

Université Assane Seck de Ziguinchor



UFR : Lettres, Arts et Sciences Humaines

Département de Lettres Modernes

Mémoire de Master

Option : Études Littéraires

Spécialité : Littérature Orale

LE MYTHE DE FONDATION DU PEUPLE DE SANGAWÄTE

PRÉSENTÉ ET SOUTENU PAR :

GÉRÔME SYMBIANE

Sous la direction de :

Pr. Amade FAYE

Et la codirection de :

Dr Alpha Oumarou BA

MEMBRES DU JURY

M. Cheikh M. S. DIOP	Maître de conférences	Président du jury UASZ
M. Amade FAYE	Professeur titulaire	Directeur UCAD
M. Alpha Oumarou BA	Maître-assistant	Codirecteur UASZ
M. Paul DIÉDHIYOU	Maître-assistant	Examineur UASZ

ANNÉE UNIVERSITAIRE : 2017-2018

DÉDICACE

Je dédie ce travail de recherche :

à mon oncle, feu Joseph SYMBIANE à qui je rends hommage pour ses conseils avisés et son fidèle attachement à ma réussite. Que la terre lui soit légère,

à ma famille SYMBIANE, car ce travail est le fruit de ses longues années de sacrifices, notamment à maman Marianne DIATTA et à ma sœur cadette Éveline *Angelo*, cette femme si affectueuse et si tendre envers tout le monde, à mes cousines Antille et Sophie ainsi qu'à mes grands frères Yves, Patrick et Pascal *Karamba*,

à tous mes camarades de promotion pour la bonne entente que nous avons tissée tout au long de la formation ainsi qu'à Dianoune DIATTA et Oumar SANÉ, professeurs au CEM Lyndiane II de Ziguinchor,

à Elizabeth COLY et à sa famille à Dakar qui m'ont apporté un fidèle encouragement ;

à l'équipe du Casa-sport (section handball) et à celle de l'université Assane Seck de Ziguinchor (AZUC) pour la fraternité que nous avons partagée

et à tous ceux qui ont contribué de près ou de loin à la réalisation de ce travail.

REMERCIEMENTS

Au terme de cette présente étude, je présente mes sincères remerciements et ma profonde gratitude :

à ma famille qui m'a insufflé le sens des valeurs du courage,

à mes codirecteurs de mémoire, Pr. Amade FAYE et D^r Alpha Oumarou BA, qui ont accepté sans hésitation à codiriger mon travail de recherche, également pour le temps leur disponibilité et l'instruction que j'ai reçue,

aux professeurs et à tout le personnel du département de Lettres Modernes de l'université Assane Seck de Ziguinchor, en particulier à M. NDONG, M. DIOP, à M. Ba, à Fatima Touré, à Joseph DIATTA, enseignant-chercheur en Science Physique, à Philippe MEGUELLE et à M. MANGA au département d'Histoire et Civilisation, qui m'ont apporté un grand soutien dans la réalisation de ce travail,

à tous ceux qui ont accepté de me faire partager leurs connaissances pour l'aboutissement de cette recherche. Je veux nommer Jean Pierre *Ebañ* DIATTA, Ibou SANDOUM et Laye Diop DIATTA (Diembéring Kaoût), Michèle, Albert *Afomaï* DIATTA et Théophile BAYE (Diembéring, Etama), Jean-Marie N'DIAYE, Victor DIATTA et Tombong GUEYE (Diembéring Houdiabousse), Moïse DIATTA et Eliza BADIANE (Nikine), *Djinifen* (Boucotte-diola), etc.,

aux patriarches et à toute la population diola *awaat* des villages de Diembéring, Bouyouye, Boucotte-diola et Nikine qui m'ont bien reçu et orienté tout au long de mon enquête sur le terrain dont mon grand-père Joseph *Kajomba* DIATTA, à Ousmane *Karafa* DIATTA qui m'a facilité la tâche dans la documentation et la collecte des informations, également aux populations *kujamaat* de la Guinée-Bissau des villages de *Gunk*, *Kasolol*, *Eging*, *Esuk-jak* ainsi à la population de *esuk-dadu*, en particulier à celle de Samatite où j'ai passé un bon temps d'investigation en rapport avec le sujet d'étude,

à l'Amicale des Élèves et Étudiants Ressortissants de la Commune de Diembéring à Ziguinchor (A.E.R.C.D.Z) pour la bonne entente et la familiarité au cours de toutes ces années et aux familles TOUPANE, FALL, DIÉDHIOU et SANÉ, à tante Marie Madeleine MALACK et à Noëlle NIOUKI pour leurs conseils avisés et leurs encouragements,

Merci à vous tous !

SOMMAIRE

Dédicace

Remerciements

INTRODUCTION

Première partie : LE CORPUS

Chapitre I. La grammaire et la phonétique du diola kouwâtaye

1. La grammaire du diola kouwâtaye
- 2 : L'alphabet phonétique du diola kouwâtaye

Chapitre II. Le contexte de production

Chapitre III. La transcription et la traduction

1. Version 1 en diola kouwâtaye: Ousmane *Karafa* DIATTA
2. Version 1 en français : Ousmane *Karafa* DIATTA
3. Version 2 en diola kouwâtaye : Joseph *Kajomba* DIATTA
4. Version 2 en français : Joseph *Kadjomba* DIATTA

Deuxième partie : ANALYSE ETHNO LITTÉRAIRE

Chapitre I. L'organisation sociale des Diola évâte

1. La famille diola awâte
2. Les prénoms et noms diola évâte
3. Le rôle du *asaafun* assâfoune « neveu utérin » et de la *ariiman* arîmane « nièce »
4. La notion de quartier ou de village

Chapitre II : Les pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses

1. L'initiation ou le baptême traditionnel awâte
2. Le rite du *kañalen* kagnâlène « la quête de l'enfant »
3. L'existence et l'essence
4. La coutume
5. La terre
6. Le riz
7. Le *bajin* « le fétiche »
8. La mort en milieu diola awâte
9. Les festivités socioculturelles

Chapitre III. Le symbolisme de l'environnement en milieu diola awâte

1. Le symbolisme de l'animal : l'exemple de la vache

2. Le symbolisme de la végétation : l'exemple de la calebasse

CONCLUSION

GLOSSAIRE

BIBLIOGRAPHIE

WEBOGRAPHIE

FILMOGRAPHIE



- Photo 1 : Un plan d'ensemble de *Sāgawaat* « Sangawâte », avril 2016.

Introduction

Le mythe peut être défini comme un récit permettant d'expliquer et d'interpréter les temps primitifs¹, la cosmogonie, la théogonie, l'origine de l'humanité ou la cause de tout événement (l'étiologie). En Afrique, comme dans le reste du monde, la mythologie² semble avoir la même finalité : l'origine de l'homme et ses divers rapports avec le monde cosmogonique. Ainsi, chaque peuple façonne ses mythes avec un fort besoin de dire et d'expliquer son origine, développant des thèmes ayant des enseignements bien déterminés. Le mythe se caractérise donc par sa forme (un récit), par son fondement (une croyance) et par sa fonction (expliquer l'état du monde).

Dans le monde mythique, les héros sont bien souvent des personnages allégoriques et symboliques. Par conséquent, le choix et les fonctions qu'on leur affecte sont significatifs. Certains héros ou certaines divinités mythiques ont à la fois traversé les temps et les frontières (Achille, Zeus³, Kukulcàn, Alla Tangana, Mami Wata, etc.). Leurs noms sont connus à travers le monde. Des textes fondateurs recensent les variations littéraires qui chantent ou travestissent ces divinités ou ces héros fondateurs. Ce qui explique, entre autres, la richesse et l'importance du récit mythique⁴, à l'exemple du mythe cosmogonique⁵, du mythe des héros gréco-romains ou mésopotamiens, notamment l'épopée de Gilgamesh à Babylone, le mythe de Romulus et Remus, la victoire de Thésée sur le minotaure, les exploits d'Héraclès, le mythe d'Érichthonios⁶. Nous pouvons également citer le mythe du destin d'Œdipe⁷ qui renferme celui de tout homme, le mythe des Dogons au Mali, celui des Chillous en Afrique orientale comme celui des Bakoubas au Zaïre ou encore le mythe de cousinage entre les Diola et les Sérères au Sénégal⁸.

¹ ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 24-28.

² BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

³ Homère, *L'épopée d'Ulysse*, Vers la fin du VIII^e siècle av. J-C.

⁴ CAMBPELL, Joseph, *La puissance du mythe*, Paris, éd. Oxus, 1997.

⁵ *La Bible, Ancien Testament*, Paris, Société Biblique Française, Éd. Cerf, 1988, Genèse chap. 1, versets 1-8.

⁶ LORAUX, Nicole, *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil, 1996.

⁷ BREAL, Michel, *Le mythe d'Œdipe*, Paris, Auge Durant, 1863.

⁸ SAMBOU, Saliou, *Aguène et Diambogne, au cœur des mythes sérères et diola : lien de cousinage entre les Diola et les Sérères*, Dakar, éd. Bld Niama, fév. 2005.

C'est dans la même logique qu'il faut inscrire notre sujet intitulé *Le mythe de fondation du peuple de Sangawâte* qui évoque l'origine et les périples de la fondation du peuple diola awâte, aujourd'hui situé dans les villages de Diembéring, Bouyouye, Nikine et Boucotte-diola. En effet, parties de Samatite, endroit frappé par la précarité de la vie, deux familles, guidées par les deux frères Akoulolo et Alakabila, partent s'installer à Sangawâte. À la suite d'un malentendu entre elles, Alakabila quitte pour aller fonder Djouwâte, plus connu de nos jours sous le nom de Diembéring. Au cours des différentes étapes de leurs parcours, le surnaturel intervient à travers les pactes que les humains contractent avec les génies tutélaires des lieux habités. Ainsi, le peuple de Sangawâte (les ancêtres des Diola *ewaat éwâte*⁹) a laissé un passé remarquable et des sites symboliques dont les sources orales ne cessent d'affirmer et de magnifier la richesse. Ce passé demeure encore dans la conscience collective diola awâte et reste enraciné dans beaucoup d'activités quotidiennes, notamment les danses et les rites symboliques ainsi que dans certaines manifestations socioculturelles strictement réservées aux membres de la communauté également la particularité de la langue locale (le kouwâtaye).

Ce qui a toujours attiré l'attention d'un certain nombre de chercheurs dans plusieurs domaines d'études anthropologiques, sociolinguistiques et historiques¹⁰. C'est le cas de Ousmane *Karafa* DIATTA, interprète et conservateur du musée « SANGAWATT » et administrateur du site internet *atof taake*¹¹, l'anthropologue Nazaire DIATTA dans *Proverbes joola de Casamance*¹² ou dans *Anthropologie et herméneutique des rites joola : funérailles et initiatives*¹³ et d'autres chercheurs qui ont déjà, depuis longtemps, porté leur regard sur ce peuple. Notre terrain de recherche n'est donc pas forcément nouveau en matière de recherche scientifique. Néanmoins, si ces chercheurs ont davantage travaillé sur la tradition, la langue et la culture diola awâte aussi riche et variée, les origines des ancêtres du Diola awâte, leurs périples, leurs modes de pensée et leur déclin sont autant de questions qui restent encore en suspens. Ce qui suppose que les Diola éwâte disposent d'une langue et d'une conception du

⁹ Les Diola éwâte (pluriel de Diola awâte) sont les habitants de la partie nord de la Basse Casamance, soit les villages de Diembéring, Nikine, Bouyouye et Boucotte-diola. Cf. THOMAS, Louis-Vincent, « Veillée Djiwat : récit de six fables enregistrées chez les Djiwat à Diembéring », *Notes africaines*, n° 116, p. 89, octobre 1967, consulté le 17-04-2017, URL : <https://fr.qaz.wiki/wiki/Diemb%C3%A9ring>.

¹⁰ MÉGUELLE, Philippe, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola : les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Paris, L'Harmattan, 2012.

¹¹ Se prononce atofé tâqué « va consulter quelqu'un ».

¹² DIATTA, Nazaire, *Proverbes joola de Casamance*, Paris, Karthala, 1998.

¹³ DIATTA, Nazaire, *Anthropologie et herméneutique des rites joola : funérailles et initiatives*, Paris, EHESS, Thèse de 3^e cycle, 1982.

monde qui leur sont propres. Les relations, qu'ils entretiennent entre eux, avec le surnaturel et l'environnement, doivent très probablement les caractériser et les distinguer des autres peuples. Notre ambition est de nous assurer de telles hypothèses de lecture en contribuant à la valorisation du patrimoine immatériel du peuple diola awâte.

En termes de méthodologie, la recherche documentaire a été une collection continue de lectures suivant les étapes à plusieurs niveaux en partant des documents traitant les questions inhérentes à notre sujet. C'est à la bibliothèque universitaire de l'Université Assane Seck de Ziguinchor que nous avons mené les premières recherches documentaires. Au vu de la particularité de notre sujet, l'accès aux informations nécessaires à notre recherche a été complexe. Cela nous a permis de s'orienter vers d'autres bibliothèques dont la bibliothèque de l'alliance franco sénégalaise et celle du centre culturel également à la recherche d'ouvrages dans les bibliothèques parterres. En complément, nous avons effectué des recherches sur internet et nous y avons trouvé des textes téléchargeables. Parallèlement, nous nous sommes également ouverts à tous contacts susceptibles de nous suggérer de la documentation sur le peuple de Sangawâte. Ce fut, notamment une rencontre avec Nazaire DIATTA et le professeur Phillip MÉGUELLE.

La méthode exploratoire a consisté en une série de rencontres avec les personnes ressources, dans le souci d'une meilleure précision de notre recherche. Nous avons combiné plusieurs outils de collecte de données dont l'option de la démarche qualitative a été la plus empruntée. Entre autres méthodes, nous disposons des entretiens directifs, non-directifs, semi-directifs, des observations (participantes et non-participantes) et des récits de vie. Pour la circonstance, nous avons élaboré des outils de collecte couramment utilisés dont le dictaphone, l'ordinateur, le bloc note et le portable cellulaire. Pour amener nos interlocuteurs de s'exprimer librement et de nous donner certaines informations jugées sacrées, nous faisons recours à des moyens d'incitation. Nous leur offrons des cadeaux en guise de remerciement (rémunération en nature, de la boisson, du bounouque¹⁴, du essoumba¹⁵, etc.). Le travail y est appuyé sur un modèle combinant l'ethnographie, l'anthropologie, la sociolinguistique et l'interactionnisme basée sur la description détaillée des phénomènes étudiés.

Nous avons procédé à des investigations auprès des personnes ressources en faisant des

¹⁴ Se prononce *bunuk* « vin de palme ».

¹⁵ Se prononce *esumba* : tabac traditionnel pilé au mélange de la cendre de kapok sec avec des substances herbacées pour obtenir une poudre noirâtre, marron ou rougeâtre.

allers et retours dès que l'occasion se présentait (grandes vacances, fêtes calendaires, rituelles symboliques ou week-end) et en assistant aux différentes manifestations socioculturelles et religieuses (funérailles, sacrifices, séances d'animations, justice traditionnelle) afin de recueillir plus d'informations permettant d'avoir une présentation la plus large possible du peuple diola awâte. Notre choix d'échantillonnage a été guidé au vu de la rareté des personnes ressources dans les zones de nos enquêtes. Tous les récits que nous avons collectés avaient presque la même information. Néanmoins, nous avons choisi de présenter le récit en deux versions avec deux énonciateurs de générations différentes. Car, bien que contradictoires et/ou complémentaires à certains niveaux, elles sont plus proches des faits relatés. Elles sont également plus convaincantes et plus riches en informations par rapport aux autres. Il s'agit du vieux, Joseph *Kajomba*, dans la version 2 et de jeune, Ousmane karafa DIATTA, interprète du musée Sangawâte dans la version 1. À défaut de ces deux interprètes ressources, certains informateurs sont choisis dans le souci d'atteindre nos objectifs. Quant aux autres membres de la société du terrain externe, nous avons choisi les plus âgés (les sages) en fonction de leur ancienneté de résidence dans la zone. Ce fut le cas des *Esuk dadu*¹⁶, en particulier des habitants du village de Samatite et des *Kujamaat* dont les villages de *Esuk-jak*, *Eging*, *Kasolol*...

L'enquête s'est déroulée sur le terrain par étapes, en fonction d'un calendrier établi par nos soins et selon la disponibilité des personnes ressources. Nous avons sillonné notre terrain de recherche au cours des années 2016 à 2018.

À cet effet, notre recherche propose de s'inscrire dans une démarche qualitative avec l'interview comme méthode d'enquête. Nous avons donc mené nos interviews en diola kouwâtaye¹⁷, pour le recueil du récit, la langue locale vernaculaire que nous parlons et que nous maîtrisons très bien, en vue de faciliter les échanges avec nos informateurs. Nous avons procédé à l'enregistrement du corpus sans grande difficulté dans le cadre de rencontres individuelles et de causeries collectives ; un corpus que nous avons auditionné par la suite avant de le transcrire et de le traduire.

¹⁶ Se prononce éssouque dadou qui signifie littéralement « là-bas un village » et qui compose les villages de Samatite, Mlomp, Jiromaït et Kagnoute.

¹⁷ Se prononce *kuwataï*, c'est une langue locale parlée dans les villages diola éwâte de Diembéring, Bouyouye, Boucotte-diola et Nikine. C'est un parler du diola *kasa* comme le diola *uluf* et celui *her* qui sont parlés dans le département de Oussouye. À côté, il y a le diola *foñy* et celui *buluf* qui sont parlés dans les autres parties de la Casamance.

Ainsi, notre travail va s'organiser autour de deux parties. La première, portant sur la présentation du corpus, se compose de trois chapitres. Le premier est une étude de la grammaire et de la phonétique du diola kouwâtaye fondée sur une brève étude de la langue diola kouwâtaye. Cette étude aide à la transcription de la version source du texte. Le deuxième chapitre est le contexte de production. Il permet de présenter les producteurs des deux versions du texte, le cadre spatio-temporel et les conditions de la collecte. Le troisième chapitre, quant à lui, est une présentation des deux versions transcrites en diola kouwâtaye, traduites et annotées en français. En ce qui concerne la transcription, pour des raisons de commodité, nous avons fait le choix d'utiliser le système de transcription de l'Alphabet Phonétique International (API) pour tout le corpus.

La deuxième partie, axée sur l'analyse ethnotextuelle, se subdivise également en trois chapitres. Le premier, qui porte sur l'organisation sociale des Diola éwâte, est une présentation globale des liens de parenté entre les membres de la famille et la notion de quartier et de village en milieu diola awâte. Le deuxième chapitre, qui revient sur les pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses des Diola éwâte, permet de mieux comprendre la tradition, les modes de pensée ainsi que l'organisation socioculturelle des habitants diola éwâte. Enfin, le troisième chapitre, qui présente le symbolisme de l'environnement en milieu diola awâte, montre les conceptions que se font les Diola éwâte leurs rapports avec la faune et la flore.

Première partie :

La présentation du corpus

Chapitre I.

La grammaire et la phonétique du diola kouwâtaye

1. La grammaire du diola kouwâtaye

1.1. La langue diola kouwâtaye

La langue diola kouwâtaye demeure pour l'essentiel inexploitée. C'est une langue locale dérivée, selon les sources, du diola kassa de la Basse-Casamance¹⁸, notamment le diola *her* de Cabrousse ou celui *esuk dádu* vers Mlomp, Samatite et Kagnoute. Cette langue atone, lourde et jusqu'ici non codifiée est presque méconnue dans la région. Parler le diola kouwâtaye, dans certains milieux en Casamance, c'est comme révéler un mythe linguistique. Étant donné qu'il n'existe pas de dictionnaire unanime ni de lexique de toutes les variantes, nous ne pourrions pas faire une présentation globalement statistique et absolue de la langue. Néanmoins, à première vue, nous essayerons de montrer les traits fondamentaux, les plus utilisés, de la grammaire kouwâtaye.

En milieu diola awâte, les hommes, les animaux et même les choses se classent presque dans un même groupe grammatical. Habituellement, aucune distinction n'est faite entre le masculin et le féminin. Par exemple, le seul mot *atoom* atôme « mon frère » suffit largement pour désigner la personne de même genre, puisque le Diola awâte ne connaît ni cousin ni cousine. *Aniin* anîne « mon frère » ou « ma sœur » est le mot qui exprime la personne de genre impaire. Ainsi, pour savoir si l'interlocuteur est un garçon ou une fille, il faut juste se renseigner sur le genre du locuteur. Cela est pareil pour qualifier une différence de genre animale ou végétale, par exemple *eboos* ébôsse « la vache » ou « le taureau », *ejaamen* édiâmène « une chèvre » ou « un bouc », *nifaafaw* nifâfawe « le papayer », *nafobaï* nafobaye « le rônier ». Toutefois, le locuteur peut faire une précision sur la nature et le genre de l'animal ou de la plante. En ce moment, il dira *eboos eyiine* ébôsse éyîné « un taureau » ou *eboos eyaare* ébôsse éyâré « une vache » comme il dira également *nafobaï niyiine* nafobaye niyîné « le rônier mâle » ou *nafobaï niyaare* nafobaye niyâré « le rônier femelle ». Donc, les mots éyîné et éyâré servent à préciser entre le mâle ou la femelle.

En milieu diola awâte, l'enchaînement fonctionnel s'enchaîne et fait énigme¹⁹ entre le mot et son image. Ce qui explique, entre autres, certaines modifications dues à une maîtrise défaillante phonologique, au métissage génétique, interculturel voire multilinguistique.

¹⁸ DIATTA, Christian Sina, *Parlons Jola : langues et cultures des Diola*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 93-100.

¹⁹ DERIVE, Jean, « Des modalités de l'énonciation en littérature orale », *Cahiers de littérature orale*, vol. 65, 2009, pages [en ligne] le 01 mars 2013, URL : <https://journals.openedition.org>, consulté le 06-01-2017.

2. L'alphabet phonétique du diola kouwâtaye

2.1. Le système phonologique du diola kouwâtaye

Le système phonologique diola kouwâtaye s'avère complexe et difficile. Bien qu'il y ait quelques productions documentaires, cette langue se transmet toujours virtuellement. D'ailleurs, autant de problèmes se font sentir au niveau de son apprentissage, et quel que soit au niveau phonologique que celui phonétique. Afin d'éviter d'éventuels problèmes, nous avons pris en rajout, certains exemplaires de recherches de la langue qui ont été menées dans la zone, en particulier dans les fonds du centre de lecture *Enuuf ite kwatay ku* et des ouvrages comme *Kàsomut kinji kàane Sida*²⁰, *Une grammaire pratique avec phonologie et dictionnaire de kwatay (parler du village de Diembéring, Basse Casamance, Sénégal)*²¹ et *Proverbes jóola de Casamance* de Nazaire DIATTA.

Le système phonologique diola kouwâtaye est composé de 32 sons phonétiques, les plus couramment utilisés dont 08 voyelles, 17 consonnes et 07 phonèmes de dédoublement.

2.1.1. Les phonèmes vocaliques

Le diola kouwâtaye comprend 08 phonèmes vocaliques qui sont les plus connus et les plus utilisés. Ils sont les suivants [a, i, o, e, u, ã, ê, õ]. Il faut comprendre que, comme beaucoup de langues à travers le monde, le diola kouwâtaye n'a pas de « e » muet. Il remplace les « é, è et ê » français. Chaque phonème vocalique est composé d'une voyelle brève légère, longue légère, brève tendue et longue tendue sauf les phonèmes vocaliques [ã, ê, õ]. Nous avons choisi de les illustrer en donnant des exemples de mots avec leur traduction en français.

- [a] dans *arun* aroune « vous » ; [aa] dans *faafa* fâfa « papa » ; [âa] dans *âaa* âa « non » ; [â] dans *âtiika* atîka « un guerrier ».

- [i] dans *ùni* oui « nous » ; [ii] dans *hiirim* hîrime « la parole » ; [í] dans *ínje* ighdié « moi » ; [íi] dans *kalíiken* kalîquène « apprendre ».

- [o] dans *toko* toko « là-bas » ; [oo] dans *roon* rône « un serpent » ; [ó] dans *ómbogun* ombogoune « gros » ; [óo] dans *óom* ôme « mon ami ».

²⁰ MOREN, Yvon, *Kàsomut kinji kàane Sida*, Dakar, éditions *Kwatay*, 2000.

²¹ PAYNE, Stephen, *Une grammaire pratique avec phonologie et dictionnaire de kwatay (parler du village de Diembéring, Basse Casamance, Sénégal)*, Dakar, Société Internationale de Linguistique (SIL), Cahiers de Recherche Linguistique, 1992.

- [e] dans *etam* étame « la terre » ; [ee] dans *hikee-ke hikêké* « jamais » ; [é] dans *fé fé* « tout » ; [ée] dans *hée hê* « oui ».

- [u] dans *ukan* « hier » ; [uu] dans *enuuf* énoûfe « une maison » ; [ù] dans *ùne* ouné « nous » ; [ùu] dans *mùur* moûre « chance ».

- [ã] dans *ewãngin* éwanghguine « le marigot » ; [õ] dans *hubõng hubonghgue* « une biche » ; [ẽ] dans *kafẽngu* kafinghgu « fermer ».

2.1.1.1. Les critères d'opposition des phonèmes vocaliques

Les phonèmes vocaliques diola kouwâtaye sont tous sonores puisqu'ils vibrent les cordes vocales. L'air étant libre de passer, il ne peut donc y avoir de point de contradiction. Ainsi, nous pouvons distinguer quatre types de critères d'opposition.

➤ L'opposition de labialisation

La réalisation d'un phonème vocalique diola kouwâtaye est très problématique dans la mesure où certains phonèmes sont réalisés avec les lèvres étirées. Ce sont des phonèmes étirés et non labialisés. Les autres phonèmes sont produits en arrondissant les lèvres. Ils sont appelés phonèmes arrondis et labialisés. Ainsi, nous avons :

- les phonèmes étirés non labialisés : [i], [í], [ii], [íi], [e], [é], [ee], [ée], [ẽ], [a], [à], [aa], [àa] ;

- les phonèmes arrondis labialisés : [u], [ù], [uu], [ùu], [o], [ó], [oo], [óo], [õ], [ã].

Nous pouvons également noter :

- des voyelles brèves légères : [a], [i], [o], [e], [u], [ã], [õ], [ẽ] ;

- des voyelles longues légères : [aa], [ii], [oo], [ee], [uu] ;

- des voyelles brèves tendues : [à], [í], [ó], [é], [ù] ;

- des voyelles longues tendues : [àa], [íi], [óo], [ée], [ùu].

➤ L'opposition de nasalité

Pour les phonèmes vocaliques nasals, leur réalisation se produit par l'une des trois parties (antérieure, centrale ou postérieure) d'un mot due aux deux velums (voile du palais). Ils se différencient des autres phonèmes vocaliques oraux.

Phonèmes oraux

[a], [aa], [à], [àa]

[o], [oo], [ó], [óo]

[e], [ee], [é], [ée]

[u], [uu], [ù], [ùu]

[i], [ii], [í], [íi].

Phonèmes nasals

[ã]

[õ]

[ẽ]

➤ **L'opposition de localisation**

Les phonèmes vocaliques ne se réalisent pas tous au même niveau de la cavité buccale. Il y a ceux qui sont formés dans la partie antérieure de la cavité buccale, certains dans la partie centrale tandis que d'autres se réalisent dans la partie postérieure. Toutefois, la question de localisation des phonèmes vocaliques du diola kouwâtaye n'est pas toujours absolue et figée. Elle peut dans certains cas être relative. Ainsi, nous avons :

- les phonèmes antérieurs : [a], [i], [o], [e], [ẽ]

- les phonèmes centraux : [aa], [àa], [ii] [íi], [ee], [ée], [oo], [óo], [uu], [ùu]

- les phonèmes postérieurs : [à], [í], [é], [ó], [ù], [ã], [õ]

➤ **L'opposition d'aperture**

Lors de la réalisation des phonèmes vocaliques, la bouche s'ouvre plus ou moins, et selon quatre degrés d'aperture (d'ouverture) : fermé, semi-fermé, semi-ouvert ou ouvert.

- les phonèmes fermés : [i], [ii], [í], [u], [uu], [ù], [ùu]

- les phonèmes semi-fermés : [e], [ee], [é], [o], [oo], [ó], [óo]

- les phonèmes semi-ouverts : [ẽ], [õ], [ã]

- les phonèmes ouverts : [a], [aa], [à], [àa]

Ainsi, nous dresserons le tableau de l'alphabet phonétique des voyelles du diola kouwâtaye pour donner plus d'approche par rapport aux argumentations précédentes.

✓ **Tableau de l'alphabet phonétique vocalique du diola kouwâtaye**

Ce tableau de l'alphabet phonétique du diola kouwâtaye²² est établi avec l'appui de chercheurs et interprètes de la langue, notamment Jean-Marie N'DIAYE (Diembéring, Houdiabousse), Jean-Pierre *Ebay* DIATTA (Diembéring, Kaoût) et le recours à certaines sources documentaires dont *Kàsomut ku kingi kàane Sida*, « Kaadiksiyoneer kite kuwaataay ni kifaranse »²³, etc. Pour montrer la particularité des phonèmes vocaliques, nous avons opté pour la distribution du point de vue de la position antérieure, centrale et postérieure.

		Antérieures		Centrales		Postérieures	
A p p r t u r e		Étirés	Arrondis	Étirés	Arrondis	Étirés	Arrondis
	Fermés	[i] / [í]	[í]	[ii] / [íi]	[uu] / [ùu]	[ù]	[u] / [ù]
	Semi-fermés	[e] / [é]	[é]	[ee] / [ée]	[oo] / [óo]	[ó]	[o] / [ó]
	Semi-ouverts	[ẽ]					[õ]
	Ouverts	[a] / [à]	[à]	[aa] / [àa]			[ã]

2.1.2. Les phonèmes consonantiques

Les phonèmes consonantiques du système phonologique du diola kouwâtaye sont au nombre de dix-sept (17) et n'ont pas de semi-consonnes. Ils sont les suivants : [b, d, m, n, ŋ, ñ, k, t, f, s, l, g, w, r, h, j, y]. Chacun d'entre eux peut se définir selon quatre critères ou traits phonétiques. Ces critères sont également appelés « oppositions » dans la mesure où ils permettent aux phonèmes de se différencier entre eux. Nous avons choisi de les illustrer, eux aussi, en donnant des exemples de mots avec leur traduction en français. Ainsi, nous avons :

- [b] (be) dans *kabatikan* kabatikane « rendre » ; - [s] (se) dans *kasiisu* kassissou « clôturer »

²²PAYNE, Stephen, *Ibid.*, 1992.

²³PAYNE, Stephen, « Kaadiksiyoneer kite kuwaataay ni kifaranse », *Société Internationale de Linguistique*, Dakar, Sénégal, 1995, pp. 1-91.

- [m] (me) dans *kamaaŋi* kamâghi « aimer » - [f] (fe) dans *kafaran* kafarane « trancher »
- [n] (ne) dans *kanaahan* kanâhane « attendre » - [t] (te) dans *katanu* katanou « étaler »
- [w] (we) dans *kawaasiyen* kawâssyène « prier » - [ɲ] (gne) dans *kañaku* kagnakou « tirer »
- [j] (die) dans *kajoonan* kadiônane « juger » - [ŋ] (ghe) dans *kaŋeetu* kaghêtou « sourire »
- [k] (ke) dans *kakaku* kakacou « piétiner » - [y] (ye) dans *kayanu* kayanou « murir »
- [h] (he) dans *kahaatu* kahâtou « grandir » - [r] (re) dans *kariimu* karîmou « conseiller »
- [g] (gue) dans *biriigo* birîgo « s’asseoir » - [l] (le) dans *kalaaman* kalâmane « déranger »
- [d] (de) dans *kadindiŋan* kadinedighane « informer »

Remarque

Parmi ces exemples précités, les phonèmes consonantiques diola kouwâtaye présentent également des phonèmes de dédoublement. Ces phonèmes sont spécifiques dans la mesure où ils ne sont attestés qu’en position interne et finale, et jamais à l’initiale. Nous pouvons citer [ng, nt, ŋk, ñj, mb, nd et dj]. Du fait que l’un nasal et l’autre oral, il serait difficile de considérer ces phonèmes comme étant des consonnes uniques. C’est plutôt une séquence de deux consonnes pré-nasales. Nous pouvons citer :

- [ŋg] (ghgue) dans *kafɛŋgu* kaféghgou « fermer »
- [ŋk] (ghke) dans *kahun̄ku* kahoughkou « se tourner »
- [nt] (nte) dans *kasonten* kassontène « soigner »
- [nd] (nde) dans *kanundu* kanoundou « cracher »
- [ɲj] (gndie) dans *kafiñju* kafigndiou « pincer »
- [mb] (mbe) dans *katambalaŋan* katambalaghane « écarter »
- [dj] (ddie) *kaŋendjen* kaghédiène « demander »

Le système phonétique du diola kouwâtaye présente également des critères divers et complexes. Beaucoup de phonèmes, dans certaines utilisations, peuvent remplacer d’autres tandis que certains ne peuvent pas être utilisables. Il y a certains qui peuvent être des

synonymes et d'autres des homonymes. Nous pouvons distinguer cette caractéristique avec quelques approches phonétiques ci-dessous.

- Le phonème [s] (se)

En effet, ce phonème peut englober le (g), le (j), le (z), le (che) et le (ç) français dont les exemples sont les suivants :

- Jean en français s'écrit *sàŋ* en diola kouwâtaye et se lit « Saghe ».

- Gérôme en français s'écrit *Serom* en diola kouwâtaye et se lit « Sérome ».

- Chérif en français s'écrit *Sirif* en diola kouwâtaye et se lit « Sirife ».

- François en français s'écrit *Faransuwa* en diola kouwâtaye et se lit « Faranesois ».

- Le phonème [v] (ve)

Ce phonème n'existe pas en langue diola kouwâtaye, et, il est remplacé par le (we) ou le (be) français. Ainsi :

- Véronique en français s'écrit *Weronik* en diola kouwâtaye et se lit « Wéronique » ;

- Victor en français s'écrit *Bitor* en diola kouwâtaye et se lit « Bitore ».

- Le phonème [p] (pe) est souvent remplacé par le (fe) ou le (be) français

- Patrick en français s'écrit *Fatirik* en diola kouwâtaye se lit « Fatirique ».

- Cela est pareil avec le (c), le (que) et le (x) qui sont absents et remplacés par le phonème [k] comme dans :

- Érique en français s'écrit *Erik* en diola kouwâtaye et se lit « Érique ».

- Carmen en français s'écrit *Karmen* en diola kouwâtaye et se lit « Karmène ».

- Examen en français s'écrit *ekisame* en diola kouwâtaye et se lit « ékissamé ».

- Des synonymes où nous allons prendre l'exemple de :

Ûni oui, *wàne* wané et *ùne* ouné qui signifient de manière explicite « nous » en français.

- Des homonymes où nous avons par exemple :

Koot kôte qui peut signifier « un pied » ou « une patte ».

2.1.2.1. Les critères d'opposition des phonèmes consonantiques diola kouwâtaye

Comme les phonèmes vocaliques, le système phonétique consonantique du diola kouwâtaye présente quatre types de critères d'opposition.

➤ L'opposition de sonorité

À l'opposé des phonèmes vocaliques qui sont tous sonores, les phonèmes consonantiques présentent des consonnes sonores en opposition aux sourdes, et selon que le phonème fait ou non intervenir les cordes vocales. Si la consonne vibre au moment du passage de l'air, le phonème est dit sonore. Cependant, si celle-ci fait ne pas vibrer les cordes vocales, le phonème est dit sourd. Ainsi, nous pouvons avoir quelques exemples ci-dessous.

Phonèmes sourds	Phonèmes sonores
[p]	[b]
[f]	[s]

➤ L'opposition du mode d'articulation

Le diola kouwâtaye présente une différenciation caractéristique au niveau du point d'articulation. En effet, pour réaliser un phonème consonantique, il faudrait mettre en action deux organes de la cavité buccale : un organe fixe et un organe mobile.

- Les organes fixes : ce sont les organes de la cavité buccale qui ne peuvent aller à la rencontre d'un autre. Ils se composent de la lèvre supérieure, des dents supérieures, des alvéoles, du palais et du velum.

- Les organes mobiles : ils sont ceux qui vont à la rencontre des organes fixes et comprennent : la lèvre inférieure, l'apex, le dos de la langue et la racine de la langue.

En diola kouwâtaye, il est possible de définir 6 (six) modes d'articulation qui portent le nom des organes concernés. Les exemples qui suivent en témoignent.

1 : Articulation bilabiale : [p], [b], [m], [w]

La lèvre inférieure entre en contact avec la lèvre supérieure.

2. Articulation labiodentale : [f]

La lèvre inférieure est en contact avec les dents du haut.

3. Articulation apico-dentale : [t], [d], [n]

L'apex (externe de la langue) entre en contact avec les dents du haut.

4. Articulation apico-alvéolaire : [s]

L'apex est en contact avec les dents (renflement en arrière des dents du haut).

5. Articulation dorso-palatale : [ɲ]

Le dos de la langue est en contact avec le palais (voûte du palais qui sépare la cavité buccale des fosses nasales).

6. Articulation vélaire : [k], [g], [ŋ]

La racine de la langue est en contact avec la voûte du palais.

➤ **L'opposition occlusive / fricative**

Elle découle de l'opposition du point d'articulation. Elle présente :

- des phonèmes occlusifs : lors de la réalisation, l'organe mobile et l'organe fixe sont en contact serré ; l'air bloqué s'accumule dans la cavité buccale et s'échappe d'un seul coup avec un bruit pulsion ; exemple : [p], [b] ;
- des phonèmes fricatifs : lors de la réalisation, l'organe mobile se rapproche de l'organe fixe sans le toucher ; l'air est gêné mais sort et passe avec un bruit de friction : [f], [s].

Habituellement, les phonèmes sourds et ceux sonores fonctionnent par paire. En conséquence, si un des deux phonèmes est occlusif ou fricatif, son équivalent le sera aussi comme dans :

Phonèmes occlusifs

Phonèmes fricatifs

[t] - [d]

[f] - [s].

➤ **L'opposition de nasalité**

Le velum peut prendre deux positions :

- en position relevée, il bouche l'accès aux cavités nasales et l'air passe par la cavité buccale ; le phonème est dit oral : [t], [s] ;
- en position abaissée, il empêche la cavité buccale d'expirer totalement l'air qui passe alors par la cavité nasale : [m], [n].

Ce qui se traduit par le tableau de l'alphabet phonétique des consonnes du diola kouwâtaye en dessous.

- **Le tableau de l'alphabet phonétique des consonnes du diola kouwâtaye**

Occlusives	P	T	K	Sourds (oraux)
	b	d	g	Sonores (oraux)
	m	n	ŋ	Nasalisés
	Bilabiale	Apico-dentale	Vélaire	
Fricatives	F	S		Sourds (oraux)
			Ñ	Sonores (oraux)
	Labiodentale	Apico-alvéolaire	Dorso-palatale	

Au terme de la présentation du diola kouwâtaye, il est important de souligner que, si dans les années 1990, il y avait des émissions radiophoniques en cette langue à la Radio Télévision Sénégalaise (RTS) à Ziguinchor, animées par Seynabou N'DIAYE²⁴, il n'en demeure pas moins que le kouwâtaye n'est pas encore introduit dans l'enseignement. À part les campagnes d'alphabétisation durant lesquelles les locuteurs se servent des manuels d'initiation à la lecture, manuels établis par les missionnaires dont le Pasteur Etienne qui avait constitué, dans les années 90, une mini-bibliothèque intitulée *Enuuf ite kuwaatay ku* « La maison de la langue kouwâtaye ». Il faut y ajouter les travaux du sociolinguiste Stephen PAYEN dans la même période, ceux de Nazaire DIATTA et de quelques autres chercheurs. C'est la raison pour laquelle en ce qui concerne la vitalité de la langue kouwâtaye au Sénégal, nous pouvons déduire que cette langue est en danger. Car elle n'est toujours pas codifiée et son apprentissage reste encore dans son état embryonnaire.

C'est donc sur la base des travaux scientifiques sur la langue antérieurement évoqués que nous allons procéder à la transcription des deux versions du texte après la présentation du contexte de production.

²⁴ Une femme de Diembéring qui habite au rond-point Belal LY de Ziguinchor.

Chapitre II. Le contexte de production

Notre terrain de recherche se situe dans la zone diola awâte, soit les villages de Diembéring, Bouyouye, Boucotte-diola et Nikine. Le peuple de Sangawâte, l'ancêtre des Diola éwâte, a toujours suscité un débat sur son origine. Néanmoins, les sources de la tradition locale sont unanimes pour affirmer que les habitants de Sangawâte constituent le peuplement le plus ancien de la partie nord-ouest de la Basse-Casamance. En effet, en faisant de l'investigation auprès de personnes ressources dans ce milieu, nous avons réussi à obtenir deux versions communes sur leur ancienneté par rapport aux autres peuples diola. D'après elles, les Assangawâte sont un peuple qui, dans son passé, aimait chercher de nouvelles terres fertiles pour la culture du riz. Leurs déplacements ne se faisaient pas au hasard. Ils obéissaient aux consignes et directives des esprits tutélaires des lieux. Partout où ils arrivaient, c'étaient les esprits qui les accueillaient et cohabitaient avec eux.

Ainsi, s'agissant du corpus, nous l'avons recueilli, pour la plupart à Diembéring, auprès de personnes ressources. Nous avons travaillé avec beaucoup de locuteurs, tout en prenant la précaution de les informer de la nécessité et de l'importance de notre travail. Plusieurs missions ont été effectuées sur le terrain lors de rencontres, de fêtes calendaires, de cérémonies rituelles symboliques ou funéraires, des festivités religieuses ou des séances d'animations socioculturelles. Nous avons donc jugé nécessaire de présenter deux versions qui, par leur richesse, sont plus proches de la réalité des faits relatés et qui touchent l'ensemble des faits évoqués par les différents informateurs. Il s'agit comme énonciateurs de la version 1 de Ousmane *Karafa* DIATTA et de la version 2 de Joseph *Kajomba* DIATTA.

1. Énonciateur de la version 1 : Ousmane *Karafa* DIATTA

Un grand conservateur de la tradition et de la culture awâte, Ousmane DIATTA, de son prénom traditionnel *Karafa*, est né le 12 janvier 1979 à Diembéring au quartier de Haloudia. Il a fait ses études primaires et moyennes dans son village natal, et ses études secondaires au lycée Djignabo Bassène de Ziguinchor. En 1999, il abandonne les études pour poursuivre des recherches sur l'histoire, la tradition et la culture diola awâte. Ce projet sera soutenu par une correspondante espagnole qui l'aide à créer le site *atoof taake*. Ce site permet de montrer la richesse de la langue et de la culture awâte par les différentes rencontres avec des personnes ressources et le parcours de sites symboliques du milieu qu'il postait sur l'internet. Le site attire un grand nombre de commentaires, notamment de la part de la

diaspora et les jeunes qui animaient les discussions par des contes, des proverbes et des enseignements portant sur la langue.

En 2000, l'idée lui vient de créer le musée « SANGAWATT » sur le site du milieu. Ce musée lui permettra d'assurer la protection et le respect de ce riche patrimoine et d'avoir un œil sur la partie qu'il a héritée de ses ancêtres. Il commence à réaliser le projet tout en continuant de mener ses investigations sur les traces du peuple de Sangawâte. Cependant, deux évènements symboliques freinent les travaux. Il s'agit, en 2000, de l'entrée à la case d'homme (le rite de l'initiation) des jeunes de Katamouna²⁵ et à celle des jeunes de Bimessa²⁶ en 2003. Il finalise les travaux en 2004 et commence l'exposition du musée. En 2009-2010, il crée la troupe Djifandène²⁷. Cette inspiration à prestation typiquement traditionnelle tournait autour de la culture et de la tradition diola awâte. La troupe fait le tour de quelques hôtels, notamment au Cap-Skiring, à Cabrousse et au sein de la diaspora diola awâte. Visant à aller plus loin, *Karafa* organise, avec l'appui de ses amis Samba et André Paul DIATTA, le premier festival, à base carnavalesque, à Diembéring. Le festival connaît une grande réussite et crée des émules. Ainsi, en 2011, Jean *Sibundo*, le président de l'office du tourisme régional, en partenariat avec une coopération du fil basé à St-Etienne, s'inspire de *Karafa* et organise le festival *Kamaanu* ; un festival que ce dernier anime en qualité de chargé de la commission culturelle. En 2013, *Karafa* organise avec le docteur Philippe MEGUELLE la première conférence avec comme idées centrales l'histoire et la jeunesse de Diembéring, la colonisation et le tourisme en milieu diola awâte.

Le musée jouant un rôle dans l'écotourisme dans le milieu, le maire de la commune de Diembéring propose à Ousmane *Karafa* de délocaliser le musée vers Cap-Skiring, la zone la plus touristique de la commune. Néanmoins, Ousmane *Karafa* maintient l'idée de garder le musée sur le site. Car, selon lui, le site permet de montrer la particularité du musée (musée en plein aire) et de témoigner avec autosatisfaction les travaux de ses ancêtres. En 2018, le musée sacré diola en France organise, à son tour, son premier festival auquel *karafa* était modérateur et initiateur d'une prestation théâtrale avec comme thème : « Culture traditionnelle et

²⁵ Les trois quartiers de Houdiabousse, Haloudia et Etama, à Diembéring.

²⁶ Les trois quartiers de Kaoût, Kaïgha et Etoune à Diembéring.

²⁷ Nom d'une prêtresse de fétiche du village de Diembéring.

modernité chez les jeunes en milieu diola awâte ». En 2018-2019, les femmes de Diembéring organisent aussi leur premier festival dont il est encore le modérateur.

Depuis 2013, il est le chargé de la commission culturelle de la commune de Diembéring. Très attaché à la tradition et à la culture diola awâte, Ousmane *Karafa* est sollicité par les étudiants, les chercheurs, les visiteurs et les touristiques dans le cadre de travaux scientifiques. Il est également invité dans beaucoup de cérémonies au sein de la commune afin d'échanger sur la tradition, la culture et les traces du peuple de Sangawâte. Il a depuis lors reçu la visite de maintes autorités, en particulier celle du maire de Saint-Etienne qui avait promis d'accompagner Ousmane *Karafa* dans son travail. Tout dernièrement, en décembre 2019, il a reçu la visite du ministre du tourisme en compagnie de l'ambassadeur de la France au Sénégal dont l'intérêt a porté sur le projet de création d'un musée international traditionnel. Ce musée serait doté d'hébergements, de cases à impluvium, pour reprendre l'architecture ancestrale, et dont 10 ha réservés à l'Unesco, une forêt classée devant servir de protection et de préservation des sites symboliques et des études écologiques.

1.1. Le cadre spatio-temporel de la collecte du récit

En ce qui concerne le cadre spatio-temporel de la collecte du récit, nous avons interviewé Ousmane DIATTA en trois reprises. Ayant voulu ni offenser les esprits tutélaires du milieu ni transgresser les normes de la tradition, toutes nos trois rencontres ont eu lieu sur le site du musée « SANGAWATT », les deux premières en 2016 et la troisième en 2017.

La première rencontre a eu lieu le 25 octobre 2016, juste après la saison de l'hivernage. Le mois de novembre correspond, habituellement, à un temps de repos après les durs travaux champêtres et marque, à la fois, la fin des festivités socioculturelles en milieu diola awâte. Bien que cela coïncide avec l'ouverture des classes au Sénégal, elle marque également le début de la saison touristique et l'ouverture des hôtels dans la zone. Ce qui fait que notre informateur se préparait à aménager l'espace du site du musée. C'est en ce moment qu'il a eu plus de temps à nous accorder une rencontre qui a duré une partie de la journée.

La deuxième rencontre a eu lieu le 15 novembre 2016, toujours sur le site et en compagnie de Jean-Pierre *Ebang* DIATTA qui avait pris part à la discussion.

La troisième rencontre a eu lieu le 10 avril 2017, après la messe de 10 h, vers 12h où il avait l'habitude de recevoir plus de visites en partenariat avec le Club-méditerranée et quelques hôtels du Cap-Skiring. Ce jour-là, il nous a donné l'opportunité de faire, sous forme d'essai, une présentation aux visiteurs avant de continuer, à la suite, notre discussion qui a duré presque toute la journée.

En marge de ces rencontres, il arrivait que nous nous rencontrions à certains moments pour travailler sur certaines questions qui touchent en partie à la culture, à la langue et à la tradition diola awâte.

2. Énonciateur de la version 2 : Joseph *Kajomba* DIATTA

Joseph DIATTA est né vers 1902 à Diembéring Kaoût²⁸ et décédé en mars 2017, donc à l'âge de 115 hivernages. Son prénom traditionnel est *Kajomba* qui signifie en langue kouwâtaye « Le négociateur ». Jugé parmi l'un des sages les plus sollicités du village, Joseph *Kajomba* est connu pour avoir beaucoup appris le passé du peuple de Sangawâte et témoigné d'un nombre important d'événements symboliques sur l'histoire du village de Diembéring. Il était une vraie bibliothèque vu les enfants, les chercheurs et même les étrangers qui aimaient prendre part à ses séances de récits historiques, de contes ou de toutes formes d'enseignements. Des chercheurs comme Louis-Vincent THOMAS, l'anthropologue Nazaire DIATTA, le sociolinguiste Stephen PAYIN, l'historien Philippe MEGUELLE et beaucoup d'autres chercheurs ont réalisé de grands travaux avec Joseph. *Kajomba* a participé à la deuxième guerre mondiale en France, en tant que tirailleur sénégalais. En 1971, il avait participé à la réalisation du film *Emitai* de Ousmane SEMBENE, parmi les prêtres-féticheurs. Il aimait beaucoup nous raconter les récits portant sur l'histoire du peuple de Sangawâte, car, nous soulignait-il toujours, nous sommes tous les deux des descendants directs de ce peuple. D'ailleurs, il avait hérité d'une partie des terres de Sangawâte. Pour bien identifier les limites de sa part dans ce vaste espace sombre, il a planté des pieds de manguiers afin de ne courir aucun risque, en termes de litiges traditionnels. Ces pieds d'arbres sont encore sur le site. Néanmoins, peu de personnes proches connaissent le secret qu'il nous a confié. Pour attester son propos, et malgré son âge, il nous a fait effectuer une visite de quelques endroits

²⁸Les habitants du quartier de Kaoût sont les fondateurs du village de Diembéring. D'où l'expression Kaoût, qui signifie littéralement « décomposé, invalide, périmé ». Autrement dit, ce qui est décomposé, du fait de leur durée dans le milieu.

symboliques auxquels sa mémoire tenait encore. C'est là qu'il nous a montré quelques objets symboliques laissés par les habitants de Sangawâte. Seulement, il nous a solennellement défendu de montrer ces endroits à quiconque et de déplacer une seule pièce de ces riches vestiges qui pourraient aider à la reconstruction et à la revalorisation de l'histoire du peuple de Sangawâte. En novembre 2016, avant sa mort en 2017, lors d'une interview chez lui, il a promis de nous dire tout ce que nous devrions savoir et apprendre afin de transmettre ce message, à notre tour, aux futures générations.

2.1. Le cadre spatio-temporel de la collecte du récit

Avec Joseph *kajomba* DIATTA, notre première rencontre a eu lieu le 27 décembre 2016 chez lui. Cette rencontre était premièrement difficile, car, lors de la discussion, nous étions en compagnie d'un ami d'un autre quartier et de l'épouse de son frère cadet. Le moment n'étant pas favorable, il a renvoyé la rencontre la nuit derrière sa maison. À 21 heures, en compagnie de notre frère cadet Antoine *Adiatibo* DIATTA, la rencontre a duré jusqu'à 23 heures. Car, nous avons commandé cinq litres de vin de palme pour animer la discussion.

La deuxième rencontre a eu lieu sur le site, à Sangawâte. C'est lui-même qui nous a invité à effectuer une visite de certains endroits symboliques. Nous y avons passé toute la journée. C'est là qu'il nous a montré les marques de délimitation de l'espace dont il a hérité. La rencontre sur le site n'était pas, selon lui, le fruit du hasard. Car, Sangawâte demeure encore un lieu sacré, effrayant et toujours mystérieux. C'est pourquoi certains endroits sont, jusqu'ici, formellement interdits aux étrangers, aux femmes et aux non-initiés. Ce qui fait que notre discussion s'est bien passée, en termes d'échanges libres et à l'abri de toute indiscretion. Ce qui lui a également permis de nous révéler avec autosatisfaction beaucoup d'informations et des secrets liés au peuple diola awâte. Pour attester son propos, il nous a montré des objets (pagnes, flèches, débris de poterie, canaris) et les débris de quelques constructions de maisons de l'époque encore visibles.

La troisième rencontre, la plus animée, a eu lieu chez lui les 26 et 27 février 2017. C'est lui-même qui nous y a invités. Durant les deux jours de notre séjour, il nous a parlé pour la dernière fois. Il a conclu en ces termes : « À présent, je peux retourner librement rejoindre les ancêtres et avoir la conscience tranquille. Car, j'ai laissé ce savoir à un héritier direct de la

grande famille de Akoulolo. Désormais, tu garderas ce secret pour le futur et n'oublie jamais l'emplacement des endroits et des objets que je t'ai montrés ». En guise de remerciement, il nous a offert l'arc de son grand-père. Quelques semaines plus tard, on nous annonce le décès de *Kajomba*. Donc, la version 2 du récit est ici un témoignage humble d'un grand-père qui a accepté de dévoiler à son petit-fils et au public ce que fut le peuple de Sangawâte et le respect que nous lui devons.

Le contexte de production des deux versions du texte montre deux énonciateurs de générations différentes. Le premier est plus jeune, vivant et en activité. Il se consacre entièrement à la sauvegarde du patrimoine immatériel du peuple diola awâte de Sangawâte. Le second est d'un grand âge et aujourd'hui décédé. Dépositaire de ce patrimoine auquel il est intimement lié, il accepte de jouer pleinement son rôle en transmettant à la postérité ce qui semble le plus essentiel pour le peuple diola awâte. Il en est d'autant plus conscient que ses propos à notre égard repris précédemment sont sans appel. Le contexte de production est également l'occasion de s'apercevoir du temps et du lieu de la performance, éléments nécessaires à l'appréciation de tout récit oral.

Voilà à présent la présentation des deux versions du texte recueilli par enregistrement et transcrit en diola awâte, traduit et annoté en français.

Chapitre III. La transcription et la traduction

1. Version 1 de Ousmane *Karafa* DIATTA²⁹



- Ousmane *Karafa* DIATTA au « musée SANGAWATT »

²⁹ C'est par la mention (V. 1) que nous ferons référence à cette version dans l'analyse.

³⁰ Ousmane *Karafa* DIATTA au musée « SANGAWATT », URL : <http://www.ecotour-voyage-nature.com/le-senegal-nature-et-culture/ecovideos/viewvideo/26/culture/>, ([avril, 2016](#)).

Ejoosa, ínje Ousmane *Karafa*³¹ abaak-efook,

Uwañ usen basuwa,

Ajik ríye,

Kun'ahaan kasokoroori,

5- Ukel Afiirisi³².

Isoki muniyo mu mutamu Sāgawaat.

Abuki waane bak'āñi sāgawaat.

Waane, biñi Alakabila

Alakabila faaf 'ute Jahàlaṅ, ùtowu buuy.

10- Jahàlaṅ faaf 'ute Siñahoore inde Etàma.

Siñahoore ati ute Arundeyit

Arundeyit ati ute Jibañoola.

Jibañoola ati ute Aniise.

Aniise ati ute Akundayun.

15- Akundayun ati ute kaltigi.

Kaltigi ati ute Sibekuti ni Jalaṅ ùtowu Etam-bujal.

Sibekuti ati ute Aṅesiin.

³¹ Le prénom local de Ousmane DIATTA.

³² En langue kouwâtaye « l'homme blanc ».

*Ejoosa*³³, moi Ousmane *Karafa* abâkéfôk,

Le grand cultivateur qui nourrit les oiseaux,

La-sauce-ici,

Celui que les parents prononcent les éloges infinis,

5- Celui qui avait osé insulter le colon.

C'est moi qui vais te donner le vrai récit de Sangawâte.

Car, nous y sommes les descendants directs.

Nous, nous sommes les descendants directs de Alakabila.

Alakabila est le père de Diahlaghe, à Bouyouye.

10- Diahlaghe est le père de Signahôré, à Etama.

Signahôré est le frère de Aroundéyite.

Aroundéyite est le frère de Djibagnôla.

Djibagnôla est le frère de Anîse.

Anîse est le frère de Akoundayoune.

15- Akoundayoune est le frère de kaltigui.

Kaltigui est le frère de Sibékouti et de Djalaghe³⁴ de Boucotte-diola.

Sibékouti est le frère Agnessîne.

³³ Se lit « Édiôssa », le prénom local de Gérôme SYMBIANE.

³⁴ L'une des premières familles fondatrices de Boucotte-diola. D'après les sources locales, une partie des rizières de cette famille s'étendait depuis l'usine « La Casamançaise » jusqu'au Club-Méditerrané du Cap-Skiring.

Aṅesiin faaf 'ute Mariyan.

Mariyan na abuk wàane.

20- Bare fu iyu ii bijée fù.

Hiṅe teho héeni fù waane biñi bakate Sāgawaat.

Sāgawaat, burón bu beyeemiye bu toko botoofatoof nisembe.

Bakinum bómbokun, ni miriyai

Hikinu hite bakan kewayene ti bokin.

25- Ni iṅendijen : « Kame bakate Sāgawaat kanutin rín ?

Bùṅ bi kawaanane fù Sāgawaat?

Sāgawaat bùṅ hibine fii ?

Marónaar maṅga miyeemiye fù toko ?

Bùṅ'bi sāgawaat enóoto fù umuye ?

30- Hiṅinàṅ sifaaf ni kàane fù Awaat fé ite Sāgawaat ?

Roon rondu r'imaanjiye fù kamei ».

Na àsafin : « isoki àamei nàane sifaaf i kasoke yu.

Awe yoon àabin asok busuk bu.

Asohunanoor Awaat fé mone mu, mite sifaaf,

35- Bakaaku kéemei kàanuku sifaaf'ùne karokarok etam³⁵ yu.

³⁵ Se prononce étame « la terre » et peut traduire une habitation, des rizières, un canal fluvial, l'univers.

Agnessîne est le père de Marianne.

Marianne, ta maman, est notre mère.

20- C'est dans une telle généalogie familiale que nous sommes nés.

Voilà pourquoi je te dis que nous sommes les descendants de Sangawâte.

À Sangawâte, c'était une vie paradisiaque,

Un milieu de Vie particulier,

Une localité habitée par des personnes aisées.

25- Je l'interroge : « D'où viennent les habitants de Sangawâte ?

Quels ont été leurs périples jusqu'à la fondation de Sangawâte ?

Comment est venu le terme Sangawâte ?

Comment ces habitants vivaient-ils ?

Qui est-ce qui était à l'origine du déclin du peuple de Sangawâte ?

30- Pourquoi les sages soutiennent-ils que tout Diola awâte est un habitant de Sangawâte ?

Je souhaiterai l'apprendre ».

Il répondit : « Je vais te transmettre ce que les ancêtres m'ont transmis³⁶.

Pour que tu le transmettes, à ton tour, à la génération future.

Apprendre tout Awâte notre origine,

35- Qu'il sache que nos ancêtres ont laissé, derrière eux, un riche passé.

³⁶ Pour signifier qu'il n'est pas l'auteur authentique du récit mais plutôt un message qui doit être transmis de génération en génération.

Asok busuk bu fé t'ùnutina rù,

Kéemei kàanuku sifaaf'ùne kawatanàwasan buroon bómbokun.

Bonde bite kameeye akand'ami etam yu emoosena

Abuki Sāgawaat ef'éket, waane wayoole fù yo.

40- Isàni muniyo mute Sāgawaat

Bebaje bù tib mun'yo ti Sāgawaat »

Ni iṅendijen'ó: « Sāgawaat ! »

Na àsafin : « Héé, Sāgawaat ! »

Hitiyaar hu, nàane sifaaf i kasokei,

45- Bakata ku Sāgawaat kakinana kineen ni bàamaï bite Kasamas ni bàatos bite Gine.

Koṅkeyin, t'abajoorite kafitoor nàane k'afiir'isiw k'àsikina kée.

Abuki, roon rondu reyaawine t'afiir'isiw.

Nàami na abaj ti sike simit, kikinù kondù, kekine kii nebo,

Ni kalaam rómbokun ti etam yoonin aṅ arike yù

50- Musu mite ejolob yu muyooseyino yooseyin kitanjât koonin.

Maanu woonin ùgaan ni wusufo, ekin yondu,

Ni kalaam niseembe abuki kamoomi bakan bakate etam.

Kàane eke emit hakila, ni kahaṅ mi kalaame

Abuki musu mite hàn hu ni mite ejolob yu niṅgi muyooseyinin muloohen ti sinuuf

Apprendre au monde entier notre riche identité,

Et que nos valeureux ancêtres ont labouré la terre.

Ce récit doit perdurer et être transmis jusqu'à l'éternité.

Car, si Sangawâte meurt, nous seront parmi les coupables.

40- Je vais donc te raconter ce qu'est Sangawâte.

Ce qui s'était réellement passer à Sangawâte »

Je l'interpelle : « A Sangawâte ! »

Il répondit « Oui, à Sangawâte !

À l'origine, selon ce qu'avaient enseigné les ancêtres,

45- Les habitants de Sangawâte vivaient entre la Basse-Casamance et la Guinée-Bissau.

À cette époque-là, il n'y avait pas encore de frontière exacte entre les deux parties.

Car, ce terme de frontière est plus connu avec l'implantation du colon.

Ainsi, ces habitants vécurent à un certain moment sous la menace

Constante de disettes causées par l'avancée des eaux salées de la mer et du bolong.

50- Les terres cultivables, insuffisantes et surexploitées, s'appauvrirent

Et les récoltes ne suffirent pas à les nourrir.

Car, ils furent de grands cultivateurs.

Pire, une année, les récoltes furent encore plus pauvres que d'habitude

Puisque les eaux salées du bolong envahissent leurs rizières

55- Abe ni miɲees karamu kitaɲàt koonin.

Nàami kameyit buɲ bi kayak fù kahiinu.

Hike hunak, hikin u hu hireï him, kakoleyin,

Ni kafumboor ti efinjen yoonin yómbokun yu.

Ni karuw bakate ñajim ñoonin,

60- Kaanuku ketitoor man ni kasokin bo bondu buɲ bi bumo fii.

Na abaj bakaake ti ewaasiyena yoonin kéenin kàanuku :

« Bakan kuɲgu ùwaasiyen, k'émooku simaamaï, boko k'áhine fii hiinij hondu.

Simaamaï kahiɲata hiɲat'ùne.

Abuki iɲgut n'ùjokin nàane huta hù tinan.

65- Uwasanin wasan. Iɲgut ni ùwunin kéeteɲ rufuwa rehaaɲe kateti,

Mayeet yooɲ buwujo halalahan hite endaka kureen efeeneɲ.

Hóo hi kahine fii, kewuforoor ùne kàanuku hutoofutin.

Abe kaanuku nu ùnut ti maseɲja nàane mo mondu,

Bala ni kalaw'ùne kawaasiyen kite huɲkahulan³⁷,

70- Ùne kahinu kawaasiyen kómbokun.

Kawaasiyen kuyake kamiiñu endaka kureen yanooyan ti bindaka kureen bubaje bù ».

Bakaaku ti ewaasiyena yu ni kàanin yooɲ boko bare kajukut bo bondu.

Ni kàanin : « Hân hu ni ejolob yu hihaaɲe etam yuto y'ùne sembe.

Bare ùwaraawar kanuutu hikin u hu ni ùɲees tikeetin t'ahaaɲe katoofu ni kabejen ».

75- Kiirim kusuba konu ni kihin hikin u hu elilimana.

Bare, àañ ti ewaasiyena yù i kayak fù kayiilen ?

³⁷ Du kouwâtaye : « Être humain »

55- Jusqu'à leur demeure.

L'inquiétude s'installa.

Un jour, toute la population, très paniquée, se regroupa sur la place publique du village.

On interrogea les prêtres-féticheurs,

Eux qui faisaient office d'intermédiaires entre l'homme et le divin,

60- Pour se prononcer sur une situation si funeste.

Après de longues et diverses offrandes, certains d'entre eux prédirent :

« C'est un signe de punition des forces spirituelles cohabitant avec nous.

Elles sont mécontentes contre nous parce que, depuis un bon moment,

Nous ne les avons pas traitées convenablement comme d'habitude.

65- Nous les avons négligées,

Puisque nous ne leur donnons plus à manger de la viande ni à boire du sang des animaux.

Ainsi, pour sortir de cet état si affreux

Et pour éviter de se voir exiger en termes de représailles

Une offrande de sang humain³⁸,

70- Il faut leur offrir un grand sacrifice.

Nous devons leur présenter un sacrifice de chaque espèce animale domestique masculine ».

D'autres estimèrent le contraire.

Ils soutinrent : « Ce sont les eaux marines qui ont envahi nos rizières.

Il faut plutôt aller ailleurs à la conquête d'autres terres plus favorables et confortables ».

75- Le dilemme était là.

Cependant, à qui fallait-il croire ?

³⁸ Ce qui n'était pas de nature.

Nàami kiike kubuke kusuba t'esuk yondu

Bakata ku Akulolo ni bakata ku Alakabila,

Katitoor ni bakanin afiyo ni kàanin

80- Boko kayilena yilen ti bite ewaasiyena yoonin, ni kahaŋ kàan bakanin :

« Òni irija iriŋees etam tiketin yehaŋe kajaku

Ni kabejen t'iriyiniye rù kakinu atoofe.

Òni i musu mu i mihaŋe fu fé kabuju.

Hunuut toko, iriyilen ti bite ewaasiyena yuto y'òni.

85- Irimaŋit inŋi kajuku kunuur kusuba, ifi iririiko ti hikin u hu,

Niŋi iriket ni bujoŋjool ».

Hiŋe teho hi kàane fù kàanuku Awaat'u ni Ajoolaw ùtowu Gine ni kayeeki

Mahiinar mifeeneŋ.

T'afeeneŋ ti kanuutina fù, ti faaf afeeneŋ ni t'ĩnaay afeeneŋ.

90- Boko kondi fé t'afeeneŋ ti kanuutina fu,

Kareĩ him kanuutin ti ùtowu Gine³⁹.

Sifaaf ni kasok kàanuku kanuutu kite ebuke yendu ti hikin u hu kutoofut,

Kamoomi kusaanum kefutefut (suboos, bufurka ùgaan).

Kanuut togo, ni kayeemi bakan kómbogun.

95- Bakan bakate sembe, burok tàŋ, etiika kómbokun.

Ewaasiyena yoonin kamoomi ni bakan kómbokun ku.

Areneŋ hike hunak, ni hurabu,

Ni kawaasiyen hiŋite bija bu,

³⁹ *Gine*, du français « la Guinée-Bissau ».

C'est ainsi que les membres des deux grandes familles,
La famille de Akoulolo⁴⁰ et celle de Alakabila,
Après de longues discussions avec leurs voisins, soulignèrent,

80- À l'aide de leurs prêtres-féticheurs :

« Nous, nous allons à la conquête d'un nouveau territoire comportant des terres fertiles

Et abondantes où nous pourrons s'implanter et vivre paisiblement.

Car, nous sommes les plus touchés par cette catastrophe naturelle.

En plus, nous croyons à nos prêtres-féticheurs.

85- Le pire est que si nous restons dans le village,

Nous n'aurons point de quoi assurer notre survie et nous mourrons de famine ».

C'est pour cette raison que l'on soutient que tous les Diola éwâte ont les mêmes pratiques

Rituelles, religieuses et culturelles avec les Diola *kujamaat*⁴¹

Du fait qu'ils sont de la même lignée ancestrale.

90- Ils ont les mêmes fétiches et la même origine.

Ils sont tous des Bissau-guinéens.

Cependant, le déplacement des membres de ces deux familles n'était pas facile, car ils étaient

De grands cultivateurs avec beaucoup de biens en bétails (des vaches, des porcs, etc.).

Ils étaient de grands guerriers avec beaucoup de matériaux de guerres (arcs, flèches, etc.).

95- Ils connaissaient également des secrets de guerre.

De surcroît, leurs prêtres-féticheurs étaient parmi les meilleurs à travers tous les environs.

Un jour, tôt le matin,

Après avoir fini de faire leur sacrifice d'adieu,

⁴⁰ Du diola kouwâtaye *Akulolo* « Renferme-toi ! » pour exprimer le caractère taciturne du personnage.

⁴¹ Les Diola *kujamaat* : les Diola de la partie nord de la Guinée-Bissau (*Egij, Kasolol, Eosor, Esuk jak, Gunk*), cf. DIALLO, Journet-Odile, *Les créances de la terre : chronique du pays Jamaat*, Paris, éd. Brepols, 2007.

Ni kaja ewaasiyena yu, ñajim ñu ni hayiine hu,

100- hàaren ni biñi boonin fé ni kayit buroon boonin fé.

Kawaasut mayeet roon ti hikin.

Kéeja, kanuut hikin.

Sifaaf kasokaasok kàanuku ebuke yendu kabajaabaj yón kataaŋi kaanuku kekin.

Koŋkeyin, etam yu etoofut nàane yonde y'ùmoye teeyo.

105- Koyin bindaka kureen bómbogun bibaje fu abe bijakut.

Emaali yón iŋi kalaaman nisembe.

Kajakut mayet, ahaaŋum ti kuŋkahulan ku ti kahaaŋe fù fé biteŋeko kaheelin.

Sikin sondu, Ese t'ekinoorute, karamba kamek yón maayet àn.

Ni kajoŋoor bitimin kareeŋin inde etam-bujal,

110- Ni kajak etam yejake rómbokun : bujal bewaariye naŋ'fiya,

Birim sutuk ni bindaka kureen behooje-hooj.

Bare abajute etam yefame yite buwañ,

Ahaaban bindaka kureen bejakut biyeemiye fù nebo.

Hunuut togo, amal i kaŋaabe ù toko n'ahaananan ateeŋeko kareehanin

115- Abuki àane niŋi kayaaban bahofoorum boone.

Ó yooŋ bare àn ite Hikaw abe n'amaaŋi kalaamanin.

Bare ñajim ñoonin iŋi ñifakanin tanootan

Kumuumin yón kariiket ni ewaasiyena yoonin,

Ti kafumboore ni buroon bejakut, abe kalaamut hiŋees hute etam yu

120- Ti kamaaŋiye rù kakin.

Accompagnés de leurs prêtres-féticheurs et de leurs fétiches,

100- Hommes, femmes et enfants prirent le chemin avec tous leurs biens.

Ils ne laissèrent personne ni aucun bien sur cette terre qui,

Désormais, devenait pour eux une histoire ancienne.

Leur installation ailleurs fut si difficile

Qu'ils partirent d'une localité à une autre multipliant les offrandes

105- Et les pourparlers avec de potentiels génies protecteurs de zones habitables sans succès.

Jusque-là, les prêtres-féticheurs ne trouvèrent guère le bon endroit.

C'est ainsi qu'ils errèrent de Ére⁴² à Karamba kameuque⁴³ en passant par Étame boudiale⁴⁴.

À Étame-boudiale, ils trouvèrent un génie fondateur de la zone

Qui refusa de leur céder une partie de terre où s'installer

110- De peur qu'ils ne finissent ses troupeaux d'animaux.

Ils continuèrent leur chemin,

Se dirigèrent vers le nord,

Mais ne trouvèrent toujours que des terres peu fiables

Et que rendaient dangereuses les innombrables embuscades

115- Et traquenards tendus par des génies,

Des forces surnaturelles méchantes, hostiles ainsi que de grands animaux sauvages féroces.

Cependant, ils triomphèrent des dangers

Et évitèrent d'ennemies bêtes sauvages grâce à leur savoir-faire de leurs prêtres-féticheurs.

Après de longues péripéties, de marche en marche,

120- D'une situation à l'autre, d'un endroit à l'autre, arriva un jour.

⁴² *Her* du diola parlé à Cabrousse : actuel village de Cabrousse.

⁴³ *Karamba kamèk* « La grande forêt ».

⁴⁴ *Etam-bujal* « La terre de la forêt » : actuel village de Boucotte-diola.

Areeḡ hike hunak !

Hunak hómbookun, hunak hejaane.

Hunak hù Atambatun h'ajaanin hù

Ni emoḡu yo yaatos yu.

125- Hunak hondu, ni kareeḡ téetut bujal bu ni kajuk etam yewaariye naḡ'fiya.

Bujal ni miriyaaí mehooje-hooj : ñihemb ñu, ñufuuf ñu, ñindiif ñu, ñiniiha ñu.

Ahaaban ti hikaḡa hute bujal bondu, naḡ'aaami etam yetumbe yewaari buwañ

Ni kajuk kàanuku etam yu ekinute,

Bare, bala ni kakin, ni kahin kawaasiyen kómbokun

130- Ni munyo bondu bifiya t'Awaat.

Awaat takine fe, àḡa àwaasiyen roon ranoran,

Man ni bunuk, man ni mawujo man yóḡ miis mite eboos.

Bo bondu bunutut bija t'ùmuye.

Bindaka kureen bu ùgaan ti kateyoor

135- (Kubóng ku, kikiit ku, bisaamaí bu, kijiin ku, bindaafan bu, ni bike).

Ni kajuk yooḡ ti hikaḡa hu mawujo mite ejolob yu.

Kanoot toko, ni kajuk kàanuku etam yondu yewaariyeí fé ekinute.

Mawujo mu Ti sisili ni Tikies ni miyeemi mite bisaan

Abe etam yu n'éloh kajuḡeí ku.

140- Abe, n'areeḡ kajuḡeí naḡaami kiirij.

Nàane kep àn asakakine kasakakiniin kómbokun

Arriva un jour !

Le jour unique, le jour de la chance,

Le jour exceptionnel et réel,

Le jour où Dieu *Atambatun*⁴⁵ leur vint en aide.

125- Ce jour-là, ils trouvèrent un territoire inhabité.

C'était une terre recouverte d'une forêt dense et luxuriante.

Et laquelle, par endroit, s'ouvrait sur les alentours par des terrains cultivables et fertiles.

Ils constatèrent qu'il n'y avait aucun danger sauf qu'il fallait,

Comme le prédit le rituel, offrir en sacrifice une jeune bête au génie qui pouvait s'y trouver.

130- C'est pourquoi le Diola awâte,

À chaque implantation dans un endroit,

Fait toujours ce genre de sacrifice rituel

Accompagné habituellement du vin de palme, de l'eau ou du lait de vache.

Les seuls obstacles étaient les grands animaux trouvés sur place

135- (Panthères, lions, pythons, hyènes, etc.).

Les terres aux alentours, Tississili, Kâdiala et Tiboubouye⁴⁶, étaient fertiles,

Car le riz pouvait y croître en abondance.

Les eaux Tiboubouye et Tikibesse⁴⁷ étaient tout aussi poissonneuses

Et de surcroît à proximité de l'océan.

140- Et, au bord de la mer se trouvaient des dunes

Comme si c'étaient des personnes qui avaient travaillé à séparer

⁴⁵Du diola kouwâtaye *Atambatun* « Dieu ». *Atemit*, *Atémite*, *Atebatun* *Atébatoune* ou *Emit yu* *Émitéyou* : autres dénominations de « Dieu » en diola kouwâtaye.

⁴⁶*Ti sisili*, *Kaajala* et *Ti bubuy* sont des types de rizières.

⁴⁷*Ti bubuy* et *Ti kibes* : noms de canaux fluviaux.

Kaanuku musu mite kajuñeĩ ku iti mijãaño

méebuj bujal bu : kiirij ku, huta hu Kaajala bija Jukoonok.

Àmoofu ti Awaat'u tang'asãg abuki roon ranooran fé ri àn r'amaañiye rondu toko.

145- Nàami, nàane sifaaf i kasoke yu,

Alakabila n'ato Akulolo ni ebuke yeenin ni kakin toko.

Buróñ boonin ni butoof rómbokun.

Ni kasãgoor nañ'fiya, kawaanan toko waañ woonin keyeemi t'efaalum.

Ni kakin toko ahaaban ni karuw toko Sãgawaat,

150- Buróñ boonin ti bija kahaañu katoofu, kaanas ku ti kahaañu kañabu.

Ti kawañu añañe, efuwa yite bindaka kureen bu ùgaan, bisaan bu yoñ nere.

Bunuk bu biyakut ewaatu.

Inji buwuje ewaatu yanooyan, abajut ni kariñ, ni hàajam man yoñ ni hàasa.

Ni muniyo Sãgawaat hibiir tañ.

155- Aniine fé esaye anàare

Niñi kasaano keefit tike tiin ti etam hite hàanas hu énut ànuuf óne,

Bujal boone eyoosen ni hitañaat éewañ.

Boko kasaano hurub hoone.

Bondu yooñ bifiya huta huti sifaaf.

160- Areeñ hike hunak, sifaafsu ni kahin kawaasiyen kómbokun.

Hunak hondu hiyeemiye fù hite kasaan kù huru hite hikin.

Kawaasiyen ku ni kutoof nañ'fiya

Kawujo bunuk bo, efuwa yi abe ni kayokoñ atoof,

Boko kondu ti katoofan !

Et à protéger la forêt des menaces des eaux marines.

La forêt, riche en animal, leur donnait tout ce dont ils avaient besoin.

C'était exactement un tel lieu qu'ils cherchaient depuis fort longtemps :

145- Les beaux terrains pour l'exploitation des rizières inondées,

La forêt dense pour la chasse, les semis et la cueillette des fruits,

Les bons lieux habitables, les eaux pour s'approvisionner en eau et pratiquer la pêche.

Ainsi, ils trouvèrent les caractéristiques fondamentales de la vie dans la nature.

Ils firent les sacrifices rituels nécessaires pour solliciter les génies

150- Et les forces surnaturelles qui pouvaient s'y trouver,

En vue de leur implantation sur cette nouvelle terre.

Tout fut à merveille.

À Sangawâte, c'était une vraie vie paradisiaque

Sous la supervision des deux chefs de familles.

155- Dès qu'un nouveau couple se formait,

Il avait droit à une partie des rizières pour faire vivre son ménage

Et à d'autres sortes de biens : *hurub*⁴⁸.

Ce rapport entre les membres de la communauté existe

Jusqu'à nos jours chez ces habitants (les Diola évâte).

160- Un jour, les deux chefs de familles organisèrent une grande fête.

Ce fut le jour de la dénomination du lieu.

Ce jour-là, tout le monde, joyeux, dansa, mangea de la viande

Et but du vin de palme,

Les voilà dans la joie !

⁴⁸ Se prononce houroube.

165- Kanendan ku Akulolo, eraṅane’u etam yu, na àru toko

Sāgawaat, amoofu Awaat’u tang’asāg abuki roon ranooran fé ri àn r’amaañiye rondu toko.

Ni kakin toko atoof niseembe.

Bare areeṅ hike hunak,

Ake ti bakata ku Akulolo n’amiñ anàaro

170- Abe ondu ite ti biñi bute Alakabila.

Alakabila aṅ amañiyo naṅ’fiya, amoomi nàane eyihuma yoone.

Alakabila atumen, àjok hikawo, bare àreeṅanut, àyinat bujokomooro.

Elob yómbokun n’eyooseyinin kareï him.

Ùr’fe aṅ asiṅooreyin n’àn ùwe, elob yu n’éhaañanan

175- Esiran bija ti sifaaf. kasooñen kaanas ku t’esuba téeko ni kulob, abe ni kabukan.

Bare kabukan koonin kisinaneyit.

Muniyo kabukan ku kisinaneyit abuki anoowan aṅ awaasan buweejeto t’abuko.

Areeṅ hike hunak, Akulolo ayinat kajoku hikawo.

Nàami éru ato abe nàano, nàane sifaaf i kasoke yu,

180- Ó fu éeja hakila man na àjuk tikeetin t’ayiniye biriiko ni bakañiyo.

Bahaamin boonin ni bitaañi abe ni bikamb.

Akulolo àwaasiyen ato man ni kariiko nàane tinan.

Bare Alakabila n’ajok ayan fāṅ ti hiirim hoone, na àteeñeko raakas, ateeñeko biriiko bu.

Nàami muniyo erito hike hurabu : akina, anàaro ni bakañiin.

185- Hàṅ h’anuut kep hitaṅaat hiine sisili kahuṅa, na aṅaabo toko amal.

N’awaasiyen amal aṅaabe’u toko kaanuku ereehano, amal ondu n’amaañi.

165- Le soir tombé, Akoulolo, lui, qui fut le premier à découvrir le lieu,
Le dénomma Sangawâte, c'est-à-dire la terre qui fait la vanité ou la fierté de tout Awâte.
Ils vécurent tous ensemble dans la paix et l'harmonie.

Cependant, un jour, tôt le matin,

À cause d'un malentendu,

170- Un des fils de Akoulolo battit sa femme⁴⁹

Alors que celle-ci était la fille adorée de Alakabila.

Ce dernier ne put retenir son angoisse et le conflit éclata entre les deux familles.

Tout de même, très vite, elles arrivèrent à faire calmer la situation.

Néanmoins, la vie commença à changer.

175- Les relations fraternelles et amicales commencèrent à s'affaiblir

Et la méfiance s'installa dans le cœur de chacun.

Au fil du temps, Alakabila constata qu'il devenait impossible de revivre la belle vie

Qu'il menait avec son frère depuis leur première installation.

Il décida alors de poursuivre le chemin

180- A La découverte d'un autre territoire à conquérir

Avec sa famille et laisser Akoulolo avec la sienne,

Malgré les fortes relations qu'ils tissaient.

Il trouva non loin du territoire un lieu habité par un génie tutélaire.

Il supplia ce dernier, après de dignes et nobles sacrifices, de l'héberger

185- Et de lui céder une place pour s'installer avec sa famille.

Le génie, sur les conseils de ses coépouses, accepta de l'accueillir dans son territoire.

⁴⁹ En milieu diola awâte, la femme est sacrée. Elle est respectée voire vénérée.

Ce qui fait qu'il est formellement interdit de la maltraiter.

Alakabila ni bakan koone ni kakin t'etam yendu abe ni karuyo Juwaat.

Juwaat àmoofu kajuwu ti Awaat'u.

« Àn éemo ti kajuwu ti hiin hite Awaatu ».

190- Bakaaku ni kàanin Juwaayen⁵⁰ !

Hiŋe teho sifaaf i kàane fù ùtowu Sãgawaat

Ni ùtowu Juwaat boko kafeeneŋ ku.

Kanuutin t'afeeneŋ, ni kawatan yooŋ t'afeeneŋ.

Bare elob yaŋgiliis n'ekinden ni kawajinoor.

195- Boko kondii fé bakan kenutina Sãgawaat.

Munyo, t'etam yite Juwaat,

Kasumaï kibàa kabaju t'etam yondu,

Abuki aml'u ànan Alakabila :

« Huta hu t'àawe bija yooŋ etami emoosana

200- Hites hite halalahan hite huŋkahulan hiti huyuuso t'etam hima,

Abuki, íŋje kajukar aŋi ute aŋi ùwe bija ta aràan'u »

Abe yóŋ, bo bibaje fu,

Bija t'umuwe, mayeet elob ite kikin ti Juwaat.

Koŋkeyin sisàbun susuba tàŋ sibaje fù,

205- Yite yu : Sãgawaat yéene Eteemen ni yite yu Nisaan.

Alakabila n'ato Akulolo kamiŋe fù ko (kandaafan ku) abe ni kakini yo, yite yu Sãgawaat.

⁵⁰ Juwaayen « Soyez heureux ! ». Diembéring a toujours été un village où les habitants sont très enracinés aux valeurs cardinales qui trouvent entremêlées la tradition et la vie quotidienne des habitants. La riche diversité socioculturelle et l'hospitalité des ces derniers ont attiré l'attention de beaucoup d'étrangers, de visiteurs de même que des chanteurs, en particulier Metzo DIATTA dans son premier album : « *Connais-tu mon beau village* ».

Ce qui justifie la division des deux familles

Et la fondation du village de Diouwâte⁵¹ « Diembéring »⁵².

Diouwâte signifie, littéralement, en langue diola kouwâtaye « celui qui tête le Awâte ».

190- En d'autres termes, celui qui vit sous la protection du Awâte.

Dans d'autres versions locales, on appelle ce village Diouwâyène,

C'est-à-dire « Soyez heureux ! ».

C'est pour cette raison qu'on soutient

Que tout habitant de Diembéring est un Assangawâte⁵³.

195- C'est-à-dire qu'il est un habitant de Sangawâte,

Parce que tout le monde est originaire de cet endroit.

Par ailleurs, on ne dira jamais assez qu'à Diembéring régnera toujours la paix

Car le génie protecteur avait promis à Alakabila :

« De génération en génération, jusqu'au dernier habitant sur ma terre,

200- Il n'y aura jamais du sang d'un homme versé sur cette terre.

Car, je continuerai toujours de veiller sur ta descendance et jusqu'à l'éternité ».

C'est la raison pour laquelle, depuis sa fondation jusqu'à nos jours,

Il n'y a jamais eu de guerre dans ce village.

Cependant, en ce temps-là,

205- Il n'y avait que deux puits locaux : celui de Sangawâte appelé Étêmène,

Dont s'approprièrent Alakabila et Akoulolo, après avoir tué l'hyène qui y vivait.

⁵¹Du diola kouwâtaye *Juwaat*.

⁵² Du pulaar Yembéring « Je suis arrivé ». Selon les sources, Diembéring serait la modification de « Yembéring » par le colon. Autrefois, un Peul éleveur venait vendre ses bœufs dans ce village. A son arrivée, ne comprenant pas la langue locale, il ne cessait de répéter Yembéring « Je suis arrivé » ou pour localiser son lieu d'origine, une localité vers la Guinée-Conakry. Les habitants, mal informés du sens, se moquaient de lui par plaisanterie en disant : « Yembéring, Yembéring ! ».

⁵³*Du diola kouwâtaye Asāgawaat*, un habitant de Sangawâte.

Ni hàasa, esàbun yite Nisaan neḡ' esoonḡ.

Areeḡ simit, hàare hu bakata ku Juwaat kameeyit buḡ bi kayak fù kahiinu.

Ni kahaḡ bija ketifijen ti esàbun yite Sãgawaat.

210- Kareeḡ hututa, niḡi kahekoor hitifijen hu ni bakaninin bakata ku Sãgawaat.

Niḡi karito ni hurabu kariboor kareï híim.

Kareeḡ, ni katifijen kayaban ni kalufolool mawujo mu

Kaanuku bakaniinin bakata ku Sãgawaat iti katifijen mawujo mejaaḡe.

Biriko ni kaḡaabeinin boko ti hitifijen hu.

215- Niḡi kahofoorin, kemiñin, kaweeeto

Kawelej simeenaï soonin ni wulofut woonin

Kayaban ni katifijen abe niḡi kateï kéeyet.

Hamoohu hó hondu hibaja, bakata ku Sãgawaat kafamut

Abe kayakut hàare keyane nàane bakata ku bakatin.

220- Ñikiniin iḡi ñibaani ti hinijin nàane hondu,

Bare kameeyarit buḡ bi kayak fù kahiinu

Boko yóḡ ni kaja jawuf hàare hu bakata ku bakatin kiḡi kaja hitifijen hu t'Eteemen.

Hiḡi kayak kareeḡu t'esàbun yu, niḡi kawufo kéemef hikaḡaw.

Hàare hu bakata ku Juwaat hiḡi kayak kareeḡina kaanuku ketifijen kep.

225- Niḡi kaboof ake ti bokin.

Niḡi kaja néwo bija Sãgawaat.

Kareeḡ, niḡi kasaano efuwa yite bindaka kureen bu éeteḡ, bisaan bu nere.

Boko kahuḡiyo t'etaaḡ yu yehaaḡe yù kawaari eḡofo hunoono.

Ni kasaano bunuk bu ni bafinuma bu behaaḡe bu fé katoofu éeḡot.

Et celui de Nissâne⁵⁴ dont l'eau, moins douce, tarissait en saison sèche.

Au bout d'un certain moment, les femmes de Diembéring,

Ne sachant que faire, partirent chercher de l'eau au puits de Sangawâte.

210- À chaque fois qu'elles partaient puiser,

Elles allaient ensemble à minuit et, après avoir puisé,

Elles troublaient l'eau

Afin que leurs sœurs de Sangawâte ne puissent y trouver de l'eau potable.

Il était une fois où elles les trouvèrent en train de puiser.

215- Jalouses, elles les provoquèrent, les frappèrent et cassèrent leurs calebasses.

À la longue, la jalousie se transforma en haine.

Ce qui finit par décourager les habitants de Sangawâte qui ne savaient à quel sein se vouer

Puisqu'ils étaient moins nombreux.

Ils n'avaient pas assez de femmes comme ceux de Diembéring.

220- C'est ainsi que leurs prêtres-féticheurs

Leur recommandèrent de kidnapper les femmes de leurs frères

De Diembéring afin d'avoir de la bonne progéniture

Et de fonder un territoire puissant et prospère.

Alors, vu que les femmes de Diembéring se levaient tôt le matin pour venir puiser à Étêmène,

225- Les hommes de Sangawâte se cachaient aux alentours du puits.

Lorsque les femmes arrivaient pour puiser,

Ces derniers se jetèrent sur une au choix qu'ils emmenaient avec eux.

Arrivés à leur demeure, ils lui donnaient à manger de la viande,

Du bon vin de palme, du bon missâne⁵⁵ et du miriyaye⁵⁶.

⁵⁴Du diola kwataye *Nisaan*. Le premier puits local du village de Diembéring.

230- Boko kajoku yo atoof nàane amosoora ómbogun.

Bibin biriko naŋa àfun nikuno. Niŋi kawuno toko aniine esawo.

Anàare time aŋ'ariŋa akùnat.

Tiyu, tiyu, abin afiyo bakata ku Juwaat,

Ni kameeï kàanuku ifi kejeŋken ti bondu kep, ayíne, bakatin Sãgawaat niŋi kayaban hàaren.

235- Nàami areeŋ hike hunak, bakawuyin ni kajok ake anàare iŋi karuwo Hukeej-ebe.

Anàare ondu aŋ awaari naŋ'fiya, abaj éni, aliit, abaani tiw, kawaari koone kihiiŋa hiiŋ.

T'ajaase fé Hukeej-ebe, Hukeej-ebe.

Bakata ku Juwaat kariiko wujinikan, kajukut hukeej.

Nàami kayinat bujokumooro, kike keejim, hayiine hu bakata ku Juwaat, ni kahaŋ bujuŋgo

240- Wutaf wu ni bibaŋgal boonin, bimeere bu, kukõnd ku, wubura wu nere.

Sibumbuluŋ su ti kamiiŋiye.

Boko ti jimak karitan bakankureen ku.

Bikeek bu, kiŋjeŋ ku ni sililoon su ti kasiniban kuhooŋu kite biyawoor bu

Yàan yu ni kàan hayiine hù kayool àn'fé éemo sãgawaat

245- Abe ni kabin ni Hukeej taŋ.

Anoowan ti kasoku hayiine hoone,

Ti kafaran wukaas wu, ti jimak, ti kakawu,

Ùur ti kasoku nàane àjaju kahiinu.

Ti biyeetina iŋi kahoŋ buyahoor bu :

250- « *Hooï, Arisabaï, uuwe kumuna kiyàyoore, Hooï Arisabaï ahooho Hooï!* »

⁵⁵Se prononce *misaan* « du poisson ».

⁵⁶Se prononce *miriyai* « des fruits ».

230- Elle était royalement accueillie jusqu'au jour où elle acceptait d'y rester.

Ils lui donnaient un jeune homme qui lui était reconnu comme époux.

Ainsi dit, ainsi fait, de conquête en conquête, de vol de femme à un autre,

Cette tactique réussit à agrandir la population,

Alors que de l'autre côté, à Diembéring, l'inquiétude commença à s'installer.

235- Un jour, les hommes de Sangawâte kidnappèrent une femme du nom de Houkêdiébé⁵⁷.

C'était une femme forte et géante, au teint foncé, aux yeux clairs et aux hanches bien pleines.

C'est cette force et cette sublime beauté qui lui ont valu cette dénomination.

Ce n'est donc pas n'importe quelle femme qu'on nomme Houkêdiébé en milieu diola awâte.

Les hommes de Sangawâte l'emmenèrent avec eux et la donnèrent en mariage à un des leurs.

240- Cette fois-ci, cela ne fut pas leur chance

Puisque pendant cette même nuit,

Une assemblée extraordinaire fut très vite convoquée par les notables à Assêbe⁵⁸.

Ils donnèrent le feu vert d'attaquer ceux de Sangawâte.

Ils exigèrent de tuer tout le monde à Sangawâte

245- Et de ne leur ramener que Houkêdiébé.

Si les hommes de Diembéring échouaient la mission,

Ordonnèrent-ils, que personne ne rentre à la maison.

Ils devaient, en effet, exécuter la mission même si elle devait leur coûter la vie.

Sur le chemin de retour de cette assemblée, les hommes chantaient les chansons guerrières :

⁵⁷Se prononce *Hukeej-ebe* « Hanche de vache ».

⁵⁸Se prononce *Aseeb* « la grande place publique du village de Diembéring ».

250- « *Hô, Arissabaye*⁵⁹, *regardez ces taureaux qui se préparent à une bataille !* »

Kareeŋ, ni kàan kaanuku àn atakum anuut hikin u hu

Abuki, ake ayinooni kateeyu ebuuy eja éerej bakata ku Sãgawaat.

Sifaaf kasokaasok kaanuku, huuk hondu àn ajamut mayeet kàaji ti hikin u hu.

Mayeet kajulon kekulene, mayeet kàaji kite aña.

255- Man yón wuji wute etakanooora yite ni mijima.

Nàami keja ni simeenaï su kajunuban jùl t'Eteemen.

Hiŋi kareeŋ kep bija bisifo esàbun yu, naŋ' àami bakata ku Sãgawaat boko konde.

Iŋi kaaman iŋgi hàare hu bakata ku Juwaat.

Bija kaboofu ake ti bokin, kame fu bakatin. Niŋi kàana siif ni boko.

260- Abajute biñako kateeyu. Ni katiik bare hutiiik hu hi hinut bifiyo.

Ni muniyo, bare yoŋ, aïne hutoofut

Ni katiik aŋiyo riŋgilis.

Boko kondu ni boko, ni boko.

Areeŋ ni huraabu, ni nuwasanoor, taanak tu ti bija kafiitu,

265- Bakata ku Sãgawaat ni kameï kaanuku boko bihaabano abuki kajunget.

Niŋi kahaŋ kawaasan waañ woonin kéeteï.

Kame fu bakatin kafiya ti kaŋeesin

Abuki etam yoonin Sãgawaat ehaŋaahaŋ kajaku yoonin yù kajaku.

Kayakut yón wuful wite katuñen nàane woonin wu.

270- Hó hi kawutiyenoore fù ni masenja mondu ketikin.

Ni kahaŋ kateyoor ni bokin bija ti sinuuf.

Kareeŋ, ni kayol ki kaŋaabe kù toko.

⁵⁹ Nom propre de personne.

Abajut onde añi, onde anàare man yoŋ hihaanin.

Arrivés à la maison, ils exigèrent que personne ne sorte du village

De peur que quelqu'un n'aille prévenir l'ennemi.

Durant cette nuit-là, on n'entendit aucun coq chanter, pas de murmure,

Encore moins de cris d'enfants qui habituellement jouaient dans les rues.

255- On pressentait déjà l'atrocité de la bataille sanglante.

Ils se préparèrent tous solidement et se donnèrent rendez-vous à la même place.

Au milieu de la nuit, ils prirent les calebasses de leurs épouses

Et se dirigèrent tous en direction du puits Étêmène

Imitant les gestes des femmes lorsqu'elles partaient puiser de l'eau au puits.

260- Néanmoins, les hommes de Sangawâte ne prêtèrent même pas attention

Lorsqu'ils les apercevaient.

Ils les prirent pour des femmes venues puiser comme elles avaient l'habitude de le faire.

Dès que les hommes de Diembéring furent plus proches d'eux,

Ils remarquèrent que ce n'étaient pas des femmes mais plutôt des hommes armés.

265- Ils voulurent se replier pour aller se préparer et venir faire face à l'envahisseur.

Cependant, les hommes de Diembéring ne leur laissèrent nullement le temps de se préparer.

Ils les attaquèrent jusqu'à dans leur demeure.

Une guerre sanglante éclata.

La guerre dura, dura, dura⁶⁰.

270- Elle dura aussi longtemps que l'on ne puisse l'imaginer.

Car la détermination était là dans les deux camps.

⁶⁰ Terme d'emprunt à l'oralité pour traduire la longue durée de la guerre sanglante.

La guerre dura, dura, dura.

Elle dura aussi longtemps encore.

Ni karam bindaka kureen boonin bireï hiim,

275- Kaweeto kasuf sinuuf soonin ni maanu woonin fé.

Ni kayit yoŋ ebaj yoonin éreï hiim.

Muniyo, ni kayetin ni Hukeej-ebe bija ti Juwaat nàane yàane yu i kasokin yu.

Bakaaku ki kajokut kù ni kateï kayisaloolo.

Anoowan bija t'abuke

280- Man ti Juwaat, buuy, man yoog Etam-bujal.

Kayetin ti Juwaat,

Ni kabatiken Juwaat ni Hukeej-ebe,

T ifiit, ni kahinkatoofan kómbokun,

Nàami kawun Hukeej ake ti etiikaï kómbokun ku..

285- Àaŋ ameye man Asangawaat aróŋa t'ùne ti Juwaat,

Man buuy, kelum⁶¹, man yoŋ Etam-bujal ti keteyina kù ?

⁶¹ Le village de Nikine.

Jusque là, personne ne recule ni ne prenne la fuite

275- Même si les hommes de Sangawâte étaient, quant à eux, désarmés.

Ils tuèrent tout ce qui bougeait à Sangawâte : hommes, femmes, enfants ainsi que les animaux

Ils incendièrent leurs cases et leurs biens.

Les faibles réussirent tout de même à prendre la fuite dans la forêt.

D'autres vinrent se réfugier auprès de leurs familles respectives

280- À Diembéring, à Bouyouye ou à Boucotte-diola.

De retour au village,

Les hommes de Diembéring n'emmenèrent avec eux que Houkêdiébé.

Le surlendemain, on organisa une grande fête en l'honneur des guerriers du village

Et Houkêdie⁶² fut redonnée en mariage à un des grands guerriers.

285- Qui sait si un Assangawâte est encore aujourd'hui à Diembéring,

À Bouyouye, à Nikine ou à Boucotte-diola parmi les fils des réfugiés ?

⁶²Il s'agit du diminutif de Houkêdiébé.

3. Version 2 de Joseph *Kajomba* DIATTA⁶³



- Le sage Joseph *Kajomba* DIATTA et moi-même, Gérôme SYMBIANE⁶⁴

⁶³ C'est par la mention (V. 2) que nous ferons référence à cette version dans l'analyse.

⁶⁴ Interview avec le sage Joseph *Kajomba* DIATTA, chez lui (Diembéring, Kaoût), avril 2016.

Suséf Kajomba n'àsok : « Ewaat yé, arimeĩ kaanuku burónj bu nàane husohunooru.

Àn aṅgut ahiini kasoku buroon bu

Buta sifaaf ùne ewaat yù (bakata ku Sāgawaat).

Abuki, eket yu éyita areĩ.

5- Boyit beemo fù àn àmeyit.

Éesok bin bibaje fù,

Man yooṅ anoowan atuut t'àmeyit ».

Na aruw : « Ejoosa ».

Ni ijenṅin : « oyi ! ».

10- Na aneefan : « ìñje Kajomba,

Faaf'ute tuuṅa.

Tuuṅa, faafi emowu aṅi Bakañja.

Bakañja ati ute Andafaan inde Kawut.

Andafaan ati ute Simobiyaan inde Etun.

15- Simobiyaan ati ute Ahaṅgulbaye⁶⁵.

Ahaṅgulbay ati ute akamb Sibundo ti HESAĪ (hulàaj) inde Haluja.

Sibundo aṅi Alakabila ati Akulolo.

Bare fù iyiye ùnutina fù.

Katoofiyam niseembe,

Ni isaan fii mite sifaaf'ùne.

20- Awe yooṅ, Ejoosa, aṅi Akulolo ni Alakabila,

Abin asok mutoomu sifaaf'ùne kómbukun kù.

Abuki, wàne bakàṅi Sāgawaat.

⁶⁵ Une famille au quartier Kaĩgha, à Diembéring.

Joseph *Kajomba* dit : « Habitants Éwâte, sachez que la vie n'est qu'une suite d'histoires.

Et, aujourd'hui, il est difficile de raconter le passé serein

Des premiers habitants diola éwâte (le peuple de Sangawâte).

Car, la mort a presque emporté tous nos conteurs, et notre passé s'effrite peu à peu.

5- Cependant, cela ne veut pourtant pas justifier que tout est parti.

Puisque certains témoins et des conteurs m'ont transmis des récits très riches,

Que j'aimerais vous transmettre ».

Il m'interpelle : « Ediôssa ».

Je répondis : « Oui ! ».

10- Il dit : « Moi *Kajomba*,

Je suis le père de Tougha.

Tougha ; ton père, est le fils de Bakagndia.

Bakagndia est le frère de Andâfane, au quartier de Kaoût.

Andâfane est le frère de Simobiyâne, au quartier de Etoune.

15- Simobiyâne est le frère de Ahaghgoulbaye.

Ahaghgoulbaye est le frère lointain de Siboundo de la famille HESSAYE⁶⁶, à Haloudia.

Siboundo est le fils de Akoulolo, le frère de Alakabila .

Et, c'est d'une telle remonté généalogique patrilinéaire que nous sommes nés.

C'est avec un grand plaisir que je te transmette

Tout ce que les ancêtres m'ont transmis.

20- Afin que, toi aussi, fils de Alakabila et de Akoulolo,

Tu puisses transmettre ce récit au monde entier.

Car, nous sommes les descendants directs du peuple de Sangawâte.

⁶⁶ L'une des familles héritières de Sangawâte.

Ajok ho asàan busuk bu.

25- Hiirim honde husohunoorit, hite muniyo bebaje.

Kan ariko mujuus,

Buweejetam bibà kateyoor akandami etam yu emoosana.

Ni iṅendijeno : « Riin bakata ku Sāgawaat ti kanutina fù,

Boko bakan kaṅga,

30- Àagnin kawaanane fù Sāgawaat ?

Bin maróṅaar miyeemi fù toko ?

Hiṅinaṅ Sāgawaat enooto fù ?

Ni àn ite Sāgawaat aróṅa t'etam yé ? »

Na asafin : « Hitiyaar hu,

35- Nàane sifaaf i kasoke yu,

Bakata ku Sāgawaat kakinana kineen Samatit.

Ti haanas hu hiiné AWUTA.

Ni kakin kakot ejolob yu.

Koyin,

40- T'abajoorite kafitoor nàane k'afiirisiw kàsikina kée,

Abuki afiirisiwasikina fù roonriine kafitoor.

Nàami, buroṅ boonin ni butoof naṅ'fiya,

Abuki kamoomi bakan bakate etam.

Ewaaña kómbogun, buwañ tàṅ ni kitaṅaat kehooje-hooj.

45- Maanu⁶⁷ wéñeye t'ùne,

Wo wumoofu maroṅaar mu,

⁶⁷Se prononce mânou « du riz »

Tâche bien donc de le garder pour l'apprendre aux générations futures.

25- Ce récit n'est pas une histoire feinte de merveilles mais plutôt une réalité.

Et si, par malheur j'invente une seule parole,

Que mon âme soit tourmentée pour toujours.

Je l'interroge : « D'où viennent les habitants de Sangawâte ?

Qui sont les fondateurs de Sangawâte ?

30- Comment ont-ils fondé Sangawâte ?

Comment ces derniers vivaient-ils ?

Qu'est ce qui était à l'origine du déclin de Sangawâte ?

Il y a t-il encore un fils de Sangawâte sur cette terre ? »

Il répondit : « À l'origine,

35- Selon ce qu'avaient enseigné les ancêtres,

Les habitants de Sangawâte vivaient à Samatite,

Précisément au sein de la grande famille AWOUTA⁶⁸

Ils habitaient face au grand bolong qui va du fleuve Casamance à la Guinée-Bissau.

À cette époque-là,

40- Il n'y avait pas de frontière exacte entre les deux endroits,

Car ce terme (de frontière) n'est apparu qu'avec l'implantation du colon.

Ces habitants vivaient en parfaite harmonie sociale.

Ils étaient des habitants de la terre.

Autrement dit, ils étaient de grands cultivateurs.

45- Le riz, pour son aspect à la fois mystique,

Mythique et économique, assurait traditionnellement,

⁶⁸Du diola kouwâtaye AWUTA qui est un patronyme.

Wo sifaaf i kameye fù

Aniine fé esaye anàare,

Niñi kasaano hurub hoone hite muwaañin éewañ,

50- Ni etam ti bujal eyoosen ni bike boroon.

Bija ti umiye, bondu buróña.

Ni kayeemi yooñ bakan kemeye mawujo.

Hàare hu inji kaja bafeñgusaat man yón basoñanaat.

Añ ariko ni hàasa, niñi kaja handañ, hayiine hu burokin hiñees bisaan tàñ,

55- Inji kaja kayiiran kunuun, ni kaja yón jateng, ehaawa yu boko huwees tàñ.

Ahaaban hikin hu ni hiyeemi hite bakan kebaje.

Kusaanum kefutefut ni bindaka kureen ùgaan bufurka bu,

Suboos, simañguj nàane busuwa.

Samatit,

60- Buróñ betoofe biyeemiye fù nebo.

Bare eke emit, ni kalaam nañ'fiya àbuki musu mite ejolob yu

Ni muyooseyin kitañaat koonin abe ni mibujin rómbokun.

Maanu woonin ùgaan ni wusufo.

Abe nere inde bujal.

65- Kayakut etam yefame (rómbokun) nàane i kamaañiyei.

Bujal bu bifamut kaanuku k'éewañ i karei.

Ti bija simit hakila, boko ti kahaañu mi kalaame.

Musu mu ti kahaañin buyooso, ti kahaañu kabuju etam yoonin ni kitañaat ku.

Bujoñjool ni biyeemi ti boko rómbokun.

Les repas quotidiens de toute la communauté.

Ainsi, quand un jeune prenait une femme pour épouse,

On lui octroyait son champ de rizière,

50- Une partie de terre dans la forêt pour les semis

Et d'autres formes de cadeaux pour la survie de son ménage.

Cette forme de socialisation existe jusqu'à nos jours chez ces habitants.

Ils pratiquaient la pêche et connaissaient des secrets de pêche très variés.

Les femmes aussi pratiquaient la récolte des huîtres⁶⁹,

55- Celle des palourdes ou encore la pêche à la nasse.

La chasse était habituellement pratiquée par les jeunes du village.

Ces habitants avaient aussi beaucoup d'animaux domestiques

Comme les bœufs, les porcs, la volaille, etc.

À Samatite,

60- Tout alla à merveille,

Jusqu'à l'année où l'eau du bolong envahit les rizières.

Les terres cultivables s'appauvrirent et les récoltes,

Très maigres, ne suffirent à assurer les repas quotidiens.

D'année en année, les rizières s'appauvrirent de plus en plus.

65- L'eau salée ne cessa d'avancer en détruisant davantage les terrains.

Au bord de la forêt,

Il n'y avait pas assez d'espace cultivable.

La famine fit son apparition

En commençant à s'attaquer aux plus jeunes victimes.

⁶⁹MERICCI, Franco, *CASAMANACE : kassoumay du Sénégal*, Paris, Éd. Vélar, fév. 1985, pp. 128-130.

70- Kakitiŋoor kaŋees bitin kaanuku k'éemeï buŋ bi kayak fù kahinu.

Man ni kanuut ti masenja nàane mo mondu,

Bare kayakut mayeet éfehe efeeneŋ yi kayakake yù kayitu.

Eke emit, ni kahaŋ mi kalaame.

Ekin yondu, kabajut kekumanooro

75- Ñuweejetin ni ñutooto, ni kaja aŋiyo.

Bakaake ti boko ni kàan kame : « Eyaafa yu bakata kù hikin hu

Kahinine fi ùne hiiniŋ hondu ».

Bare hike hunak⁷⁰, ni hurabu,

Ake aniine, iŋi kàano Afañj-eŋeet,

80- Ondu na afuf enuut hikin hu abe asokut àn,

Mayeet anàaro, mayeet ato,

Mayeet àn t'ebuke yeene man yoŋ bakawiyo.

Asokut mayeet àn t'ajàaru.

Ahaaban asokut naŋ n'aja fù kahiinu ti humosoorate hoone.

85- Nàami hikin hu ni huwalaŋato

Naŋ'fiya ti humosoorate hute Afañj-eŋeet.

Abuki amoomi hujoolool ni husaanum hefutefut.

Ùgaan kayilenut, asooñen bakaake ti boko, ni kahaŋ katuut,

Kaanuku : « Ayaafa time,

90- Akina ahiine fii banuken bondu

Afuuña time hiŋe teho ha àteye fii atooto ».

Anàaro n'ateñeko ràkas.

⁷⁰ Se prononce hounaque « le jour ».

70- De malnutrition et de maladies secondaires.

Les habitants cherchèrent des solutions pour s'en sortir,

Mais ils n'en trouvèrent aucune.

Tout le monde fut plongé dans le malheur.

Certains-mêmes, très effrayés, imputèrent à tort

75- Aux sorcières la responsabilité d'un si malheureux état.

Ils soutinrent : « Ce sont les sorciers qui sont les auteurs d'un tel drame,

C'est leur habitude ».

Un jour, un matin de bonheur,

Un homme du nom de Afagniéghê⁷¹ partit en voyage.

80- Il partit sans laisser le moindre indice.

Pourtant, il était connu pour être un homme respectueux,

De renom et vertueux dans tout le village.

Comment un tel homme a-t-il pu commettre une telle erreur ?

Tout le monde s'en étonna.

85- Chacun se posa ses propres questions,

Mais personne ne put trouver de réponses.

Un grand nombre d'individus l'accusa faussement

En lui imputant la situation qui troublait le village.

Ils soutinrent : « C'est un sorcier,

90- Voilà pourquoi il a préféré prendre la fuite

De peur d'être démasqué ».

Son épouse ne put accepter cette fausse accusation.

⁷¹Se prononce *Afadj-eyet* « Sourire-blanc ».

Àanin ófu amoomi ayiino nisembe abe àmeeyito ti hiinij nàane ho hondu.

Bare esuki éjamarito, bakaaku nere ti kàanu àkina afuñe asooñen àmeeyiit nañ n'afa àrim.

95- Ahaaban buweejeto biteyoore, anàare ondu na alaam nisembe.

asooñen abajut ariboora ti bakano.

Kasooñen inji kalokoloolo.

Kàano : « Anàare ayaafa'u ».

Ebuke yite aniinew ni kalaam yóñj rómbokun

100- Esuki eñe ejoloolin kàanin Ebuke yite Ayaafa'u .

Anowan añ'ateyin ti kàanu : « Assâne aboucarîte ébôsse »

Kan ariko aniine'u ayyafa,

Nañ'àami tiakan koone,

Kàemo kù ti sifaafu.

105- Areeñ hike hunak,

Afañj-eñeet n'ayeetin bite humosoorate hoone.

Hàñ h'areeñin ti sinuuf sitiyaar su kep⁷²,

Kejambe kù kajuko ni katei kayooso hikinú kéerej esuki.

Muniyo, kàane ùgaan kayilenut kasooñen ni kamiñ ebumbuluñ yu.

110- Añ'ajuk nañ'àaman bike bibaje.

Bare aniinew ariiket.

N'aja t'efinjen yoonin yómbokun yu añaaben,

⁷²Onomatopée

Comme étant la source du malheur qui frappe tout le village.

On sait bien comment sont les racontars au village.

95- Tout le monde commença à se méfier même de son épouse.

Celle-ci se trouva toute seule, sans amie,

Sans personne avec qui causer et même échanger une seule parole.

D'ailleurs, on la dénomma : « Anâré ayâfawou »⁷³.

La famille de l'homme eut aussi des peines

100- À se prononcer dans le village car,

Les habitants affirmaient-ils : « Assâne aboucarîte ébôsse »⁷⁴.

Cela veut dire que si cet homme était réellement un sorcier,

C'est parce qu'il l'avait hérité de ses parents,

En l'occurrence, des membres de sa famille.

105- Un jour, de bonheur,

L'homme revint au village.

Les premiers à le voir coururent annoncer la nouvelle aux autres.

Les gens s'étonnèrent.

Selon toute vraisemblance, on tapa même le éboumbouloughe⁷⁵ du village.

110- Tout le monde se précipita vers la grande place publique

Pour s'assurer de la nouvelle qui commençait à faire le tour du village.

L'homme, lui-même, arrivé sur les lieux,

⁷³Se prononce *Anàare ayaafa u* « La femme du sorcier ».

⁷⁴Se prononce *Asaan abukariit eboos*. Proverbe diola kouwâtaye qui signifie « un poisson ne met jamais au monde une vache », cf. DIATTA, Nazaire, *Op. cit.*, 1998, p. 225.

⁷⁵Se prononce *ebumbuluŋ* « bombolong » : Instrument de musique téléphonique traditionnel plus connu pour son caractère sacré et mystique. Il peut retentir en des kilomètres voire d'un village à un autre. (cf. MERICI, Franco, *Op. cit.*, pp.132-133).

Humùmo n'ahaanjan amiñ ebumbuluñ yu.

Eloloban esuki kaanuku areenino

115- Hikin u hu huwiis ràñ, na alawin ti bite humosaraate hoon,

Na asokin bite bitimo.

Nàami éenin : « Etam yite hikin u hu yondu ti bija bihaabano.

Musu Bija ti simit hakila,

Mo buyooseyina ti sinuuf abe iti ùmey buñ buyak fù kahiinu ».

120- Hiirim hoone ni hiin bare hikin u hu bahaamin bómbokun.

Bakaake ti kàanu ni muniyo

Bakaaku nere ti katanju kaloloban wujin inji kàan : « Akina fu ajuuse, akina ajuuse.

Hei !

Akina afuñe batuk bahiine bù ti hikin u huta h'ùne.

125- Akoleya time kajaafur banuken bahiine bù.

Akina amoofu m'ejakut mu.

Akina amoofu m'ejakut mu.

Hahaayé !

Bare àane akina àamo ti kabuutu ùne.

130- Esuki enj'éene burok, awe nayit hajuus hu.

Anoowan riye aluuhena, ùni etiir yu irinahan fù.

Bibin bifiyo, akina kasoku fe.

Añek time, Hajuus tàn.

Ariiko rii ni mujuus muwe

135- Iyu ajafu kahiinu ùni.

Wàt amosoora añek! ».

Il tapa le bombolong à son tour.

Il salua tout le monde

115- Et présenta ses excuses de son voyage imprévu et discret,

Surtout aux notables du village, ensuite, il leur parla du but de son voyage.

Il leur dit : « Le village court un grand danger naturel

Il faudrait donc aller le plus tôt possible

À la conquête de nouvelles terres vivables ».

120- Cependant, cette nouvelle suscita un grand débat au sein de l'assistance.

Certains crurent en lui tandis que

D'autres soutinrent avec force : « Il ment, il ment.

Hé !

C'est un grand menteur comme il l'a toujours été.

125- Il est bien le responsable de ce qui nous arrive.

C'est lui-même le danger.

C'est lui-même le danger.

Ha, ha !

Il croit pouvoir nous tromper avec ce discours laconique.

130- Ce n'est pas vrai.

Ce n'est pas du tout vrai.

Espèce de sorcier menteur.

Tôt ou tard, tu seras démasqué et tu le diras de ta propre gueule de chien.

Nous t'avons bien accueilli depuis longtemps.

135- Et c'est ainsi que tu nous remercies.

Espèce d'étranger paresseux ! ».

Kaanuku kéenut ti bahaamin benooto ti bisinano,

Ni karuw ewaasiyena yoonin kómbogun ku,

Kareĩ hiim t'efinjen yoonin yómbokun yu, kaanuku kefinjenoor ti bite bu Afañj-ejeet.

140- Bakaake ti ewaasiyena yu ni kàanin : « kaanuku Emit yu ehiinin fii ».

Ni kàanin : « abe kaanuku kéenut ti masenja nàane mo mondu,

Boko kahiinu kawaasiyen kómbokun ».

Kawaasiyen ki kawaare kamiiñu huyōnd héban tém,

Hebajut mayeet kajolin kifeeneḡ kehaaḡ kateti.

145- Bare bakaaku ni katibanoor ti boto bu aniinew,

Ni kàanin yooḡ boko bare kajukut roon rondu, munyo musu mihaaḡ etam yoonin sembe.

Kiirim kusuba kondu ni kihin hikin hu bahaamin bómbokun abe ni bifiyo,

Abuki ewaasiyena yu kajamoorut ti hiirim hifeeneḡ.

Nàami, kike kubuke kusuba t'esuk yondu,

150- Bakataku Akulolo ni Alakabila⁷⁶,

Ni katibanoor afiyo,

Boko ni ewaasiyena yoonin,

Ni kàan bakaninboko kéeja keḡees tiketin.

Ni kàanin : « ùni fu irija iriḡees etam tikeetin.

155- Abuki iriyilena yilen ti bite ewaasiyena yuto yuni,

Ùni irimoofu ebuke yite Akulolo ni bakata ku Alakabila,

Abe yooḡ ùni hi musu mu i miyaḡe fù kabuju.

Ahaaban ifi iri riiko ti hikin hu niḡi irihaḡ kalaamu ».

Bare bija boonin butoofut.

Alors, pour statuer sur la discorde qui opposait les villageois les uns aux autres,

On appela les prêtres-féticheurs.

On les amena à se prononcer sur le discours de l'homme.

140- Certains d'entre eux prédirent : « c'est un signe de punition des forces surnaturelles ».

Ils ajoutèrent : « et, pour sortir de cette malencontreuse situation,

Il faudrait sacrifier un taureau de robe noire et unicolore ».

Puisque le problème était bien connu,

Il fallait urgemment trouver un taureau de cette nature.

145- Contrairement à ces premiers prêtres-féticheurs,

D'autres soutinrent le contraire et confirmèrent l'idée de l'homme.

Le dilemme persista encore,

Car les prêtres-féticheurs ne se mirent pas d'accord.

C'est ainsi que les membres des deux familles,

150- La famille de Akoulolo et celle de Alakabila⁷⁷,

Après de longues discussions, décidèrent,

Aidés par leurs prêtres-féticheurs,

D'aller à la recherche de nouvelles terres vivables,

Ils leurs dirent : « Nous sommes les plus victimes de la catastrophe.

155- Et, il est impossible, pour nous, d'y rester,

Sinon, nous finirons par quémander pour survivre.

En plus, nous croyons à la fois au discours de Afandiégète

Et à celui de nos prêtres-féticheurs ».

Cependant, leur déplacement n'allait pas être aussi facile qu'on ne l'aurait imaginé.

⁷⁷ Les frères Akoulolo et Alakabila sont les fondateurs du peuple de Sangawâte.

160- Abuki, koyin,

Bindaka kureen bekolinaniye bu buhooja-hooj

(Bindafaan bu, bisaamay bu, bufootbu, ni bike yooŋ).

Emal'i yooŋ kàatan, banafut taŋ.

Hike hunak ni huraabu,

165- Ebuke yendu ni kayit buroon boonin fe.

Boko ni hàaren, ni biñi boonin.

Kareï hiim kanuut hikin u keja hiŋees hute

Muniyo etam yu ti kayak rù kakinu.

Nàami keyit waañ woonin, ewaasiyena yu hakila, ti bija,

170- Ti kawaasiyen tanootan ti kajuke etam yejake.

Etam yi kajuke fé,

Ewaasiyena yu niŋi kàanin ejakut mikinaï man yóŋ ye ekoroore n'ejolob yu.

Koyin Ese t'ekinoorute, Kap⁷⁸ yooŋ mayeet àn.

Bija Etam-bujal ni Karamba kameuque.

175- Kareeŋin inde Etam-bujal, ni kajuk etam yewariye naŋ'fiy.

Bindaka kureen ùgàan, etam yejake niseembe, etoofin.

Bare efamut abe n'ekot musu mu.

Awuwa ùtowu buuy kàane huruyo Àn ewuwe.

Ayeemit nàane hàare hu bakataku umiye, amoomi àn ite hikaw.

180- Na amaaŋin karehan,

Bare etam yu efamutin.

Ni kajunuban bitimin.

⁷⁸Du français le village de Cap-skirring.

160- Car, à l'origine,

Il y avait beaucoup d'animaux sauvages très féroces

(Des lions, des panthères, des pythons, des hyènes, etc.).

Les génies gardiens de lieux étaient également très méchants et hostiles.

Un matin, hommes, femmes et enfants partirent,

165- Emportant avec eux leurs bagages et leurs fétiches.

Ils ne laissèrent aucun bien sur cette terre

Qui constituait désormais pour eux un passé.

C'est pourquoi on soutient que tous les habitants diola éwâte sont issus du même sang

Et de la même lignée ancestrale.

170- Ils partirent de Samatite avant de s'installer à Sangawâte.

Ainsi, les membres des deux familles prirent leur chemin

Même si leur implantation ailleurs ne fut pas aussi facile.

Ce fut le cas de leur passage à Ére,

À Étame boudiale et à Karamba kameuque.

175- À Étame boudiale, ils trouvèrent une terre fertile et hospitalière.

Cependant, le génie qui s'y trouvait refusa de les héberger

De peur qu'ils ne s'emparent de ses biens.

À Bouyouye, ils trouvèrent aussi un autre génie qui s'appelait Ane éwouyé⁷⁹.

Celui-ci, de sexe féminin, n'était pas d'ordinaire comme tous les autres.

180- Il accepta de les héberger,

Mais l'espace cultivable n'était pas suffisant malgré la fertilité de la terre.

Ils continuèrent leur chemin.

⁷⁹Se prononce *Àn ewuwe*. C'est elle qui a fondé le village de Bouyouye.

Ni kajunuban bitimin abe ti kafumboor ni buroon bejakut
Bare ewaasiyena yoonin ti kafakanin ni wuwaasiyen woonin.

185- Nàami kàeja akamb ni munyo,

Boko ti kanuutan wuwaasiyen wehooje-hooj.

Areeṅ hike hunak, hunak hòmbokun.

Hunak hondu, ni kajuk etam yetumbe yewaari,

Eṅàb fananan, éwaari naṅ'fiya.

190- Bujal bu biirim sutuk, bindaka kureen bu ùgaan ti kateyoor.

Buyooso bunuuso ti sirooro su. Ni kitarjaat,

Tississili, Tiboubouye, Kâdiala,

Kikawin ni kitumb kutoof nisembe, abuki etam yu ekinute.

Ni kajuk toko buroon betoofin ùgaan

195- Ni miriyaaï mu, ni muteñaai ùgaan.

Bujal⁸⁰ bu ni bukot kajuṅeï ku

Bakinum nàane bondu bi kaṅeese fù huta hù tinaan.

Ni kahin kawaasiyen, hike hunak, kéelaw àn toko ni rirahanin kekin

Areeṅ hike hunak, sifaafsu ni kahin kawaasiyen komokun.

200- Hunak hondu hiyeùmiye fù hite kasaan ku huru hite hikin.

Kawaasiyen ku ni kutoof naṅ'fiya, ni kayookoñ atoof abe ni kateṅ efuwa yite bindaka kureen

Kawujo bunuk betoofe bu.

Boko kondu ti katoofan !

Kanendan kù,

205- Makamu Akulolo ajuke fù akinum bondu,

⁸⁰ La forêt.

À chaque fois qu'ils trouvaient un lieu

Ils restaient sur leur faim, l'endroit ne leur convenant pas.

185- Alors, après de longues marches, de longues péripéties,

D'offrande en offrande, ils trouvèrent l'endroit désiré et idéal.

Il arriva un jour, un jour mémorable.

Ce jour-là, ils trouvèrent en plein milieu de la forêt une zone inhabitée.

C'étaient des terrains recouverts d'une forêt dense et sombre.

190- La terre, aux alentours, était fertile.

Cette terre se composait de trois types de surfaces cultivables,

Tississili⁸¹, Tiboubouye, Kâdiala,

Et se caractérisait par la culture du riz qui pouvait y croître en abondance.

Les eaux du bolong étaient tout aussi poissonneuses

195- Comme des endroits bien connus sous les noms de Tississili et de Tikibesse.

La forêt riche et à proximité de la mer sembla leur apporter ce dont ils avaient besoin.

C'est justement un tel endroit qu'ils cherchaient depuis fort longtemps.

Une fois bien installée, un jour,

Les deux chefs de familles organisèrent une grande fête.

200- Ce fut le jour de la dénomination du lieu.

Tout le monde dansa avec joie, mangea de la viande

Et but du bon vin de palme.

Les voilà dans la joie !

À la tombée de la soirée,

205- Puisque c'était Akoulolo qui fut le premier à trouver le lieu,

⁸¹ Nom d'une rizière à l'entrée du village de Diembéring.

Na àruw togo Sãgawaat amoofu jisang Awaat, « Awaat'u tanga asãg ».

Burón boonin ni butoof naŋ'fiya.

Kunak hikin hu ti kawuuti, sifenjen su ti kaŋabu.

Kàanas ku ti kahaan̄u kahooju.

210- Sangawaat, ùwaayen to.

Wufuroor rù wihooja-hooj.

Huta hu t'a aŋi bija ti faaf.

Ni kabaj roon riŋgi kàan :

Agnoûta mourâbou⁸², assînou bidjinguette,

215- Aloughgoumôle, adiâgha⁸³, ahâwa ombogoune, hulooj, abâquit, n'anahaan.

Atoof n'aŋajuk t'etakaï

Nàami, Alakabila n'ato Akulolo,

Ni ebuke yeenin ni kakin atoof.

Bike buroon kiike kubuke ifi,

220- Kakini buroon bu ti kauuwoor koonin,

Ni kabaje kàanas kiine ASENBUYAAN, AJOKA, AJONAN ni LINJON.

Ni kakin atoof, bare areeŋ eke emit hakila.

Alakabila n'ajut kaanuku noota nite ato nijakut

Nàami éeno ófu éetof hakila n'ebuke yeene.

225- Man na àhiini kajuku t'ahaan̄e kabejen ni katoofu bikin

Akulolo ahaamin aŋgut abin ameï mayeet.

Alakabila na ajok ti hiirim hoone ayan fãŋ.

⁸² La première classe de la génération des jeunes.

⁸³ Le noyau de la jeunesse.

Il le nomma Sangawâte qui signifie littéralement « la vanité du Awâte ».

Qu'il faut comprendre par « la fierté du Awâte ».

Les jours se succédèrent d'années en années.

Les familles s'élargirent et le peuple se développa.

210- À Sangawâte, c'était une vie paradisiaque.

La vie était marquée par une bonne organisation sociale.

Celle-ci étant fondée sur une hiérarchie des membres de la société en classes d'âge,

Sur une échelle pyramidale.

En effet, il y avait ce qu'on appelait : agnoûta mourâbou, assînou bidiéghguette,

215- Aloughgoumôle, adiâgha, ahâwa ómbogoune, hulôdie, abâquite et anahâne⁸⁴.

Il suffit seulement d'assister à une danse diola awâte comme le étakaye

Pour découvrir et comprendre la classification des différentes classes d'âge,

Des jeunes aux adultes, par le port des pagnes.

C'est également le cas quand il s'agit des noms de familles renvoyant au rôle

220- Qu'occupent certains membres,

À l'image des familles ASSENBOUYÂNE, ADIOKA, ADIONANE et LYNDIONE.

Tout fut à merveille.

Cependant, un jour, Alakabila, constatant que sa famille était plus nombreuse

Et qu'elle travaillait mieux que celle de Akoulolo.

225- Il exprima à son frère sa volonté d'aller à la recherche

D'une nouvelle terre plus favorable et plus confortable.

Leur discussion fut longue et triste.

⁸⁴Par ordre croissant, les classes d'âges se prononcent de la manière suivante : *añuuta muraabu, asiinu bijēget, alungumool, ajaaja, ahaawa ómbogun, abaakit* et *àn'ahaan*.

Ateñeko ràakas biriiko bu Sâgawaat

Muniyo hike huraabu, naritan ebuke yeene keja hiñees hute etam yù

230- Ti kayak rù kakinu hunoonin.

N'aja ni buroon boone birei hiim.

Muniyo ija bute hiñees hite etam yu.

Hàñ h'anuut kep hitaŋaat hiine ti sisili,

Na ajuk etam yewaariye naŋ'fiya.

235- Bare ereeñut yite yù Sâgawaat,

Nàami eñaabo toko amal eyeemiye'u toko.

Na awaasiyeno kaanuku erehano kekin.

Amal'u n'amaañi.

Bikin boonin ni butoof rómbokun.

240- Amal'u asooñen na ajoko kare ni bakañiyo.

Sifaaf ni kasok yónj kaanuku amal ondu aŋ afakanin ti bejakut banooban,

Burónj bu ti kahaañu katoofu, ùgaan kasokaasok,

Amal ajoko nàane bakañiyo,

Aña afakano ti uroon ùgaan bejakut.

245- Akulolo ayeemiye fu atiyaaru ti Juwaat.

Akina awuut.

Ahaaban abuke óne n'aja ekin inde haluja

Bakaaku kebin kéekit kayisalooloinde Haloudia ni T'Etama,

Ti saasu sifinjen ti Juwaat.

250- Koyin, sisaabun susuba tàñ sibaje fù :

Yite yu Nisaan, amal'u erehane'u Alakabila,

Akoulolo, malgré toutes les paroles sensibles

Qu'il proféra à l'endroit de son frère pour l'amener à changer d'idée

230- Et à y rester, ce dernier refusa catégoriquement.

Cela dit, un matin, il prit le chemin, avec sa famille,

À la soi-disant conquête d'un nouveau territoire.

À peine sorti des rizières de Tississili,

Il trouva un lieu habité par un génie.

235- Comme il ne voulait pas perdre ses rizières

Et ses biens à Sangawâte, il pria ce dernier de l'héberger.

Le génie accepta la demande,

Mais il lui exigea de faire les sacrifices tels que le recommandait le rituel.

Ainsi dit, ainsi fait.

240- Ils vécurent ensemble en paix.

Ce génie aimait si bien Alakabila que,

Selon certains,

Il le prenait même pour son propre fils,

Le sauvant toujours des esprits méchants.

245- Le premier fondateur du village de Diembéring s'appelait Alakabila.

Il vivait au quartier de Kaoût.

La famille s'élargit jusqu'à ce que quelques membres partent

Former les quartiers de Haloudia et Étama,

Avant de se disperser pour créer les autres quartiers du village.

250- En ce temps-là, il n'y avait que deux puits :

Celui du nom de Nissâne, creusé par le génie qui a hébergé Alakabila,

Ni bakan koone, ni yéene Eteemen ti Sãgawaat.

Bare amal ondu hajuke hu hàare kanuutin ti hikin u hu

Akamb kéebin toko hitijen,

255- Na ayubiyeniin

Koyin esaabun yu etifijenarite ewaatu yanooyan.

Abuki amal'u yoŋ akoki ewaatu yoone y'abin buwujo.

Ni hàasa bare eŋ'esoŋ. yite yu Sãgawaat, yite Kandaafan,

Nàami, yo yendu esoonarit mayeet abe nehaŋ etoof mawujo.

260- Areeŋ simit, hàare hu bakata ku Juwaat kayinaat bujokumooro.

Ni kahaŋ bija hitifijen t'esaabun yite yu Sãgawaat.

Afiyo, nàami iŋi kahekoor ni bakaninin bakata ku Sãgawaat.

Areeŋ hakila, iŋi karito ni nuwasanoor.

Niŋi kariboor bija bu t'Eteemen,

265- Kareeŋ ni katifijen simeenaï⁸⁵ soonin fé,

Kayaaban, niŋi kalufolool mawujo mu

Kaanuku bakaninin iti katifijen mawujo mejaaŋe.

Kumuumin, aŋ ariko, ni kaŋaabein ti hitifijen hu.

Ñuweetin niŋi ñibaani.

270- Boko kahofoorin kelob abe niŋi kamiñin, kawelej simeenaï soonin abe ni kateï,

Mun'yo, tinaan, hayiine'u kanafuta nafut,

Bare hare hu kahaaŋe fé,

Bakata ku Sãgawaat kahoojut abe kayakut hàare nàane bakanin.

⁸⁵ Réipient en forme de canari fabriqué en poterie.

Et sa famille, et celui de Sangawâte du nom de Étêmène.

Pour faciliter la quête de l'eau au puits Nissâne

Et rendre au lieu toute la sérénité requise,

255- Le génie réserva une tranche horaire

Aux femmes qui venaient y puiser de l'eau et une autre à lui-même.

Ce découpage horaire est jusqu'à nos jours respecté par les habitants.

Cependant, contrairement à celui de Sangawâte,

Ce puits, pendant la saison sèche, manquait d'eau.

260- Alors, les femmes de Diembéring,

Ne sachant que faire face à cette situation,

Partaient puiser à Étêmène près de Sangawâte.

À chaque fois qu'elles y allaient,

Elles partaient ensemble tard dans la soirée, à minuit.

265- Après avoir pleinement rempli leursalebasses⁸⁶,

Elles troublaient toute l'eau du puits

Afin que leurs sœurs de Sangawâte ne puissent puiser de l'eau potable.

Il fut un temps, quand elles les y trouvèrent, elles les offensèrent et les frappèrent.

Elles cassèrent leursalebasses et prirent la fuite.

270- Auparavant, certes, les hommes étaient très méchants et impitoyables,

Mais les femmes étaient pires.

À un certain moment, les habitants de Sangawâte,

Troublés par cette situation, ne surent comment faire.

⁸⁶ A l'époque où il n'y avait pas encore de récipient moderne, tels que les seaux ou les bassines. Tout était à usage de laalebasse.

Ni kaja afiyo boko yooŋ kameeyit buŋ bi kayak fù kahiinu

275- Ni kahaŋ kawufu hàare hu bakata ku Juwaat kiŋgi kaja hitifijen hu t'Eteemen

Iŋi kanahan bija teetut huuk hu.

Niŋi kawufo hikaŋa hite esaabun yu kenahanin,

Hàare hu, hiŋi kayak kareeŋina kep⁸⁷ kaanuku ketifijen

Niŋi kahaŋ kaboofu anàare etoofin'u,

280- Abe iŋi kajifan, kayitarit anàare bahamin.

Hiŋi kayak kareeŋu newo ti bokin,

Niŋi kawuno efuwa yite bindaka kureen bu éeteŋ, boko kahuŋiyo t'ereeta.

Bibin bifiyo n'aŋa afun nikuno.

Boko kamosoorato nàane àn ombokun ti hikin

285- Niŋi kahaŋanan kawuno toko aniine esawo.

Hàare hute Sãgawaat kawaayena wayen

Kasooŋen bakata ku ti Juwaat iŋi kamero

Boko yooŋ kebutooro, kaanuku hayiine'u ti Sãgawaat kejokin.

Boko ti kasoku, boko ti kahiinu,

290-Ti kajoku, t'anàare ni uwetewo,

Abin afiyo, nàami Sãgawaat ehaatana hikin hoonin.

Bare ti Juwaat esuki ejokut fé mahiinar mondu.

Areŋ hike hunak, hunak hean,

Bakata ku Sãgawaat ni kajok ake anàare iŋi karuwo Hukeej-ebe.

295- Anàare ondu ómbogun, awaari naŋ'fiya,

Abaj éni, abaani tiw.

⁸⁷ Onomatopée

Ils mirent au point une tactique consistant

275- À kidnapper les femmes de Diembéring

Afin de mettre au monde une descendance puissante et prospère.

Cela dit, alors que les femmes de Diembéring s'étaient levées pendant la nuit,

Pour aller puiser à Étémène, les hommes de Sangawâte se cachèrent aux alentours du puits

Et, dès qu'elles arrivèrent pour puiser,

280- Ils prirent de force une d'entre elles qu'ils emmenèrent à leur demeure.

À leur arrivée,

Ils lui donnèrent à manger de la viande, du bon poisson, du bon vin de palme,

Et toute sorte de fruits qu'ils avaient à leur disposition⁸⁸.

La femme kidnappée, convenablement reçue, finit par accepter et décida d'y rester.

285- On lui donna aussitôt un mari.

Les femmes de Sangawâte étaient si heureuses

Qu'elles suscitérent la jalousie de celles de Diembéring qui cherchèrent

À leur tour à subir le même sort que celle des leurs qui venait d'être kidnappée.

Ainsi dit, ainsi fait,

290- De conquête en conquête, de vol en vol, d'une femme à l'autre,

Cette tactique réussit à agrandir le peuple de Sangawâte.

Ce qui justifia l'inquiétude qui commençait à s'installer de l'autre côté, à Diembéring.

Un jour, par malheur,

Les hommes de Sangawâte kidnappèrent une femme du nom de Houkêdièbé.

295- C'était une très belle femme, robuste,

Géante et forte, au teint foncé et aux yeux clairs.

⁸⁸ Une tactique qui permet de retenir une femme dans un endroit inconnu.

Ñikin ñu ñefañje ràŋ, aliit abe na ayan fàŋ ni sembe'o.

Aŋa ayiini burok rómbokun

Hikeeju hu hómboŋun nàane hite eboos, hiwaari, Hukeej-ebe amoomi nàane kaya.

300- Bakata Sãgawaat ni kaja newo.

Niŋgi kasaano ake ti okin esawo.

Juwaat ne eriko filiilil.

Kariiko wujinikan wehooje-hooj, kajukut hukeej.

Kariiko tuf mayeet.

305- Areeŋ hike hunak, Sifaaf su ni kahaan

karuw hayiine hu kareï him Mandina.

Hàare hu yooŋ ni karuw bija ti kaŋeen,

Hikinu hu humoomi ti kataaŋi.

Huta hu ti hihaanin bija yooŋ t'ajaana,

310- Mayeet aniine man yooŋ anàare ti hikinju, hutahu ni bujom bu bija Kanendan ku.

Nàane kep kataaŋi kibaje !

Abe nàami kataaŋi kibajaabaj.

Kataaŋi kibajaabaj fu.

Butoobu anàare ondu bite kataaŋi.

315- Boko ti biyetina ti bitimin

Hayiine'u ti kajondu bakanin,

Ni kahooñ kuhooñu koonin kuta ku biyawoor bu :

« àn afakori, naŋamiño naŋamiñ, aŋamiñ bimiñ !

Hoyée iwayena teereŋ, hoyée iwayena teereŋ ! ».

C'étaient cette force et cette beauté divine qui lui valurent cette dénomination.

Cette femme incarnait la vraie femme diola awâte

Et le rang social qu'elle occupait au sein de la communauté.

300- Ceux de Sangawâte l'emmenèrent avec eux.

Et comme d'habitude, ils lui donnèrent en mariage à un des leurs.

Tous les habitants de Diembéring se trouvèrent très offensés.

Ils attendirent des jours et des nuits le retour de Houkêdie,

Mais jusque-là rien à signaler.

305- Un jour, tous les hommes se donnèrent rendez-vous

À leur lieu le plus sacré du village, en l'occurrence, Mandina.

Très choquées, les femmes se retrouvèrent,

À leur tour, auprès de leur grand fétiche du nom de Tikâghène⁸⁹.

Il paraît que depuis qu'ils se rendirent à ces endroits respectifs,

310- Ni homme ni femme ne fit apparition au village du matin au soir.

Quelle tristesse !

On aurait cru à un deuil.

Oui, c'était un triste deuil.

L'absence de cette femme fut perçue comme un vrai deuil.

315- De retour au village,

Comme s'ils mettaient en garde un potentiel ennemi contre une hypothétique guerre,

Les hommes se mirent à déclamer une chanson guerrière en ces termes :

« Quiconque te fait du mal, rends-lui le pire !

Car, toi aussi, tu peux abuser de ta liberté ! ».

⁸⁹Se prononce *kaanen* « sur la main » et renvoie au fétiche de la maternité des femmes du village de Diembéring.

320- Ti biyeetina boonin,

Hàare hu yooŋ ni kayeemi ti kuhooñu :

« *Jaliikok jahooho, jaliikok jahooho*⁹⁰

Asayooye kaboobo !

Asayooye kaboobo, atɨŋ-ebe ùne kajokuyo ! ».

325- Nàami, kaanuku kemeï buŋ bi kayak fù kahinu kelif bakanin,

Ni kaboñ ake anàare

Iji karuwo Aŋgelo (Año Hugila⁹¹), kike kejim bija Sãgawaat.

Anàare ondu amoomi àn ite hikaw.

Anàare etuke rómbokun.

330- Nàane sifaaf i kasokeï,

Na anahan bija teetut huuk hu,

Na ayit emeenai yoone,

Ajunuban t'Eteemen.

Ahin nàane bija hitifijen.

335- Bakata ku Sãgawaat hiŋi kaŋandano hunoono.

Kikawin ni kiteyoor nisembe,

Buŋ fiya anàare ayak fù bibin hitifijen,

Areenin kep t'esaabun yu bija bisifo hitifijen.

Niŋi kàana teewo kilip⁹²

340- Kajoko kaja newo nàane kafi kahiin.

Nàami eyeemi ni boko, abe na ahin nàane bike bibajut,

⁹⁰ Formule d'introduction d'une chanson.

⁹¹ Le surnom de Aghguélo.

⁹² Onomatopée.

320- À leur retour,

Les femmes se mirent également à chanter en ces termes :

« *Jaliikok jahooho, jaliikok jahooho !*⁹³

Le sorcier, le sorcier !

Le sorcier est démasqué ; aujourd'hui, nous allons l'attraper ! ».

325- En vue de mettre au point une stratégie de riposte,

Les hommes de Diembéring envoyèrent une femme sorcière du nom de Aghguélo⁹⁴,

A Sangawâte pour espionner leurs habitants

Et étudier la situation géographique du lieu.

Aghguélo était une femme arrogante, rebelle et aux pouvoirs magiques.

330- Alors, pour se faire très rapidement une victime,

Elle se leva un jour toute seule,

En plein milieu de la nuit, munie de saalebasse,

Et se dirigea vers le puits Étêmène,

En faisant semblant d'aller puiser.

335- Les hommes de Sangawâte, en l'apercevant, furent émus et très surpris.

Cependant, à son arrivée au puits,

Trahis par leur sensibilité à son égard et leur naïveté,

Ils la kidnappèrent et l'emmenèrent avec eux.

Elle resta un certain nombre de jours à Sangawâte

340- Et fut bien traitée jusqu'à ce qu'on lui donna un époux.

Néanmoins, elle fit comme si de rien n'était,

⁹³Formule d'introduction d'une chanson.

⁹⁴Se prononce en diola kouwâtaye *Angelo*.

Ameï ti boko buroon ùgaan, tindi kanan̄ bujuᅅgo boonin, waañ woonin, ñitim ñu fé.

Hike huuk n'ariito ebuuy ateï ayeet bija Juwaat.

Areeᅅ n'aruw hayiine hu. Awuforoorin fé buroon bu nàane bumo yù Sãgawaat.

345- Tifiit,

Hayiine hu fé ni kajuᅅgo waañ woonin wite biyawoor bu

Hayiine hu kareï hiim ni kaja kafumboor ketibanoor nàane i kajaï bijisooro bakatin ketikin.

Nàane sifaaf i kasoke yu,

Mayeet hijifin hite ejoma

350- Mayeet ejiniga, man yooᅅ ejima,

Mayeet hitees hite mawujo.

Ti bitimin, ti biyeetina bu,

Ni kafumoor t'Aseeb⁹⁵

Hayiine hu ni kayit simeenaï site hàaren

355- Abe ni kàan kaanuku àn atakum anuut ti hikin.

Kejim konu, hikin niᅅi hukoowan kem,

Mayeet kaaji kite aᅅi,

Mayeet kajulon kekulene.

Hiᅅi kareeᅅ kep, kahin bija bisifo t'esaabun yu, kajunkeyin alit tip

360- Kahin nàane etifijena

Ahaaban ni kahin nàane hàare etifijena.

Kareeᅅ, bakata ku Sagawatt,

Kujukeruut areeᅅ, ni kàana ti boko kilip,

Iᅅi kaman time hàare.

⁹⁵ La place publique du village de Diembéring.

Tout en gardant l'œil sur tout l'environnement.

Une nuit, elle prit la fuite en direction de Diembéring.

À son arrivée, elle dévoila tous les secrets aux hommes de Diembéring.

345- Le lendemain,

Ces derniers se réunirent à leur lieu habituel

Pour se préparer à attaquer le peuple de Sangawâte.

Selon les racontars, de l'aube au soir,

Aucun homme ne rentra pour prendre ni son petit déjeuner

350- Ni son déjeuner encore moins son dîner,

Même pas une seule gouttelette d'eau à boire.

De retour,

Ils se regroupèrent à la grande place sacrée du village, à Assêbe.

Ils prirent les Calebasses de leurs épouses respectives

355- Et défendirent à quiconque de sortir du village.

Cette nuit-là, le village plongea dans le silence,

Ni le moindre bruit des enfants,

Qui avaient l'habitude de jouer la nuit, ni le chant d'un seul coq.

Ils s'armèrent solidement

360- Et se dirigèrent directement vers le puits Étêmène

Comme s'ils allaient puiser de l'eau imitant leurs épouses.

À leur arrivée, les hommes de Sangawâte,

Sans prêter attention, se jetèrent sur eux *kilip*⁹⁶.

Ils croyaient que c'étaient des femmes.

⁹⁶ Onomatopée

365- Nàami bakata ku Sāgawaat kanandina kaanuku bakatin fu kayooseyinin,

Ni kamaaŋi biñako, bare mayeet.

Hutiik hu hutoofut bare yónj hi hinut bifiyó,

Kakatin ni katiikin, hutiik hite batiyaay,

Ahaban bakata ku Sōgawaat kajuŋget.

370- Ti hitiyaar hu, kamaaŋit biñako

Abuki kamaaŋit buwiniyanooro.

Bare hi kujuke yu kaanuku, sembein siwiniya

Ni kanandine hu kaanuku bakata ku Juwaat kahaanjin sembe,

Ayiine afiyo ni kahaŋ kateyu kayooso bujal bu

375- Kayooso sinuuf man ni kayiini katiiku ni bakaku.

Bare Anġelo awufoora wuforoo hayiine’u ti Juwaat bñj Sagawaat éemo fu.

Anàare ondu ó ii kabooñe fù, ni katikin bija ti sinuuf.

Kayoolin kareï hiim, abajut aniine,

Anàare, man yooŋ añi, ni kasuf sinuuf su ni buroon boonin fé.

380- Ki kayoolut kù ti hutiik hondu, kamoofu,

Keteye ku kayooso bujal bu,

Bakaaku ni kateyin kayoosein hikin u hu Juwaat, man buuy, man yooŋ Karamba kamek.

Mun’yo nàane sifaaf i kasokin’i,

Kayeetin ni Hukeej-ebe.

385- Tifiit, ni kahin katoofan kōmbokun bija ti efaalum

Ni kasaan Hukeej ake t’etiikaï esawo.

Àañ ameeye man ake ti biñi bute keteyina kù arooŋa riye ?

365- En constatant, un instant après, que c'étaient plutôt des hommes,

Ils ne purent se retirer.

Leurs frères leur firent la guerre.

Les voilà condamnés à une guerre fratricide,

Bien que les hommes de Sangawâte soient démunis de toute défense.

370- Dans un premier temps, ils ne voulurent prendre la fuite

Pour éviter le déshonneur mettant en cause leur dignité et leur bravoure.

Cependant, vu qu'ils s'affaiblissaient de plus en plus

Et que les hommes de Diembéring les dominaient davantage,

Ils finirent par s'enfuir dans la forêt

375- Et regagnèrent leur demeure afin de s'armer et de riposter contre les envahisseurs.

Mais, ces derniers étaient bien prévenus par la femme qu'ils avaient envoyée les espionner.

Les hommes de Diembéring massacrèrent autant les hommes,

Les femmes, les enfants que les animaux et, ils incendièrent toutes leurs cases, leurs biens,

Réussissant à assouvir la jalousie et la haine qui les rongeaient contre ceux de Sangawâte.

380- Ceux qui échappèrent à ce massacre étaient ceux qui prirent la fuite se réfugiant,

Certains, dans la forêt,

D'autres, auprès de leurs familles à Diembéring, à Bouyouye et à Karamba kameuque.

Et, comme l'eurent ordonné les notables, ils tuèrent tout ce qui bougeait à Sangawâte.

Ils ne rentrèrent qu'en compagnie de Houkédiébé.

385- Le lendemain, on organisa une grande fête à l'honneur des guerriers

Et Houkédiébé fut donnée de nouveau en mariage à l'un des grands guerriers du village.

Qui sait s'il y a encore un descendant parmi les fils des réfugiés ?

La présentation des deux versions du texte a permis d'avoir une vue d'ensemble du peuple de Sangawâte, l'ancêtre du peuple diola awâte. Des origines à son déclin en passant par ses périples, le peuple awâte de Sangawâte se révèle à travers les espaces qu'il a occupé et les personnages qui l'ont caractérisé.

Pour avoir une idée plus précise de ce peuple, nous allons passer à l'analyse ethno litté raire avec trois thématiques principales : l'organisation sociale des Diola évâte, les pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses et le symbolisme de l'environnement en milieu diola awâte.

Deuxième partie :

Analyse eth nolittéraire

Chapitre I. L'organisation sociale des Diola évâte

1. La famille diola awâte

Dans toute société, l'identité sociale est définie d'abord par la parenté. Être le fils, le père, la mère, le frère ou la sœur de B⁹⁷ marque une appartenance identitaire. Grâce à la parenté : « l'individu appartient à un groupe et trouve sa place dans la société »⁹⁸. En milieu diola awâte, la parenté peut se définir comme un lien qui unit aussi bien biologiquement que socialement. Par exemple, *haanas* hânasse « la famille » est assurée par l'autonomie des enfants. Le chef de famille occupe un rang de médiation et porte une certaine caractéristique. Il est le garant de la paix et de l'intégrité familiale. Ce que semble confirmer le narrateur en ces termes :

À Sangawâte, c'était une vraie vie paradisiaque

Sous la supervision des deux chefs de familles (V. 1, v. 113-114).

Les maisons sont habituellement construites en cercles et symbolisent l'appartenance et la différenciation familiale. Ce que Nazaire DIATTA considère comme : « une entité qui tourne le dos aux autres »⁹⁹. La famille en milieu diola awâte désigne la plus petite formation d'un quartier mais aussi la plus grande formation de la société parentale du point de vue de la filiation bilatérale et bilinéaire. En observant attentivement la configuration des habitations, des quartiers et la répartition des rizières ou des fétiches, il est facile de se rendre compte que l'appartenance familiale demeure le fondement de toute l'organisation sociopolitique diola awâte. Les liens séculaires de parenté qui existent entre les familles font également que le mariage endogamique est formellement interdit, notamment entre neveux utérins et nièces considérés comme étant frères et sœurs. On se croirait dans la même concession familiale avec plusieurs maisons.

À chaque fois qu'un événement survient, il est avant tout celui de la famille. Tout doit se conformer aux décisions prises au cours des différentes concertations entre les membres originels de la famille. La transmission des richesses et de l'héritage (terre, sanctuaire, canal, forêt, fétiche) entre les générations est au cœur même de la reproduction et du développement de la lignée familiale. Ainsi, comme cela se traduit dans le texte :

⁹⁷Ici, B est le prénom d'une personne. Autrement dit, n'importe qui peut être nommé B ; par exemple, Yves ou Anita.

⁹⁸LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

⁹⁹DIATTA, Nazaire, *Op. cit.*, 1998, p. 85.

Dès qu'un nouveau couple se formait,

Il avait droit à une partie des rizières pour vivre son ménage

Et à d'autres sortes de biens : houroube (V. 1, v. 115-117).

L'insertion d'un étranger au sein d'une famille diola awâte demeure un fait très rare, lourd et parfois gênant. Car, celui-ci pourrait constituer un handicap dans l'appropriation des richesses, surtout quand il s'agit d'un étranger curieux et paresseux. D'ailleurs, cela se note aisément dans le texte lorsque la population était prise d'une peur extrême face aux eaux salées qui avaient envahi leurs rizières. Un grand nombre d'individus, très angoissé, accusa faussement un homme du nom de Afadiéghête comme étant l'auteur de la situation qui troublait le village, déclamant avec force le danger d'accueillir un étranger. Ce qui se traduit en ces termes :

« Nous t'avons bien accueilli depuis longtemps.

Et c'est ainsi que tu nous remercies.

Espèce d'étranger paresseux » ! (V. 2, v. 134-136).

En milieu diola awâte, chaque famille a un rôle à jouer au sein du groupe social. Ce système d'organisation permet de définir les rôles de manière à éviter les confusions, les intrusions ou l'accaparement des cérémonies ou des fétiches par une quelconque famille. L'excès de liberté est aussi foncièrement interdit puisqu'il peut remettre en cause l'équilibre social en entraînant de lourdes conséquences. C'est ce qu'avait fait cet homme lorsqu' :

Un jour, tôt le matin,

A cause d'un malentendu,

Un des fils de Akoulolo battit sa femme

Alors que celle-ci était la fille adorée de Alakabila.

Ce dernier ne put retenir son angoisse et le conflit éclata entre les deux familles (V. 1, v. 168-172).

Toutefois, c'est à ces genres d'occasions qu'il faudrait faire rappeler l'exigence de la cohésion de telle famille ou de tel membre au sein de la communauté. Ainsi, la famille, en milieu diola awâte, détermine l'identité et la place symbolique de chaque individu. Elle donne à celui-ci un nom, un statut à l'image de la renommée « Houkêdiébé » (V. 1, v. 235 et V. 2, v. 194). Elle lui confère des droits et des obligations à assurer des charges et l'accès à la terre qui se transmettent ou se reconstruisent de génération en génération.

1.1. Les prénoms et noms diola éwâte

En milieu diola awâte, les dénominatifs sont très variés, et les prénoms sont souvent porteurs de sens et de valeurs identitaires. Ce qui est dû aux croyances, aux pratiques traditionnelles, aux activités quotidiennes, aux rites ou encore à la vie socioculturelle, en particulier « Akoulolo » (V. 1, v. 78 et V. 2, v. 20). La particularité des individus fait partie d'un savoir largement partagé et lointain. Il suffit de prononcer le prénom ou le nom d'une personne pour que l'on puisse deviner son statut familial ou celui de ses aïeux, à l'image de Afaghdièghête (V. 2, v. 79). Aujourd'hui encore chez ces habitants, chaque individu possède un prénom relatif, un pseudonyme ou un surnom originel qui le désigne en tant qu'indigène dont l'exemple de Gérôme *Ejoosa*¹⁰⁰. Le prénom inscrit dans l'acte du registre de naissance administratif (Gérôme) n'est pourtant pas, ici, une création originale. Celui traditionnel, Édiossa, le plus original et couramment utilisé par l'entourage, semble une formule de dénomination d'un proche ou d'un ami cher que les parents, à travers l'enfant, souhaitent honorer. Le prénom pourrait également être lié à un événement en rapport avec le nouveau-né : *Ebaani* Ébâni « Obscurité » ou d'une expression significative *Jikil-ebe* Djikilébé « Œil de vache ». Comme cela est pareil avec certains noms de familles, notamment « ASSENBOUYÂNE, ADIOKA, ADIÔNANE » que nous retrouvons dans la version 2 et pour rappel qui portent une orientation de statut qu'occupent les porteurs au sein de la communauté diola awâte.

Cependant, en cas de décès, les homonymes doivent dans l'immédiat changer de prénoms de peur de raviver de tristes souvenirs auprès de la famille endeuillée. Par exemple, notre père avait toujours refusé de nous communiquer le prénom de son frère décédé en sa vive jeunesse et nous avons appris, par la suite, qu'il s'appelait Etienne. Ce dernier n'a pas d'homonyme dans la famille comme aussi « Houkêdiébé » ou « Alakabila » (V. 1, v. 235 et V. 2, v. 150). Certains prénoms sont également l'expression d'enfants qui naissent, meurent prématurés et reviennent auxquels il faudrait trouver des dénominatifs insolites de conjuration les désignant comme étant des Êtres vilains ou sans intérêts. Ceci permet de détourner d'eux les

¹⁰⁰ Se prononce Édiossa « Compresseur ». Se dit d'un homme fort et courageux.

mauvais esprits que l'on désigne sous l'expression de kagnalène¹⁰¹, à savoir Mahôsse¹⁰², *Emaanai* Émânaye « Le Riz » ou *Bilaliñj* Bilaligndie « Les Pierres ». Toutefois, il faut noter une nouvelle manière de dénomination où les prénoms et les noms diola évâte ont tendance à avoir d'autres significations et d'autres sens, voire même d'autres références. L'entrée en vigueur des deux religions importées sur le continent africain, le Christianisme et l'Islam, constitue une large menace contre les prénoms et les noms en milieu diola awâte. Le phénomène de l'urbanisme et de la politique francophonique contribuent également à l'amorçage de la fusion de l'identité diola awâte. Ce qui justifie une recréation de nouvelles formes culturelles et identitaires, d'une réapparition de formes de catégorisations sociales et d'un embrassement hétéro-culturel et linguistique¹⁰³. Ce qui explique le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms et des noms jouant un rôle important.

1.2. Le rôle du *asaafun* assâfoune « neveu utérin » et de la *ariiman* arîmane

« nièce »

1.2.1. Le rôle du *asaafun* assâfoune « neveu utérin » et du *asaafun*

***kanaan* assâfoune kanâne « fils du neveu utérin »**

Le assâfoune, par définition, est le neveu utérin d'une famille. La société diola awâte confère des droits et des devoirs à un assâfoune au sein de sa famille maternelle. Ce qui fait que, parmi les réfugiés de Sangawâte, le mariage est interdit entre certains membres. Ces derniers sont alors de la même lignée ancestrale, notamment « les familles *KAREÏ* KAREYE à Kaoût et *LINJON* LYNDIONE à Kaïgha » (V. 2, v. 221), auxquelles il faut ajouter celle « *HESAÏ* HESSAYE, à Haloudia » (V. 2, v. 16). Kaoût, Kaïgha et Haloudia étant tous les trois des quartiers actuels de Diembéring. Un assâfoune peut emporter certains biens (de la volaille, une vache, un porc ou d'autres biens) auprès de sa famille maternelle sans demander la permission à quiconque. Et cela ne peut faire l'objet de représailles, c'est le *kusaafun* koussâfoune.

¹⁰¹Se prononce *kañalen* : c'est un culte rituel qui permet de libérer une femme dépossédée d'un esprit maléfique qui l'empêche d'enfanter ou que ce dernier naisse et meurt répétitif et prématuré. Cf. DIALLO, Odile-Journet, « La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituelle de la stérilité dans la société diola de Basse-Casamance », *Journal de la société des africanistes*, Vol. 51, 1981, en ligne le 14 octobre 1981, source : <https://www.halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00106366-Univ.ST-Etienne>, consulté le 15-10-2017.

¹⁰² Se prononce *Mahoos* « Herbes ».

¹⁰³KIHM, Alain, « La situation linguistique en Casamance et en Guinée-Bissau », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 20, cahier 79 (1980), p. 370, source : <https://www.persee.fr/doc/cea>, consulté le 20-02-2017.

L'organisation des cérémonies est habituellement laissée à l'appréciation des neveux utérins. Ces derniers peuvent intervenir en cas de malentendus ou à tout ce qui préoccupe leurs familles maternelles, de faire rappeler l'ordre à certains membres par rapport à un comportement jugé négatif à la morale. Ils sont également à la charge des fétiches de résidence et de protection familiale *kimiile* kimîlés où se regroupent les âmes des défunts et des enfants à venir, comme l'affirme Nazaire DIATTA quand il souligne : « *Asaafun akino fù haanas* »¹⁰⁴.

1.2.2. Le rôle de la *ariiman* arîmane « nièce » et du *arîmane kanâne* « fille de la nièce »

À l'image des *essâfounes*, les *hiriiman* hirîmane sont aussi toutes des dames issues de leurs familles maternelles respectives. Même si elle est mariée loin de sa famille maternelle originelle, *ariiman* arîmane « la nièce » a toujours son mot à dire quand il y a problème au sein de la famille. D'ailleurs, elle est l'œil et l'oreille extérieurs œuvrant pour l'honneur et la dignité de celle-ci. La vocation première de la femme *awâte* est qu'elle est d'abord donneuse et porteuse de vie. Elle est gardienne, messagère et sorcière à la fois tout en assurant la prospérité du foyer et de la lignée familiale. Elle compose des chants à l'honneur des morts, les exploits des hommes et la vie. Autrefois, les hirîmanes étaient à l'origine de certains mariages, notamment du choix des épouses en livrant certaines informations sur la promise et sa famille. On raconte qu'à l'époque, de nombreux conflits intervillageois ou interfamiliaux ont été déjoués ou remportés grâce à la vigilance des hirîmane, à l'image de Aghguélo qui était envoyée par les hommes de Diembéring espionner les habitants de Sangawâte. Ainsi :

En vue de mettre au point une stratégie de riposte,

Les hommes de Diembéring envoyèrent une femme sorcière du nom de Aghguélo,

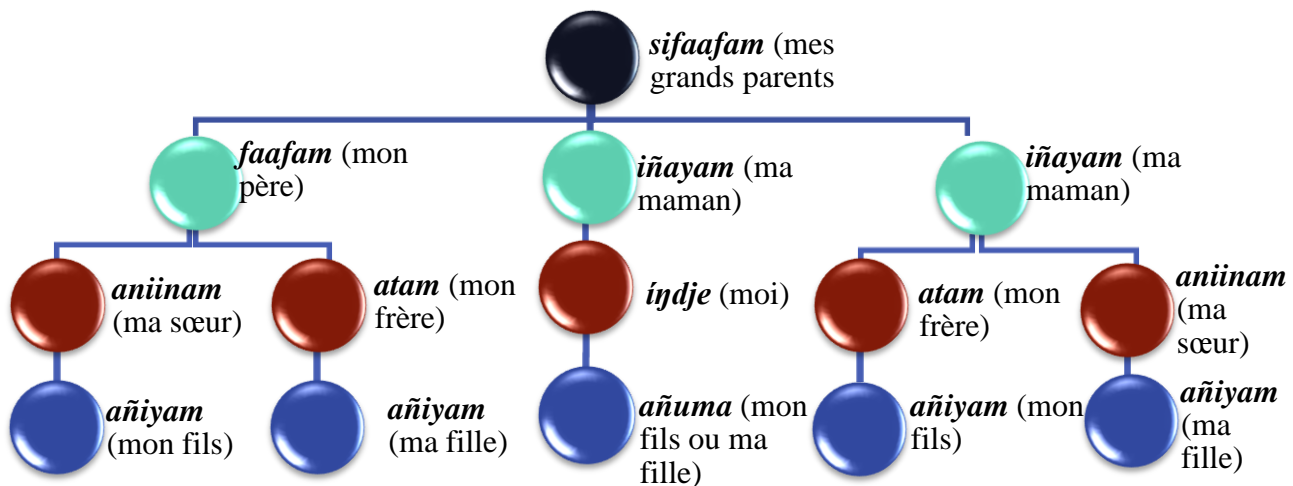
A Sangawâte pour espionner leurs habitants

Et étudier la situation géographique du lieu (V. 2, v. 325-328).

¹⁰⁴ Se prononce Assâfoune akinofou hânasse « c'est au neveu utérin qu'appartient la famille ». Cf. DIATTA, Nazaire, *Op. cit.*, 1998, p. 88.

Toutefois, celles-ci ont également sonné l’alerte évitant des effusions de sang entre ces hommes toujours prêts à se mesurer pour si peu, en particulier entre les hommes de Etoune contre ceux de Bouyouye ou les hommes de Bouyouye contre ceux de Kaïgha. Ce qui prouve le rôle et le rang important qu’elles occupent au sein de la population diola awâte.

➤ **Le tableau d’ensemble des termes de parentés diola awâte**



✓ **L’interprétation du tableau**

- *Sifaafam* sifâfame sont mes grands-parents biologiques, leurs frères et leurs sœurs.
- *Faafam* fâfame et *iñayam* ignayame sont « mes parents biologiques, leurs frères et leurs sœurs ».
- *Atam* atame « mon frère » et *aniinam* anîname « ma sœur ». Nous sommes les ésâfoune et les hirîmane. En milieu diola awâte, il n’y a pas de cousin ni de cousine. Mes propres frères et les fils du frère de mon père sont tous mes frères de même que pour les filles. Tout le monde est frère ou sœur de la lignée familiale.
- *Añ’ùma* /*añi ùma* agnouma mon fils, ma fille et les fils de mon frère et ceux de ma sœur. Ce sont mes fils. Ils sont les ésâfoune kanâne pour les hommes et les hirîmane kanâne pour les femmes.

Remarque :

Ici, tout tourne autour de la femme puisqu'elle demeure l'épicentre de la famille diola awâte. Autrement dit, c'est elle qui reproduit et assure le développement de la lignée familiale.

1.3. La notion de quartier ou de village

En milieu diola awâte, le sentiment d'appartenance à un quartier ou à un village répond à une logique toute particulière. Les premiers des liens les plus solides sont souvent formés par la concession d'une même famille généalogique patrilinéaire. Celle-ci dont les membres ont formé le même totem, le même groupe social et les mêmes fétiches peut, à elle seule, former un quartier ou un village. C'est aussi lorsque cette dernière s'agrandit au fil du temps, formant un centre de service et de solidarité interne, et en fonction de son développement démographique qu'elle peut avoir tendance à s'estimer assez nombreuse pour assurer sa propre sécurité, à constituer ses maisons en un ensemble autonome et à fonder un quartier ou un village. Ce qui nous amène à penser aux deux familles fondatrices de Sangawâte encore mieux à la famille de Alakabila qui avait fondé le village de Diembéring. Comme cela se note bien sur ce passage :

Le premier fondateur du village de Diembéring s'appelait Alakabila.

Il vivait au quartier de Kaoût.

La famille s'élargit jusqu'à ce que quelques membres partent

Former les quartiers de Haloudia et Étama,

Avant de se disperser pour créer les autres quartiers du village (V. 2, v. 245-249).

Les villages diola éwâte sont également adossés à la forêt, constituant une économie de subsistance et un lieu de refuge en cas d'invasion. D'ailleurs, le texte évoque les habitants de Sangawâte qui avaient échappé au massacre lors de l'invasion par les hommes de Diembéring en ces termes :

Ceux qui échappèrent à ce massacre furent ceux qui prirent la fuite se réfugiant,

Certains, dans la forêt,

D'autres, auprès de leurs familles Diembéring, à Bouyouye et à Karamba kameuque (V. 2, v. 380-382).

Toutefois, certaines concessions familiales se sont trouvées limitées, prenant place, entre les maisons et les

rizières trop mesurées. Par exemple, à cause de ses rizières lointaines, une famille à Diembéring s'était détachée du village pour former un quartier jusqu'à fonder, par la suite, un village « Nikine » (V. 1, v. 286). Les rizières jouent donc un rôle déterminant, d'une part, dans la disposition d'un quartier et, d'autre part, dans la formation d'un ensemble de quartiers en village.

En plus, la véritable habitation est le quartier et non le village. Car, c'est à l'échelle du quartier que se font sentir l'autorité des anciens et les travaux d'intérêt collectif (association des jeunes ou des femmes, prise de décisions collectives, manifestations cérémoniales, etc.). Quelle que soit leur importance ou leur appartenance familiale, groupée ou émiettée en quartier ou en village, leur organisation ne change pas. Tous les Diola éwâte vivent ensemble pratiquement et non institutionnellement. Si le village réalise un ensemble de quartiers, le quartier, lui, demeure une confédération de familles.



- Photo 2 : *Hujufeï*¹⁰⁵ à « Assêbe » (V. 1, v. 242) - Photo 3 *nibisaw*¹⁰⁶ à Haloudia, 2016.

L'espace diola awâte reste encore un terrain très vaste, ésotérique et complexe. Et le mystère est bien entretenu au sein des couvents de la forêt sacrée ou des lieux symboliques où l'héritage est, au fil des générations, entretenu à travers par une forte tradition orale encore vivace. La famille, avec l'intermédiaire du chef, assure l'harmonisation et la cohésion sociale.

¹⁰⁵ Se prononce Houdiufeye « fromager ».

¹⁰⁶ Se prononce nibisawe « baobab ».

Il est à constater que les prénoms et les noms en milieu diola awâte sont porteurs de sens et de marquages identitaires. Afin de faire régner l'équilibre en termes de respect vis-à-vis de son prochain conformément aux normes sociales, certains membres, en l'occurrence, les neveux utérins et les nièces bénéficient des droits et obéissent à des devoirs au sein de leurs familles maternelles respectives. La société diola awâte est un monde tout autre du fait de son organisation sociale et politique, de la signification des prénoms et des noms de ses membres et de la formation de ses entités villageoises.

En dehors d'une telle organisation sociale, les Diola évâte disposent des pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses qui leur sont particuliers.

Chapitre II.

Les pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses

1. L'initiation ou le baptême traditionnel diola awâte

Si nous mettons en parallèle plusieurs récits d'investitures awâte, nous retrouverons beaucoup de points communs. Ce sont des récits qui enseignent comment l'homme, par quelle voie ou quelles épreuves, devient un héros symbolique. C'est ce qu'ont fait Akoulolo et Alakabila avec leurs familles qui,

Après de longues péripéties, de marche en marche,

D'une situation à l'autre, d'un endroit à l'autre, [...], avaient fondé le peuple de Sangawâte,

précise la version 1, (v.119-151).

Dans *La Bible*, il est écrit que si un homme ne naît pas de nouveau, il ne peut y voir le royaume de Dieu¹⁰⁷. Il s'agit, en d'autres termes, du Baptême. Également, pour le Diola awâte, l'initiation est le fait d'une renaissance, d'une identification et d'une intégration sociale. Toutefois, il faut comprendre que le terme d'initiation peut être ici synonyme d'un apprentissage, d'une intégration sociopolitique ou religieuse. Intégration et éducation à la fois, l'initiation est aussi un moyen de retrouvailles et de familiarité entre les membres de la communauté. C'est aussi l'un des moments forts du jeu de la vanterie en riz et en bétails. En effet, pour être admis et pouvoir siéger parmi les adultes, le jeune, dépourvu de tout confort, doit affronter toute une série d'épreuves initiatiques dans la forêt ou dans un espace inhabité, habituellement hors du village, et non fréquenté par les habitants. C'est grâce à ces rites et aux révélations qu'ils comportent qu'il serait reconnu comme un membre responsable du groupe social, en particulier « adiâgha » ou « hulôdie » (V. 2, v. 215), également « Tikaghêne » (V. 2, v. 308).

Toute société possède tout un ensemble cohérent de traditions mythiques et initiatiques. Dans les rues, chaque personne porte, en partie, un patrimoine de création socioculturelle ou traditionnelle à travers les accoutrements vestimentaires, les démarches, les discussions, les comportements voire dans le milieu public ou administratif. Le monde a une origine, sa création par Dieu, les dieux, les premiers habitants, l'arrivée des grands héros civilisateurs, leurs aventures et leurs exploits à changer et à maîtriser l'univers, laissant ainsi des traces. C'est pourquoi ces deux chefs de familles fondateurs du peuple de Sangawâte étaient très fatigués à la conquête du lieu habitable. Ce que le texte semble justifier qu' :

¹⁰⁷*La Bible, Op. cit.*, l'évangile selon Jean, chap. 3, verset 3.

À chaque fois qu'ils trouvaient un lieu

Ils restaient sur leur faim, l'endroit ne leur convenant pas.

Alors, après de longues marches, de longues péripéties,

D'offrande en offrande, ils trouvèrent l'endroit désiré et idéal. (V. 2, v. 183-186).

Ces récits sont narrés ou chantés par les notables tels que Joseph *Kajomba*, Pascal *Elembuwa* Élembouwa, *Afuma* Afouma, *Afayo* Afayo ou *Kahungu* Kahoughga lors des différents rites initiatiques importés, transmis et conservés intacts pour les futurs initiés. Être initié en milieu diola awâte, c'est connaître les mythes, les secrets du mystère, apprendre sur son histoire, les bonnes manières et contrôler la gestion des émotions. C'est pour cette raison que l'initiation regroupe des milliers de fidèles sortis de nulle part vers leur terre mère.

1.1. La chanson de l'initié

Entre anciens et nouveaux initiés ainsi que le public qui assiste et participe à l'initiation dans certaines circonstances, la chanson de l'initié diola awâte donne à créer une sorte de mélodie totale. Ces chansons ethnomusicologiques, composées par les habitants touchent en partie la morale et peuvent aborder des sujets relatifs aux activités quotidiennes, en particulier l'éducation, la fécondité, la mort, l'immortalité, la fidélité, etc.

La chanson de l'initié est une entrée en dialogue avec les esprits tutélaires dont la communion peut aller jusqu'à l'identification et par les mouvements des danses rituelles au sein des places publiques ou au couvent, la force spirituelle peut agir sur l'un des fidèles. On dira alors *awuwa ayooso* awouwa ayôso¹⁰⁸. La chanson diola awâte est d'habitude courte comme l'illustre celle-ci que nous retrouvons dans le texte :

Ho ! Arissabaye, regardez ces taureaux qui se préparent à une bataille ! (V. 1, v. 250).

¹⁰⁸« Il est dépossédé par un esprit ».

C'est le mouvement et l'harmonisation gestuelle qui déterminent l'expression de la parole accompagnée des instruments traditionnels tels que le *kàbinu* kabinou, le *hiñjeŋ* higndièghe, le *ekontin*¹⁰⁹, le *eyifu* éyifou et « le bombolong » (V. 2, v. 109). Parfois, la chanson peut commencer ou se terminer par des murmures sonores ou sourds dont seuls les initiés peuvent décoder le message. La chanson de l'initié laisse incontestablement une sorte de description cosmogonique où se trouve consigné tout ce qu'un fils diola awâte doit apprendre sur son passé, son quotidien et l'univers. Ainsi, nous pouvons distinguer :

❖ Les odes et les hymnes

- *Hiketu* hikétou, *etikanine* étikaniné, *jiketeb* djikètèbe, *bisamanyen* bissamanyène : chants funéraires et guerriers.
- *Bimajo* bimadio, *jimak* djimaque : chants de vantardise.
- *Etakaye*, *etuum* étoûme : chants de séances de lutte traditionnelle et d'animation.

❖ Les odes et les chansons de labeurs :

- *Buwañ* bouwagne, *eyoosen* éyôsène, *buyooyen* bouyôyène, *eboonin* ébônine, Kanidiane, *basakakin* bassakakine, *ewotukan* éwotoukane : chants des travaux champêtres.
- *Kàwãŋg kawanghgue*: chants de travail des marres pour le breuvage des animaux.
- *Baturiyaat* batouryâte : chants de récolte de la paille pour la toiture des maisons.
- « Houwesse, diaboute, handaghe » (V. 2, v. 55) : chants de chasse ou de pêche.
- *Bawékayâte* : chants de récolte des huîtres ou celle des palourdes.

❖ Les chansons initiatiques et de pratiques rituelles :

- *Karam* karame : chants de la circoncision et de l'initiation.
- *Hunuk*, *hijaŋaate* hitaghâté, *buyoosan* bouyôssane : chants initiatiques et éducatifs.
- *Kawaasyen* kawâssyène : chants d'incantation de prières et de commémoration.

1.2. La danse de l'initié

En milieu diola awâte, la danse n'est pas seulement une simple exaltation ou un sentiment plein de gaité du groupe, du sacrificateur ou du fidèle. Beaucoup d'activités sont régies par la danse notamment les festivités, les rituels symboliques, les travaux ou face à certaines calamités naturelles (manque de pluie,

¹⁰⁹Se prononce ékonetine : instrument musical de la même famille que la *kora* mandingue, du luth grec ou de la guitare moderne. Il est doté d'une caisse ronde et dont la table d'harmonie est formée d'un bâton, habituellement, attaché par un ou plusieurs fils espacés auxquels chaque fil donne un son particulier.

confession collective, épidémie...). C'est ainsi que le peuple de Sangawâte, très ému de la découverte du lieu inhabité posa ses affaires et se mit à chanter et à danser pour manifester sa joie. La danse est également un moyen permettant de faire chasser un esprit maléfique. Tout le monde est danseur, acteur et spectateur à la fois. Nous pouvons retrouver cette pratique dans beaucoup de sociétés à travers le monde traditionnel ou mythico-religieux dont *bukut*¹¹⁰ diola en Casamance, du n'doute¹¹¹ lébou, du diambadon¹¹² mandingue ou de la danse vaudou chez les Béninois, les Burkinabés et dans la diaspora noire américaine (Haïti, Brésil, etc.).

La danse de l'initié demeure trop proche des activités quotidiennes de la vie sociale dont la chorégraphie participe au développement des qualités et l'harmonie physiques (force, vitesse, résistance, équilibre, endurance, etc.). Elle devient un élément culturel de haute portée auquel s'ajoute parfois une certaine facétie (le maintien de l'ambiance et l'enthousiasme des fidèles). Elle traduit également, pour le jeune initié, la joie d'avoir triomphé des épreuves liminaires et de se sentir parmi les responsables du groupe. Le programme de la danse est laissé à l'appréciation des prêtres-féticheurs, par exemple le soleil au zénith, la tombée de la soirée, l'aube, avant ou après les bains ou les repas rituels comme cela se traduit dans le texte, en ces termes :

Ce fut le jour de la dénomination du lieu.

Tout le monde dansa avec joie, mangea de la viande

Et but du bon vin de palme.

Les voilà dans la joie !

À la tombée de la soirée,

Puisque c'était Akoulolo qui fut le premier à trouver le lieu,

Il le nomma Sangawâte qui signifie littéralement « la vanité du Awâte (V. 2, v. 200-206).

¹¹⁰ Se prononce boucouthe « l'initiation des jeunes garçons » : *le Bukut ou la cérémonie initiatique des jeunes* (Baïla), août 2004, source : Youtube.com, consulté le 05-05-2017.

¹¹¹ Se prononce *ndut*.

¹¹² Se prononce *diambadon*.

Nous pouvons citer quelques types de danses tels que :

- Djikétébe et *ehuuña* éhoûgna : danses funéraires avec une crémation de « chansons guerrières (V. 2, v. 318-319).
- Kawâssyène : danse d'acclamation ou d'offrande auprès des fétiches.
- *Kalundai* kaloundaye : danse des jeunes filles.
- *Ehityai* éhityaye : danse de séance d'animation.
- *Birba* birba : danse des assînou bidiéghguette « adolescents ».
- *Biseño* bissègno : danse de célébration de mariage, notamment *esiba* *essiba*
- *Hitintiriŋ* hitinetirighe plus connue sous le terme de *efaalum* éfâloume : danse de festivité cérémoniale.
- Etakaye : danse de la lutte traditionnelle.



- Photo 4 : La danse éfâloume (Kaoût, 2003). Photo 5 : *embañj* « des initiés » (Kaïgha, août 2003).



13

- Photos 6 et 7 : *kayilen* kayilène « la danse de la veille de la sortie », à droite, et celle de l'entrée, à gauche, des initiés dans le bois sacré (Diembéring, juillet 2003).

2. Le rite du *kañalen kagnâlène* « la quête de l'enfant »

En milieu diola awâte, la femme est très adulée et valorisée pour diverses raisons, en particulier la procréation qui fait d'elle une preuve de la maternité. Car le nombre d'enfants est considéré comme l'élément déterminant des travaux champêtres et du développement de la famille. D'ailleurs, dira-ton : « *abuka awaña* »¹¹⁴. Ce qui fait qu'une porteuse d'enfants porte une adoration et chantée au même titre que les grands lutteurs ou les guerriers. Cet acte lui permet d'accéder à un véritable statut social ainsi que le caractère initiatique et la bravoure de son époux. L'obligation de la maternité devient une nécessité puisque : « *Anàare amofu kabukoor* »¹¹⁵ qui signifie littéralement « Engendrer, c'est connaître ce qu'est véritablement d'être une femme ». Une famille sous développée, en termes de nombre d'enfants, est jugée pauvre, impropre et sanctionnée par les forces spirituelles. D'ailleurs, les autres familles ne songent pas à l'ignorée et n'ont aucune relation intime avec elle. Autrement dit, elle est bannie ou mise en quarantaine. C'est ce qu'a fait Alakabila, car :

Un jour, Alakabila, constatant que sa famille était plus nombreuse

Et qu'elle travaillait mieux que celle de Akoulolo.

Il exprima à son frère sa volonté d'aller à la recherche

D'une nouvelle terre plus favorable et plus confortable.

¹¹³La danse de l'entrée à la grande initiation des jeunes (Cabrousse, 2013), en ligne en 2013, URL : <http://www.Icid-afrique.org>, consulté le 06-01-2018.

¹¹⁴ Se prononce *abouka awagna* « l'engendreur est un grand cultivateur ». Proverbe diola awâte qui sert d'éloge aux parents qui ont beaucoup d'enfants. Car, le travail des rizières nécessite une main-d'œuvre importante.

¹¹⁵ Entretien avec Marianne DIATTA, Diembéring, Kaoût, décembre 2017.

Leur discussion fut longue et triste.

Akoulolo, malgré toutes les paroles sensibles

Qu'il proféra à l'endroit de son frère pour l'amener à changer d'idée

Et à y rester, ce dernier refusa catégoriquement.

Cela dit, un matin, il prit le chemin, avec sa famille,

À la soi-disant conquête d'un nouveau territoire (V. 2, v. 223-232).

Le déplacement de Alakabila avec sa famille vers Diembéring abandonnant Akoulolo avec la sienne à Sangawâte n'est ici qu'un prétexte comme le prouve le texte.

Cependant, une femme stérile ou sans enfant est exclue de toutes les activités socio rituelles des femmes comme le bissamânyène, des manifestations des fétiches « Tikaghène » (V. 2, v. 308) et Éhoûgna et des différentes concertations confidentielles entre les femmes du village.

Aussi, un enfant qui meurt prématuré et renaît de manière répétitive est rapidement enterré. Sa maman ne verra pas sa dépouille, et elle est interdite de pleurer cette perte inutile, souligne-t-on. Ses funérailles seront bâclées, malmenées et sabotées. Sa dépouille, ligotée aux quatre membres tel un animal, est traînée par terre à travers les rues du village. D'ailleurs, on lui marquera une cicatrice comme indice (aux lobes, aux orteils ou aux doigts) pour voir s'il reviendra avec la même marque. S'il meurt, après l'accouchement, il est enterré sur place : c'est le *kametan* kamétane. Il ne bénéficiera ni de deuil ou de veillées rituelles ni sera chanté lors des funérailles. D'ailleurs, On l'oublie dans l'immédiat. Pour justifier cela, on dira : « *añi erikarit t'enuuf* »¹¹⁶. De même, celui qui naît handicapé est décapité sur place, puisqu'il entraîne un retard dans le travail. Et, on soutient : « *ayaafa time* »¹¹⁷. Ces situations finissent souvent par décourager beaucoup de femmes. Voilà ce qu'en dit la sage *Añji*¹¹⁸ :

Enfanter est un combat : un combat contre la mort et la douleur pour assurer la vie d'un nouvel enfant. La mort également est autre chose qui n'a ni de temps, de manière ni de situation. Elle vient et frappe toute créature. Cependant, s'il est de notre choix, nous vieux, nous souhaiterions qu'elle commence par nous-mêmes au lieu d'ôter la vie des enfants faibles, victimes et innocents. D'ailleurs, aucune femme n'en voudrait plus en porter si elle met au monde quatre à cinq fois des enfants et les voir tous mourir.

¹¹⁶Se prononce Agni érikarite ténoûfe « un enfant qui ne s'assoie jamais à la maison » : proverbe diola kouwâtaye renvoyant aux enfants qui meurent et renaissent prématurés de façon répétitive.

¹¹⁷ Se prononce ayâfa timé « c'est donc un sorcier ».

¹¹⁸ Entretien avec Agndji Batéma, Diembéring, Kaïgha, mars 2017.

C'est pour cette raison, lorsqu'une femme est en pareil état s'enfuit au bout de la nuit, ou est capturée sans prévention par d'autres femmes et amenée vers un autre quartier ou un village voisin pour subir le rite du kagnalène. Arrivée, sa nouvelle identité ainsi que celle de son futur enfant seront laissées à l'appréciation des femmes du fétiche où elle subira le rituel. Là-bas, elle sera surveillée, contrôlée, punie et parfois battue si la faute commise est jugée grave. Elle ira apporter une information déjà connue vers un autre village lointain. Et, dès qu'elle arrive, on lui dira que tout le monde est au courant de cette nouvelle qui pourrait dater d'un mois ou plus. Elle sera maltraitée de toute sorte et fera l'objet de toutes les injures.

Le rite du kagnalène est, entre autres, chez les Diola, une sorte de consultation thérapeutique au dispensaire fétichiste au même titre que la consultation auprès de l'infirmier ou du marabout. Il consiste à libérer une femme stérile sous l'emprise d'un esprit maléfique ou celle qui met au monde des enfants qui meurent prématurés de manière répétitive et incompréhensive. On cherchera donc la cause d'une telle situation qui pourrait être une sorcellerie, une maladie, un accident de procréation ou un totem se trouvant capturé voire égaré auquel il faudrait trouver un congénère mâle pour s'accoupler. Selon Odile Journet-DIALLO, l'étymologie du mot kagnalène serait de l'expression : « *ku añaïlaw ol* »¹¹⁹ qui se traduit littéralement par « les gens de l'enfant à lui ». Autrement dit, ceux auxquels est confié l'enfant de l'agnalène.

Au bout de deux ou trois ans, celle-ci sera accompagnée avec son enfant auprès de son mari à sa grande satisfaction et à celle de ses proches. Ces derniers, en guise de reconnaissance, organiseront un accueil chaleureux et coloré digne des grandes fêtes au village afin de remercier ces femmes pour toute l'assistance et les soins durant la période du kagnalène. Pour sa protection contre tout esprit maléfique et les sorciers, on lui donnera une moitié dealebasse kâfèghe¹²⁰ bien décorée aux cauris et aux perles dont elle se servira pour manger ou pour boire et même pour recevoir un cadeau ou tout autre objet de petites pièces. Au cours des différentes cérémonies, elle la portera sur sa tête sous forme de bonnet. C'est « sa pièce d'identité et son mot de passe ». Elle aura un sifflet toujours porté au cou où qu'elle puisse se trouver. Elle aura également tout comme ses enfants un petit bâton à la main.

La femme agnalène fait toujours du bruit. Elle sème le désordre et le trouble partout où elle peut se trouver. Lors des danses et des festivités cérémoniales telles que *esiba*, *ehuuña*, *éfaalum* et *étakaye*, son sifflet collé aux lèvres, elle peut danser jusqu'à tomber et même se rouler par terre, tel un enfant. Car elle y a été initiée au cours de son kagnalène. D'ailleurs, les chansons que l'on compose pour une agnalène

¹¹⁹DIALLO, Odile-Journet, *Op. cit.*, 1981, pp. 97-115.

¹²⁰ Se prononce *kaafey* «alebasse ».

prouvent, ici, qu'elle ne doit aucune honte ou aucun respect à qui que ce soit, tel l'illustre cette chanson :

*Comme une vache met au monde un gros veau, c'est ainsi que Herbes engendra un gros bébé*¹²¹.

3. L'existence et l'essence en milieu diola awâte (Esprit et Force)

Pour la pensée diola awâte, l'univers est un domaine d'interaction entre toutes ses différentes composantes. Dieu est Force et Esprit. Il est à la fois Maître, Père et Mère de toute créature. Le monde est rempli d'énergie et dirigé par la puissance éternelle d'un seul œil sur tout Être et toute chose. Il est UN et tout don vient de Lui, à l'image de Ane éwouwé la femme fondatrice du village de Bouyouye. Ce que le texte souligne en ces termes :

À Bouyouye, ils trouvèrent aussi un autre génie qui s'appelait Ane éwouwé.

Celui-ci, de sexe féminin, n'était pas ordinaire comme tous les autres (V. 2, v. 178-179).

Une idée qui revient plus bas dans l'évocation de Aghguélo, « une femme arrogante, rebelle et aux pouvoirs magiques » (V. 2, v. 329).

Si nous remontons dans le passé, dans l'Égypte antique pharaonique et polythéiste, le dieu Thot était celui des Scribes et des Saints. Il mesura l'espace cosmogonique et créa les nombres et le calendrier. Il s'identifie à Hermès¹²², chez les Grecs, le dieu messager de Zeus. Hermès est l'inventeur de l'astronomie, de la médecine et de la science. Il inventa les lettres alphabétiques et l'art de l'écriture. Cependant, chez les Diola éwâte monothéistes, l'esprit et la force, spirituelle ou non, se manifestent à tout homme. Ils répondent aux vivants lors des manifestations rituelles, notamment l'interrogation du mort *kàsiŋ*¹²³, révélant les ultimes secrets aux hommes, la cause de la mort de tel ou les mystères de la nature. Le sorcier, en milieu diola awâte, n'existe pas en tant que professionnel qui incarne le mal et contracte une sorte de pacte avec le diable. C'est toujours quelqu'un victime de son état et qui est dépossédé par un esprit maléfique. Ce double peut quitter le corps pendant la nuit, parfois le jour, et commettre des crimes ou manger la substance interne

¹²¹Chanson d'une agnalène de Boucotte-diola du nom de Mahôsse, recueillie lors d'une danse d'orchestre au cours de notre recherche, en mars 2017 et interprétée par une femme du nom de Inés *Eŋoojen* Éghôdiène.

¹²² Hésiode, *La théogonie suivie des travaux et des jours*, Paris, L'Harmattan, 2008.

¹²³ Se prononce kassighe « interroger le défunt sur l'origine de sa mort ».

des semences ou les récoltes sans modifier son aspect intérieur. Sa nature secrète agit selon sa volonté parfois même contre lui. La victime, inconsciente de son état, ne l'apprend habituellement que par les accusations publiques. Ce qui fait quiconque peut être accusé de sorcellerie. Et, celui qui en est soupçonné finit toujours par avouer sa culpabilité ou son innocence et se libérer de sa bosse. Ceci semble justifier la fausse accusation de cet homme du nom de Afagnidiéghête d'être un serviteur du diable. Pour rappel, lorsque la population de la terre d'hier du peuple de Sangawâte était très paniquée devant les eaux salées du bolong qui avaient envahi leur espace cultivable jusqu'à leurs demeures, certains d'entre eux accusèrent faussement Afagnidiéghête d'être l'auteur d'une telle tragédie. Cela se traduit en ces termes :

Il ment, il ment.

Hé !

C'est un grand menteur comme il l'a toujours été.

Il est bien le responsable de ce qui nous arrive.

C'est lui-même le danger.

C'est lui-même le danger.

Ha, ha !

Il croit pouvoir nous tromper avec ce discours laconique.

Ce n'est pas vrai.

Ce n'est pas du tout vrai.

Espèce de sorcier menteur.

Tôt ou tard, tu seras démasqué et tu le diras de ta propre gueule de chien.

Nous t'avons bien accueilli depuis longtemps.

Et c'est ainsi que tu nous remercies.

Espèce d'étranger paresseux ! (V. 2, v. 122-136).

4. La coutume

La coutume peut être définie comme une pratique sociale qui s'applique à travers des générations. Elle permet de reproduire et de sauvegarder les mêmes habitudes et agissements d'une communauté, d'un groupe social ou d'une famille. La coutume et la tradition sont intimement liées et sont souvent associées, se glissant même dans le moindre détail de la vie.

En milieu diola awâte comme dans la plupart des sociétés, le devoir et le droit sont identifiés sous l'expression de coutume. Ils établissent et réforment les fondements, les normes spirituelles et virtuelles permettant d'assurer l'harmonisation sociale. Toutefois, elles peuvent, dans certaines circonstances, faire appel à des sanctions sévères. C'est ce qui, selon les prêtres-féticheurs, avait justifié la grande famine dont ont été victimes les habitants de la terre d'origine du peuple de Sangawâte. Ces derniers, très négligents envers les forces tutélaires cohabitant avec eux devraient leur présenter un digne sacrifice pour payer la dette de leur désobéissance. Ainsi, depuis un bon moment, ils ne les avaient pas traitées convenablement comme d'habitude. Car :

« C'est un signe de punition des forces spirituelles cohabitant avec nous.

Elles sont mécontentes contre nous parce que, depuis un bon moment,

Nous ne les avons pas traitées convenablement comme d'habitude.

Nous les avons négligées,

Puisque nous ne leur donnons plus à manger de la viande ni à boire du sang des animaux.

Ainsi, pour sortir de cet état si affreux

Et pour éviter de se voir exiger en termes de représailles

Une offrande de sang humain,

Il faut leur offrir un grand sacrifice.

Nous devons leur présenter un sacrifice de toute sorte d'espèces animales de sexe masculin » (V.1, v. 62-71).

Toute société façonne son organisation sociale, inscrivant interdit ou permis, favorisant ou excluant

justice, mensonge, vérité, vol, éducation et morale sur tel fait ainsi qu'à certains types d'unions¹²⁴.

Le Diola awâte reste fortement attaché à sa coutume¹²⁵. Commençant par l'importance des salutations et de l'accomplissement des droits et des devoirs pour chaque membre, tout est destiné à assurer l'équilibre et l'harmonisation sociale. D'ailleurs, dès le bas âge, le jeune adolescent « asînou bidiéghguette » (V. 2, v. 214) est initié à identifier ce qui est interdit ou permis. Il exige donc une souplesse et une ouverture d'esprit pour s'adapter à la réalité quotidienne des faits, apprendre les significations théoriques des comportements des schémas préconstruits, la manière d'accueillir un hôte, celle de boire et même l'endroit où s'asseoir devant un public. Inscrire tous les aspects qui caractérisent un vrai fils diola awâte puisque : « *Añi etoofe aŋ'ajamo t'esuk* »¹²⁶. C'est pour cette raison que la complémentarité des comportements et de l'intérêt collectif sont au cœur du bon fonctionnement de la société vers les mêmes objectifs qui, selon Françoise KI-ZERBO, sont : « la cohésion et la perpétuation du groupe »¹²⁷. Un acte jugé négatif à l'éthique de la morale est légitimé par la crainte de bouleverser l'ordre ancien où aucune amélioration ne peut s'introduire, se généraliser et demeurer en permanence. Tel est le cas de ce malentendu à la base du conflit à l'origine de la séparation des deux familles de Sangawâte. Car, l'un des membres de la famille de Akoulolo avait farouchement battu son épouse. Cet acte, jugé comme une faute grave mériterait une sanction équivalente. C'est ainsi que le texte traduit souligne :

Cependant, un bon matin, de bonheur,

À cause d'un malentendu,

Un des fils de Akoulolo battit farouchement sa femme¹²⁸

Alors que celle-ci était la fille adorée de Alakabila.

Ce dernier ne put retenir son angoisse et le conflit éclata entre les deux familles (V. 1, v. 168-172).

¹²⁴LEVI-STRAUSS, Claude, *ibid.*, pp. 160-171.

¹²⁵DIATTA, Nazaire, *Op. cit.*, 1998, pp. 61-62.

¹²⁶ Se prononce « Agni étôfé aghadiamo tessouque » : proverbe diola kouwâtaye qui sert d'éloge aux enfants bien éduqués.

¹²⁷KI-ZERBO, Françoise, *Op. cit.*, p. 45.

¹²⁸ En milieu diola awâte, la femme est sacrée. Elle est respectée voire vénérée.

Ce qui fait qu'il est formellement interdit de la maltraiter.

L'une des particularités de la société diola awâte est sa structure politique acéphale. La valorisation et le respect se fondent sur une société égalitaire. À ce propos, Yves *Bakala* affirme :

Nous, Diola évâte, nous sommes comme les doigts. Bien qu'il y ait des forts et des faibles, des sages et des stupides, comme chaque doigt d'une main, chaque homme joue son rôle au sein de la communauté. Tout le monde est égal et personne n'a le droit d'exercer un pouvoir absolu sur les autres, ni par un moyen commercial ni par la ruse. C'est très dangereux. Cela peut entraîner de lourdes conséquences¹²⁹.

Ces termes peuvent justifier, ici, l'origine de l'invasion des habitants de Sangawâte par les hommes de Diembéring après le vol de Houkêdiébé. En effet, vu que les hommes de Sangawâte n'avaient pas assez de femmes comme ceux de Diembéring, ils kidnappaient les femmes de leurs frères qui venaient puiser au puits Étêmène de Sangawâte. Ce que le texte traduit en ces termes :

Un jour, par malheur,

Les hommes de Sangawâte kidnappèrent une femme du nom de Houkêdiébé, [...], une très belle femme,

Et, comme l'eurent ordonné les notables, ils tuèrent tout ce qui bougeait à Sangawâte (V. 2, v. 293-383)

La coutume, en milieu diola awâte, est le mode d'expression par excellence de l'harmonisation sociale. C'est pour cette raison qu'il est toujours dit : « *Mahinar mite sifaaf. Nàane sifaaf ù kahin* »¹³⁰. Ainsi, l'interdit et le permis sont l'épicentre de l'équilibre social.

L'interdit est caractérisé par deux catégories : soit une interdiction liée à la force invisible (force tutélaire, pouvoir magique) soit celle liée à la force négative (mensonge, vol, meurtre, injure). Le non-initié, si âgé qu'il soit, est considéré comme un enfant innocent et immature. D'ailleurs, il lui est interdit d'accéder à certains endroits ou de participer à certaines concertations.

Au-delà de certaines fonctions qui lui sont assignées, le prêtre-féticheur affirme le caractère sacré de l'interdit. Il est craint et très respecté. C'est l'Être à double fonction : il est un homme naturel et spirituel car il parvient à dialoguer avec les esprits. En plus, le texte indique que c'est grâce aux prêtres-féticheurs que :

¹²⁹ Entretien avec Yves *Bakala*, chez lui, à Diembéring, Kaoût, mars 2017.

¹³⁰ Se prononce mahinare mité sifâfe, nâné sifâfe ii kahîne « Ce que font les ancêtres en leur temps » : proverbe diola awâte qui justifie que tout fait ancestral positif se doit respect et obéissance.

Les habitants de Sangawâte triomphèrent des dangers

Et évitèrent d'ennemies bêtes sauvages. (V. 1, v. 117-118).

La terre est sacrée. Elle constitue un milieu de vie et de dialogue entre les hommes, les ancêtres et les esprits tutélaires. Elle repose aussi sur des interdictions, par exemple, la laisser *vide* sans être labourée, mettre du feu dans la forêt ou les rizières de façon permanente finit par appauvrir les terrains cultivables. Cultiver ou exploiter les rizières d'autrui sans son consentement ou dépasser les limites frontalières est un acte très dangereux.

Hiirim « hîrim » la parole fait partie de la coutume. Elle est mystérieuse, amusante, triste parfois même troublante. Comme une activité langagière, le règlement de la parole dépend du milieu pré-requis. Lourde et glissante, elle repose sur un certain nombre de soins, car : « Hîrime étalindia »¹³¹. Ce qui justifie l'interdiction de certaines expressions notamment « *ayâfa* ayâfa le sorcier » (V. 2, v. 89), *bufurukâte* boufouroukaté « se prostituer », *asukaten* assoukatène¹³², etc.

Le mariage exige également une certaine interdiction. Les Diola éwâte s'opposent au mariage polygamique ou endogamique, étant donné que c'est de l'inceste. En milieu diola awâte, dit-on *anàare amosoora* anâré amosôra « la femme est toujours une étrangère »¹³³. Toutefois, elle assure la reproduction et le développement de la lignée familiale. Voilà pourquoi elle est respectée, vénérée et bénéficie d'une certaine interdiction de la maltraiter. C'est la raison pour laquelle « frapper une femme » (V. 1, v. 170) comme l'avait fait l'un des fils de Akoulolo est banni. Des injures contre elle à savoir *anàare añahoora* anâré agnahôra « une prostituée » ou « anâré ayâfaou » (V. 2, v. 98) sont également formellement interdites.

Quant au permis, il est tout simplement l'acte positif qui ne peut occasionner que des conséquences positives, acceptables (amour, virtuosité, dignité, respect, autorité familiale). En milieu diola awâte, l'homme est très intransigent, en termes de respect des normes sociales. Car, pour lui, on ne peut parler de société que si les individus se sentent connectés par une éducation, une tradition, un mode de vie similaire à une bonne organisation sociale bien hiérarchisée afin que tout le monde puisse assurer un rôle au sein de la communauté. Ceci est un savoir bien connu depuis les générations précédentes. ainsi, le texte signale qu'

¹³¹ Se prononce « *hiirim etaliñja* » : proverbe diola kouwâtaye qui signifie littéralement « La parole est glissante ». Autrement dit, parler c'est patiner.

¹³² Se prononce assoukatène « esclave » : mot d'emprunt linguistique du diola en général mais de sens différent. En langue kouwâtaye, ce mot a pour idée première l'identification de certaines personnes étrangères, souvent des captifs de guerre, qui ont été vendus dans la zone.

¹³³DIATTA, Nazaire, *Op. cit.*, 1998, p. 210.

À Sangawâte, c'était une vie paradisiaque.

La vie était marquée par une bonne organisation sociale.

Celle-ci étant fondée sur une hiérarchie des membres de la société en classes d'âge,

Sur une échelle pyramidale.

En effet, il y avait ce qu'on appelait : agnoûta mourâbou, assînou bidièghuette,

Aloughgoumôle, adiâgha, ahâwa ómbogoune, hulôdie, abâquite et anahâne (V. 2, v. 210-215).

C'est sans doute ce qui amène Mamadou Balla TRAORE à soutenir que l'homme et la société sont : « l'une et l'autre, l'une par l'autre »¹³⁴.

Par signe de respect, le Diola awâte n'appelle jamais quelqu'un de même classe d'âge que ses parents directement par son prénom. Il introduit toujours les expressions suivantes : *faaf ute* fâfouté X « le papa de X »¹³⁵, *faafa fâfa* Y « papa Y » ou *iñàï ute* ignayouté X « la maman de X » ou encore *wàï waye* Z (maman Z). Pour un jeune, il dira *ati ute* atiwouté « le frère de X » ou *aniin ute* anînouté X (la sœur de X). S'il s'agit d'un adulte qui appelle un jeune, il introduira les expressions d'éloge notamment : un prénom particulier ou familial au jeune ou bien l'un de ses parents, par exemple *añumo agnoumo jan̄kel* diaghkèle « beau fils », *basungut* bassoughoute « belle fille », *Awun kayaan* Awoune kayâne ou ASSENBOUYANE, *Humaliyañ alowerit* Houmaliyaghe Alowérite « Fort guerrier-invincible », *Ejanjan* Édiaghdiaghe Houkêdiébé « Beauté Hanche de vache », *Kasaŋga ou Jisaŋga* Djissaghga « Vantarde ».

Toutefois, il faut noter que les innovations scientifiques et techniques semblent, dit-on, mener le monde traditionnel vers un monde plus artificiel, fascinant, moderne et évolutif. Par exemple, la boisson Coca-Cola est bue à travers le monde entier alors que le « vin de palme » (V. 1, v. 163 et V. 2, v. 202), qui constitue la boisson de libation au fétiche ou du lien de tissage des rapports patrimoniaux, fraternels ou amicaux n'est bu que dans un espace bien déterminé. L'école est devenue universelle alors que l'initiation n'a qu'une valeur locale et communautaire. Les chants, les danses, les rituels symboliques et funèbres ainsi que les différentes activités socioculturelles font de plus en plus place à l'enterrement rapide. Le prêtre-

¹³⁴TRAORE, B. Mamadou, *Société initiatique et régulation sociale chez les Malinké et Bambara du Mali*, (Thèse de Doctorat en sociologie juridique), Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 1980.

¹³⁵ X est le prénom du fils. Par exemple, si X renvoie à Antoine, il dira : fâfouté ou ignayouté Éveline « le papa ou la maman de Antoine ». Comme il dira : atiwouté ou anînouté Antoine « le frère ou la sœur de Antoine » également *fâfa* Y= Afomaye « papa Afomaye » ou *wâye* Z=Hélène « maman Hélène ».

féticheur est remplacé par le prêtre de l'église, le pasteur ou l'imam. Les mariés ne mettent plus leurs pagnes mais plutôt des vestes et des robes. Les festivités cérémoniales sont abandonnées au profit des fêtes calendaires, en particulier la St-Valentin, la Tabaski, la Pâque, etc. Les anciens et les jeunes sont encore divisés en deux camps. La vie traditionnelle et coutumière perd tout son caractère original et particulier. Nous pouvons en déduire que très bientôt la population diola awâte, fortement menacée par l'urbanisme, deviendra une population acculturée voire déracinée, surtout chez les jeunes.

5. La terre

Pour le Diola awâte, le commencement semble être la terre¹³⁶. « La terre ne ment jamais. Nous venons de la terre et nous y retournerons. Nous marchons sur la terre. Nous bâtissons nos maisons sur elle et nous y tirons toute ressource de subsistance »¹³⁷. Depuis que les hommes bâtissent, la terre a toujours été un élément noble pour ces derniers. Les constructions des maisons en matériaux traditionnels mettent l'acte de bâtir en terre un plaisir et une magie particulière. C'est avec joie et volupté que les hommes manipulent les boules de sable, les lisser, les pétrir avant de les modeler sur les murailles *kunùt* kounoute.

Dans une première acception, le Diola awâte entend par *etam* étame « la terre » (V. 1, v.81-148 et V. 2, v. 43-67) toute à la fois le sol, le territoire et les habitants qui y habitent. Comme environnement physique et quel que soit l'ingéniosité technique ainsi qu'agraire qui, depuis la nuit des temps, ont transformé les forêts, les mangroves, les surfaces inondées en rizières fertiles, la terre semble lier l'homme et son univers. Les hommes ont exploité terre et eau pour répondre à leur besoin. La conquête des terres a toujours été marquée par la fondation et la fixation des premiers habitants, puis le partage et l'appropriation des rizières entre familles conquérantes ont assuré leur caractère définitif. C'est elle qui fut la cause première du déplacement du peuple de Sangawâte. En effet, pour rappel dans la version 2, lorsque les eaux salées du bolong avaient envahi les rizières des habitants de Samatite, les terres cultivables devenaient de plus en plus pauvres et les récoltes, très maigres, ne suffisaient pas à assurer les repas quotidiens. Les habitants cherchèrent des solutions pour s'en sortir, mais ils n'en trouvèrent aucune. Ce qui avait motivé les deux familles (la famille de Akoulolo et celle de Alakabila), très paniquées de la situation, à quitter la zone et aller à la conquête d'un nouveau territoire. Le Diola awâte est très intransigent en termes de terre. Il peut le prêter jusqu'à des décennies, voire des générations. Néanmoins, il ne va jamais accepter de l'offrir ou de se faire l'arracher. Et, de père en fils, chaque famille assure l'exploitation de ses propres parcelles

¹³⁶ Interview avec le sage *Asujutoor* Assoughoutôre, à Diembéring au quartier Étama, août 2016.

¹³⁷ Nous souligne, Albert *Afomaye* DIATTA, lors d'une discussion en mai 2017.

héréditaires¹³⁸.

En milieu diola awâte, toutes les modalités de la division du travail sont liées à la terre et à la culture des rizières inondées où hommes et femmes effectuent des tâches bien que difficiles et rudes. Seuls les événements solennels tels que les funérailles, les rassemblements importants ou un sacrifice symbolique peuvent détourner ces habitants de leurs rizières. Lorsque la famine avait frappé la population, les villageois s'étaient réunis sur la grande place pour chercher le moyen de s'en sortir. Ce que semble traduire ces termes :

Un jour, toute la population, très paniquée, se regroupa sur la place publique du village.

On interrogea les prêtres-féticheurs,

Eux qui faisaient office d'intermédiaires entre l'homme et le divin,

Pour se prononcer sur une situation si funeste (V. 1, v. 57-60).

Ainsi, les hommes cultivent, dessouchent, édifient et labourent. Ils récoltent « le vin de palme, pêchent et partent à la chasse » (V. 2, v. 53). Les femmes, quant à elles, se préoccupent de la cuisine, du repiquage et de la récolte du riz. Elles pratiquent « la récolte des huîtres, celle des palourdes, la pêche à la nasse » (V. 2, v. 54) et préparent également *elutin* éloutine « l'huile de palme ». Toutefois, il n'est pas évident de voir un seul homme ou une femme exercer tous ces travaux, surtout un prétendant, une veuve ou celui mis en quarantaine¹³⁹ *afurka sinta* *afouroukasinta*.

En tant qu'espace social et identitaire, la terre est également un lieu de conflit et de déchiffrement récurrents. Diverses raisons expliquent de telles configurations. Les guerres intervillageoises, par exemple, demeurent l'une des raisons les plus couramment évoquées. C'est la raison pour laquelle certains conflits interfamiliaux et les habitants riverains concernant les limites des terres ou les litiges héréditaires sont très fréquents. Car ceux qui sont chargés de régler ces malentendus trouvent habituellement du mal à repérer les vraies limites. Depuis longtemps, la terre a causé de nombreuses rivalités et des conflits sans

¹³⁸ SNYDER, Francis, *L'évolution du droit foncier diola de Basse-Casamance : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et la terre chez les Diola-Bandial (Rép. du Sénégal)*, Paris I-Université Paris-Sorbonne, thèse de doctorat, 1973.

¹³⁹ En milieu diola awâte, la mise en quarantaine est égale à la prison moderne. Cependant celui-ci est chez lui et mène sa vie librement et en toute quiétude, seulement il lui est interdit tous les rassemblements confidentiels de son quartier ou du village.

précédent. D'ailleurs, elle est à l'origine de la jalousie des hommes de Diembéring qui avaient envahi les habitants de Sangawâte, car le milieu était abondamment riche et propice à la vie. Ce qui se traduit en ces termes :

Les hommes de Diembéring massacèrent autant les hommes,

Les femmes, les enfants que les animaux et ils incendièrent toutes leurs cases, leurs biens,

Réussissant à assouvir la jalousie et la haine qui les rongeaient contre ceux de Sangawâte (V. 2, V. 377-379)

C'est également ce qui avait causé, selon les racontars, la guerre entre les habitants de Haloudia (Diembéring) et ceux de Mossor (Cabrousse), celle qui opposa les villageois de Bouyouye et ceux de Houdiabousse.

Dans d'autres cas, la raison est économique. L'insuffisance de terres cultivables oblige des familles à migrer vers d'autres localités. C'est elle qui fut la cause de la fusion des deux familles fondatrices de Sangawâte. Lorsque Alakabila avait constaté que sa famille était plus nombreuse et qu'elle travaillait mieux que celle de Akoulolo, :

Il exprima à son frère sa volonté d'aller à la recherche

D'une nouvelle terre plus favorable et plus confortable. (V. 2, v. 225-226).

Ainsi, au cours de l'hivernage de l'année 2016, attristé par un manque pluviométrique, un homme du nom de kahoughga (Diembéring, Kaïgha) nous notait :

Très bientôt nous allons mourir, nous tous, l'un après l'autre. Il n'y a même pas une seule gouttelette d'eau de pluie. Quelle fin funeste nous réserve donc notre cher éternel et miséricorde Dieu ! Personne ne peut même plus cultiver la terre.

Même si les membres d'une lignée sont dispersés entre plusieurs entités familiales, l'appropriation des rizières « *hurub* houroube » (V. 1, v. 157) permet d'unir et de sauvegarder la lignée à l'exemple du village de Nikine. Par contre, les habitants de cette localité restent fortement liés à la racine familiale. C'est pourquoi ils viennent présenter leurs rituels symboliques (mariages, funérailles, sacrifices). Le recours aux différents rites (naissance, initiation, acquisition d'un sanctuaire ou des rizières) prouve encore la dette à payer à la terre. Il y transite les forces spirituelles, le riz, les habitants et les âmes des ancêtres qui, parfois, sont appelés à renaître.

La terre, en milieu diola awâte, c'est le faire habiter, l'énergie vitale, la valorisation du patrimoine. Ce qui fait que parler de terre, c'est faire allusion aux rizières, au bois sacré, à un lieu de chasse ou de pêche comme à un marigot de purification. L'expression étame « la terre » est très complexe et fait l'objet de diverses appellations et variées :

- Étame → la terre dans son ensemble.
- *Hitanjaat* hitaghâte → l'espace inondable et cultivable (V. 1, v. 136-137).
- Boudiale → l'espace forestier (V. 1, v. 142-151).
- Hânas → l'espace de la concession familiale (V. 2, v. 209-220).
- *Esuk* éssouque → l'espace résidentiel d'un village (V. 2, v. 145-249).
- *Kajuñeï* kadioughèye et *ejolob* édiolobe → l'espace marin (V. 1, v. 179-192).

6. Le riz

Les Diola éwâte ont une connaissance profonde du milieu où ils vivent. Les possibilités dont ils disposent sont d'une science agronomique traditionnelle en termes de nature des sols, des variétés de riz cultivées et des techniques utilisées. Toute leur expérience et leur vision sont orientées vers la riziculture qui demeure leur activité quotidienne. Les préoccupations socioculturelles et rituelles sont dominées par le travail des rizières¹⁴⁰. C'est peut être pour cette raison qu'ils s'implantent toujours à la proximité des terres inondables et fertiles. D'ailleurs, la culture des rizières est un élément déterminant dans la fixation des familles diola éwâte. À ce propos, les deux versions retracent les différents périples du peuple de Sangawâte

depuis la grande détresse de la terre d'origine (Samatite) jusqu'à Sangawâte en passant par Her, Karamba kameuque, Boucotte-diola et Bouyouye. En effet,

Ils partirent de Samatite avant de s'installer à Sangawâte.

Ainsi, les membres des deux familles prirent leur chemin

Même si leur implantation ailleurs ne fut pas aussi facile.

Ce fut le cas de leur passage à Ére,

À Étame boudiale et à Karamba kameuque.

À Étame boudiale, ils trouvèrent une terre fertile et hospitalière.

Cependant, le génie qui s'y trouvait refusa de les héberger, [...],

À chaque fois qu'ils trouvaient un lieu

Ils restaient sur leur faim, l'endroit ne leur convenant pas.

Alors, après de longues marches, de longues péripéties,

D'offrande en offrande, ils trouvèrent l'endroit désiré et idéal (V. 2, v. 170-186).

En plus, la description du milieu de Sangawâte est plus nette par rapport à la situation des terrains cultivables. Car,

¹⁴⁰PALMERI, Paolo, *Retour dans un village diola de Casamance : chronique d'une recherche anthropologique au Sénégal*, Paris, éd. L'Harmattan, 1995, pp. 205-208.

C'étaient des terrains recouverts d'une forêt dense et sombre.

La terre, aux alentours, était fertile.

Cette terre se composait de trois types de surfaces cultivables,

Tississili, Tiboubouye, Kâdiala,

Et se caractérisait par la culture du riz qui pouvait y croître en abondance (V. 2, v. 189-193).

Ceci dit, juste pour trouver les terrains les plus inondables et où le riz peut croître en abondance, les Diola éwâte peuvent parcourir des kilomètres, à pieds, des concessions à leurs rizières, notamment Nikine, un village qui est à 05 kilomètres de Diembéring et à 09 kilomètres de Kachouane, etc.

En milieu diola awâte, *buñoof* bougnôfo « manger » ne peut avoir d'autre sens que manger du riz. Et, c'est vraiment être dans une grande misère que de passer une journée entière sans en consommer. La richesse en riz est source de prestige, de gage solennel et un témoignage fidèle de la valeur de l'homme, la fécondité de la terre. Celui-ci est apprécié selon la quantité de greniers dont il dispose ; ces greniers remplis et stockés dans une chambre *niyinda* niyineda ainsi que du riz récolté, depuis 10 à 50 ans, conservé pour la consommation locale et les cérémonies locales. Chaque endroit des espaces cultivables porte une toponymie spécifique qui permet de se situer dans ce vaste espace pouvant s'étendre sur des kilomètres, en particulier *Jahombol* Diahombole, *Ébenaw* Ébénawe, *Ti kàri* Tikari, *Ni tàma* Nitama, *Éwaas* Éwâsse ou encore « Kâdiala » (v. 1, v. 136 et V. 2, v. 192).



- Photo 7 : Les rizières à Tikâtite (Etama, 2017). - Photo 8 : semis de riz à (Kaoût, 2017).



- Photo 8 : Riz en voie de maturation à « Tissisili » (v. 1, v. 136). - Photo 9 : riz récolté à *Ti hutandin* Tihoutandine, nov. 2017.

Lors des funérailles où à l'enterrement, on n'oublie jamais de mettre quelques grains à la tombe, à la famille endeuillée ou sur le brancard du défunt¹⁴¹. Ceci est un signe de respect envers ce dernier pour une provision au cours de son voyage. Selon Paolo PALMERI, le riz, mythique et symbolique à la fois, existe en Casamance avant même l'arrivée des Portugais (riz blanc et rouge¹⁴²). C'est donc la civilisation du riz qui donne à la société diola une grande partie de son originalité. Et pendant l'hivernage, aucune manifestation cérémoniale n'est organisée, époque sacrée pour le travail des rizières. Néanmoins, avant l'hivernage et après les récoltes, ce sont de multiples variétés de festivités et de séances d'animations qui sont organisées dans tous les environs diola évâte, notamment le karame, le kagnalène, le étoûme, le *kamaañen* kamâghène¹⁴³, le ehuuña ou le essiba. Pourtant, à l'image de la mangrove toujours mouvante de ces paysages où l'on se perd à chaque détour de bolong « Tissisili, Tiboubouye » (V. 2, v. 192), la société diola awâte semble se jouer de son génie agraire. De nos jours, malgré l'importance des nouvelles innovations scientifiques et techniques à travers le monde, ces habitants restent encore attachés à la riziculture locale avec son instrument de labour : le *kahofu* kahofou¹⁴⁴. Ils ont un sens élevé de la solidarité. Car, le travail des rizières nécessite une main-d'œuvre importante. D'ailleurs, les jeunes, partis en exode rurale, ne manquent jamais de revenir en aide aux parents dans le travail de l'agriculture. Autrefois, pour venir en aide aux familles démunies en riz, on dépose, au bout de la nuit, des greniers de riz sur la porte d'entrée de chaque maison. Le mari, au réveil de l'aube, prend le cadeau sans en demander l'auteur. Cette forme de

¹⁴¹ *Id., Ibid.*, p. 213.

¹⁴² *Id., Ibid.*, pp. 215-218.

¹⁴³ MARK, Peter, « Art, rituel et folklore : danses folkloriques et identités culturelles chez les habitants de la Casamance », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 34, 1994, p. 568, consulté le 16-06-2017.

¹⁴⁴ Instrument traditionnel de labour dans les rizières constitué d'un long bâton et attaché à un tronc d'un arbuste bien ficelé et soudé à l'avant par un fer en demi-cercle qui sert à faire renverser facilement le sable.

socialisation existe encore chez ces habitants. La variété des espèces en riz fait que les Diola évâte ont une profonde maîtrise du travail des rizières. Ils n'ont jamais peiné à faire leurs travaux champêtres quelle que soit la saison de l'hivernage : une saison pluvieuse ou non. Car certaines variétés de riz sont favorables à une pluie abondante tandis que d'autres nécessitent une pluie moyenne, à l'image des variétés de riz ci-dessous.

❖ Quelques types de variétés de riz :

- *Bakura bu* bakourabou : riz rouge et court cultivé dans les rizières inondées.
- *Efambaŋ'i* éfambaghi : riz blanc de taille moyenne, dur et souvent cultivé en brousse.
- *Atukai* atoukaye : riz fin et plus blanc que le riz éfambaghi.
- *Etomorai* étomoraye : riz blanc et plus fin que le riz bakourabou.
- *Seefai* sêfaye : riz noirâtre et plus gros que le riz atoukayou cultivé dans les rizières moyennes inondées.
- *Babucar'i* baboukari : riz blanc large et plus gros que le riz sêfayi.
- *Hebaanhu* hébânehou : riz noirâtre, plus fin que le riz atoukayou et plus gros que le riz baboukari et cultivé dans les rizières non inondées.
- *Sosodin'i* sossodini : riz rougeâtre, plus ou moins large que le riz baboukari.
- *Hisañja hu* hisangndiahou : riz jaunâtre et plus large que le riz éfambaghi.



- Photo 10 : Le riz sossodini ; 11 : Le riz hisangndia hou ; 12 : Le riz étomôraye, (2017).

❖ Quelques types de plats :

- *Hatakun* hatacoune : plat de riz préparé sans mélange.
- *Bahai* bahaye : plat de riz au mélange avec du *kisàk* kissage « haricots ».

- *Mayitak* mayitake¹⁴⁵ : plats de riz à base de *hibeken* hibékène « huile de palme ».
- *Kifimban* kifimbane : plat de riz au mélange avec de la tomate.
- *Emooni* émôni : bouillie en pâte de riz, à l'image du *fonde* fondé wolof.
- *Basiis béleje* bassîsse bélédié ou *basiis bésuje* bassîsse bessoudié « bouillie de riz très fin », habituellement préparé pour les adolescents.

❖ Le calendrier du travail des rizières¹⁴⁶ :

- *Butoosin* boutôssine « défrichage » : début mai jusqu'en fin juin.
- *Muwiis* mouwîsse et *eyoosen* éyôssène « semis » et: début juillet jusqu'en fin août.
- *Buwañ* bouwagne « la culture » et *buyooyen* bouyôyène « le repiquage » : début juin jusqu'en fin septembre.
- *Ewotukan* éwotoukane « la récolte » : début novembre jusqu'à mi-février.
- *Bisejo* bissèdio « le transport » : début janvier jusqu'en fin février.
- *Eluhen* élouhène et *bayenai* bayénaye « fertilisation des sols des rizières » : début mars jusqu'en fin avril.

La renommée et le privilège du riz portent leur origine sur une croyance basée sur la réaffirmation de la lutte contre l'insécurité alimentaire locale. Il fait l'objet de plusieurs renommées, par exemple : le festival *Kamaanu* kamânou¹⁴⁷, *Emaanai* Émânaye « Le Riz » ; un prénom, *Ahoj-emaanu* Ahódiémânou « le Riz en quantité » et *Aris-emaanu* Arissémânou « Jeteur de riz » qui sont des expressions élogieuses, « *Emaanueñeyiñei* »¹⁴⁸ ; *Awaat'u Kamaanu* Awatou Kamânou « le Awâte, c'est le Riz » : une personnification. Et, par respect à son statut au sein de la communauté, on lui doit à chaque année une variété de cérémonies (offrande rituelle, remerciements, festivité socioculturelle, etc.). Jusqu'à nos jours, ces habitants ne savent pas et refusent toujours l'achat du riz à la boutique. Et, celui qui en est soupçonné est attesté de toute sorte

¹⁴⁵ L'un des plats délicieux que les habitants de Sangawâte préparaient aux femmes kidnappées de Diembéring, bien que les deux versions du texte ne le mentionnent pas en partie.

¹⁴⁶ Le découpage du calendrier des travaux champêtres.

¹⁴⁷ Kamânou « le riz », Festival des rizières, Diembéring, 2013, en ligne le 10-04-2013, source : [Youtub.com](https://www.youtube.com/watch?v=...), consulté le 01-01-2017.

¹⁴⁸ Se prononce Émânou égnèyegnèye « Le riz est sacré », cf. SEMBENE, Ousmane, *Emitai*, 1971, source : Youtube.com, consulté le 24-09-2016.

d'injures. Ce qui fait que certains préfèrent acheter la nuit. La fécondité des rizières exprime également les vertus suprêmes que sont la force physique, le goût du travail et les formes pacifiques de chaque homme. Le Riz, c'est le Diola awâte.

6.1. Le rite du *kàasara* *kâssara* « la distribution de boulettes de farine de riz »

C'est un rite qui consiste à distribuer des boulettes de farine de riz des rizières. Ce sont les femmes qui assurent l'organisation de la distribution. Chaque femme doit apporter avec elle, sur une vanne, une ou cinq boulettes, selon l'exigence des prêtresses-féticheuses. Une telle pratique, depuis des générations précédentes, fait partie d'un savoir lointain et transmis aux futures générations. C'est d'ailleurs l'une des principales offrandes que présentaient les habitants de la terre d'origine du peuple de Sangawâte lorsque la population s'était trouvée dans une situation difficile. Ce que semble traduire ce passage :

Un jour, toute la population, très paniquée, se regroupa sur la place publique du village.

On interrogea les prêtres-féticheurs,

Eux qui faisaient office d'intermédiaires entre l'homme et le divin,

Pour se prononcer sur une situation si funeste.

Après de longues et diverses offrandes, certains d'entre eux prédirent :

« C'est un signe de punition des forces spirituelles cohabitant avec nous » (V. 1, v. 57-62).

La distribution existe jusqu'à nos jours et elle se fait toujours en deux catégories :

La première a lieu à la grande place publique de chaque quartier où les femmes se regroupent avec les autres membres de toute la communauté. Elles commencent la distribution après que la reine et sa compagnie passeront, faisant le tour du village, d'un quartier à l'autre, et narrant leurs songes (dialogues)

avec les esprits spirituels. Maintes prières seront exhaussées, en particulier un bon hivernage abondant.

La deuxième catégorie se fait par concession familiale *karuwoor kàasara*¹⁴⁹ « chanter la prière ». La reine et sa compagnie seront les premières à distribuer. Et, par-là, elles activent l'alarme de la distribution qui doit durer jusqu'à la fin de la journée. Une fois prête, la femme tenant les boulettes sur la vanne poussera un fort cri : *kàasaro kàasara, kàasaro kàasara*. Les enfants accourront de nulle part, tous répondant *wàï ìñje, wàï ìñje*¹⁵⁰. Ce jour est un jour férié. Car, il est particulier et porte une certaine sacralité.

Un autre rite pareil est présenté à chaque début d'hivernage connu sous l'expression de *kâssara kite emooni kâssara kité émôni*. Louis-Vincent THOMAS avait décrit ce rite qu'il avait observé dans les années 1950 chez les Diola *dyiwat* et les Bliss-karone. Parmi le rite du riz, il y a celui de la vache, du porc, de la poule, du poisson et tant d'autres, voire même celui d'une pluie abondante *kâssara kite etiir yu*¹⁵¹.

¹⁴⁹ Se prononce karouwôre kâssara « Chanter la prière ». Autrement dit, chanter des incantations pour que Dieu exauce les prières.

¹⁵⁰ Se prononce wayigndiè, wayigndiè « à moi, maman, à moi, maman ».

¹⁵¹ Se prononce kâssara kité éfiryou « faire des incantations pour amener la pluie ».

7. Le *bajin badjine* « le fétiche »

Aussi bien que nous remontons dans le passé, nous retrouvons cette omniprésence de l'éternel et miséricordieux. La tradition, la culture, les pratiques rituelles et les croyances se manifestent dans chaque moindre détail du quotidien de chaque Diola awâte. La pratique religieuse demeure et devient à la fois symbole de différence et de peinture identitaire. Le Diola awâte, très superstitieux, croit en un seul Dieu unique et éternel qu'il prie à des longueurs de journée. Ce Dieu *Ate batun* Atébatoune est le Maître de l'univers. Cependant, jugé trop lointain, il a des messagers intermédiaires avec les hommes. À l'égard même de ce que la raison est incapable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait pour le salut de l'homme que certaines révélations lui fussent communiquées par les forces spirituelles. Ces Êtres spirituels résident dans la forêt, les cours d'eaux, les bas-fonds des océans, les montagnes ou les espaces inhabités. Ils sont omniprésents et se mêlent, parfois, avec les hommes. Ils peuvent se réincarner et prendre le sens d'un arbuste, d'une plante ou d'un animal (totémique). Pour le Diola awâte, tout est vie et tout est vivant. Le hasard n'existe pas. L'expression même est intraduisible en langue diola kouwâtaye. Toute rencontre, chaque naissance, incendie, un manque de pluie ou toute calamité naturelle est toujours ressenti comme le résultat d'une faute commise à l'encontre des forces spirituelles. Ce qui fait penser, pour rappel, à celle qui avait traumatisé les habitants de Sangawâte et qu'il fallait présenter comme sacrifice chaque espèce animale. Ce que le texte traduit en ces termes :

Après de longues et diverses offrandes, certains d'entre eux prédirent :

« C'est un signe de punition des forces spirituelles cohabitant avec nous.

Elles sont mécontentes contre nous parce que, depuis un bon moment,

Nous ne les avons pas traitées convenablement comme d'habitude.

Nous les avons négligées,

Puisque nous ne leur donnons plus à manger de la viande ni à boire du sang des animaux.

Ainsi, pour sortir de cet état si affreux

Et pour éviter de se voir exiger en termes de représailles

Une offrande de sang humain,

Il faudrait leur offrir un grand sacrifice.

Nous devons leur présenter un sacrifice de toute sorte d'espèces animales de sexe masculin ».

(V. 1, v. 61-71).

Il faudrait donc s'adresser à ces entités secondaires par le truchement des âmes des ancêtres qui servent d'interprètes. C'est peut-être de là que vient le terme de fétiche *bajin* badjine¹⁵².

Le fétiche rythme la vie des hommes de la naissance à la mort et dispense des saints sacrements. L'intermédiaire d'un fétiche peut faire des ravages ou des accidents s'il n'est pas bien honoré régulièrement par des sacrifices ou des libations comme le soutiennent les prêtres-féticheurs dans les deux versions. Il existe une multitude de variétés de fétiches diola awâte où sont entassées et décorées des dépouilles d'animaux (crânes, mâchoires, plumes ou cornes coagulées par le sang des sacrifices) immolés et pêle-mêle donnant l'image d'une œuvre d'art. Les âmes y demeurent dans l'ombre comme pour contrôler les actes des hommes et le respect de la société. Le fétiche ne laisse personne lui échapper. Le successeur est toujours laissé à l'appréciation du badjine¹⁵³. Ce que semble nous témoigner Gngousse SANDOUM, un grand prêtre-féticheur de la case d'homme du quartier de Kaoût à Diembéring, en mai 2017 :

Ce n'est pas mon père qui m'a laissé ni initié à ma vocation de prêtre-féticheur. C'est le frère de mon grand-père qui m'était apparu plusieurs fois en songe m'avertissant de ma future fonction. Depuis ce jour, je suis au service de tout le monde. Cependant, avant que je ne commence ma vie de prêtre-féticheur, j'avais fait un grand sacrifice d'un taureau unicolore accompagné de greniers de riz des rizières et des fûts de vin de palme. Aujourd'hui, je suis ligoté à voyager lointain et pendant longtemps. Car je ne dois faire attendre un quelconque patient. C'est très dangereux.

Malgré l'évolution du monde moderne, les gardiens de la connaissance et du savoir-faire traditionnel, en milieu diola awâte, sont résolus plus qu'à jamais à conserver leurs secrets et se refusent toute confiance étrangère. Ainsi, en période d'hivernage, les fétiches sont presque inaperçus à travers les ruelles du village. Il y a là tout un code routier (une clôture, un mur, une petite case) consistant à protéger ces fétiches. Les trajectoires varient suivant l'âge, le sexe et le statut de l'homme du fait que les fétiches génèrent un itinéraire obligeant des trajectoires de contournement.

Le fétiche se confond à la synagogue des Juifs, à l'église catholique, au temple évangéliste ou à la mosquée du Musulman. Et, au fil des temps et des différents sacrifices, un fétiche s'enrichit de crânes, de

¹⁵² L'entité propriété du fétiche est l'autel où sont effectués les sacrifices d'animaux et les libations. C'est là où résident les forces spirituelles intermédiaires entre l'homme et le divin, (cf. DIATTA, Ousmane *karafa*, « musée SANGAWATT » de Diembéring, source : [Youtube.com](https://www.youtube.com) , consulté le 25-11-2016.

¹⁵³ SAMBOU, Joseph, *La notion du Boekin dans le conte diola*, Université de Dakar, mémoire de maîtrise, 154 pages, 1984.

cornes, d'ossements d'animaux et d'objets symboliques. En milieu diola awâte, chaque entité fétichiste possède un instrument musical qu'il faut jouer pour convoquer, prévenir les esprits ou la communauté en particulier les tam-tams sacrés, les sifflets, les cornes d'animaux, une « calebasse » (v. 2) ou la flûte traditionnelle *eliloon* élilône. Notons aussi que chaque fétiche a sa propre fonction et son mode d'expression. Il n'y a ni le plus ou le moins important. Ainsi, nous avons :

- *Elan̄kin* Élaghkine : le fétiche principal de tous les fétiches d'un quartier.
- *Aṅkuren* Aghkourène : fétiche divinatoire et de délivrance.
- Tikâghène : le fétiche de maternité des femmes du village de Diembéring.
- Éhoûgna : le fétiche des femmes diola éwâte.
- Himîle : le fétiche de protection et de résidence familiale des âmes des défunts et des esprits tutélaires d'une famille.
- *Hukuñenu* Houkougénénu : le fétiche antivol.
- *Kahaañ* Kahâgne : le fétiche de confession.
- *Kaṅaajen* Kaghâdiène : le fétiche d'attaque contre
- *Hisigu* Hissigou : le fétiche de délivrance sous d'un totem égaré.



une ennemie.
l'emprise

Photo 13 : Le Kaghâdiène (2017)

- *Eyiṅan* Éyighane : le fétiche de prévention, de guérison et de justice.
- « Mandina » (V. 2, v. 306) : le fétiche des hommes du village de Diembéring.
- *Karimai* Karimaye : le fétiche de confession publique et de sanctions en cas d'infortune.
- *Kanandin awuwa* kannedine awouwa : le fétiche de detection d'un humain ou d'un génie maléfique se réincarnant à la forme d'un humain.

Bien connus de leur force, certains fétiches ont traversé les temps et les frontières. Ils présentent un intérêt collectif et regorgent des rituels d'exorcisme pour chasser l'esprit maléfique. Ils attirent plus de fidèles venus d'ailleurs présenter des sacrifices, des offrandes, des doléances ou des libations.



54

- Photo 14 : les gardiens du fétiche de la grande circoncision des jeunes de *bimesa bimesa*, juil. 2003.

Où que nous puissions nous trouver à travers le monde, le phénomène religieux reste encore l'un des éléments fondamentaux de la constitution des peuples. De nos jours, tout Diola awâte a son fétiche en mémoire, même dans le moindre détail. Il trouve son refuge sur celui-ci qui demeure l'ultime solution aux problèmes de tout genre.

¹⁵⁴ *Emàñen* Émagnènes « prêtres-féticheurs ».

7.1. Le rite de *kawaasiyen kawâssyène* « le sacrifice » en milieu diola awâte

Dans le rite kawâssyène, l'esprit du génie surnaturel invisible peut posséder un des fidèles pour révéler le mystère aux hommes au cours des différentes cérémonies qui ont lieu généralement auprès des fétiches, dans des espaces publics ou symboliques. Après les rites d'entrée, les officiants prononcent les formules d'invocation et rendent hommage aux esprits protecteurs pour chaque entité fétichiste. Puis a lieu le sacrifice d'animaux dépecés et consommés. La fin de la cérémonie est habituellement marquée par la danse au cours de laquelle l'esprit se meut avec le rythme de la sonorisation et des chansons. Car eux aussi aiment la musique. D'ailleurs, à certaines heures ou à certains endroits, il est fortement interdit d'y chanter ou d'y danser de peur que les forces spirituelles ne soient attirées et s'en prennent à quelqu'un. C'est le cas des lieux comme Sangawâte, Nissâne ou *Kafendey*¹⁵⁵.

Les cérémonies ne sont jamais programmées par hasard. L'emploi du temps est strict et dépend de la nature du rituel, à savoir l'aube, le matin, le soleil au zénith, « la tombée de la soirée » (V. 1, v. 165 et V. 2, v. 204), tard dans la soirée ou un mois lunaire. Les saisons sont également ciblées. Par exemple, pendant la nuit, une étoile peut servir à fixer l'heure de la cérémonie rituelle. Ici, nous retrouvons l'usage de l'astronomie à l'œil nu et de la météorologie traditionnelle à la grâce de la puissance du génie humain. Tout y est normé, y compris les tenues vestimentaires, les chansons ainsi que les types de danses. C'est ce qu'avaient fait les deux familles fondatrices de Sangawâte. Pour rappel, celles-ci, en s'appêtant à quitter les lieux qu'ils occupaient, s'étaient vus dans l'obligation de présenter un sacrifice d'adieu. C'est ce que nous notons à travers les lignes qui suivent :

Un jour, un matin de bonheur,

Après avoir fini de faire leur sacrifice d'adieu,

Accompagnés de leurs prêtres-féticheurs et de leurs fétiches,

Hommes, femmes et enfants prirent le chemin avec tous leurs biens (V. 1, v. 97-100).

Nous pouvons prendre en exemple ce discours d'une prêtresse de fétiche du nom de *Elikai*¹⁵⁶ lors d'une offrande rituelle à « Assêbe » (V. 1, v. 242) en novembre 2017 :

¹⁵⁵ Se prononce Kafendèghe.

¹⁵⁶ Se prononce Élikaye.

Par ma voix sacrée et le rôle de prêtresse-féticheuse que j'exerce, affirme-t-elle, en présence de tous, j'invite nos forts ancêtres et des forces tutélaires à partager avec nous ce rituel sacré. Qu'ils protègent ceux qui leur sont fidèles et les vénèrent : à moi, à mon peuple et à tous ceux qui acceptent bien d'assister et de partager avec nous cette offrande, sans condition ! Cependant, que celui qui voudrait nous trahir ou tenter un quelconque maléfice soit banni et maudit à jamais ! Que son destin soit funeste ! Qu'il connaisse une fin misérable et que son âme soit tourmentée pour l'éternité ! Qu'il endure les pires supplices et subir mille tortures avant de mourir tristement dans d'horribles souffrances. Que jamais il ne puisse rejoindre les ancêtres et ne puisse festoyer avec eux. Que sa descendance subisse des malheurs en permanence !

Un autre certificateur du nom de *Kaabari* Kâbari prononçait cet autre discours d'introduction devant le fétiche du quartier *Ewanga* Éwaghga au cours de notre enquête à Nikine en avril 2017 :

Bajin maan¹⁵⁷, ùni boko konde. Arun yooŋ, arun boko kondu. Arun arikino fù ùni. Arun ifirilaw abuki arun irimeeye fù. Arun arihaaŋe fù yooŋ kaloohu emit yu. Abe arun taŋ irijuke fù.

« Je vous salue Badjine. À présent, nous voici. C'est vous qui nous couvrez et nous protégez. C'est vous que nous prions, car vous êtes les plus proches de Dieu. Vous êtes les seuls que nous prions et sûrement les seuls que nous connaissons ».

Après les formules de salutation et les expressions d'éloges telles que *simaamay¹⁵⁸*, Assenbouyâne, Élembouwa, Aghessîne, le prêtre-féticheur entame le dialogue :

Ariyit arihoojo bunuk bondu. Bunuk bite aŋi ónun, aŋi uto ùneyi. Héé ! Bó bondu, bunuk bu. Bó ba Awaat ba ameye fù. Kasumaï kibaje, akina abine kawaasiyen. Kawaasiyenun ; kawaasiyen ùne, héé. Kawaasiyen nàane Awaat fé à ahin. Muniyo, bifiya.

« Prenez donc ce bon vin de palme de notre fils bien-aimé. Il est venu vous parler, vous présenter son offrande comme le fait tout bon Diola awâte. Oui, c'est vrai, c'est une pratique qui existe depuis longtemps. Et, nous ne faisons que suivre ce que nos forts ancêtres nous avaient appris ».

Tout en parlant, louant les ancêtres de la généalogie du présentateur de l'offrande, il verse simultanément le vin de palme arrosant l'autel où se trouve un trou ou les objets qui représentent le fétiche. Il les sert en

¹⁵⁷ Formule d'introduction devant chaque entité fétichiste.

¹⁵⁸ Formule d'introduction auprès d'un fétiche qui signifie « nos forts et protecteurs ancêtres ».

premier, puis boit et donne la parole au présentateur de l'offrande :

Simaamaï, hahiyu isaanun aña uta ùne hiirim hu ehaamin n'àrun. Esokun bite bu koto humuye riye.

Nos chers et forts protecteurs, à présent, je vais passer la parole à notre fils bien-aimé pour qu'il vous parle de l'objet de sa présence ici.

Le dialogue avec la force tutélaire ou rite de prière est toujours permanent. Ce que les passages qui précèdent témoignent de façon éclatante.

8. La mort en milieu diola awâte

Dans la logique du mysticisme diola awâte, toute personne enterrée ne reste pas longtemps sous terre. Elle ira rejoindre les anciens qui l'ont précédé et revenir pour une régénération¹⁵⁹. Habituellement, les *hiketu* hikétou « funérailles » se font pendant toute la journée avec la participation des habitants qui viendront, de près ou de loin, présenter leurs condoléances à la famille endeuillée. Si le défunt est décédé à la tombée de la nuit, la dépouille sera conservée avec les techniques de la thanatopraxie traditionnelle des sages de telle sorte qu'elle ne puisse se décomposer. Le soir, avant l'enterrement, il faut faire les dernières concertations familiales à la présence des plus proches du défunt. C'est le moment d'échange où toute personne désireuse peut prendre part à ces obsèques (donner un taureau, une poule, un porc pour les funérailles ou un pagne kahoûye¹⁶⁰, pour ensevelir la dépouille). À l'enterrement, on tâchera d'amener les habits et les matériaux préférés du défunt dans un *kaliif* kalîfe « panier » avec lesquels il sera enterré. Et, c'est avec ces biens qu'il continuera sa vie dans le monde spirituel.

Cependant, celui qui a eu à faire du mal au cours de son vivant errera quelques temps, refoulé par la terre, pour payer la dette (punition) de sa méchanceté. Il n'y retournera qu'après s'être complètement purifié. Durant cette période d'errance, tout le monde sait à présent le mal qu'il avait commis de son vivant. On

¹⁵⁹ DIEME, Jean-Louis, *La mort du Diola (ou la seconde naissance) : esquisse des éléments d'une anthropologie et d'une théologie diola de la mort*, Université Paris-Sorbonne, Institut Catholique de Paris, thèse de doctorat, 1988.

¹⁶⁰Se prononce kahoûye : tissu traditionnel spécialement cousu à la main et conservé habituellement pour les cérémonies importantes (funérailles pour l'ensevelissement du corps du défunt, mariage, habit de haute portée, sacrifice ou un cadeau de reconnaissance). Il renferme une grande valeur socioculturelle et spirituelle dans la société diola kassa. Les Manjacks, les Pepels, les Mancagnes et les Diola *kujamaat* l'utilisent également pour les mêmes besoins. Actuellement, ces pagnes sont vendus sur le marché (industriel) ou par les tisserands traditionnels, en particulier les Manjacks ou les Pepels guinéens installés dans les quartiers de Ziguinchor (Tilène, Boucotte, Kandé). Cf. DIATTA, Benoît, « L'organisation sociale et culturelle de Mof AVi » (Terre du roi), 2004, p. 93.

raconte que *atand* atande « le revenant »¹⁶¹ n'aime pas la clarté mais plutôt l'obscurité et les rizières. Il a surtout peur de se faire dévorer par les hyènes. Au bout de la nuit, il entrera dans le village, sillonnant les rues avec son odeur puante, en poussant de pitoyables cris. Voir un revenant ne provoque pas une maladie sinon une frayeur de violents tremblements. D'ailleurs, en 2016, pendant la période de la récolte du riz, un revenant surnommé *aniyaar* aniyâre bakane¹⁶² avait causé la panique dans tout le village de Diembéring au point qu'il était imprudent d'aller très tôt aux rizières ou d'en rentrer tard.

8.1. Le rite du *kàsiŋ* kassighe « l'interrogation du mort »

Le dialogue avec les morts est un aspect rituel et socioreligieux très répandu dans beaucoup d'ethnies en Casamance à savoir les Diola kassa, ceux de Bandial, les Mancagnes, les Balantes ou encore les Mandiacks. *Katambas* katambasse « le brancard » est transporté à la place publique du quartier, par quatre hommes ou quatre femmes (pour une femme). Ce sont les neveux utérins qui sont chargés du transport. Toute la population est invitée à y assister, chantant les éloges du défunt et/ou pleurant sa triste séparation avec la communauté¹⁶³.

Une fois le bombolong tapé, commence le dialogue entre les hommes et ceux du monde spirituel. Le dialogue peut durer des heures tant que l'énigme n'est pas trouvée. Avec le *kàsiŋ*, les forces cosmiques agissent avec le défunt pour révéler les ultimes révélations et les secrets aux hommes. L'objet peut-être une erreur à rectifier, démasquer un coupable (sorcellerie, vol de terre, d'un animal) ou apporter une justice. Le mort est censé répondre aux diverses questions posées par l'assemblée, à l'aide de différents mouvements qu'il imprime par des gestes, par exemple, en avant *hée hê !* « Oui ! », en arrière *aaa âa !* « Non ! », par une rotation *ake aŋendijena*¹⁶⁴, courir en rotation *toko net*¹⁶⁵.

¹⁶¹ Terme traditionnellement utilisé pour désigner les morts qui ont subi un châtement à cause de leur péché.

¹⁶² Se prononce *aniyaar bakan* « Le réveilleur » à cause de ses cris pitoyables à l'aube.

¹⁶³ DIEDHIOU, Athanase, *Chants funèbres et rites traditionnels dans la société Diola*, Dakar, Université de Dakar, mémoire de maîtrise, 1982.

¹⁶⁴ Se prononce *aque aghédidiéna* « exiger un autre interlocuteur ».

¹⁶⁵ Se prononce *tokonette* « affirmation ».



66

- Photos 15 et 16 : Préparation pour le rite de l'interrogation du mort.

Le *kàsiŋ* connaît tout car il appartient au monde spirituel et véridique. Toutefois, il peut exiger un autre interlocuteur en fonçant directement vers ce dernier. En aucun cas, s'il refuse de dévoiler la cause de sa mort ou son vrai coupable à tout le monde, il peut exiger de se rendre à la place originelle du quartier où les descendants originels et les neveux utérins seront les seuls à participer à l'interrogation. Par exemple, en février 2017, au cours de notre enquête, un jeune à Boucotte-diola, du nom de Bernard était décédé (ensorcelé par ses propres parents). Ainsi, pour ne pas dévoiler les auteurs de sa mort et provoquer leur honte devant tout le village, il avait exigé de sortir hors du village où il avait fait connaître ses véritables coupables.

8.2. Le *awuwa awouwa* « le mort-vivant ou la renaissance »

Les pratiques rituelles et les croyances, en milieu awâte, sont très variées et souvent rattachées à la terre qui demeure un système de pensée et de vie. Toute leur vision est tournée vers la permanence et le renouvellement existentiel. La société est formée par la succession entre les ancêtres, les vivants et les enfants à venir. Afin d'espérer le retour du défunt, pour une régénération, on lui doit des présents et son matériaux préféré (armes, riz, objets précieux, etc.) avec lesquels il sera inhumé.

Une femme stérile ou sans enfant stabilise le développement de la lignée familiale et freine la venue des *ewuwa*¹⁶⁷. Ces derniers sont des parents défunts qui viennent renaître et une de leur partie va errer,

¹⁶⁶ Préparation du rite de l'interrogation du mort, cf. SEMBENE, Ousmane, *Op. cit.*

¹⁶⁷ Se prononce éwouwa « les enfants à venir ». Autrement dit, les enfants à naître.

rejoignant les autres vers la terre d'origine. Par exemple, certaines familles à Diembéring, à Boucotte-diola ou à Nikine retournent vers la Guinée-Bissau, à *Ñóta*¹⁶⁸, notamment lesdites familles *Kàreï* à Kaout, *linjoon* à Kaïgha ou *hésai* à Haloudia. D'où le texte qui affirme en ces termes :

Tous les Diola éwâte ont les mêmes pratiques

Rituelles, religieuses et culturelles avec les Diola *kujamaat*

Du fait qu'ils sont de la même lignée ancestrale.

Ils ont les mêmes fétiches et la même origine.

Ils sont tous des Bissau-guinéens (V. 1, v. 87-91).

À compter du jour de l'enterrement, il est formellement interdit de voyager vers ces localités pendant la semaine funèbre de peur de rencontrer un quelconque anghkourène¹⁶⁹ venu accueillir ce dernier. En octobre 2017, lors de notre recherche vers ces lieux encore mystérieux, vivaces et effrayants, nous avons effectué une visite chez *Ubañawu* DIATTA, à *Egiñ*, où nous avons vu et même bu dans les canaris sacrés réservés surtout aux passagers, en l'occurrence, les défunts. Ces canaris sont placés à la place publique de chaque quartier. Et ce sont « Eux qui faisaient office d'intermédiaires entre les hommes et les forces spirituelles » (V. 1, v. 59) puisqu'ils sont chargés de permettre aux vivants de disposer en permanence d'eau.

Après les funérailles, les femmes hirîmane de la famille du défunt doivent faire le rite du bissamânyène. Ce rituel consiste à faire retourner l'âme du défunt auprès de sa famille maternelle, par le truchement de chansons nocturnes. Pendant la nuit, elles forment un rang solide, tout en tâchant de ne pas regarder par derrière, de peur de perdre le défunt, afin de lui permettre de retourner auprès de la famille accueillante. Tout en parlant avec lui, elles chanteront les éloges de sa famille. Par exemple,

Viens frère ou sœur X, il y a tes parents qui t'attendent à la maison : Tel est là-bas, ta sœur Y est là-bas, de même que ton frère bien-aimé Z est là-bas. Ils sont très impatients de te revoir. D'ailleurs, ils t'ont préparé un accueil chaleureux et digne de toi.

¹⁶⁸ Se prononce Gnota.

¹⁶⁹ Se prononce *anjuren*. C'est l'âme d'un défunt qui n'est pas totalement parti à l'au-delà. Il s'agit souvent de quelqu'un qui vient rendre ses comptes à un ennemi, rendre une justice ou de celui qui est insatisfait de l'organisation de ses funérailles ou de la manière dont il a été enterré. Il peut errer dans les rizières, les rues du village ou même se réincarner en prenant l'apparence d'un semblable. Pour le chasser hors des vivants, on lui doit ce qu'il réclame. D'autres, par contre, lui crient dessus avec des injures.

Si le défunt est décédé loin de son village, on lui fera un autre rituel désigné sous l'expression de *kassikina hikêtou* « ramener le deuil »¹⁷⁰. Pour accompagner son mari au pays du spirituel, la veuve, placée au centre de la salle devant un feu, doit subir le rite du *kiteem* kitême. Ce rituel permet d'éclairer le chemin de l'époux au rendez-vous des ténèbres. Juste après l'enterrement, suivent les derniers témoignages des personnes ayant tissé des liens étroits avec le défunt au cours de son vivant. C'est le *kassîmou* « l'habillage »¹⁷¹. Trois jours après, on fera le *kagnêyane* « la séparation totale du défunt avec la communauté ». Le *buweeku* bouwêcou est la commémoration qui se fera entre le quatrième ou le cinquième jour.

Les bébés, en milieu diola awâte, ne sont pleinement pas inscrits dans la vie sociale. Ils sont, pour le moment, liés aux génies invisibles, car comme on le dit : *hilegej amal* hiléguedie amale « le bébé est un génie ». Tantôt il rit, tantôt il pleure de manière incompréhensive. On dira alors qu'il joue ou qu'il a été frappé par ces génies. Sa maman, qui essaie de lui faire retrouver le calme, lui parlera en ces termes : « Calme-toi, mon ange ! Qui est-ce qui t'a frappé ? » C'est pour cette raison que, lors des funérailles, elles leur feront porter, au niveau du cou ou sur l'une de leurs mains, des morceaux de kahoûye ou des petites feuilles de rônier tissées sous forme de perles. Elles leur marqueront un signe sur le front avec de la cendre afin de les protéger contre les défunts venus prendre le membre de leur famille, puisqu'ils les entendent et même les voient.

La mort reproduit en quelque sorte la société car elle permet de rééquilibrer les intérêts et l'héritage de la famille. L'attribution des terres et des rôles est fréquemment atténuée au cours des funérailles.

Pour le Diola awâte, les morts ne sont pas définitivement partis bien qu'ils soient morts. Leur apparence spirituelle demeure dans l'obscurité, la forêt, les bas-fonds des eaux, les montagnes ou l'espace

¹⁷⁰Se prononce *kasikina hikeetu* *kassikina hikêtou* « ramener le deuil ». Ce terme renvoie au retour des personnes qui ont participé aux obsèques d'un défunt inhumé en dehors du village, cf. LAFERRIERE, Dany, *L'énigme du retour*, Paris, éd. Boréal, 2009.

¹⁷¹Se prononce *kasiimu* « l'habillage ». Pour le Diola awâte, une fois enterré, on ne doit retenir que les bienfaits du défunt. Car ses méfaits sont réduits au silence.

cosmogonique. Ils rendent justice aux hommes et leur assurent une protection.

8.3. Le yawum yawoume « le totem ou le double de la personne »

Le yawoume est le double de chaque personne. En milieu diola awâte, chaque famille a ses totems qui vivent dans les rivières, les montagnes, les fleuves ou dans la forêt. D'ailleurs, il est formellement interdit de pêcher ou de chasser dans certains endroits de peur de déranger les totems qui y vivent et causer des réactions néfastes, notamment vers Sangawâte. Blesser une espèce totémique, c'est blesser son homologue au même endroit du corps. Si elle meurt, la personne mourra aussitôt. La majorité des Diola, des Mancagnes, des Mandiacks et des Balantes ainsi que les Diola *kujamaat* de la Guinée-Bissau est fortement attachée à ces croyances.

La métaphore est un élément nécessaire où le lion devient homme, le fromager devient chair par le totémisme comme l'homme devient une vipère, un baobab, une fontaine, un aigle, un lamantin ou un fromager. Par exemple, à *Bujejet* Boudiédiète, la rive frontalière entre la Basse-Casamance et la Guinée-Bissau, se trouve, selon les sources, une famille de crocodiles totémiques. À Sangawâte aussi vit une antilope totémique à un vieux de Diembéring. Également, au canal du fleuve Casamance où traversent les bateaux ralliant Dakar-Ziguinchor, se trouvent des lamantins totémiques à une famille de Nikine. À Bouyouye et à *Egij* se trouvent des baobabs totémiques auxquels il faut ajouter un anaconda totémique qui vit à *esiima* éssîma dans la forêt entre Diembéring et Boucotte-wolof. Dans toutes ces zones stables, il est interdit de chasser, de pêcher ou de fréquenter du fait que les totems sont inoffensifs et sauvent les hommes. Seulement, en cas de menace, ils peuvent se retourner contre la population. Le totem est très réputé et difficile à tuer, soit l'arme ne parvient pas à le transpercer soit la détente de la gâchette ne produit pas d'effet. Que ce soit à travers le rêve du fétiche, le génie¹⁷² ou le sorcier, les rapports entre l'homme et le double de la personne restent une intime croyance au sein des communautés qui produisent et consomment leurs propres croyances¹⁷³.

¹⁷² L'espace diola awâte demeure un lieu d'habitation de génies (forces spirituelles ou non, visibles comme invisibles). C'est pour cela « à chaque installation, il faut toujours consulter les génies et les forces spirituelles » (v. 1 et 2) par une libation ou un sacrifice.

¹⁷³ LEVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, (1962), 1991, pp. 130-132.

9. Les festivités culturelles et l'organisation sociale

En milieu diola awâte, le divertissement et l'ambiance sont très fréquents. Un simple rassemblement peut donner l'occasion à une manifestation de chants et de danses imposantes. Il y a toute une typologie et une variété de loisirs qui s'insèrent dans les activités éducatives et initiatiques des jeunes qui sont pratiquées en plusieurs circonstances, notamment les cérémonies initiatiques, les festivités socioculturelles, rituelles, les sorties de masques *ekunfe* ékoughfé ou les séances d'animations. De même, certaines manifestations funèbres ou des festivités socioculturelles, à l'image de la cérémonie d'inauguration du baptême de Sangawâte peuvent, dans certaines circonstances, faire l'objet d'une ambiance que nous retrouvons dans le djikètèbe ou le *etikaniine* étikanîné. Ce que semblent traduire ces termes dans les deux versions :

Un jour, les deux chefs de familles organisèrent une grande fête.

Ce fut le jour de la dénomination du lieu.

Ce jour-là, tout le monde, joyeux, dansa, mangea de la viande

Et but du vin de palme,

Les voilà dans la joie ! (V. 1, v. 160-164 et V. 2, v. 199-203).

Une telle pratique, comparable à celle des Grecs, laisse à voir ce que Paul BOURCIER souligne en ces termes : « La Grèce est toute pénétrée de danses, de rites religieux, panhelléniques ou locaux, cérémonies civiques, fêtes ou éducation des enfants [...] et de vie quotidienne »¹⁷⁴.

En milieu diola awâte, il existe même des champions à travers les festivités inter-villageoises, inter-quartiers ou inter-secteurs¹⁷⁵. Ces derniers procurent la force de toute la communauté. Car, Até batoune awouné fii¹⁷⁶ « c'est Dieu qui en fait don ». Ainsi, à la fin de chaque hivernage, après les durs travaux champêtres, un programme d'épanouissement est organisé à travers les villages diola éwâte, la lutte sans frappe. La lutte diola awâte est organisée par classe d'âges avec la danse traditionnelle, le étakaye aux sons d'un mixage folklorique de voix où hommes et femmes se rivalisent harmonieusement et se vantent au son du bombolong modulé de tam-tams en présence d'un public à la chorégraphie excitante. D'ailleurs, le Awâte considère la danse comme une activité existentielle qui touche à toutes les dimensions humaines, à savoir la

¹⁷⁴ BOURCIER, Paul, *Histoire de la danse en occident*, Paris, éd. Le Seuil, 1978, p. 27.

¹⁷⁵ BADJI, Abdou, *La lutte traditionnelle joola : Étude et perspectives*, Dakar, INSEPS, mémoire de master, 1982.

¹⁷⁶ Se prononce *ate batun awune fii* en diola kouwâtaye « que toute force est un don qui vient de Dieu au service des hommes ».

jouissance, l'amour, l'harmonie, l'ataraxie, etc. Puisque c'est le sport-roi dans ce milieu, les filles sont également invitées à se mesurer à leurs adversaires.

Il y a une diversité et une variété de manifestations de la lutte diola awâte, à savoir :

- *Bawuyai* bawouyaye : séance de lutte inter-quartiers qui peut durer une semaine, exemple : Étoune (Diembéring) vs Élouhe (Niomoune).
- *Hulāng* hulanghgue : séance de lutte organisée par une seule personne qui invite tous les villages environnants.
- *Elàṅ* élaghe : séance de lutte entre deux quartiers, souvent au cours de la journée.
- *Bilakan* bilakane : séance de lutte des jeunes d'un même quartier dont la fin est marquée par une distribution de farine de riz par les jeunes.
- *Kameyoori* kaméyôri : lutte inter-quartiers, exemple : Kaïgha (Diembéring) vs Mossor (Cabrousse).
- *Batiyai* batiyaye : lutte inter-secteurs, dans un même quartier ; par exemple Kalola vs Simadione (Kaoût).



- Photo 16 : le bombolong des jeunes de Kaoût et ceux des vieux, en bas les tam-tams, septembre 2017.



- Figure 17 : Assînou bidiéghuette, 1^{re} catégorie, Bouyouye, octobre 2014.



- Photo 18 : Aloughgoumôle, 2^e catégorie, Niomoune, septembre 2014.



- Photo 19 : Adiâgha, 3^e catégorie et noyau de la jeunesse, Kaoût, septembre 2014.



- Photo 20 : Ahâwa ómbogoune, 4^e catégorie, septembre 2015.



177



- Photo 22 : Ahâwa ómbogoune, 5^e catégorie, Niomoune, septembre 2014.



78



- Photo 23 : houmaliyaghe « un champion invincible »¹⁷⁹, Patrick SYMBIANE, Niomoune, septembre 2014.

À côté de la lutte traditionnelle, sans frappe, il y a d'autres formes de séances d'animations, notamment *hunđer* houghgueure, *ékontine*, *biirba*, *kaloundaye*, *djikététe*, *éfâloume*, ou *essíba* et *éhoúgna* qui sont des danses réservées aux femmes. Par exemple, les chansons que composent certaines personnes ressources servent à dénoncer, à blâmer, à injurier ou à rivaliser avec quelqu'un, à apporter de l'aide, à faire de la sensibilisation ou à formuler des encouragements dans le sens de l'éducation des jeunes. En plus, la danse, en milieu diola awâte, diffère selon le sexe, la classe d'âge ou la situation matrimoniale. Car il existe

¹⁷⁷ Ahâwa ómbogoune, URL : <https://www.albersambou.skyrock.com>, consulté le 05-04-2017.

¹⁷⁹ Se prononce *humaliyaŋ* « champion invincible ».

des genres de divertissements réservés aux femmes, aux hommes, aux jeunes, aux initiés ou à toute la communauté et sans distinction.



- Photo 24 : Essiba ou danse d'orchestre traditionnelle, Houdiabousse, 2016. À droite, une femme en uniforme symbolique de danse funèbre ou rituelle symbolique.

L'analyse donne ainsi à voir une vision globale du monde diola awâte, à travers l'éducation, la coutume et les réalités quotidiennes fortement rattachées à la tradition. Une conscience profondément liée au passé, un passé omniprésent dans le quotidien de tout habitant diola awâte. Dieu est l'unique Créateur, Père et Mère de l'univers à la fois. Et tout don vient de Lui. Cependant, jugé trop lointain, Il communique aux hommes avec l'intermédiaire des forces spirituelles qui résident au sein des fétiches. Ces fétiches, par leurs fonctions diverses, rythment la vie des hommes. Les Diola évâte, comme leurs ancêtres, sont des habitants de la terre. Leur préoccupation fondamentale réside dans l'agriculture des rizières inondées et le renouvellement perpétuel de la vie où les vivants, les morts et les forces spirituelles se parlent et s'influencent mutuellement en permanence. Ce peuple tient à une vision cosmogonique du milieu où il vit ; une vision cosmogonique fondée sur l'équilibre et l'harmonie sociale, la régénération et le respect envers son prochain. Ce qui explique le charme et la richesse de la vie dans ce peuple très hospitalier.

¹⁸⁰ Marianne DIATTA (maman de Gérome SYMBIANE), Diembéring, Kaoût, avril 2017.

Le Diola awâte, dans ses pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses accorde une place importante à l'environnement dont le symbolisme est tout aussi significatif.

Chapitre III.

Le symbolisme de l'environnement en milieu diola awâte

À l'occasion des diverses cérémonies qui animent la vie dans le milieu awâte toujours mouvant, les initiés miment des scènes tout en manifestant leur fort attachement aux forces tutélaires, aux ancêtres et à la tradition au cours d'offrandes, de sacrifices ou de séances d'animations. C'est peut-être de là qu'est née l'union entre l'homme et son environnement.

1. Le symbolisme de l'animal : l'exemple de la vache

1.1. Le statut et le rôle de la vache

Depuis longtemps, le Diola awâte a toujours accordé de l'intérêt à son environnement. Avec l'animal, il y voit une grande richesse, un lien avec l'univers cosmogonique ou la force spirituelle et un atout infini. Autant de valeurs sont attribuées à l'animal. En effet, il est fort incroyable de voir toute une concession familiale sans en élever un, surtout quand il s'agit de la vache. En elle, le Diola awâte voit un potentiel atout. D'ailleurs, elle a toujours joué un rôle important dans diverses activités socioéconomiques, politiques, rituelles, funéraires et culturelles au sein de la société. Partout, elle participe au fondement social pour plusieurs raisons.

La vache permet de construire l'un des liens primaires entre l'homme et l'univers forestier, notamment la communion entre le jeune adolescent « assînou bidiéghguette » (V. 2, v. 214) et la forêt, par le pâturage, où il est appelé à surveiller, durant toute la saison de l'hivernage, le troupeau familial ou celui de son quartier. Cette forme d'éducation¹⁸¹ qui lui permet de jouer un rôle important au sein du groupe. Pourtant, la vache n'est qu'un simple animal à l'image du porc, de la poule, de la chèvre ou du mouton. Néanmoins, elle constitue un atout jamais égalé. Il fallait, d'après les ressources locales, qu'un homme du nom de *Simobiyaan* Simobiyaane veuille tuer son propre frère qui lui avait volé un de ses taureaux adorés. La vache constitue un symbole pour l'organisation de funérailles. Pour le Diola awâte, après sa mort, les animaux sacrifiés en son honneur ne sont pas seulement consommés par les vivants. Le défunt emportera tous ces biens (bétails, volailles, vin de palme, etc.) au pays du spirituel à Gnôta, dans la partie nord de la « Guinée-Bissau » (V. 1, v. 91) où l'on célébrera une grande fête digne d'un accueil chaleureux à son image. La vache sert, ici, à tisser les liens entre les vivants et ceux du monde spirituel. Et les funérailles, en milieu diola awâte, offrent de telles occasions où on sacrifie une hécatombe de bêtes, en fonction de ce que le défunt était pour la société. Ainsi, un homme vertueux sera comparé au nombre de bêtes sacrifiées lors de ses funérailles¹⁸². Par exemple, lors de la cérémonie funéraire du vieux *Jisabaï* Djissabayé décédé en mai 2016, à Kaoût, on avait sacrifié presque 25 têtes de bêtes avec des fûts remplis de vin de palme en son

¹⁸¹KESTELOOT, Lilyan et DIENG, Bassirou, *Contes et mythes du Sénégal*, Dakar, éd. IFAN/FLSH/Enda, 2007.

¹⁸²DIATTA, Nazaire, *Le taureau symbole de mort et de vie dans l'initiation de la circoncision chez les Diola (Sénégal)*, Paris, EHESS, (Mémoire EHESS), 1979, URL : consulté le 15-05-2016.

honneur. Un homme aussi riche et si majestueux peut faire tuer un taureau pour la célébration de son mariage digne des grandes fêtes au village.

Le Diola awâte trouve en la vache un grand potentiel, et aucun des membres de son corps n'est mis à la poubelle. Par exemple,

- *hiyet* *hiyette* « la queue » sert à tenir la main lors des danses socioculturelles et rituelles, en particulier le étakaye, le essiba, le éfâloume, le éhoûgna et le kaloundaye,
- *kabaŋ* *kabaghe* « la peau » sert à confectionner des nattes, des ceintures, des chaussures, des souffleurs à la forge ou du *kandab*¹⁸³ pour la récolte du vin de palme. Elle permet également de fabriquer des tam-tams, le ékoghtine ou la guitare diola,
- les cornes servent à fabriquer la flûte traditionnelle diola awâte ou à décorer le brancard d'un mort,
- les os, quant à eux, servent à la décoration et prouvent la richesse, la force et l'attachement à un fétiche.

La vache symbolise une richesse, une vénération, un pouvoir et une renommée du propriétaire. Ce qui lui vaut une variété d'appellations, comme cela se traduit dans le texte, en particulier Houkêdiébé, ASSENBOUYÂNE, Djikilébé¹⁸⁴, *Awun kayaan* Awoune kayâne, Akinébé¹⁸⁵, Awourso tabôsse¹⁸⁶, *Eboosai* Ébôssaye « Vraie vache », *Hikaw-ebe* Hikawébé « Tête de vache », Sibékâhawe¹⁸⁷. Pour son rang et le respect qu'incarne la vache, le Diola awâte lui refuse toute exploitation (travaux champêtres, charrue, abattage pour des raisons commerciales, etc.). Il est même interdit de tuer *hilef* hilèfe « une vache sans corne » et quelle que soit l'urgence. Seules les manifestations collectives et propices telles que les funérailles, les sacrifices, les rituels symboliques tels que *karamé* « initiation à la case d'homme », *bisségno* « mariage »¹⁸⁸ méritent de mettre à mort une vache.

¹⁸³Kandabe.

¹⁸⁴Se prononce *Jikil-ebe* « œil de vache », se dit d'une femme aux yeux clairs.

¹⁸⁵ Se prononce *Akin-ebe* « Propriétaire de vaches ».

¹⁸⁶ Se prononce *Awuurso t'aboos* « Dormeuse sur la vache » : Une expression qui se dit d'une femme aimable et hospitalière.

¹⁸⁷ Se prononce *Sibe kahaw* « Troupeau de vaches ». Une expression qui sert à désigner celui qui a beaucoup de vaches.

¹⁸⁸Se prononce *Biseño* « mariage ».

2. Le symbolisme de la végétation : l'exemple de laalebasse

2.1. Le statut et le rôle de laalebasse

En milieu diola awâte, kàafenj kâfèghe « laalebasse » (V. 1, v. 215 et V. 2, v. 265) occupe un rang important au sein de la communauté. Elle donne vie et accompagne l'homme dans tous ses besoins quotidiens. Elle trouve aussi sa nécessité dans plusieurs cas. Par exemple, unealebasse à moitié est comparable au ventre d'une femme en état de grossesse. C'est pourquoi elle est très mystique, sacrée et symbolique. C'est le premier biberon du bébé et son gris-gris traditionnel (confectionné sous forme de colliers) qu'on lui fait porter autour du cou ou attacher à la main. Ce qui lui servira de protection contre les esprits maléfiques invisibles et le sorcier serviteur du diable tout en lui portant une grande chance. Elle sert aussi à garder le lait de vache et est souvent placée au cœur des fétiches. D'ailleurs, unealebasse à moitié peut constituer un fétiche. C'est le modèle-type que les femmes de Diembéring et celles de Sangawâte utilisaient pour puiser aux puits de « Étêmène » et de « Nisâne » (V.1, v. 209). En tant que premier récipient de breuvage dans les rizières, laalebasse est également utilisée pour servir le vin de palme lors des rituels cérémoniaux¹⁸⁹. C'est la carte d'identité et l'objet d'usage pour une femme qui a subi le rite du kagnalène.

En milieu diola awâte, offrir unealebasse à quelqu'un est signe d'une demande en amitié ou en mariage de sa fille. En dehors de l'univers diola awâte, les Diola en général, les Mandiacks, les Mancagnes, les Balantes et les *Kujamaat*¹⁹⁰ sont fortement attachés à l'utilisation de laalebasse pour des raisons socioreligieuses, coutumières ou culturelles. Par exemple, lorsque, chez les Mancagnes, une famille perd son chef, l'aîné des enfants doit porter unealebasse à moitié sur sa tête tout au long de la cérémonie funèbre jusqu'au jour de la commémoration traditionnelle. Et cela peut durer une année, deux années, voire plus.

De nos jours, laalebasse sert à la fabrication de sacs à dos, de pochettes ou d'objets de conservation de petites pièces. Au-delà d'elle, le Diola awâte fonde une forte croyance dans beaucoup de plantes ou d'herbes thérapeutiques (une forme de pharmacopée traditionnelle) qui lui servent de remèdes pour soigner un certain nombre de maladies. C'est le cas notamment du *biseñjeñj* biségnidiégn die pour guérir le paludisme, le mahôsse ataghâte¹⁹¹ pour lutter contre les piqûres des scorpions, le *ebisaw*¹⁹² contre la diarrhée, le *ekàakai* ékâkaye contre les chics et les poux, le *busuyet* boussouyette contre le sorcier serviteur du diable, le *bisend* bissède pour soigner les blessures. En outre, des arbres comme le rônier qui sert à la fabrication de la toiture des maisons, le fromager à celle des portes, des fenêtres ou des pirogues à rames ou encore le

¹⁸⁹DIATTA, Nazaire, *Op. cit.*, 1998, pp. 185-189.

¹⁹⁰ Festival de Guinée-Bissau, avril 2016, source : Youtub.com.

¹⁹¹ Se prononce *mahoos atajaat* « herbes ».

¹⁹² Se prononce ébissawe « pain de singe ».

nitoñai nitognaye communément appelé *touloucouna* qui aide à soigner les entorses ou les fractures, les angines, contribue au massage des nouveaux-nés et à la confection du sirop contre toute forme de toux.

Certes, les Diola évate exploitent la faune et la flore pour satisfaire leurs besoins matériels, mais l'importance qu'ils accordent à l'animal et à la végétation semble tout autre. Ainsi, la vache n'est pas un animal ordinaire. Il est source de prestige et de renommée du propriétaire. C'est l'un des avoirs du Diola awâte après la famille et la terre. Ce qui lui vaut une diversité d'appellations jointes aux prénoms et aux surnoms des hommes (personnification). D'ailleurs, à l'exception des manifestations collectives et propices, des rites funéraires ou de quelques festivités socioculturelles, et quelle que soit l'urgence, il est interdit de mettre à mort une vache ou un taureau sans corne. Il est à rappeler également que laalebasse occupe un rang important dans l'espace diola awâte. Car elle renferme une sacralité et un mysticisme infini, en l'occurrence, les fétiches, les récipients de breuvages et de conservations d'objets de petites pièces, la pharmacopée traditionnelle, etc.

Conclusion

Au terme de notre étude, nous pouvons considérer avoir une vue d'ensemble du peuple diola awâte de Sangawâte à travers ses origines, ses périples et son déclin. Nous l'avons organisé en deux parties. La première, ayant porté sur le corpus, se compose de trois chapitres. Le premier est une étude de la grammaire et de la phonétique du diola kouwâtaye fondée sur une brève étude de la langue diola kouwâtaye. Cette étude a aidé à la transcription des deux versions sources du texte.

Le deuxième chapitre qui s'est intéressé au contexte de production a permis de présenter les deux énonciateurs, à savoir Ousmane *Karafa* DIATTA et Joseph *Kajomba* DIATTA, le cadre spatio-temporel et les conditions de la collecte.

Le troisième chapitre, quant à lui, a fait l'objet d'une présentation des deux versions proprement dites, transcrites en diola kouwâtaye, traduites et annotées en français. En ce qui concerne la transcription, en utilisant le système de transcription de l'Alphabet Phonétique International (API) pour tout le corpus.

La deuxième partie, axée sur l'analyse ethno littéraire, s'est subdivisée également en trois chapitres. Le premier, qui a porté sur l'organisation sociale des Diola éwâte, est une présentation générale des liens de parenté entre les membres de la famille, du sens des notions comme les prénoms et noms, d'une part, et le quartier ou le village, d'autre part, en milieu diola awâte. Il faut signaler que le mythe de fondation du peuple de Sangawâte met en scène, avant tout, des personnages et des lieux qui ont réellement existé. Leur authenticité historique est même attestée par les récits oraux. C'est ainsi que nous retrouvons dans le texte des noms comme Houkédiébé, Alakabila, Akoulolo et des espaces comme Sangawâte, Diembéring, Bouyouye, Tikibesse, Tiboubouye, Samatite, gunk, Nisâne, Étémène. Sangawâte devient, à la fois, un lieu d'affirmation, de promotion et de valorisation du patrimoine diola awâte. D'ailleurs, à certains endroits du site, des figures géométriques semblent dévoiler doucement et intelligemment les traces des premiers habitants diola éwâte (débris de maisons, des ossements d'animaux, matériels de chasse, de pêche, de fétiches abandonnés, de terrains de semis, des sentiers de routes, etc.). Et, au fil du temps et du changement de saisons, certains objets qui servent de témoins s'enfoncent sous la terre tandis que d'autres se font ramasser sur place au grand étonnement des habitants.

Le deuxième chapitre, qui est revenu sur les pratiques socioculturelles, rituelles et religieuses des Diola éwâte, a permis de mieux comprendre la tradition, les modes de pensée ainsi que l'organisation socioculturelle des habitants diola éwâte. En effet, en milieu diola awâte, la parenté peut se définir comme le lien qui unit aussi bien biologiquement que socialement. Il est manifeste que la chanson joue un rôle de liaison intime entre les hommes, les ancêtres et l'environnement. Habituellement accompagnée de danses,

celle-ci traduit aussi tout ce qui symbolise, signifiant ou non, joie ou tristesse, au cours des différentes cérémonies, des rituels initiatiques et des festivités socioculturelles. Rappelons que ces habitants ignorent toute structure politique absolue au point qu'ils n'ont pas de chef sinon des médiateurs. Ils vivent en parfaite harmonie selon des normes virtuelles. La vie est très codifiée en termes d'initiation et de respect de la personne, notamment en ce qui concerne la femme et l'enfant. La valeur et la constance avec lesquelles ce peuple a su construire un passé si riche et laisser des traces mériteraient bien que quelques sages les apprennent, les transmettent et les conservent pour les générations futures. Une conscience profondément liée au passé, un passé omniprésent dans toutes les activités quotidiennes. Dieu habite à la fois le monde visible et celui invisible. Il est l'unique Créateur, Père et Mère de l'univers. Et, tout don vient de Lui. Cependant, jugé trop lointain, Il communique avec hommes par l'intermédiaire des forces spirituelles qui résident au sein des fétiches. Ces fétiches, par leurs fonctions diverses, rythment la vie des hommes de la naissance à la mort. Les Diola *éwâte* comme leurs ancêtres sont des habitants de la terre. Tout leur soin est tourné vers l'agriculture des rizières inondées et le renouvellement de la vie où les vivants, les morts et les forces spirituelles se parlent mutuellement et s'influencent en permanence. La mort est conçue comme un aller et retour. La mort, c'est l'autre vie tout comme le mort est un autre vivant que l'on espère retrouver pour une régénération.

Enfin, le troisième chapitre, qui a présenté le symbolisme de l'environnement en milieu diola *awâte*, a montré les conceptions que se font les Diola *éwâte* dans les rapports qu'ils ont avec la faune et la flore. C'est ainsi que la vache est aussi importante que toute personne *awâte*. Elles se confondent. Également, laalebasse occupe une place centrale dans le quotidien des *éwâte*. Elle remplit une fonction socioculturelle essentielle dans la vie de l'ensemble des membres de la société.

Par ailleurs, en milieu diola *awâte*, l'art du récit traditionnel est très ancré. Insaisissable comme esprit discret, ce peuple a survécu grâce à une forte tradition orale propre d'autoconservation. Bien qu'étant autochtones, les Diola *éwâte* sont connus pour leur vie autarcique. Ainsi, certains de nos interlocuteurs trouvaient même très risqué l'entretien qu'ils nous accordaient ; certaines informations qu'ils divulguaient étant considérées comme des tabous *agneygye*¹⁹³. L'urbanisation galopante, la rareté des travaux scientifiques sur le peuple *awâte* et la langue locale non codifiée constituent un handicap qui freine toute recherche scientifique dans ce milieu. Le fort attachement au passé lointain et à une oralité exigeante sont également autant de difficultés rencontrées sur le terrain. Il est fort important de noter aussi une indisponibilité de certaines personnes-ressources préoccupées par les travaux champêtres. Ce qui a été un

¹⁹³ Se prononce *añeyiñei* « c'est interdit ».

frein ressenti dans la progression du travail. Également, du fait de la mort de certaines personnes-ressources, en particulier Djissabaye, décédé en 2016 et Joseph *Kajomba* DIATTA, décédé en 2017, et du manque de protection de certains sites symboliques à l'image de Étêmène, Sangawâte et Nissâne, les enquêtes futures ne manqueront pas de s'en ressentir. Par conséquent, ce peuple, presque méconnu dans la zone, perd au fil du temps des témoins qui pourraient aider à reconstruire son passé, un passé riche et particulier.

Ce qui nous amène à souligner une question importante relative aux rapports que ce peuple a eu à entretenir avec les religions monothéistes tels que le Christianisme et l'Islam. En effet, comment par exemple les évâte convertis au Christianisme vivent-ils leurs croyances antérieures ? Une question parmi tant d'autres qui nous permettront de prolonger la réflexion sur le peuple diola awâte.

Glossaire

Buweeku bouwêkou : manger tout le bien qu'un défunt a eu durant son vivant.

Niriit nirîte : manger ce qu'un couple a travaillé durant sa première année conjugale.

Huɣootanu houghôtanou : aller camper quelque part, hors du village, durant des mois.

Katelu katélou : goûter pour voir le meilleur vin des autres.

Kafinjen kafinediène : mélanger le nouveau vin (non fermenté) avec le vieux vin (fermenté).

Katutufan Katoutoufane : geste rituel consistant à souffler en crachotant sur le certifier.

Etikaniine étikanîné « commémoration guerrière ».

Esambãñ essambanghe « un célibataire qui a atteint l'âge de marier »

Awaña awagna « un cultivateur »

buñun bougnoune « préparer le repas »

Anukanuk anoukanouque « un arbre »

enuuf énoûfe « une maison »

Bàsibar bassibare « fiancé »

hunak hounaque « le jour »

Hikaw hikawe « la tête »

ehiinu éhînou « le nez »

Dikin dikine « l'œil »

butum boutoume « la bouche »

Emoɣu émoghou « une main »

kajenken kadiéknène « une fenêtre »

- Les heures

Ni bujom niboudiome « le matin »

kajinikan kadjinikane « midi »

Kanendan kanéndane « le soir »

kejim kédjime « la nuit »

Ni huuk nihoûque « minuit »

ni hurabu nihourabou « l'aube »

Ni nuwasanoor ninouwassanôre « le lever du soleil »

- Noms de quelques animaux

Efurka éfourca « un porc »

emanguj émaghgoudie « une poule »

Amulool amoulôle « un lapin »

esàmaï essamaye « une panthère »

Asaan assâne « un poisson »

hiliñjoon hiligndiône « un requin »

Bibliographie

➤ Ouvrages

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

BOURCIER, Paul, *Histoire de la danse en occident*, Paris, éd. Le Seuil, 1978.

BREAL, Michel, *Le mythe d'Œdipe*, Paris, Auge Durant, 1863.

CAMBPELL, Joseph, *La puissance du mythe*, Paris, éd. OXUS, 1997.

DESJEUX, Bernard et Catherine, *Casamance*, Paris, éd. Grandvaux, Nov. 2007.

DIALLO, Odile-Journet, *Les créances de la terre : chronique du pays Jamaat (jóola de Guinée-Bissau)*, Paris, éd. Brepols, 2007.

DIATTA, Christian Sina, *Parlons Jola : langue et culture des Diolas*, Paris, L'Harmattan, 1998.

DIATTA, Nazaire, *Proverbe jóola de Casamance : hommes et sociétés*, Paris, Karthala, 1998.

ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

Hésiode, *La théogonie suivie des travaux et des jours*, Paris, L'Harmattan, 2008.

KESTELOOT, Lilyan et DIENG, Bassirou, *Contes et mythes du Sénégal*, Dakar, IFAN/FLSH/Enda, 2007.

KI-ZERBO, Françoise, *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal : logique de transmission des richesses et des statuts chez les Diola Oulouf*, (Casamance, Sénégal), Paris, Karthala, 1997.

LAFERRIERE, Dany, *L'énigme du retour*, Paris, éd. Boréal, 2009.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton, 1949.

- *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958.

- *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

- *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

LORAU, Nicole, *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

MÉGUELLE, Philippe, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola : les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Paris, L'Harmattan, 2012.

MERICCI, Franco, *CASAMANCE : kassoumay du Sénégal*, Paris, éd. Vélar, fév. 1985.

MOREN, Yvon, *Kàsomut kiŋgi kàane Sida*, Dakar, éd. Kwatay, 2000.

PALMERI, Paolo, *Retour dans un village diola de la Casamance : chronique d'une étude anthropologique au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 1995.

PAYNE, Stephen, *Une grammaire pratique avec phonologie et dictionnaire de kwatay*, Dakar, Cahiers de Recherche Linguistique (SIL), 1992.

ROCHE, Christian, *Histoire de la Casamance : conquête et résistance des peuples de Casamance (1850-1920)*, Paris, Karthala, 1985.

SAMBOU, Saliou, *Aguène et Diambogne, au cœur des mythes sérères et diol : lien de cousinage entre les Diola et les Sérères*, Dakar, éd. Bld Niama, fév. 2005.

SENGHOR, Léopold Sédar, *Négritude et humanisme*, Paris, Liberté I, Seuil, 1964.

VANDER, Bergen et MANGA, Adrien, *Une introduction dans un village en Casamance, (Enampore, un village de riziculture en Casamance, Sénégal)*, Paris, L'harmattan, 1999.

WEISSER, Barbier, *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, 1994.

➤ **Articles**

ADEANDE, Alexandre Sénou, « Le vin de palme chez les Diola de la Casamance », *Notes africaines*, n° 61, pp. 2-10, janvier 1954.

DERIVE, Jean, « Des modalités de l'énonciation en littérature orale », *Cahiers de littérature orale*, vol. 65, pp. 91-110, 2009.

DIALLO, Odile-Journet et JULLIARD, André, « L'interrogation du mort en pays joola Felup : le deuil et ses rites », *Système de pensée en Afrique Noire*, vol. 9, pp. 135-153, 1989.

DIALLO, Odile-Journet, « La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituelle de stérilité dans la société diola de Basse-Casamance », *Système de pensée en Afrique Noire*, vol. 51, pp. 97-115, 1981.

- « Noms d'ancêtres, noms d'amis, noms de dérision », *Spirale*, vol. 19, pp. 51-60, 2001.

- FOUCHER, Vincent, « Les relations Hommes-Femmes et la formation de l'identité Casamançaise », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 2, pp. 431-455, 2005.
- KIHM, Alain, « La situation linguistique en Casamance et en Guinée-Bissau », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 20, cahier 79, pp. 369-386, 1980.
- MANGA, Jean-Baptiste, « Chanter les ancêtres pour enraciner les vivants chez les Jóola de Casamance (Sénégal) », *Civilisations*, vol. 63, pp. 163-178, 2014.
- MARK, Peter, « Art, Rituel et Folklore : danses folkloriques et identités culturelles chez les habitants de la Casamance », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 34, cahier 136, pp. 563-584, 1994.
- MOREAU, Marie-Louise, « Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal) », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 41, n° 163-164, pp. 541-546, 2001.
- PAYNE, Stephen, « Kaadiksiyoneer kite kuwaataay ni kifaranse », *Cahiers de Recherche Linguistique* (1995, SIL, Dakar, Sénégal), pp. 75-91, 2004.
- PELISSIER, Paul, « Les Diola : étude sur l'habitat des rizicultures de Basse-Casamance », *Les Cahiers d'Outre-mer*, n° 6, pp. 334-388, 1958.
- SNYDER, G. Francis, « Bibliographie sur les Diola de la Casamance », (Sénégal), in *Bulletins de l'IFAN*, Série B, Sciences Humaines, tome XXXIV, n° 2, pp. 393-413, avril 1972.
- THOMAS, Louis-Vincent, « Veillée Djiwat : récit de six fables enregistrées chez les Djiwat à Diembéring », *Notes africaines*, n° 116, pp. 105-109, octobre 1967.
- TRINCAZ, Jacqueline, « Christianisme, Islam et transformations sociales : la famille en Casamance », *PERSEE*, vol. 46, N° 1, pp. 85-109, 1978.

➤ **Mémoires et thèses**

BADJI, Abdou, *La lutte traditionnelle joola : Étude et perspectives*, Dakar, INSEPS, mémoire de master, 1982.

BADJI, Saliou, *Habitat et occupation du sol dans les pays joola*, Dakar, Université Cheikh Ante DIOP, mémoire de maîtrise, 2000.

DIATTA, Nazaire, *Anthropologie et herméneutique des rites joola : funérailles et initiatiques*, EHESS, thèse de 3^e cycle, 1982.

- *Le taureau symbole de mort et de vie dans l'initiation de la circoncision chez les Diola (Sénégal)*, EHESS, mémoire de maîtrise, 1979.

DIEDHIOU, Athanase, *Chants funèbres et rites traditionnels dans la société Diola*, Dakar, Université de Dakar, mémoire de maîtrise, 1982.

DIEDHIOU, Paul, *Le processus de construction de l'identité joola : analyse socio- anthropologique des conflits en milieu ajamaat*, Université de France-Comté, Besançon, thèse de doctorat, 2002.

DIEME, Jean-Louis, *La mort du Diola (ou la seconde naissance) : esquisse des éléments d'une anthropologie et d'une théologie diola de la mort*, Université Paris-Sorbonne, Institut Catholique de Paris, thèse de doctorat, 1988.

SAMBOU, Joseph, *La notion du Boekin dans le conte diola*, Université de Dakar, mémoire de maîtrise, 154 pages, 1984.

SNYDER, Francis, *L'évolution du droit foncier diola de Basse-Casamance : étude d'anthropologie juridique des rapports entre les hommes et la terre chez les Diola-Bandial (Rép. du Sénégal)*, Paris I- Université Paris-Sorbonne, thèse de doctorat, 1973.

THOMAS, Louis-Vincent, *Les Diola : Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Université de Dakar, IFAN, mémoire de l'IFAN, 1959.

TRAORE, B. Mamadou, *Société initiatique et régulation sociale chez les Malinké et Bambara du Mali*, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, Thèse de Doctorat, 1980.

Webographie

- Les Diola évâte, cf. THOMAS, Louis-Vincent, « Veillée Djiwat : récit de six fables enregistrées chez les Djiwat à Diembéring », *Notes africaines*, n° 116, p. 89, octobre 1967, URL : consulté le 17-04-2017.
- DERIVE, Jean, « Des modalités de l'énonciation en littérature orale », *Cahiers de littérature orale*, vol. 65, 2009, en ligne le 01 mars 2013, source : <https://journals.openedition.org>, consulté le 06-01-2017.
- Étakaye : la danse de la lutte traditionnelle sans frappe, souvent après l'hivernage. Cf. lutte traditionnelle en milieu diola awâte, Source : Youtube.com.
- Kagnalène, cf. DIALLO, Odile-Journet, « La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituelle de la stérilité dans la société diola de Basse-Casamance », *Journal de la société des africanistes*, Vol. 51, 1981, en ligne le 14 octobre 1981, source : <https://www.halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00106366-Univ.ST-Etienne>, consulté le 15-10-2017.
- KIHM, Alain, « La situation linguistique en Casamance et en Guinée-Bissau », *Les Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 20, cahier 79 (1980), p. 370, source : <https://www.persee.fr/doc/cea>, consulté le 20-02-2017.
- Baïla, *le Boukoute ou la cérémonie initiatique des jeunes*, Août 2007, source : Youtube.com, consulté le 05-05-2017.
- La danse de l'entrée à la grande initiation des jeunes (Cabrousse 2013), en ligne en 2013, source : <http://www.Icid-afrique.org>, consulté le 06-01-2018.
- Kamânou : Festival des rizières, Diembéring, 2013, en ligne le 05-04-2013, source : <Youtube.com>, consulté le 01-01-2017.
- Emânou égnégnèye, cf. SEMBENE, Ousmane, *Emitai (Dieu du tonnerre)*, 1971, source : Youtube.com, consulté le 24-09-2016.
- Kamâghène « lutte diola », MARK, Peter, « Art, rituel et folklore : danses folkloriques et identités culturelle chez les habitants de la Casamance », *Cahiers d'Études Africaines*, vol.34, 1994, pp. 563-584, consulté le 16-06-2017.
- DIATTA, Ousmane *Karafa, musée SANGAWATT de Diembéring*, Source : <Youtube.com>, consulté le 25-11-2016.
- Ahâwa ombogoune : 5^e catégorie dans la classification de la jeunesse diola awâte, source : <https://www.albersambou.skyrock.com>, consulté le 05-04-2017.

Filmographie

- ✓ (Fr) *Emitäi (Dieu du tonnerre)*, un film franco-sénégalais écrit et réalisé par Ousmane SEMBENE, sorti en 1971, Source : Youtube.com.

Table des matières

Dédicace

Remerciements

Un plan d'ensemble de Sangawâte.....	1
Introduction	2
Première partie : La présentation du corpus	7
Chapitre I. La grammaire et la phonétique du diola kouwâtaye	8
1. La grammaire du diola kouwâtaye	9
1.1. La langue diola kouwâtaye	9
2. L'alphabet phonétique diola kouwâtaye	10
2.1. Le système phonologique du diola kouwâtaye	10
2.1.1. Les phonèmes vocaliques.....	10
2.1.2. Les phonèmes consonantiques.....	13
Chapitre II. Contexte de production	19
1. Énonciateur de la version 1 : Ousmane Karafa DIATTA.....	20
1.1. Le cadre spatio-temporel de la collecte du récit	22
2. Énonciateur de la version 2 : Joseph Kajomba DIATTA.....	23
2.1. Le cadre spatio-temporel de la collecte du récit	24
Chapitre III. La transcription et la traduction	26
1. Version 1 de Ousmane <i>Karafa</i> DIATTA.....	27
2. Version 2 de Joseph <i>Kajomba</i> DIATTA.....	56
Deuxième partie : Analyse ethnolittéraire	92
Chapitre I. L'univers diola awâte ; un monde autrement	93
1. La famille diola awâte	94
1.1. Les prénoms et noms diola awâte	96
1.2. Le rôle du <i>asaafun</i> assâfoune « neveu utérin » et de la <i>ariiman</i> arîmane « nièce ».....	97
1.2.1. Le rôle du <i>asaafun</i> assâfoune « neveu utérin » et du <i>asaafun kanaan</i> assâfoune <i>kanâne</i> « fils du neveu utérin ».....	97
1.2.2. Le rôle de la <i>ariiman</i> arîmne « nièce » et du <i>arîmane kanâne</i> « fille de la nièce ».....	98
1.3. La notion de quartier ou de village.....	100
Chapitre II. Les pratiques rituelles, religieuses et socioculturelles diola awâte	103
1. L'initiation ou le baptême traditionnel diola awâte	104

1.1. La chanson de l'initié.....	105
1.2. La danse de l'initié.....	106
2. Le rite du <i>kañalen</i> kagnâlène « la quête de l'enfant ».....	109
3. L'existence et l'essence en milieu diola awâte (Esprit et Force).....	112
4. La coutume.....	114
5. La terre.....	119
6. Le riz.....	123
6.1. Le rite du <i>kàasara</i> kâssara « la distribution de boulettes de farine de riz.....	128
7. Le <i>bajin badjine</i> « le fétiche ».....	130
7.1. Le rite de <i>kawaasiyen</i> kawâssyène « le sacrifice en milieu diola <i>awatt</i> ».....	134
8. La mort en milieu awâte	136
8.1. Le rite du <i>kàsiŋ</i> kassighe « l'interrogation du mort ».....	137
8.2. Le mort-vivant ou la renaissance.....	138
8.3. Le <i>yawum</i> yawoum ou « le totem ou le double de la personne ».....	141
9. Les festivités culturelles et l'organisation sociale.....	142
Chapitre III. Le symbolisme de l'environnement en milieu diola awâte.....	148
1. Le symbolisme de l'animal : l'exemple de la vache	149
1.1. Le statut et le rôle de la vache.....	149
2. Le symbolisme de la végétation : l'exemple de la vache	151
2.1. Le statut et le rôle de laalebasse.....	151
Conclusion.....	153
Glossaire.....	156
Bibliographie.....	157
Wébographie.....	161
Filmographie.....	162