa daba s'appelle Sounkounaria

Ñin ne keta kaba kuwo ti baŋ Ceci est vraiment un cri de coeur

Dabo to sunku nariyaLa daba s'appelle Sounkounaria

Chant 38 : Jàmbàdónĵ jambóo ho

Chant de jeunesse

- **durée de l'enregistrement** : 1mn

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : enregistré lors de la danse du “jambàdónj” entonné en chœur.

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Mourir au nom de l’honneur.

-**Résumé du contenu** : ce chant est composé par ceux qui dansent le jambadon lors des périodes de circoncision. Il témoigne la joie des danseurs. Nous l’avons recueilli lors de nos enquêtes de terrain à Ainoussalam.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Version manding

Version française

Jàmbàdónj jambóo ho,

Jàmbàdónj jambóo ho,

Jàmbàdónj jambóo ho,

Jàmbàdónj jambóo ho,

juma le ye i sewondi,i sewo taa

Qui t’as rendu heureux, tu es si heureux

Nínj baba naata n be a fola a ye

Si papa vient, je lui rendrai compte

À fo a yé !!!

Rends-lui compte !!!.

Chant 39

Chant de circoncision

- **durée de l’enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d’enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : Chant entonné en chœur dans le juujuu

- **type de texte** : chant entonné en coeur

-**Idée générale** : Souhaite de bienvenu adressé aux initiés

-Résumé du contenu : ce chant est composé dans le juujuu par les kintaŋ et les lanbendiŋ. Il est une manière de souhaiter la bienvenue aux initiés dans le juujuu (lieu de réclusion en brousse).

Transcription intégrale du texte

Saá wo baandíŋo tóo saá wo

Saá wo báandíŋ tóo hé

Báandíŋ too saá le naata a la naafóo ti

Saáma a be sèyilá a kuŋ kénséŋ

Traduction intégrale du texte

serpent oh petit papa, serpent oh

serpent oh petit papa, serpent eh

petit papa, serpent est venu avec un chapeau

demain il rentrera la tête nue

Chant 40 : Sur le chemin des ancêtres

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le juujuu

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Les raisons de la perpétuité de la tradition

-Résumé du contenu : Ce chant est composé dans le juujuu par les kintaŋ et les lanbendiŋ, mais aussi lors de la sortie des circoncis. Il retrace les raisons pour lesquelles la tradition, notamment la circoncision, doit être perpétuée.

Transcription intégrale du texte

Sila wo kandema sila wo

Sila woo kandema he

Alifáalu ye silóo min fóloo kandema

N be wo silo le kan silaba koto

Traduction intégrale du texte

Route, oh kandema route oh

Route, oh kandema eh

Le chemin balisé par les aïeuls

C'est ce chemin que nous suivons, ancien chemin

Chant 41 : Nostalgie d'une mère

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en cœur dans le juujuu.

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Nostalgie des initiés pour leurs mamans

-**Résumé du contenu** : Les nostalgies envers une mère absente depuis longtemps.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

η naa wo na η bendi

oh ma très chère mère, viens m'accueillir

η naa wo

oh ma très chère mère

η naa hé na η bendi hé

oh ma très chère mère, viens m'accueillir hé

η naa kendo η faamata i ma siilo jube

Ma très chère mère, cela fait longtemps

regarde la route

η naa η te bendi η wululaa

Viens m'accueillir, ma parente

Chant 42 : Présence du kankurang

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le juujuu.

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Signaler la présence du kankurang

-**Résumé du contenu** : ce chant est entonné en chœur. Il signale la présence du kankurang dans le juujuu pendant la nuit

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Alu màaráŋ maá wo

tapez le màaráŋ

Keereeméŋdiŋ

keereeméŋdiŋ

Màamá naatá

màamá est venu

Keereeméŋdiŋ

keereeméŋdiŋ

Chant 43: 'Dialogue entre mère de l'initié et les lanbeding'

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le juujuu

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Les lamentations de la maman d'un initié non mature pour affronter les rites de la circoncision.

-**Résumé du contenu** : ce chant traduit le supposé dialogue entre la mère d'un très jeunes initié et les aînés. En effet, il arrive que des enfants de très bas âge soient conduits à la circoncision. Ainsi, ce chant est un supposé dialogue entre les kintang et la maman de l'initié en très bas âge.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Saro man men a lu yé saro samba
saro

saro n'a pas encore grandi vous avez amené

A ye n te lu be tala jon boyo la a ye nous allons à l'événement de la
circoncision

Ninkinanko muna na saro siibondi cobra he fait rêver mon saro

A ye n te lu be taala jomboyo laa a ye nous allons à l'événement de la
circoncision

Ninkinanko muna na saro sibondi cobra he fait rêver mon saro

A ye n te lu be taala jon boyo la a ye nous allons à l'événement de la
circoncision

Saaro saaro saaro Saaro saaro saaro

A ye n te lu be taala jomboyo laa a ye nous allons à l'événement de la circoncision

Kankurang baa muna n naa saaro siibondi grand kankurang fait rêver mon saaro

Saaro saaro saaro Saaro saaro saaro

Chant 44 : Les moqueries

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le juujuu

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Les moqueries des kintang adressées aux aînés

-**Résumé du contenu** : ce chant traduit la moquerie que les kintang adressent à leurs aînés en période de circoncision.

Transcription intégrale du texte **Traduction intégrale du texte**

Cùur niŋ tiyá

du riz et de l'arachide,

Alifáalu ye cùur niṅ tiyá les vieux, du riz et de l'arachide

Cùur niṅ tiyá du riz et de l'arachide,

Alifáalu ye cùur niṅ tiyá les vieux, du riz et de l'arachide

Alifáalu ye cùur niṅ tiya le kàlámùtá súu Les vieux ont goûté le riz et l'arachide à la maison

I Buka i kuṅô tíliṅ wúlá laa Ils ne se dirigent plus en brousse

Chant 45 : Se coucher par terre

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le juujuu

- **type de texte** : chant entonné en chœur

- **Idée générale** : La vie de jeune initié

- **Résumé du contenu** : ce chant décrit les dortoirs des initiés

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

A láadúláa bankóo to a láadúláa

sa cachette par terre, sa couchette

A láadúláa bankóo to he

sa couchette par terre he

Ḍansundíṅo láadúláa feele bankóo to

voici la couchette du ṅansundíṅo par terre

a láadúláa wo le ye n báláfaa

c'est sa couchette qui me fait pitié

Chant 46 : La belle aimée

Chant d'expression de l'amour

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- lieu et date d'enregistrement : Ainoussalam

- informations sur la personne enregistrée : chant entonné en cœur dans le juujuu.

- type de texte : chant entonné en cœur

-Idée générale : Les conflits d'amour

-Résumé du contenu : ce chant dénonce les personnes qui se permettent d'aimer les bien-aimés d'autrui. Il est entonné lors de la danse de 'jambadong'.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Jùmâa le ye séerí boy kànú wo

qui a aimé chérie boy

Alí n bula η niη a ye kèlé

laissez-moi me battre contre lui

Kèlé wo η niη a ye kèlé

me battre oh je me bats contre lui

Ali η bula η niη a ye kèlé

laissez-moi me battre contre lui

Chant 47 : Savoir garder le secret

Chant sacré

- durée de l'enregistrement : non déterminée

- lieu et date d'enregistrement : Nimaya

- informations sur la personne enregistrée : chant entonné en chœur dans le juujuu

- type de texte : chant entonné en chœur

-Idée générale : Les secrets du 'juujuu' ne sont pas à divulguer aux femmes.

-Résumé du contenu : ce chant est une mise en garde faite aux initiés contre toute éventualité de révéler les secrets du 'juujuu' aux femmes

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Ñiniηkaa niη i baa ye i ñiniηkaa

te demander si ta mère te demander

a fóo a ye ŋ maŋ a loŋ	dites-lui « je ne sais rien »
be díi le keeya wúloo be díi le	comment ça se passe dans la brousse
a fóo a ye ŋ maŋ feŋ loŋ	dites-lui « je n'en sais rien »

Chant 48 : Les conflits entre coépouses

Chant d'actualité domestique

- **durée de l'enregistrement** : 4mn

- **lieu et date d'enregistrement** : recueilli à partir de l'enregistrement musical

- **informations sur la personne enregistrée** : enregistrement musical de l'orchestre Bily Boy

- **type de texte** : chant entrecoupé de tonalité sonore

-**Idée générale** : La difficile cohabitation entre coépouses

-**Résumé du contenu** : ce chant dénonce l'attitude de la première épouse à l'égard de la seconde dans un foyer polygame

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Musukeebáa tanóo maañóo

la première épouse n'aime jamais la seconde

Yáara musukeebáa tanóo maañóo
seconde

donc la première épouse n'aime jamais la

Soko maañóo ñimáa

surtout quand celle-ci est très belle

Chant 49 : Pour calmer l'enfant en pleurs

Berceuse

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Avril 219 à Ziguinchor

- **informations sur la personne enregistrée** : indéterminée

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Façon d’endormir un enfant en pleurs continuellement

-**Résumé du contenu** : Ce chant est une manière de calmer l’enfant qui pleure sans cesse.

Transcription intégrale du texte Traduction intégrale du texte

Ay yo ay	ay yo ay
Juma le ye diñdiñ bute	qui a frappé le petit
A baama taata farooto	sa maman est allée aux rizières
Foroo duñ ne jamfa ta suwo la	les rizières sont loin de la maison

Chant 50: Le travail, un sacerdoce

Chant de labourage

- **durée de l’enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d’enregistrement** : recueilli sur youtube

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur.

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : Le travail d’abord avant le manger

-**Résumé du contenu** : ce chant est entonné par des groupes de pairs dans les champs de labourage. Il témoigne la bravoure et s’oppose à la gourmandise sans effort physique

Transcription intégrale du texte	Traduction intégrale du texte
Dómórí wo n mañ na dómórí laa	Manger oh, je ne suis pas venu manger
Sankuruwañañ	Sankuruwañañ

n kóno jubé n te maŋ na dómórí la
manger

regarde mon ventre, je ne suis pas venu

Sankuruwañan

Sankuruwañan

Chant 51 : La belle aimée

Chant d'expression de l'amour

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le juujuu

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idee générale** : Les décisions pour la tenue d'une circoncision

-**Résumé du contenu** : Ce chant est une dénonciation faite aux personnes qui acceptent la tenue de la circoncision alors qu'elles n'ont pas suffisamment d'économies pour assurer la survie des initiés.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Joŋbóyo la

organiser la circoncision

Muu ne ye i dún joŋbóyo ?

qu'est-ce qui t'a poussé à organiser la circoncision ?

Nin i ye a loŋ mánii te i fee

si tu sais que tu n'a pas assez de riz

Muu ne ye i dún joŋbóyo ?

qu'est-ce qui t'a poussé à organiser la circoncision ?

Chant 52 : Sona Kinty

Chant de discrédit

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : Nimaya

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur dans le "juujuu".

- **type de texte** : chant entonné en chœur

-**Idée générale** : manifestation de la joie du danseur de ‘jambadong’

-**Résumé du contenu** : ce chant est un discrédit adressé à Sona Kinty, cette femme qui a osé percer les secrets du ‘keya wula’

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Ah he kee wúloo lon ne

ah eh elle a découvert le champ des hommes

Sona Kinti he

Sona Kinty eh

Nin baa butu baa ye kee wuulo loŋ ne
des hommes

Cette putain de mère a découvert le champ

Sona Kinti he

Sona Kinty eh

Chant 53 : L’habit ne fait pas le moine

Chant d’éloge

- **durée de l’enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d’enregistrement** : septembre 2018 à Maroncounda

- **informations sur la personne enregistrée** : Kéba Konté, griot âgé environ de 60 an

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Les éloges d’une personne de bonne famille.

-**Résumé du contenu** : ce chant est un éloge fait à une personne de bonne famille. En effet, il y est question des noms de famille, comme pour dire que le nom de famille est insuffisant pour connaître une personne.

Transcription intégrale du texte

Moo jóo nte moo lóŋo ti, tooñáa lá, wo le ye a tin n te moo be dáani no la.

Moo jóo nte moo lóŋo ti, tooñáa lá, wo le ye a tin n te moo be dáani no la.

Touré ɲánaa Manding Mori, Jané ɲánaa Manding Mori Béréte ɲánaa Manding Mori
wolu karáŋ ta Mori le mu i ti, i maŋ karaŋ Mori le mu i ti.

Díŋó ye i wulu duláa loŋ, barí díŋó man i baraka duláa loŋ múumée ke.

Niŋ moo ko « yaa rabi », i lámóyi dee, fo dúwáa lón ko fo dánka loŋ i maŋ wo lón.

Niŋ moo ko « yaa rabi », i lámóyi dee, fo dúwáa lón ko fo dánka lón i maŋ wo long.

Suuma, suummaa, muña wo Souma ye i láa Danfa.

Chant 53 : L’habit ne fait pas le moine

Chant d’éloge

- **durée de l’enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d’enregistrement** : septembre 2018 à Maroncounda

- **informations sur la personne enregistrée** : Kéba Konté, griot âgé environ de 60 ans

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Les éloges d’une personne de bonne famille

-**Résumé du contenu** : ce chant est un éloge fait à une personne de bonne famille. En effet, il y est question des noms de famille, comme pour dire que le nom de famille est insuffisant pour connaître une personne.

Traduction intégrale du texte

Ce n’est pas le patronyme qui définit quelqu’un, c’est vrai et c’est pourquoi je ne peux solliciter n’importe qui.

Si tu vois que je ne peux solliciter tout le monde oh, c’est parce que cette année n’est pas l’année de solliciter tout le monde.

Touré ɲánaa Manding Mori, Diané ɲánaa manding mori béréte ɲánaa manding mori,
que ceux-ci, qu’ils soient instruits ou non, sont des marabouts.

Le fils sait là où il est né mais ne sait pas où il réussira sa vie.

Ce n'est pas le patronyme qui définit quelqu'un, c'est vrai, et c'est pourquoi je ne peux solliciter tout le monde.

Si tu vois que je ne peux solliciter tout le monde oh, c'est parce que cette année n'est pas l'année de solliciter tout le monde.

Si quelqu'un te dit : « Yaa rabi », écoute-le bien, car tu ne sais pas si la suite sera une prière ou une parole maléfique.

Ce n'est pas le patronyme qui définit quelqu'un, c'est vrai, et c'est pourquoi je ne peux solliciter le monde.

Si tu vois que je ne peux solliciter tout le monde oh, c'est parce que cette année n'est pas l'année de solliciter tout le monde.

Soumaaaaaa, Souma hahaha, muña oh Souma est mort Danfa

Chant 54: L'ingratitude

Chant de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : septembre 2018 à Maroncounda

- **informations sur la personne enregistrée** : Kéba Konté, griot âgé environ de 60 an

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Dénonciation faite à l'ingrat

-**Résumé du contenu** : ce chant est une dénociation faite à l'ingrat.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Fisiri walé

traître walé

tamba walé ye a loŋ ne

tamba walé

mõo te ŋ te fee

sait bien que je n'ai personne sur qui compter

ŋa ŋ jíkôo sèmbé Alla la

je porte mon espoir sur Dieu

Chant 55: Les pleurs d'une femme paresseuse

Chant de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : septembre 2018 à Maroncounda

- **informations sur la personne enregistrée** : Kéba Konté, griot âgé environ de 60 an

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Dénonciation faite à la femme paresseuse

-**Résumé du contenu** : ce chant est une dénociation faite à l'ingrat.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Farangtaba he

Farangtamba he

Farangtamba ay wo Faram

Faramtamba ay yo Faram

Musu baara bali la cumbo moyi wo Faram

Ecoute les pleurs d'une paresseuse

Femme Farang

Kunolu ye n na manoo baj ne Faram

Les oiseaux ont picoré tout mon riz

Faram

Chant 56: L'offre

Chant d'éloge

- **durée de l'enregistrement** : 4mn 2 seconde

- **lieu et date d'enregistrement** : enregistrement musical

- **informations sur la personne enregistrée** : Djaliba Kouyaté – Profession : artiste compositeur, âge 64 ans environ, réside en Gambie

- **type de texte** : chant entrecoupé de musique

-Idée générale : Les intentions d'un invidu envers son prochain se lit d'abord à travers son visage

-Résumé du contenu : lorsque quelqu'un est animé par la bonne intention de vous offrir, il vous montre un bon visage, l'intention qu'il a de vous offrir se lit sur son visage avant qu'il ne vous tende sa main. C'est ce que tente d'exprimer Jaliba Kouyaté, l'auteur de ce chant.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Búlu te ñaa la wo barí a ka sòorí ke

L'oeil n'a pas de main mais il offre

Sufolu konoo wolemu sorila fóloofóloo ti
offreur

Parmi les organes, c'est lui le premier

A ye a ñaa le fóloo yitandi n náa

Il m'a montré son œil

janníŋ a be n sóla

avant de m'offrir

Sóróo fóloofóloo ka bo ñáadáa le la hey yo he
sur le visage

La volonté d'offrir s'affiche d'abord

Chant 57: Appel aux femmes berceuses

Berceuse

- **durée de l'enregistrement :** non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement :** septembre 2018 à Maroncounda

- **informations sur la personne enregistrée :** chant entonné en chœur.

- **type de texte :** chant

-Idée générale : Appel lancé aux femmes "dimba jassa".

-Résumé du contenu : ce chant est un appel lancé aux femmes connues sous le non de "toole" ou encore "dinba jaasa".

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Talaŋ moy koŋkoto talaŋ diima

Entendez le sifflet au loin, beau son du sifflet

toolelu la talaŋ moy koŋkoto talaŋ diima

Le beau son du sifflet des femmes "toole"

Chant 58: Le mari serpent

Chant de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : chant de conte, récité par des enfants

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : ce chant est un appel lancé aux femmes connues sous le nom de "toole" ou encore "dinba jaasa".

-**Résumé du contenu** : ce chant est extrait d'un conte dans lequel une fille décide de ne se marier qu'à un homme qui ne présente aucune cicatrice. Alors, un esprit, ayant appris cela, s'est transformé en un très beau garçon aux charmes duquel elle n'a pas pu résister. Le mariage fut ainsi scellé et dès que l'homme l'amena chez lui, il se transforma en serpent. Et la fille, voyant passer les marchands ambulants qui sont de chez elle, cria de toutes ses forces pour leur faire signifier que son mari est en réalité un gros serpent. Celui-ci tente de nier en traitant la fille de menteuse. En effet, dans la réalité, les filles, mariées par arrangement et qui n'aiment pas leur époux les accusent de tout et de rien sous prétexte de mettre fin au mariage.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Julolu wo julolu

Commerçants oh commerçants,

Julolu wo julolu

Commerçants ho commerçants !

Nin alu taata alu se a fo n baa nin n faa ye julolu

Quand vous partez, dites à mon

Père et à ma mère, commerçants

ye n di kee min na julolu

Que l'homme à qui ils m'ont

donnés en mariage, commerçants !

yarafan moo fan tin julolu

À vrai dire, ce n'est pas une personne,

commerçants !

saaba miniyon ba julolu

C'est un gros serpent d'anaconda,

commerçants

A ye i fani le n bitan

Elle est une menteuse, beau-père !

A ye i fani le n bitan	Elle est une menteuse, beau-père !
Nin a la wuliya n ten n bitan	Si ce ne sont que ses mensonges, beau-père
Nin a la faniya n tin n bitan	Si ce ne sont que ses magouilles, beau-père !
Sunkutu moo faala n bitan	Une fille assassine, beau-père !

Chant 59: Dénonciation faite par l’initié à son aîné

Chant de dénonciation

- **durée de l’enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d’enregistrement** : avril 2019 à Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : La fin de la royauté des aînés sur les initiés avec la fin du ‘’juujuu’’.

-**Résumé du contenu** : ce chant est recueilli à Ainoussalam lors de nos séjours dans le cadre de nos recherches. Nous avons recueilli ce chant lors de la séance de répétition de récitation des différents chants et de l’interprétation de leur contenu.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Bii woo	aujourd’hui oh
kintan baa, bii woo	le grand kintan aujourd’hui oh
Bii woo	aujourd’hui oh
kintan baa, bii woo he	le grand kintan aujourd’hui oh
kintan baa Alla mansa yaa bé loring bii	le grand kintan votre royauté existe
aujourd’hui	
Saama alla mansa yaa bé banna le	Mais demain votre royauté prendra fin

Chant 60: Dénonciation faite par l'aîné à l'initié

Chant de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : avril 2019 à Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Les initiés se comporteront ingratement à l'égard de leurs aînés dès le lendemain de leur sortie du "juujuu".

-**Résumé du contenu** : ce chant est recueilli à Ainoussalam lors de nos séjours dans le cadre de nos recherches. Nous l'avons recueilli lors de la séance de répétition de récitation des différents chants et de l'interprétation de leur contenu. Il s'agit ici de la dénonciation faite par les aînés aux initiés d'aujourd'hui. En effet, les aînés souffrent pour bien accomplir leur tâche qui est de bien veiller sur les initiés en brousse. Mais ceux-ci ne leur seront guère reconnaissant, d'autant plus qu'ils peuvent leur adresser des injures au lendemain de leur sortie. C'est dire que les initiés d'aujourd'hui sont différents de ceux d'autrefois.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Saying ñansinkanto

maintenant, surveiller les circoncis

N bé fala bataa la

n'est que fatigue

Juujuujaano soomo

d'autant plus que le lendemain de leur sortie

Do sé n ba nin

l'un d'entre eux m'insulte de mère

Chant 61: L'arrivé du kankurang

Chant de circoncision

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : avril 2019 à Ainoussalam

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Une manière de dire aux femmes des maisons que le kankurang est en route pour les maisons

-**Résumé du contenu** : ce chant est recueilli à Ainoussalam lors de nos séjours dans le cadre de nos recherches. Nous l'avons recueilli lors de la séance de répétition de récitation des différents chants et de l'interprétation de leur contenu. Ce chant est une manière de soufflet aux femmes des maisons que le kankurang s'approche peu à peu d'elles et qu'elles peuvent rentrer à l'intérieur et fermer tout accès.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Suu muusolu wo

Les femmes des maisons oh

Tanaa

malheur

Fin ne be naa la wo

quelque chose s'approche de vous oh

Tana

malheur

Nin alu ye a je wo

si vous la voyez oh

Taana

malheur

Nin alu man a je wo

si vous ne la voyez pas oh

Taana

malheur

Chant 62: Le "kaca" (l'oiseau mange-mil)

Chant de dénonciation

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : chant entonné par les enfants lors de la surveillance des champs labourés.

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur

- **type de texte** : chant

-**idée générale** : Les perturbations de l'oiseau du nom de mange-mil

-**Résumé du contenu** : ce chant est entonné par les enfants lorsqu'ils surveillent les champs labourés contre les oiseaux et tout autre destructeur de culture. Il témoigne ici l'inquiétude que l'oiseau mange-mil leur pose comme problème.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Kaca ho ye kaja

kaca oh eh kaca

Niŋ i taata i se a fo i baa ye ko

si tu parts, dis à ta mère

Ni a taata domoro jube

si elle part vérifier la nourriture

A be a tara la le ko fiŋ man tara jeto de

elle trouvera qu'il n'y a plus rien

Chant 63: Les propriétaires de barbe (en l'occurrence les vieux)

- **genre** : chant de discrédit

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : recueilli à travers un audio

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné autrefois lors du clair de lune

- **type de texte** : chant

-**idée générale** : Veiller sur l'âge des conjoints avant de les unir

-**résumé du contenu** : ce chant est un discrédit contre le mariage entre des hommes âgés et des jeunes filles.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

N naa nin n faa alu kana n di booramalu la Mon père et ma mère ne me donnez pas
en mariage

aux propriétaires de barbe

Eh boora ka sunjo soo le

Eh la barbe pique les seins

Chant 64: La tenue vestimentaire de la maman de l'initié le jour de la rentrée en circoncision

Chant communautaire

- **durée de l'enregistrement** : non déterminée

- **lieu et date d'enregistrement** : recueilli à Ainoussalam en avril 2019

- **informations sur la personne enregistrée** : chant entonné en chœur lors des danses de jambadong

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Description faite de la tenue vestimentaire de la maman de l'initié le jour de la rentrée et de la sortie de la circoncision

-**Résumé du contenu** : ce chant est entonné en chœur lors de la danse du jambadong. Il témoigne le port vestimentaire des mamans des initiés le jour de la rentrée ou de la sortie de circoncision des initiés

Transcription intégrale du texte

Dànsín báamaa la joonóo
Kábírín kénee sún fo jùutélén

Traduction intégrale du texte

les perles de la maman du circoncis
depuis les hanches jusqu'aux fesses

Chant 65: Un début difficile annonce une fin heureuse

Chant d'éloge

- **durée de l'enregistrement** : 4mn

- **lieu et date d'enregistrement** : recueilli à partir de l'enregistrement audio

- **informations sur la personne enregistrée** : Prénom ; Dialiba Kouyaté, Profession : artiste compositeur, âge : environ 60 ans, réside en Gambie

- **type de texte** : chant

-**Idée générale** : Ne jamais abandonner à cause des difficultés, un début difficile annonce une fin heureuse

-**Résumé du contenu** : ce chant est un chant de Jalyba Kouyaté, un chanteur compositeur d'origine gambienne. Il est célèbre auprès de tous ceux qui l'écoutent et qui comprennent le manding. Dans ce chant, il cherche à encourager les gens face aux difficiles épreuves.

Transcription intégrale du texte

Traduction intégrale du texte

Nin folo kuya ta laba diiyaa la le
heureuse

Si le début est compliqué, la fin sera

Nin bii kuyata i kana fisolu,
pas

Si aujourd'hui est compliqué, ne panique

Koleya wo koleya sonéya le be a nooto Tout début difficile se termine par une fin heureuse

Chant 66 : Chant de berceuse

Transcription

Traduction

A yo a yo a ya

a yo a ya a ya

A yo a yo a ya

a yo a yo a ya

Jumaa le ye diñdiñ buute

qui est ce qui a frappé l'enfant

A baama taata farooto

Sa maman est partie à la rizière

Fara duñ ne janfata suwoo la

La rizière elle est si loin de la maison

Les grandes figures de la kora chez les Manding



Figure 1 : Lalo Kéba Dramé



Figure 2 : Babou Diébaté



Figure 3 : Dialiba Kouyaté

INDEXE

A

acculturation · 99, 100, 101, 498

anthropologie · 7, 10, 11, 18, 28, 29, 30,
32, 78, 79, 80, 82, 91, 99, 102, 103, 104,
105, 113, 114, 115, 119, 126, 127, 130,
138, 146, 152, 235, 257, 259, 280, 491,
496, 497

C

Casamance · II, 1, 2, 3, 4, 23, 25, 26, 27,
30, 31, 43, 44, 46, 47, 50, 51, 53, 68, 79,
84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 98,
104, 105, 110, 120, 121, 122, 123, 128,
129, 130, 140, 143, 144, 145, 146, 147,
152, 153, 154, 156, 157, 170, 172, 173,
174, 181, 192, 195, 196, 201, 231, 233,
234, 239, 246, 247, 252, 253, 257, 283,
293, 320, 322, 323, 329, 331, 333, 334,
335, 337, 491, 492, 493, 496, 497, 498

changement · II, 3, 29, 43, 71, 72, 84, 91,
93, 101, 102, 103, 117, 119, 121, 122,
126, 127, 143, 151, 175, 180, 185, 202,
217, 233, 234, 235, 239, 257, 277, 281,
282, 283, 289, 323, 336, 448, 450, 493,
495

chant · 10, 11, 12, 13, 14, 23, 24, 27, 43,
67, 80, 81, 84, 112, 113, 114, 115, 116,
120, 123, 131, 136, 156, 160, 163, 166,
177, 179, 182, 189, 190, 191, 192, 194,
196, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 206,

210, 211, 214, 219, 220, 221, 223, 224,
225, 227, 240, 241, 242, 243, 245, 246,
247, 248, 255, 264, 265, 267, 270, 272,
274, 278, 280, 292, 298, 300, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 311, 317, 318,
319, 321, 322, 323, 324, 326, 328, 330,
331, 332, 338, 339, 342, 345, 346, 348,
351, 352, 353, 354, 355, 362, 366, 375,
378, 391, 393, 410, 411, 412, 413, 414,
415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423,
424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432,
433, 434, 436, 437, 438, 439, 440, 441,
442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 450,
452, 453, 454, 456, 458, 460, 461, 462,
463, 464, 465, 466, 468, 469, 470, 471,
472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479,
480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487,
488, 489, 490, 496

circumcision · 2, 3, 67, 89, 110, 120, 130,
131, 134, 135, 136, 139, 158, 159, 179,
185, 208, 217, 218, 219, 220, 222, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 251, 253, 266, 267, 271,
275, 276, 277, 281, 283, 288, 291, 294,
296, 299, 305, 306, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 336, 423, 424, 469, 470, 471,
472, 473, 474, 478, 486, 489

collective · 3, 16, 23, 54, 57, 58, 63, 67,
68, 76, 82, 90, 97, 106, 107, 108, 118,
125, 131, 181, 218, 232, 233, 234, 235,

236, 237, 238, 241, 242, 243, 245, 246,
248, 268, 274, 280, 281, 310, 328, 329,
330, 331, 333, 337, 426, 427, 492
colonisation · 3, 14, 18, 27, 29, 30, 34, 36,
43, 53, 78, 99, 100, 103, 104, 127, 144,
145, 148, 257, 261, 282
conflit · 57, 60, 63, 65, 77, 101, 118, 176,
233, 239, 288, 289, 297, 319, 320, 321,
322, 324, 330
coutume · 92, 119, 156, 161, 192, 207,
208, 228, 247, 265, 302, 310, 324, 414,
415
croissance · 62, 207
culture · 1, 13, 16, 34, 43, 44, 45, 52, 53,
61, 67, 83, 84, 87, 89, 93, 99, 100, 101,
102, 103, 107, 121, 130, 140, 143, 153,
154, 160, 173, 185, 186, 196, 229, 231,
234, 235, 251, 252, 254, 256, 257, 259,
268, 271, 273, 280, 289, 290, 294, 295,
296, 322, 327, 329, 331, 488, 494, 496,
498
culturel · 29, 33, 35, 37, 53, 54, 100, 130,
151, 153, 154, 249, 496

E

endogamie · 122, 174, 180, 246, 284
enfant · 2, 16, 40, 86, 161, 173, 175, 177,
178, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220,
228, 229, 248, 264, 266, 273, 276, 277,
283, 298, 303, 317, 318, 320, 321, 324,
325, 332, 344, 348, 351, 396, 404, 409,

412, 413, 424, 438, 448, 450, 451, 452,
476, 477, 491

ethnie · 1, 2, 3, 4, 5, 16, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 38, 39, 47, 78, 79, 80, 90,
103, 104, 105, 106, 127, 130, 143, 145,
146, 147, 148, 152, 153, 233, 249, 254,
257, 268, 310, 321, 333, 335, 495, 496,
497

ethnique · 1, 4, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 44, 51, 54, 78, 79, 103, 104,
119, 144, 146, 152, 153, 250, 251, 259,
266, 326, 333, 334, 335, 336, 495

étude · 1, 2, 4, 7, 10, 11, 12, 14, 16, 18,
21, 23, 24, 26, 27, 29, 32, 40, 43, 44, 45,
47, 48, 54, 58, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
74, 75, 77, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 101, 103, 105, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 119, 123, 124, 127,
128, 130, 132, 137, 143, 146, 148, 154,
166, 168, 170, 171, 173, 178, 186, 194,
202, 204, 205, 212, 214, 224, 231, 232,
235, 240, 242, 248, 250, 251, 258, 260,
273, 282, 328, 333, 337, 496, 498

F

familiale · 1, 39, 88, 109, 156, 165, 170,
181, 185, 186, 194, 231, 250, 297, 302,
322, 323, 326, 335, 336

famille · III, 1, 2, 5, 18, 20, 39, 50, 56, 63,
84, 87, 90, 120, 121, 125, 131, 138, 140,
141, 143, 151, 159, 161, 164, 165, 166,
168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186,

187, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 227, 228, 229, 231, 239, 241, 242,
246, 248, 251, 259, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273,
274, 275, 279, 282, 285, 289, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
307, 310, 313, 314, 320, 321, 322, 323,
324, 332, 335, 336, 381, 412, 414, 415,
440, 441, 442, 479, 480, 491, 498

I

identité · 30, 31, 32, 34, 35, 36, 45, 48, 66,
67, 70, 79, 84, 90, 97, 104, 105, 106,
108, 120, 125, 141, 144, 149, 151, 167,
168, 176, 202, 204, 233, 234, 235, 241,
252, 254, 274, 279, 281, 285, 308, 312,
328, 329, 330, 331, 333, 337, 410, 448,
450, 491, 494, 495

initiation · 179, 218, 220, 227, 238

initié · 219, 221, 222, 224, 225, 228, 236,
244, 245, 276, 277, 281, 291, 330, 424,
472, 474, 485, 486, 489

intégration · 35, 42, 71, 93, 96, 98, 101,
116, 117, 139, 151, 161, 213, 274, 288,
289, 496

M

Manding · 1, 2, 3, 4, 7, 18, 19, 20, 21, 24,
25, 27, 31, 34, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 67, 68, 76,
78, 79, 81, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,

95, 101, 102, 106, 110, 112, 119, 120,
121, 122, 123, 125, 126, 129, 130, 131,
139, 140, 143, 144, 146, 147, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159,
161, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172,
173, 174, 176, 178, 180, 181, 183, 184,
186, 187, 188, 191, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 202, 204, 205, 206, 207,
212, 214, 215, 216, 218, 219, 222, 231,
232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240,
241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 271,
272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298,
299, 300, 303, 304, 306, 307, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 324, 325, 326, 329, 331,
332, 333, 334, 335, 336, 337, 351, 352,
364, 396, 403, 404, 410, 414, 415, 422,
423, 440, 441, 452, 453, 479, 480, 490,
491, 493

mariage · 2, 7, 53, 67, 74, 84, 88, 89, 110,
120, 131, 134, 138, 140, 157, 159, 161,
164, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194,
195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202,
204, 206, 208, 213, 215, 232, 233, 234,
235, 236, 246, 247, 248, 251, 261, 262,
264, 265, 268, 272, 273, 274, 282, 283,
287, 299, 301, 309, 314, 328, 329, 333,
336, 338, 339, 340, 341, 343, 410, 411,

416, 421, 422, 426, 432, 434, 436, 437,
440, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 452,
453, 484, 488, 489, 493, 497, 498

Maroncounda · 131, 134, 136, 137, 138,
139, 165, 170, 181, 192, 207, 214, 218,
228, 261, 275, 278, 295, 301, 311, 315,
322, 345, 348, 351, 352, 353, 354, 479,
480, 481, 482, 483

mémoire · II, 3, 13, 16, 18, 22, 23, 25, 26,
27, 28, 54, 55, 56, 57, 58, 66, 82, 86, 91,
106, 107, 108, 109, 120, 121, 130, 140,
163, 209, 232, 233, 235, 236, 237, 238,
239, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 261,
276, 328, 333, 334, 345, 348, 495, 496,
497

P

parenté · 18, 28, 39, 40, 163, 166, 167,
168, 171, 172, 174, 175, 180, 181, 186,
192, 202, 206, 208, 212, 213, 225, 231,
232, 234, 266, 267, 271, 278, 279, 280,
300, 335, 336, 417, 418, 494, 497

R

rite · 12, 21, 200, 207, 215, 220, 229, 329

S

sociale · 1, 2, 7, 9, 11, 12, 15, 23, 24, 25,
29, 30, 34, 38, 40, 41, 42, 47, 48, 53, 59,
62, 63, 64, 68, 73, 76, 77, 79, 84, 86, 88,
90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 105,
106, 108, 111, 113, 115, 116, 117, 118,

119, 120, 122, 123, 124, 130, 139, 143,
149, 156, 158, 159, 160, 163, 164, 165,
172, 180, 185, 186, 194, 212, 214, 231,
234, 235, 236, 237, 238, 239, 246, 248,
250, 252, 253, 254, 260, 262, 263, 268,
271, 273, 275, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292,
294, 295, 296, 297, 301, 302, 308, 309,
312, 323, 326, 335, 336, 337, 444, 445,
494, 496, 497, 498, 499

société · 1, 2, 4, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 18,
19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 45, 48, 53, 54, 58, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 78, 79, 82, 84, 90, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 107, 109,
110, 111, 113, 115, 116, 117, 119, 120,
121, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 131,
134, 136, 141, 143, 144, 147, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 161, 165, 167, 168,
172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181,
183, 185, 191, 193, 196, 197, 199, 200,
203, 204, 206, 208, 211, 212, 217, 218,
221, 231, 233, 234, 238, 239, 241, 243,
246, 248, 250, 253, 254, 256, 257, 259,
260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268,
270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 296,
299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307,
310, 312, 316, 317, 320, 321, 322, 325,
326, 327, 333, 334, 335, 336, 366, 396,
404, 419, 427, 428, 442, 443, 444, 445,
491, 493, 494

T

traditionnel · 53, 88, 103, 234, 260, 282, 283

transformation · 12, 30, 52, 69, 71, 80, 101, 121, 257, 495

V

valeur · 1, 43, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 82, 84, 85, 88, 96, 99, 110, 111, 112, 123, 176, 180, 183, 191, 199, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 249, 250, 251, 253, 254, 256,

257, 262, 263, 265, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 279, 282, 285, 288, 289, 290, 292, 295, 296, 297, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 317, 319, 320, 321, 323, 325, 326, 328, 330, 331, 494, 495

village · V, 53, 68, 131, 135, 137, 139, 149, 156, 161, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 184, 190, 202, 204, 207, 209, 213, 217, 218, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 265, 266, 276, 281, 290, 295, 301, 318, 380, 404, 407, 410, 411, 429, 431

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	III
RESUME	V
NOTE SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DES TERMES MANDING	VI
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE	6
CHAPITRE 1 : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE ET ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE	7
<i>1.1- Revue critique de littérature</i>	<i>7</i>
<i>1.1.1- Les travaux portant sur les chants et la tradition orale</i>	<i>7</i>
<i>1.1.2- Les travaux portant sur l'ethnie de façon générale</i>	<i>25</i>
<i>1.1.3- Les travaux portant sur les Manding et leur culture</i>	<i>32</i>
<i>1.1.4- Les travaux portant sur la mémoire.....</i>	<i>42</i>
<i>1.1.5- Les travaux portant sur les valeurs.....</i>	<i>47</i>
<i>1.2- Problématique</i>	<i>67</i>
<i>1.3- Les objectifs de recherche.....</i>	<i>81</i>
<i>1.3.1- Objectif général.....</i>	<i>81</i>
<i>1.3.2- Objectifs spécifiques</i>	<i>81</i>
<i>1.4.1- Hypothèse principale</i>	<i>82</i>
<i>1.4.2- Hypothèses secondaires</i>	<i>82</i>
<i>1.5- L'intérêt et la justification du choix du sujet.....</i>	<i>82</i>
<i>1.6 : Cadre de l'étude : généralités sur la Casamance</i>	<i>83</i>
CHAPITRE 2 : APPROCHE CONCEPTUELLE ET MÉTHODOLOGIQUE.....	87
<i>2.1 - Cadre conceptuel</i>	<i>87</i>
<i>2.1.1 - Définition des concepts.....</i>	<i>87</i>
<i>2.1.1.1- Le concept de cohésion sociale comme concept opératoire</i>	<i>88</i>
<i>2.1.1.2 - Le concept d'acculturation.....</i>	<i>94</i>
<i>2.1.1.3- Le terme de stratification sociale</i>	<i>96</i>
<i>2.2- Modèle théorique</i>	<i>99</i>
<i>2.2.- La phase exploratoire</i>	<i>107</i>
<i>2.2.1- Le recueil des chants et les enquêtes exploratoires</i>	<i>107</i>
<i>2.2.2- La recherche documentaire.....</i>	<i>108</i>
<i>2.2.3- Les cibles de l'enquête.....</i>	<i>109</i>

2.2.4- <i>Les méthodes et les outils de collecte des données</i>	109
2.3- <i>Les méthodes de collecte des données</i>	110
2.3.1- <i>L'entretien non directif</i>	110
2.3.2- <i>L'entretien semi-directif</i>	111
2.3.3- <i>L'entretien directif</i>	111
2.3.4- <i>Le focus group</i>	111
2.3.5- <i>L'observation participante et non participante</i>	112
2.4- <i>Les outils de collecte des données</i>	113
2.4.1- <i>Le guide d'entretien</i>	113
2.4.2- <i>La grille d'observation</i>	113
2.5- <i>L'échantillonnage</i>	113
2.6- <i>Le déroulement de l'enquête</i>	114
2.7- <i>Les difficultés rencontrées et les stratégies mises en œuvre</i>	119
2.8- <i>Les techniques de traitement des données</i>	119
DEUXIÈME PARTIE : GÉNÉRALITÉ SUR L'ETHNIE MANDING EN CASAMANCE	120
CHAPITRE 3 : GÉNÉRALITÉ SUR L'ETHNIE MANDING DE CASAMANCE À TRAVERS LES CHANTS	121
3.1- <i>Les Manding de Casamance : analyse socio-anthropologique d'une origine historique</i>	121
3.2- <i>Appréhender les Manding de Casamance à partir de la théorie de l'espace</i>	123
3.3- <i>Du Mandé d'origine au royaume du Gabou : des ensembles d'espaces étatiques, politiques et guerriers</i>	124
4.4- <i>Des espaces linguistiques</i>	128
3.5- <i>Des espaces culturels et religieux</i>	129
3.6- <i>L'organisation sociale chez les Manding</i>	131
3.7- <i>Description des rapports homme-femme dans les villages manding de Casamance</i>	132
CHAPITRE 4: PARENTÉ, FAMILLE ET MARIAGE CHEZ LES MANDING	142
4.1- <i>La construction d'un village manding, du koridaa et l'organisation familiale</i> ..	146
4.2- <i>Le thème du mariage dans les chants recueillis</i>	148
4.2.1- <i>La conception du mariage chez les Manding</i>	150
4.2.2- <i>Mariage et parenté : les dessous de l'endogamie chez les Manding</i>	156

4.2.3- <i>Le sílátaamala ou l'intermédiaire dans le processus du mariage</i>	160
4.2.4- <i>Kurufirij ou 'détache de cola' dans le processus de demande en mariage</i>	164
4.2.5- <i>L'étape du futusiti dans le processus du mariage</i>	166
4.2.6- <i>La virginité, une nécessité sociale, familiale et individuelle pour le couple</i>	170
4.2.7- <i>Le maañoobíti chez les Manding</i>	176
4.3- <i>L'enfant en milieu rural manding</i>	179
4.3.1- <i>L'enfant et sa conception chez les Manding</i>	179
4.3.2- <i>L'éducation des enfants selon qu'ils sont filles ou garçons</i>	184
4.3.3- <i>Le confiage d'enfants chez les Manding</i>	187
4.3.4- <i>Les rites déterminant la préférence du sexe du premier né d'un couple : un garçon ou une fille</i>	190
4.3.5- <i>Les enfants dans la société manding</i>	192
4.4- <i>La circoncision en milieu manding</i>	193
4.4.1- <i>La circoncision : une décision collective</i>	193
4.4.2- <i>La vie dans le jùujúu</i>	197
4.4.3- <i>Les griots et la circoncision</i>	201
4.4.4- <i>Sortie des circoncis</i>	204

TROISIÈME PARTIE : LES DIFFÉRENTES FORMES DE VALEURS CHEZ LES MANDING DE CASAMANCE 206

CHAPITRE 5 : TYPOLOGIE DES CHANTS ET MÉMOIRE COLLECTIVE CHEZ LES MANDING 209

5.1- <i>Quelques thèmes principaux contenus dans les chants recueillis</i>	209
5.2- <i>Rapport entre mémoire, histoire et valeur à partir des chants chez les Manding</i> 211	
5.3- <i>Les chants et les objets symboliques dans le jùujúu : des moyens techniques de transmission des valeurs dans les « lieux de mémoire »</i>	213
5.4- <i>Les valeurs dans la « mémoire du mariage » chez les Manding</i>	222

CHAPITRE 6- LES VALEURS « ETHNIQUES », SOCIALES, FAMILIALES ET INDIVIDUELLES CHEZ LES MANDING 226

6.1- <i>Les valeurs « ethniques »</i>	226
6.1.1- <i>L'ouverture et la fermeture</i>	226
6.1.2- <i>Civilisé et non civilisé</i>	233
6.1.3- <i>L'honneur et le courage</i>	236
6.1.4- <i>La fraternité</i>	238

<i>6.2- Les valeurs sociales</i>	239
<i>6.2.1- Le respect aux personnes âgées</i>	239
<i>6.2.2- L'esprit de vie en communauté</i>	240
<i>6.2.3- L'honneur et l'ouverture</i>	242
<i>6.2.4- Le courage</i>	245
<i>6.2.5- Fraternité et parenté</i>	247
<i>6.2.6- La solidarité et l'entraide</i>	248
<i>6.2.7- Égalité sociale et système de caste</i>	251
<i>6.2.8- Cohésion sociale et instabilité sociale</i>	254
<i>6.2.9 - Liberté sociale et contrainte</i>	255
<i>6.2.10- Paix et conflit</i>	257
<i>6.2.11- La promesse et le respect de la parole donnée</i>	258
<i>6.3- Les valeurs familiales</i>	261
<i>6.3.1- Le travail et la paresse</i>	261
<i>6.3.2- Le respect comme valeur familiale</i>	264
<i>6.3.3- Le respect de la parole donnée comme valeur familiale</i>	267
<i>6.3.4- Solidarité et éloignement</i>	268
<i>6.4- Les valeurs individuelles</i>	269
<i>6.4.1.- La réputation comme valeur individuelle</i>	269
<i>6.4.2- L'honnêteté et le courage comme valeur individuelle</i>	271
<i>6.4.3- La solidarité</i>	273
<i>6.4.4.- L'honneur</i>	274
<i>6.4.5- Le besoin de paraître</i>	276
<i>6.4.6- Le courage et le sens de la responsabilité</i>	277
<i>6.5- La contradiction entre les valeurs ethniques, sociales, familiales et individuelles à travers les chants recueillis</i>	280
<i>6.5.1- Le conflit des valeurs au sein de la famille manding en Casamance</i>	283
<i>6.5.2- La naissance des identités culturelles à travers les valeurs collectives exprimées dans les chants</i>	291
CONCLUSION	296
BIBLIOGRAPHIE	301
<i>Ouvrages</i>	301
<i>Article</i>	304
<i>Thèses et mémoires</i>	308

<i>Webographie</i>	309
ANNEXE	310
INDEXE	464
TABLE DES MATIÈRES	469