

Éditeur : L3DL-CI
Université Félix Houphouët-Boigny
Côte d'Ivoire

D.O.I : [https:// doi.org/10.48734/akofena](https://doi.org/10.48734/akofena)

ISSN-L (imprimé) 2706-6312



E-ISSN (en ligne) 2708-0633

<https://www.revue-akofena.com>

Akofena Revue Scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues & Communication



Akofena

Revue scientifique
des Sciences du Langage, Lettres,
Langues & Communication



Éditeur : L3DL-CI, Université Félix Houphouët-Boigny

NUMÉRO 005, VOLUME 2 – FÉVRIER 2022

Coordinateurs
ASSANVO A. Dyhie

ISSN-L (imprimé) 2706-6312

E-ISSN (en ligne) 2708-0633

**Akofena, revue scientifique des Sciences du Langage,
Lettres, Langues & Communication**

<https://www.revue-akofena.com>

D.O.I : <https://doi.org/10.48734/akofena>



Akofena

PÉRIODIQUE : SÉMESTRIEL

CC BY 4.0 - Creative Commons



**Sous-direction du dépôt légal, 1^{er} trimestre
Dépôt légal n°16304 du 06 Mars 2020**

Éditeur :
L3DL-CI, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire





Akofena



<https://doaj.org/toc/2706-6312>

https://reseau-mirabel.info/revue/7228/Akofena_revue_scientifique_des_sciences_du_langage_lettres_langues_et_communication



https://www.journaltoCs.ac.uk/index.php?action=browse&subAction=pub&publisherID=5480&journalID=46600&page=1&userQueryID=&sort=&local_page=1&sortBy=&orCol=1

https://www.worldcat.org/title/revue-akofena-hors-srie/oclc/1151418959&referer=brief_results



<https://zdb-katalog.de/list.xhtml?t=Akofena>

http://ezb.uni-regensburg.de/ezeit/detail.phtml?bibid=SUBHH&colors=7&lang=de&jour_id=466175



<https://searchworks.stanford.edu/view/13629336>

<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action?id=498446>



<http://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt//DB=2.1/SET=3/TTL=1/CMD?ACT=SRCHA&IKT=1016&SRT=RLV&TRM=Akofena>

<https://portal.issn.org/resource/ISSN/2078-0633>



<https://www.entrevues.org/revues/akofena/>

<https://www.arsartium.org/wp-content/uploads/2021/02/MLA.pdf>



https://scholar.google.com/scholar?hl=en&as_sdt=0%2C5&q=revue+akofena&btnG=

<https://linguistlist.org/pubs/journals/get-journals.cfm?JournalID=70242>



<https://www.ascleiden.nl/content/recently-published-journal-articles-week-21-2020>

<https://v2.sherpa.ac.uk/id/publication/37175>

Pour plus d'informations sur toutes nos bases d'indexation internationale :

<https://www.revue-akofena.com/indexation/>

COMITÉ ÉDITORIAL & DE RÉDACTION EDITORIAL AND WRITING BOARD



Directeur de publication et Rédacteur en chef / Director of Publication/ Editor-in-Chief

- Dr (MC) ASSANVO Amoikon Dyhie, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*

Co-directeur de publication / Co-editor of Publication

- Dr (MC) KRA KOUAKOU Appoh Enoc, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*

Secrétaires éditoriaux / Editors' Secretaries

- Dr AHADI SENGE MILEMBA Phidias, *Université de Goma, RDC*
- Dr ATSE N'cho Jean-Baptiste, *Université Alassane Ouattara*
- Dr BOUTIN Akissi Béatrice, *Université la Sapienza, Rome, Italie*
- Dr GONGO Bleu Gildas, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr KODAH Mawuloe Koffi, *University of Cape Coast Cape Coast, Ghana*
- Dr KOUACOU N'goran Jacques, *Université Félix Houphouët-Boigny*
- Dr KOUASSI N'dri Maurice, *Université Péléforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire*
- Dr KOUESSO Jean Romain, *Université de Dschang, Cameroun*
- Dr MADJINDAYE Yambaïdjé, *Université de N'Djaména, Tchad*
- Dr MANDOU AYIWOUO Faty-Myriam, *Université de Douala, Cameroun*
- Dr SIB Sié Justin, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr SEA Souhan Monhuet Yves, *Université Félix Houphouët-Boigny*
- Dr TOLOGO Guillaume Ballebé, *Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso*
- Dr UNGUREANU Cristina, *Université de Pitesti, Roumanie*

Secrétaires de rédaction / Editorial Secretaries

- Dr BEN LARBI Sara, *Université de Lorraine, France*
- Dr BERE Anatole, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr CONGO Aoua Carole, *CNRST, Burkina Faso*
- Dr EYI Max-Médard, *Université de Libreville, Gabon*
- Dr KONE Drissa, *Unification Theological Seminary, USA New York City Campus*
- Dr NANTOB Mafobatchie, *Université de Lomé, Togo*
- Dr NIAMIEN N'da Tanoa Christiane, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr NGUEMA ANGO Joseph-Marie, *École Normale Supérieure du Gabon*
- Dr N'GUESSAN Kouassi Akpan Désiré, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr STOLL Marie, *Humboldt State University, USA*
- Dr YEO Kanabein Oumar, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr YOUANT Yves-Marcel, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*

Secrétaires informatiques / IT Secretaries

- Dr ALLOU Allou Serge Yannick, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr DODO Jean-Claude, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr N'GORAN Konan Fortuna Arnaud, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*

Secrétaires administratifs / Administrative Secretaries

- Dr AHATÉ Tamala Louise, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr ALLA N'guessan Edmonde-Andréa, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr AMANI-ALLABA Angèle Sébastienne, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr ANDREDOU Assouan Pierre, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr KESSIE-OUATTARA Diane-Laure, *Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire*
- Dr TAKORE-KOUAME Aya Augustine, *Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire*

Ligne | Éditoriale

Akofena, | n°005, Vol.2 – Février 2022

DOI : <https://doi.org/10.48734/akofena.n5v2.2022>

Date de mise en ligne 1^{er} / 02 / 2022

ISSN-L : 2706-6312 // eISSN : 2708-0633

Éditeur : L3DL-CI, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)



LIGNE ÉDITORIALE



symbolise le courage, la vaillance et l'héroïsme. En pays Akan, les épées croisées représentent les boucliers protecteurs du Roi. La revue interdisciplinaire Akofena des Lettres, Langues et Civilisations publie des articles inédits, à caractère scientifique. Ils auront été évalués en double aveugle par des membres du comité scientifique et d'experts selon leur(s) spécialité(s). Enfin, Akofena est une revue au confluent des Sciences du Langage, des Lettres, Langues et de la Communication. La revue s'adresse aux Chercheurs, Enseignants-Chercheurs et Étudiants.

M. ASSANVO Amoikon Dyhie
Directeur de Publication

Akofena



Revue scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues & Communication

SOMMAIRE

Ligne éditoriale

01	Abdou BADJI Casamance : les critères ou la décision d'organiser l'initiation de <i>bukut</i> en pays <i>Joola</i> du Boulouf	03
02	Abubakar M. WAKIL La politique comme cible d'engagement par les écrivains du 18 ^e siècle : une étude des <i>Lettres persanes</i> , <i>La nouvelle Héloïse</i> et <i>Les liaisons dangereuses</i>	15
03	Amadou Tidiane BA, Mamadou THIARE & Amath Alioune COUNDOUL Les modèles pour l'enseignement de la géographie : analyse des discours et pratiques des professeurs en classe de sixième au Sénégal	25
04	Amath Alioune COUNDOUL, Souleymane DIA & Amadou Tidiane BA Les défis de la mobilité urbaine face à l'encombrement et à la pollution à Dakar	37
05	André NIMASSALOUGA BIOFA L'enchâssement propositionnel en relais en français <i>The propositional embedding in French relay</i>	49
06	Asmae HALIMI & Yassine AKHMOUCH Sciences du langage et didactique des langues : un rapport distinctif	59
07	Daouda SÈNE Les attitudes de Senghor et de Césaire à l'égard du colonialisme	67
08	Djelloul HABOUL État de l'intégration des TICE dans les pratiques professionnelles et pédagogiques des enseignants du supérieur en Algérie : cas du département des langues étrangères de l'université de Djelfa	75
09	Dolly ONDO MENDAME La <i>Monstration</i> des corps mutilés comme dispositif argumentaire pathétique du passage à l'action	93
10	Elian Sedrik NGODJO & Innocent BEKALE NGUEMA Genres et frontières dans le champ francophone subsaharien	107
11	Fatima BOUTKHIL Frontières entre le réel et l'irréel, de Kafka à Kundera, l'esthétique de la fragilité identitaire	117
12	Fatimazohra ELYOUBI L'écriture de soi, de l'autobiographie à l'autofiction	129
13	Gerry MWANTOTE MPIA NSUBA Engagement organisationnel des enseignants des écoles secondaires de la ville de Kinshasa	135

14	Lalao Soa Adonis TSIARIFY, Guy RAZAMANY & Jean Baptiste RAKOTOARIVELO La peste dans <i>Le pays se plaint</i> , Andry Andraina	149
15	Idrissou ZIME YERIMA Mythologie de l'électricité dans la perspective de l'innovation en Afrique	161
16	Jean-Arnauld LIBONG Processus d'altérisation culturelle et déconstruction des mythes bibliques dans <i>Mont plaisant</i> de Patrice Nganang	175
17	Jeanne Diouma DIOUF Le fantôme transhumaniste	187
18	Jean-Jacques GAYET Stratégies argumentatives en vue de l'héroïsation de l'ex-président ivoirien Laurent Gbagbo dans le quotidien <i>Notre voie</i> de 2008 à 2010	197
19	Justine DELEBARRE Adopter une approche diachronique et contextualisante pour explorer le rapport à l'écrit : l'intérêt d'une prise en compte des répertoires langagiers et des environnements de socialisation	211
20	Khleifi NAOUEL L'engagement au service de la déstabilisation d'un système colonial coercitif dans les écrits journalistiques	221
21	Kpatcha Essobozou AWESSO Harlem renaissance then and black lives matter today: exploring some African Americans' struggles	235
22	Lamia HADJAB Plurilinguisme et graffitis : quelles représentations sociolinguistiques en espace urbain algérien ?	245
23	Losséni FANNY Le destin de l'immigré clandestin dans le théâtre africain : une dramatisation de <i>Le voyage d'amadou</i> de Michel Gendarme	255
24	Mabandine DJAGRI TEMOUKALE Psychoanalytical approach to silence in <i>A man for all seasons</i>	269
25	Marie Cécile BOUGUIA FODJO Dualité du confinement et enjeux identitaires dans la fiction littéraire : à propos de <i>La prisonnière</i> de marcel PROUST	277
26	Mohamed NOU Conception, expérimentation et évaluation d'un <i>Blended Learning</i> de langues et TEC	287
27	Nadia AIMADE La pédagogie intégrative ou inclusive : solution efficace ou chimère ?	299
28	Nongzanga Joséline YAMÉOGO Modalités pragmatiques dans les discours des spectacles de théâtre d'intervention sociale au Burkina Faso : analyse des procédés énonciatifs	311

28	Okoh Guy-Alain OWATO	323
	Une corpographie postmoderne et / ou postcoloniale du féminin dans la création romanesque de Fatou Kéïta	
30	Ousman RAZAFIMAMONJY ANDRIANIMBAHOAKA & Vololonirina Alisambatra RABEMANANJARA	333
	Identification des impacts du Covid-19 sur la culture organisationnelle à Fianarantsoa	
31	Paulin Roch BEAPAMI	343
	La poétique de l'anthroponymie <i>mbosi</i> : la parité nominale de certains anthroponymes <i>mbosi</i>	
32	Rajaa HAMMAD	357
	La peinture, l'alliée de la poésie : étude de cas	
33	Tönnies NGOY MWILAMBWE NYEMBA & Isaac MITONGA MONGA	369
	Repenser l'interculturel : contribution des sciences de l'information et de la communication (SIC) à la compréhension de la communication interculturelle	
34	Vieux Demba CISSOKO	379
	Forms of Initiations in the Mandinka World, A case study of the Pakao (Sedhiou and Marsassoum)	
35	Yao Cebastien KOMENAN	393
	Deconstructing apartheid and post-apartheid: a reading of Coetzee's <i>Disgrace</i> in the context of the Covid-19 disease	

D.O.I: <https://doi.org/10.48734/akofena.n5v2.2022>

Contenus

Akofena n°05, Vol.2
Février - 2022

Akofena, | n°005, Vol.2 –Février 2022

<https://www.revue-akofena.com/>

Date de mise en ligne 1^{er} / 02 / 2022

ISSN-L : 2706-6312 // eISSN : 2708-0633

Éditeur : L3DL-CI, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)



CASAMANCE : LES CRITÈRES OU LA DÉCISION D'ORGANISER L'INITIATION DE *BUKUT* EN PAYS JOOLA DU BOULOUF

Abdou BADJI

Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal

abdouasa25@yahoo.fr

Résumé : Dans cette perspective, l'objectif majeur de ce travail est de montrer l'idée selon laquelle le *bukut*, étant une survivance des religions de terroirs ou traditionnelles qui n'ont plus d'adeptes dans la zone à cause des religions révélées que sont le christianisme (le catholicisme) et l'islam¹, est un processus émanant de représentations sociales et de pratiques divinatoires et rituelles qui entérinent le passage des initiés à l'âge adulte. Dans le Boulouf (l'arrondissement de Tendouck, département de Bignona), personne ne fixe le moment de l'organisation du rite initiatique de *bukut*. C'est plutôt le « fétiche² » de *bukut* qui le signale à travers des indices pouvant être déchiffrés par les seuls initiés prêtres et sages qui ont des connaissances et aptitudes « occultes ». En jouant pleinement leur rôle dans le processus de l'organisation du *bukut*, ces derniers n'ont point manqué d'homologuer le mythe fondateur et les ancêtres en vue de renforcer les rapports des vivants avec le milieu, par l'exécution des rituels qui accompagnent les signes annonciateurs du déroulement de l'initiation. Ces « esprits surnaturels », désignés sous le nom de divins et d'ancêtres, sont le relais de la relation de dépendance qui existe entre le Diola et la nature. À cette occasion, les ancêtres reçoivent de nombreuses offrandes de la part des vivants et, après, ils intercèdent à leur faveur auprès d'*Ata-Émit* (Dieu). Le décèlement des signes annonciateurs ou des critères de fixation qui constituent les éléments permettant de déclencher le processus de *bukut* est suivi de pratiques divinatoires et de rituels qui, n'étant pas identiques à tous les villages, engage solennellement la communauté dans l'organisation irréversible des rituels du *bukut*. En principe, ces rites ou rituels s'achèvent par une séance de danses où l'on note la présence massive des femmes de tout âge qui chantent et dansent avec les hommes à l'honneur des futurs initiés. Toutes les couches sociales participent à cette séance de danses.

Mots clés : *bukut*, bois sacré, rite, Boulouf, futurs initiés.

CASAMANCE : THE CRITERIA OR THE DECISION TO ORGANIZE THE INITIATION OF *BUKUT* IN THE DIOLA COUNTRY OF BOULOUF

Abstract: In this perspective, the major objective of this work is to show the idea according to which the *bukut*, being a survival of the local religions or traditions which no longer have followers in the area because of the revealed religions that are the Christianily (Catholicism) and Islam, is a process emanating from social representations and divinatory and ritual practices which confirm the passage of initiates into adulthood.

In the Boulouf (the district of Tendouck, department of Bignona), nobody fixes the moment of the organization of the initiation rite of *bukut*. It is rather the fetish of butut which indicates it by means of indices that can be deciphered by the only priests and sages who have occult knowledge and abilities. By fully playing their role in the process of organizing the *bukut*, they have not failed to

¹ Actuellement dans la zone du Boulouf, il n'y a que de chrétiens et de musulmans.

² Nous utilisons ce mot (fétiche) par commodité puisqu'il semble être en désuétude.

homologate the founding myth and ancestors in order to strengthen the relationship of the living with the environment by performing the rituals that accompany the warning signs of the unfolding of initiation. These supernatural spirits, referred to as divine and ancestors, are the relay of the relationship of dependence that exists between the living diola and nature. On this occasion, the ancestors receive many offerings from the living and, afterwards, they intercede on their behalf with *Ata-Emit* (God). The detection of the warning signs or fixation criteria that constitute the elements that trigger the *bukut* process is followed by divination practices and rituals that, not being identical to all the villages, solemnly engages the community in the organization irreversible rituals of *bukut*. In principle, these rites or rituals are completed by a dance session in which there is a massive presence of women of all ages who sing and dance with men to the honor of future initiates. All social classes participate in this dance session.

Keywords: *bukut*, sacred wood, rite, Boulouf, future initiates.

Introduction

Même si l'éducation a connu une profonde mutation du fait du contact des cultures, en pays Boulouf³, elle est, de prime abord, assurée par les parents (la famille), ensuite par la classe d'âge (le quartier) et en enfin par le rite initiatique de *bukut* (la communauté ou la société initiatique). Le *bukut* constitue l'étape ultime et la plus importante dans le cadre de la formation complète du jeune garçon en milieu diola. Le *bukut* ou le *futamp*, tel qu'il est appelé en milieu diola *boulouf*, fait partie des rites de passage, « lesquels se décomposent à l'analyse en Rites de séparation, Rites de marge et Rites d'agrégation » (Van Gennep, 1981, p.14). Traditionnellement, les ethnologues ont eu à distinguer trois types d'initiation. Il s'agit des initiations tribales obligatoires des garçons, des initiations religieuses qui sont électives et qui permettent à leurs adeptes de jouer le rôle d'intermédiaires entre les êtres humains et les puissances invisibles et des initiations facultatives volontaires aux sociétés secrètes (Bonté et Izard, 1991, p.375). De tout ce qui précède, nous pouvons, dès lors, classer le *bukut* dans ce qu'il est convenu d'appeler initiations tribales. Organisé de façon cyclique, il permet aux jeunes garçons de la communauté d'accéder au rang d'adulte, selon les normes de la société. C'est un ensemble de pratiques rituelles dont certaines sont secrètes et ésotériques. Elles se composent essentiellement de :

-*kaaningaku kati kapeboaku* (la cérémonie de rassemblement) qui a pour but de mettre les jeunes garçons dans leur posture de futurs initiés. Il s'agit du port des habits et de perles en signe de futurs initiés. Une marque est également effectuée sur la nuque de chacun. Ce qui permet justement de les distinguer des anciens.

-*Kaaningaku kati sigolasu* (la cérémonie de remise des bâtons) qui, symboliquement, servent de moyen de défense des jeunes futurs initiés. Cette

³ Le Boulouf est une zone située entre les régions du Bandial (la sous-préfecture de Niassy) et du « *Kaasa* » séparées par le fleuve Casamance et la zone du Fogy (Fogy-Kombo et Kalounayes). En fait, il se répartit entre la partie méridionale du marigot de Bignona sur lequel est construit le barrage d'Affiniam et celui (le marigot) de Diouloulou qui les limite respectivement à l'Est et à l'Ouest par la partie Sud du marigot de Thiobon (frontière nord) et le fleuve Casamance (frontière sud). Il est l'actuel arrondissement de Tendouck. Il est constitué de 21 villages regroupés dans cinq communes ; il s'agit des communes de Mangagoulack, de Balingore, de Diégonne, de Karhiack et de M'Lomp. En plus des 21 villages, nous avons aussi le village de Thionck-Essyl érigé en commune. Le Boulouf est donc la région intermédiaire entre la zone « mandinguisée » et les départements d'Oussouye et de Ziguinchor. Il constitue le sous-groupe « ethnique » des Diola boulouf.

cérémonie est double, c'est-à-dire qu'elle est constituée de deux étapes. La première étape est consacrée à la remise des bâtons *sigolasu* dont les deux extrémités ne sont pas pointues. La seconde étape est celle marquant la remise des bâtons en forme de bec de toucan appelés *usingolit*. L'autre extrémité est pointue. Ces bâtons sacrés⁴ sont issus de deux espèces végétales. La première est retrouvée en brousse par les initiés et ces bâtons sont remis aux jeunes futurs initiés ayant le privilège d'être les premiers à entrer dans le bois sacré, c'est-à-dire le premier jour de la retraite. En fait, les initiés et les futurs initiés se retirent en brousse où l'espèce végétale est abondante. Là, ce sont les initiés qui coupent les bâtons de l'espèce végétale scientifiquement appelée *Combretum micranthum* et puis, procèdent à leur transformation en forme de bec de toucan. L'autre espèce végétale est la mangrove, désignée sous le terme local d'*kasool* (pl. : *usool*)⁵. Les bâtons issus de celle-ci sont remis aux jeunes postulants qui vont entrer dans le bois sacré après le premier jour de la retraite dans le bois sacré. Il leur est formellement interdit de s'en débarrasser et même de s'approcher des femmes. Autrement dit, il est formellement interdit aux femmes de les toucher parce qu'ils sont imbus de sacré (*mañiyaamu*)⁶.

-*Efarey uyaajaw* (la cérémonie rituelle de l'abattage du bois de chauffe) qui constitue une étape prépondérante dans le processus du *bukut*. Le bois de chauffe sert d'alimenter le feu dans la forêt sacrée durant le séjour.

-*Kakiikaku* (la tondaison) qui constitue un des temps forts du compte à rebours pour la rentrée solennelle des jeunes garçons au bois sacré, permet le passage de ces derniers au niveau des familles maternelles (leur famille maternelle et celle maternelle de leur père) afin de bénéficier des prières, des bénédictions pour un bon séjour au bois sacré. Cette cérémonie a également pour objectif le raffermissement des alliances, des liens de parenté, etc.

-*Eteyey* ou *kanokenaku* (la rentrée au bois sacré) : À ce niveau, l'initiation commence par une cérémonie liturgique, l'entrée solennelle en procession (Sané, 2006, p.245). Les candidats sont soumis à beaucoup d'épreuves. Cette étape qui se déroule au bois sacré est exclusivement réservée aux hommes initiés (ou initiateurs) et aux jeunes garçons admis à subir avec bravoure les épreuves.

-*epurey* (la sortie) définitive du bois sacré est aussi une des étapes marquantes du *bukut* en milieu diola *boulouf* qui nécessite beaucoup de préparations⁷. Le jeune garçon est désormais un homme à part entière ayant pleinement ses droits en tant que membre, à part entière, de la communauté villageoise et, aussi, des devoirs qu'il doit naturellement remplir.

En pays diola, personne ne fixe les étapes de l'initiation de *bukut* qui se font de façon cyclique (vingt ans à l'époque et pratiquement quarante ans maintenant) et qui varient suivant les villages membres. Dès lors, cette question qui taraude l'esprit

⁴ Durkheim E., 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., p. 55-56. « La notion du sacré est, dans la pensée des hommes, toujours et partout séparée de la notion du profane, parce que nous concevons entre elles une sorte de vide logique, [...]. La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières ». Toutefois, en milieu diola *boulouf*, certains chants sacrés mais codés, appelés *bulokabu* sont seulement entonnés par les initiés et les futurs initiés et parfois même devant les femmes qui ignorent leur contenu.

⁵ Cette espèce végétale est aussi désignée sous le terme d'*ubej*, le pluriel de *kabej*.

⁶ Ce terme désigne le nom. Quant à l'adjectif, il est déterminé par le terme *ñiñi*.

⁷ À propos des rites d'initiation diola, voir aussi Girard J., 1969, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance (Sénégal)*, IFAN-Dakar ; Thomas L.-V., 1958-1959, *Les Diola : essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, IFAN-Dakar ; Ki-Zerbo F., 1997, *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala ; Roche Ch., 1985, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850 – 1920*, Paris, Karthala.

mérite d'être posée : sur quoi repose l'enclenchement du processus de l'organisation de l'initiation de *bukut* en pays diola en général et chez les Diola du Boulouf en particulier ? La réponse à cette question est que le processus de l'organisation de l'initiation de *bukut* en pays diola résulte du décèlement d'indices ou de signes annonciateurs par des vieux sages de la communauté villageoise, doués de connaissances ésotériques.

Ainsi, ce travail tourne autour de trois points essentiels. D'abord, il sera question de la méthodologie. Ensuite, nous essayerons de mettre en exergue les critères ou les signes annonciateurs du moment d'organiser le *bukut* avec deux villages en guise d'illustration, étant entendu que nous ne pourrions pas faire tous les villages du Boulouf. Dans ce point, nous aborderons la prise de la décision d'organiser l'initiation de *bukut*. Enfin, nous tenterons de décrire et d'analyser le rituel de confirmation du moment d'organiser le *bukut*, notamment le *buril* dans le village de Tendouck.

1. Méthodologie

Notre intention n'est pas d'étudier le rite initiatique de *bukut* en tant que tel, mais son préalable, c'est-à-dire ce qui permet d'enclencher son processus. Nous précisons que, pour des raisons de commodité, nous nous limiterons à décrire et à analyser (interpréter) quelques représentations sociales et quelques pratiques divinatoires et rituelles, non pas de tous les villages que compte le Boulouf, mais de quelques-uns, en mettant l'accent sur ce qui est implicite de ce qui est explicite. Autrement dit, nous préconisons une étude qualitative de ces représentations et pratiques dans les villages de Tendouck et de Diatock en guise d'illustration. Pour cela, *l'approche symbolique* semble être le modèle théorique d'analyse le plus approprié pour saisir notre objet d'étude à travers le sens (la signification) et la fonction de ces signes annonciateurs et des rituels, d'autant plus que « toute culture se présente comme un certain ordre symbolique » (Bonté et Izard, 1991, p.689). La rédaction de cet article est rendue possible grâce à une documentation sur des auteurs qui se sont intéressés aux rites de passage chez les Diola et chez d'autres peuples. Elle est complétée par une série d'entretiens, avec un guide constitué de thèmes et de sous-thèmes, auprès de vieux sages diolas détenteurs des connaissances ésotériques et spécialistes ou non de l'initiation de *bukut*. Nous n'avons pas pris en compte les femmes parce qu'en pays diola, cette dernière est une affaire d'hommes ; la voix des femmes n'est pas autorisée.

2. Les critères ou les signes annonciateurs : l'exemple des villages de Tendouck et de Diatock

Entre le savoir vital qui est l'objet d'apprentissage immédiat que tout le monde détient et celui social qui est plus ou moins sacré que certains vieux communiquent lors des rites initiatiques, se situe une zone d'ombre, c'est-à-dire d'incertitude (Thomas et Luneau, 1975, p.159). Celle-ci peut donc déterminer un événement passé, présent ou à venir. De ce point de vue, ce savoir social que nous désignons sous le nom de divination, ne vise pas seulement le futur. Cette divination est « plutôt orientée vers l'inconnaissable et peut être considérée comme un moyen de connaître ce qui est caché. Elle dévoile aussi bien ce qui s'est produit ou est en train de se produire que l'avenir proprement dit » (Vincent, 1971, p.113). Dans les moments comme ceux de l'initiation du *bukut*, il s'avère important de dévoiler ce qui est caché afin de prendre les dispositions idoines quant à la réussite de l'événement.

Voilà pourquoi, chaque cérémonie rituelle est précédée d'une pratique divinatoire, c'est-à-dire un système de rites destinés à éloigner les calamités, tout ce qui peut empêcher le bon déroulement de l'événement. Le monde étant chargé de messages, disons plutôt, de significations, les vieux sages possédant le code, sont capables de déchiffrer le sens de ces signifiants à l'aide de diverses techniques de provocation utilisées différemment selon les villages. Ces deux villages (Tendouck et Diatock) vont nous en édifier. Dans le processus du rite initiatique de *bukut*, les procédés les plus souvent utilisés sont l'oracle et l'interrogation.

2.1. Le village de Tendouck

Dans le village de Tendouck, le moment de procéder à l'organisation de *bukut* est connu par des signes annonciateurs. Comme le dit un de nos interlocuteurs :

E1 : D'abord, ce sont des échos d'un tambour sacré et mystique *jiwōken* qui sont entendus par quelques vieux sages du village (en tant que spécialistes qui en connaissent intimement la teneur ou la tonalité), à partir de l'endroit où ce tambour est soigneusement gardé.

Il s'agit là, semble-t-il, d'une divination provoquée et programmée selon une durée bien déterminée (puisque le *bukut* est périodiquement organisé), avec la participation des « esprits surnaturels », c'est-à-dire les divins et les ancêtres qui y jouent un rôle prépondérant. Nous avons appris par des interlocuteurs que ce n'est pas tout le monde qui peut entendre les échos de ce tambour *fugaar*. Dès qu'on les entend, on sait que le moment tant attendu pour l'organisation de *bukut* est venu. Aussi, faut-il dire que *jiwōken*⁸ est un tambour particulier en ce sens qu'il est tout d'abord *ñiiñi* (sacré) et il ne peut être utilisé que dans le bois sacré lors de la réclusion, loin des yeux curieux des femmes et des non-initiés. C'est aussi à partir de ce tambour que l'on fait comprendre aux futurs initiés qu'ils sont désormais soumis à une certaine loi et, de ce fait, ne pourront plus se permettre de faire n'importe quoi. Et mieux encore, les anciens initiés ont désormais conscience de l'organisation des séances de danses *simumbi* (le pluriel d'*emumbi*), en vue de permettre aux futurs initiés de pouvoir s'adapter aux différentes manifestations qui vont suivre. En plus du tambour *jiwōken*, il existe, dans la rizière *jitōda*, un autre critère de détermination de la période de faire l'initiation de *bukut*. À ce propos, un interlocuteur dit :

E2 : Des vieux sages voient apparaître, dans une parcelle cultivable de la rizière dénommée *jitōda*, une pierre noire (*elenkin*) qui, après la circoncision, immerge systématiquement.

À partir de ce verbatim, nous pouvons constater que cette pierre noire *elenkin*, en plus de sa présence dans l'institution de *bukut*, symbolise, en pays diola, le « fétiche » clanique (Girard, 1969, p.105). Les critères ou les signes annonciateurs du moment de l'organisation de *bukut* existent quasiment dans tous les villages qui pratiquent cette coutume. Sous ce rapport, l'exemple de Balignane, un village situé dans le Fogny, est assez édifiant. En effet, dans cette localité, quand des noix de palme bien mures apparaissent sur le baobab, l'on sait bien que le moment est venu de célébrer le *bukut* ou le *futamp* (Sané, 2006, p.244).

⁸ Il est suivi de *sinuwaay* dans le village de Boutégol qui, dans la tradition, est un quartier de Tendouck. Ces deux tambours occupent quasiment la même fonction.

2.2. Le village de Diatock

Étant donné que l'initiation de *bukut* ne s'organise pas du jour au lendemain puisqu'il existe un moment de l'organiser, dans le village de Diatock, la détermination du moment propice à l'organisation de *bukut* s'effectue, d'après un interlocuteur, comme suit :

E3 : Ce moment se manifeste par des signes annonciateurs. Chez nous, quand le moment d'organiser le *bukut* arrive, un homme autorisé voit apparaître, au niveau du « fétiche » *karambakin* du village, confié à la famille Sagna de la concession du même nom (c'est-à-dire Karambakine), une jarre ou un canari contenant un couteau, un fusil, du riz, du sorgho et du mil.

Les éléments cités à travers ce verbatim et qui constituent les signes annonciateurs, semblent être bien présents dans le processus même de l'organisation de *bukut*. En effet, le couteau désigne l'instrument utilisé et qui doit être utilisé pour l'épreuve de la circoncision proprement dite. Alors que la présence du fusil dans la jarre symbolise la guerre puisque c'est à travers le *bukut* que les vertus guerrières, c'est-à-dire les différentes techniques de guerre permettant de faire face à l'ennemi et les chants guerriers étaient appris et acquis, d'autant plus qu'à l'époque, les villages diolas se faisaient la guerre. Le fusil est aussi utilisé pour la chasse. Quant au riz, au sorgho et au mil, ce sont des céréales dont on se sert dans l'organisation de l'initiation de *bukut*, aussi bien pour les offrandes ou les sacrifices rituels que pour l'alimentation. Ils constituent également l'alimentation quotidienne chez les Diola de Boulouf et surtout de Fogny et de Djiragone. Dans cette phase de décèlement du moment de l'organisation de *bukut*, en plus de cette famille qui, en premier chef, est responsable, deux autres y sont impliquées. Il s'agit des familles Diatta d'Érégh et de Sagna d'Ébamboukane⁹. Dès lors, il existe deux possibilités pour le décèlement des signes annonciateurs quant à l'organisation de *bukut*.

La première possibilité est que si un membre autorisé (initié) de la famille Sagna, détentrice de *Karambakin*, parvient à voir les signes annonciateurs, il va immédiatement en informer leur aîné qui est le desservant¹⁰, afin qu'il convoque, à son tour, tous les membres initiés de la concession pour leur parler de la nouvelle. C'est après cette rencontre familiale qu'il va tenir informer ceux de la famille Sagna d'Ébamboukane, particulièrement le plus âgé qu'il recommande de transmettre la nouvelle à ceux d'Érégh. Ces derniers vont, à leur tour, la transmettre à *kata bukutabu* (le collège des sages) du village.

La deuxième possibilité est que, si c'est un membre de la famille Diatta d'Érégh qui décèle les signes annonciateurs de *bukut*, il va aussitôt informer le responsable du « fétiche » *karambakin*. Après une concertation sur la base de consensus avec les membres de la famille, ce dernier va, enfin, autoriser les Diatta d'Érégh de transmettre la nouvelle à *kati bukutabu* (le collège des sages). Ainsi, ils leur transmettent la nouvelle comme suit :

E4 : [kati karambakin koone uyisenu mati bukutabu bupulopu] *Nous sommes venus du nom de ceux de karambakin vous faire part de l'apparition de bukut.*

⁹ Il est très difficile de relater le rapport entre les familles responsables et les signes annonciateurs du moment d'organiser le rite initiatique de *bukut* si l'on sait que ces derniers ne sont pas connus par le public et ne doivent pas l'être. On ne doit, en aucun cas, en parler publiquement.

¹⁰ Il se pourrait qu'il les décèle lui-même.

À la suite de cette information, *kati bukutabu* (le conseil des sages) vont, avec diligence, convoquer une rencontre permettant aux membres de discuter sincèrement de la prise de la décision d'organiser l'initiation de *bukut*. Il convient de signaler que la première rencontre est souvent marquée par des discussions sans issue. Il faut donc plusieurs rencontres afin de trouver un consensus. Dans cette phase de décèlement, il y a un protocole que doivent suivre à la lettre, les concernés, c'est-à-dire ceux à qui ce rôle est assigné. Il convient dès lors de préciser ici que deux démarches, mises en place par les ancêtres, sont possibles dans le décèlement des signes annonciateurs de *bukut* et de la transmission de l'information sur leur apparition au niveau de *kati bukutabu* (le conseil des sages).

2.3. La prise de la décision d'organiser le *bukut*

Dans la société de *bukut*, la dimension « socio-religio-administrative » repose essentiellement sur l'aspect religieux. En effet, chaque village de *bukut* a assigné à des familles des responsabilités dans l'exécution des différentes étapes de la circoncision, puisque dans le cadre de la gestion des affaires de la communauté villageoise, les ancêtres ont appliqué le principe de la décentralisation. Après avoir décelé les signes annonciateurs, le responsable du bois sacré (*afā karen*), en sa qualité « d'autorité suprême », convoque, dans le bois sacré, tous les sages concernés pour leur faire part de la nouvelle qui vient de tomber et de discuter sur les modalités à prendre pour enclencher très rapidement le processus. Ils tiennent des réunions à l'issue desquelles, l'organisation de *bukut* est fixée pour l'une des années suivantes. Et c'est avec des rencontres discrètes et multiples qu'ils parviennent à tomber d'accord pour faire le *bukut*. On ne fixe pas une date quant à l'organisation de *bukut*. Ce n'est pas non plus la famille responsable du bois sacré de *bukut* qui est habilitée à la fixation de la date du *bukut*. C'est plutôt par un processus consensuel que cela se fait par le collège des sages. L'information sur le décèlement des signes annonciateurs de *bukut* doit être donnée conformément aux règles établies selon la tradition, deux, trois ou cinq ans avant le processus de la retraite des enfants dans le bois sacré. En ce moment, seuls les vieux sages, c'est-à-dire les responsables de l'organisation des différents rituels de *bukut* sont les seuls habilités à recevoir cette information. Dès qu'ils la reçoivent, ils vont la vérifier minutieusement tout en cherchant la voie à suivre pour mener à bien le processus. Et c'est quand tous les sages se rassurent de la possibilité d'enclencher le processus d'organiser le *bukut* que l'information est divulguée à travers tout le village. Après une concertation des sages, la date pour la première cérémonie rituelle dénommée *kaningaku kati kapeboaku* (la cérémonie de rassemblement des futurs initiés) est fixée à l'unanimité.

3. Le rituel de confirmation du moment d'organiser le *bukut* : le rituel de *huriil* dans le village de Tendouck

Ce rituel¹¹ marque l'engagement solennel et irréversible des populations à faire entrer leurs enfants¹² dans le bois sacré dès l'année suivante. La cérémonie qui se déroule en deux phases, se fait un an avant la rentrée au bois sacré de réclusion.

3.1. Le protocole d'accord sur l'abatage du fromager et la sculpture de la pirogue pour le rituel de *huriil*

Il faut se rendre à l'évidence que c'est au conseil des sages du village que revient la prérogative de choisir à l'unanimité la date de la cérémonie rituelle de *huriil*. Et c'est à l'issue d'une divination que la date qui tombe toujours sur un jour de samedi est choisie. De ce fait, quand le moment de la cérémonie approche, les sages et les responsables du rituel se retirent dans le bois sacré pour discuter de son organisation. La famille dépositaire du rituel est Diatta de la concession *Koh* du quartier Énébané. Comme il est de coutume, après cette concertation, une délégation composée, cette fois-ci, de quelques vieux sages du village se déplace auprès des membres (des hommes initiés de la dite lignée) - même si l'on sait qu'ils sont déjà au courant et qu'ils ont approuvé - pour leur faire part de la date ainsi retenue pour l'exécution du rituel. Ce sont donc là, des formalités établies selon la coutume. L'information leur parvient comme suit :

E5: [*huriilabu woli du pimpin bo boo fulay fuman, boo fuyiyay fajeewul*]. *La cérémonie de huriil est fixée pour le samedi prochain.*

Le *huriil* est une petite pirogue de fromager taillée un jour de samedi par les membres de la lignée Diatta de *Koh* à laquelle on a donné la charge. Ainsi, le matin du samedi suivant, accompagnés de leurs neveux, ils se retirent à l'endroit où la pirogue doit être taillée. Dans cette circonstance, la présence des proches de la famille Diatta est autorisée. Il s'agit de la famille Diémé. Le matin, ils abattent le fromager et taillent le *huriil* (la petite pirogue). Puis, ils le brûlent jusqu'à ce qu'il prenne la couleur bleu-indigo. Il est, ensuite, laissé sur place en attendant le samedi suivant, initialement prévu pour son entrée solennelle dans le bois sacré *kareŋ*.

3.2. L'évacuation de *huriil* dans le bois sacré

L'évacuation de *huriil* dans la forêt sacrée constitue l'exécution proprement dite du rituel. Notons qu'en principe, ce sont deux neveux de la famille qui ont la charge de transporter la pirogue jusqu'à l'intérieur du bois sacré. C'est le jour de l'entrée symbolique et solennelle de *huriil*. Les membres de la famille, accompagnés des neveux, prennent ainsi le devant de la scène en se rendant les premiers sur le lieu où la pirogue est gardée. Comme à l'accoutumée, avant le départ pour le bois sacré, on fait venir le fils - futur initié - du vieux, responsable du rituel. Ainsi, l'autorise-t-on à faire quatre fois le tour de *huriil* couvert de deux pagnes bleu-indigo en exécutant

¹¹ À Djimande et à Thionck-Essyl, il s'agit respectivement de *bukimabu* et de *fandimb*. À Balingore, il s'agit d'*egolobey*. À Diégoune, on parle de *sunaasu*.

¹² En pays diola de l'initiation de *bukut*, quel que soit son âge, le non initié est considéré comme un enfant et il ne devient adulte que quand il est initié.

des pas de danse. Auparavant, le responsable de la cérémonie formule une prière en disant ceci :

E6: [woli kuliina waaf wata kampawoli ufaasut wala di upanden di efaas mata woli kuliina di eboŋket mata muñeer ufanjooraa fanjoor bot efaas wata kampawolaa wata noh].

Alors, cette prière se traduit à peu près comme suit :

E6: Nous sommes des apprenants, car c'est un rituel que nous avons hérité de nos ancêtres. Si nous le faisons par ignorance ou par erreur, qu'il (le fétiche) sache que nous sommes des apprenants. Qu'il nous pardonne, car actuellement, nous sommes dans un monde de contact, de brassage ; ce qui est difficile pour nous de connaître la coutume de nos ancêtres.

À la suite de cette prière de demande de grâce, de consécration et de communion (de conciliation avec le « fétiche »), des boulettes de farine sucrée de riz et des noix de kola sont ainsi distribuées aux assistants. Après la danse *facaabul*¹³ du futur initié autour de la pirogue, les deux neveux choisis de la famille Diatta de *Koh*, la portent et, entourés des membres de la famille, prennent la direction du bois sacré. Les membres du village les suivent en chantant et en dandinant. Il n'est pas permis aux autres de s'y mêler car, selon une règle coutumière, il est de leur droit de diriger le déroulement du rituel. Pendant ce temps, les femmes, les non-initiés et les étrangers venus des autres villages peuvent l'apercevoir de loin. C'est ainsi que les membres de la famille dirigent la foule jusqu'à un certain endroit, ils marquent un temps d'arrêt et la pirogue est soigneusement posée par terre en signe d'exécution complète d'une étape. À partir de ce moment, la famille Diémé¹⁴ y est associée. Les deux neveux portent alors le *huriil* et puis, la marche continue jusqu'à un certain endroit, on le pose à nouveau par terre ; ce qui constitue la marque d'une autre étape. Puis, quelques temps après, on continue la marche et, cette fois-ci, tous les membres du quartier y sont associés ; ce qui marque une autre étape de la procession vers le bois sacré. Arrivée à un endroit, la foule s'arrête, obligée de respecter la dernière touche. À ce niveau, ce sont tous les hommes initiés du village qui s'y impliquent en procession vers le bois sacré où le *huriil* est déposé. La cérémonie rituelle se termine par une séance de danses, à la place publique, au rythme des tambours à membrane, des trompes en corne et des sonnailles de tout genre accrochées aux habits ou fixées aux chevilles et aux poignets. Ce rythme est assuré par les femmes avec des objets en fer et en bois récupérés¹⁵. Les hommes doués d'un savoir et d'un pouvoir « occultes », font des démonstrations de leur savoir-faire en tranchant, sur leur corps, des couteaux ou des coupe-coupe ou encore des lames sans aucune égratignure. Le lieu est rempli de la fumée causée par les détonations des fusils de fabrication locale.

¹³ C'est une catégorie de danse parmi d'autres du rite initiatique de *bukut* chez les Diola du Boulouf, surtout ceux du Boulouf sud.

¹⁴ Cette famille habite ensemble avec celle Diatta ; elles sont toutes de la concession *Koh*. En pays diola, les Diémé et les Diatta sont liés par des relations à plaisanteries. À propos des relations ou des alliances à plaisanterie, voir Meité M., 2004, « Les alliances à plaisanteries comme voie de résolution des conflits », *Ethiopiennes : Revue négro-africaine de Littérature et de Philosophie*, n° 72, 1^{er} Semestre 2004, 101-112.

¹⁵ Le point sur la division sexuelle du travail dans le *bukut* mérite une réflexion particulière car la femme a aussi un grand rôle à jouer.



Photo 1 : Le *buriiil* couvert de deux pagnes traditionnels
Source : Mamina Goudiaby, 2005



Figure 2 : Le futur initié ainé de la famille responsable en train de danser en faisant le tour de *buriiil* (l'auge)



Photo 3 : Des initiateurs en train d'évacuer le *buriiil* dans le bois sacré

3.3 Le sens et la fonction symbolique de ce rituel

Dans la mesure où la société « traditionnelle » a beaucoup travaillé sur l'imagination symbolique, « tout est parole », c'est-à-dire « signe ou symbole, rythme ou son » (Thomas et Luneau, 1975, p.46) dans l'initiation de *bukut*. C'est dire que toute activité rituelle de l'initiation détient une signification et réalise une fonction en ce sens qu'une efficacité symbolique lui est socialement reconnue. L'essentiel de cette cérémonie est de consacrer l'option irréversible de l'entrée des enfants dans le bois sacré un an après. De ce fait, l'entrée de *buriiil* dans le bois sacré est une décision prise par les sages du village pour mettre fin aux séances de danses préparatoires longtemps entamées. Tout le monde sait, désormais, que la célébration du *bukut* sera inévitable l'année suivante. C'est dire que la retraite des futurs initiés aura lieu en toutes circonstances un an après cette cérémonie rituelle de *buriiil*. À ce propos, un vieil interlocuteur dit ceci :

E7: [kaan mākaane bukutabu pan butey bulay] *Quoi qu'il en soit, le bukut sera célébré dès l'année prochaine.*

Et puis, d'ajouter :

E6: Même si les futurs initiés meurent à l'exception d'un seul, celui-ci entrera dans le bois sacré pour sacrifier à la tradition, car le *huriil* a déjà balisé le chemin et le processus est irréversible.

Toujours est-il qu'à lire tout ceci, l'idée nous vient, après constatation, qu'il y a là un effort pour tenter de répéter, mais de façon inverse, ce qui s'était produit par le serpent-taureau (Diatta, 1994, p.439), mythe de la religion « traditionnelle » diola dont le *bukut* reste une survivance. En fait, au travers de *huriil*, couvert de ces pagnes bleu-indigo et, autour duquel le futur initié fait quatre mouvements giratoires en dansant *facaabul*, on tente de relater et de revivre la mort dans le village, de cette « personne âgée » (Diatta, 1994, p.440) quand le « serpent-taureau » quittait son lieu de séjour pour se jeter dans la mer. Dans ce contexte social, la retraite du *huriil* dans la forêt sacrée - lieu de séjour des novices - « est une forme de mort rituelle » et la « forêt est le symbole du mystère, de l'au-delà » (Ndiaye, 2004, p.211). Il convient de souligner que cette représentation symbolique de *huriil* traduit les funérailles d'un vieillard à l'image *d'afā kareŋ* (du responsable du bois sacré) qui, dans la tradition, est appelé, non seulement, à y entrer le premier, mais aussi à disparaître, c'est-à-dire à mourir après l'initiation. Qualifié de pré-initiation, elle fait preuve de pré-retraite de *huriil*, étant donné que la retraite est un phénomène plein de faits symboliques et le retour constitue une renaissance sociale assimilée au futur initié. Le moment central de toute initiation est, de ce point de vue, représenté par la cérémonie qui symbolise la mort du néophyte et son retour parmi les vivants¹⁶. Nous pouvons constater aussi que ce rituel comporte une autre lecture possible, c'est-à-dire un autre trait qui n'est pas contradictoire avec ce que nous venons d'évoquer. En effet, la couverture de *huriil* peut être comprise comme une façon d'empêcher les gens de voir s'il y a quelque chose ou non dedans ; d'où ce qui semble marquer « le renforcement du secret et surtout la dramatisation du rituel » (Eliade, 1959, p.42). Le dépôt de *huriil* dans le bois sacré n'est, peut-être, pas gratuit puis que, dans la conception diola, le terme *huriil* signifie un récipient souvent utilisé dans le domaine de l'élevage domestique de certains animaux. Durant la réclusion, l'eau de boisson est versée dans cette petite auge appelée *huriil* servant habituellement à recueillir la pâtée des chiens et des porcs. Il convient, pour *kukutaaku* (les garçons en phase d'initiation), de boire directement dans ce récipient et non de porter l'eau à la bouche à l'aide des mains creusées (Girard, 1969, p.98). Ce qui est évident c'est qu'il n'est pas permis aux néophytes d'étancher leur soif en se servant d'un pot de toute sorte. Ils sont plutôt forcés à boire l'eau directement avec la bouche, comme le font certains animaux, notamment les bœufs¹⁷. Ce moment est une effervescence sociale en ce sens que les membres se ressaisissent en se sentant appartenir à un même ensemble social. C'est dire que l'intégration est bien présente dans ce jeu symbolique marquée par ces différentes séquences, puisque tout le monde a manifesté ce besoin de s'unir, de communier, de consolider les relations sociales qui lient les uns aux autres. C'est

¹⁶ À propos de l'initiation, voir Bettelheim B., 1971, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites initiatiques*, Paris, Gallimard ; Durkheim, E., 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F.

¹⁷ En pays diola du Boulouf, le non-initié est considéré comme un bœuf : *ambac ebeh* ; qui signifie littéralement, que le non-initié ou le futur-initié est un bœuf. Et là, on fait allusion au taureau, mythe de l'initiation du *bukut*. De cet état de non-initié, il est assimilé non pas seulement à un enfant, mais aussi, à une femme parce que n'ayant pas « le sexe socialement déterminé » que tout homme diola ne peut posséder qu'après avoir fait le *bukut*.

aussi un moment de recueillement, de ferveur religieuse, car le rituel a présenté des faits à caractère religieux fortement ancrés dans les pratiques de la religion « traditionnelle ». Ce sont les temps forts de revivre, à l'intérieur du groupe, ce qu'ils ont hérité de leurs ancêtres.

Conclusion

Retenons qu'en pays diola du *Boulouf*, le rite initiatique de *bukut* est plus qu'un événement ordinaire dans la mesure où personne ne déclare le moment de son organisation. Celui-ci est connu à travers des indices qui sont provoqués de façon périodique par les divins et les ancêtres, pouvant être détectés par les seuls vieux initiés responsables et sages de la communauté qui sont dotés de connaissances occultes. Force est de constater que les signes annonciateurs ou les critères d'organiser les cérémonies de *bukut* ne sont pas identiques à tous les villages. En fait, chaque communauté villageoise agit sur ses propres critères ou signes annonciateurs, lui permettant d'organiser le *bukut* le moment convenu. Autrement dit, les signes annonciateurs d'ordre naturel et mystique varient selon les villages. L'exemple des villages de Tendouck et Diatock en est une parfaite illustration. Cette variabilité peut aussi être notée dans le processus de l'organisation de *bukut*, quand bien même la finalité et son contenu restent les mêmes. À la suite de cela, nous pouvons dire que le déchiffrement des signes annonciateurs s'accompagne toujours de pratiques divinatoire et de rituels au regard de l'objectif qui est d'actualiser ou de réactualiser le mythe fondateur et dont le recours en termes d'étude s'avère incontournable quant à la compréhension du déroulement et des fonctions de l'initiation de *bukut* et, aussi, en conséquence, la place que les femmes y occupent.

Références bibliographiques

- Bonté P. & Izard M. (1991). Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF.
- Diatta N. (1994). Demain, le dialogue des religions ? Religions révélées et religion traditionnelle des Diola, *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala : 429-453
- Eliade M. (1959). Initiations, rites, sociétés secrètes, Paris, Gallimard
- Girard J. (1969). Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance (Sénégal), IFAN-Dakar
- Ki-Gerbo F. (1997). Les sources du droit chez les Diola du Sénégal, Paris, Karthala.
- Ndiaye L. (2004). L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort, *Ethiopiennes : Revue négro-africaine de Littérature et de Philosophie*, 72, 199-217
- Sané I. (2006). Sens et fonction du « *bukut* » ou « *foutamp* » chez les *Joola* de Basse Casamance (Sénégal), *Sociétés en devenir. Mélanges offerts à Boubacar Ly*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Presses Universitaires de Dakar : 235-249
- Thomas L.-V. (1958-1959). Les Diola : essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance, IFAN-Dakar
- Thomas L.-V. & Luneau R. (1975). La terre africaine et ses religions, Paris, L'Harmattan.
- Vincent J. F. (1971). Divination et possession chez les Mofu montagnards du Nord-Cameroun, J.S.A., XLI, I.
- Van Gennep A. (1981). Les rites de passage. Etude systématique des rites, Paris, Picard.